D. BEYBİN KEJANLIOĞLU
Editör

Zamanın Tozu

Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri

deki Kuram

Yayına Hazırlayanlar
Oğuzhan Taş, Çağla Kubilay, S. Evren Yüksel, Barış Engin Aksoy,
Nalan Ova, Evrim Yörük, Ali Anıl Aral, Moldiyar Yergebekov



D. BEYBİN KEJANLIOĞLU

Frankfurt Okulu'nun

Zamanın Tozu

Türkiye'deki İzleri

D. Beybin Kejanlıoğlu, ağırlıklı olarak eleştirel teori ve medya üzerine çalışmaktadır. *Türkiye'de Medyanın Dönüşümü* (İmge, 2004) ve *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (Bilim ve Sanat, 2005) başlıklı kitapları ile ulusal ve uluslararası dergi ve kitaplarda yayımlanmış çeşitli yazıları vardır.

ZAMANIN TOZU
FRANKFURT OKULU'NUN TÜRKİYE'DEKİ İZLERİ

D. BEYBİN KEJANLIOĞLU

Editör

M. Güneş Can Acar, Barış Engin Aksoy, Ali Anıl Aral,
Aylin Aydoğan, Tuba Ayten, Derya Çetin, Uğur Çetin,
K. Berfin Emre, Pınar Evrenosoğlu, Gamze Göker,
Tolga Hepdinçler, İrfan Hıdıroğlu, Vahit İlhan,
İlkay Kara, Anıl Karaoğlu, D. Beybin Kejanlıoğlu,
Hatice Çoban-Keneş, Çağla Kubilay,
Bercis Mani Şipal, H. Göze Orhon, Nalan Ova,
İnan Özdemir-Taştan, Engin Sarı, Oğuzhan Taş,
Emel Uzun, Özgür Yaren, Moldiyar Yergebekov,
Evrim Yörük, S. Evren Yüksel

deki Kuram

54

ZAMANIN TOZU
Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri
D. BEYBİN KEJANLIOĞLU

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nermin Abadan Unat
Prof. Dr. Oya Tokgöz
Prof. Dr. Aysel Aziz
Prof. Dr. Nurçay Türkoğlu
Prof. Dr. Eser Köker
Prof. Dr. Ahmet Çiğdem
Prof. Dr. Meral Özbek

© De Ki Basım Yayım Ltd. Şti., 2011.

5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu uyarınca her hakkı saklıdır. De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.'nin yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

Dizi Editörü: Ali Karadoğan
Teknik Hazırlık: Ali Karadoğan
Kapak Tasarımı: İLEF Reklâm Atölyesi
Kapak Fotoğrafı: *İzler*, Tuğba Kanlı Taş
Kapak Uygulama: Ali Karadoğan

Baskı: Cantekin Matbaası (0 312 384 3435)
Birinci Baskı: Şubat 2011 (1100 Adet)

ISBN: 978-9944-492-58-4
Bandrol Seri No Aralığı:
KTB-AGP 388450'den 389049'a kadar.

De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.
İlkyerleşim Mahallesi, Elele Sitesi,
1989 Sokak, No: 8
BATIKENT/ANKARA
Tel-Fax: + 90 312 386 27 58

bilgi@deki.com.tr • www.deki.com.tr

Ünsal Oskay'ın anısına...



Teşekkür
11-12

Giriş
D. Beybin Kejanlıoğlu
13-20

1. KESİM
FRANKFURT OKULU'NDAN İZLER, YAPITLAR

1
Kesintiler, Kırılmalar: Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun İzleri
D. Beybin Kejanlıoğlu
23-50

2
Frankfurt Okulu Düşünürlerinin Türkçedeki Yapıtları
Aylin Aydoğan & Güneş Can Acar
51-70

2. KESİM
TÜRKİYE'DE ELEŞTİREL TEORİ

3
Eleştirel Teori: Temel Yönelimler, Ayrışmalar ve Türkiye'deki Düşünsel Seyri
Oğuzhan Taş
73-127

4
Batı Marksizmi, Eleştirel Teori ve Türkiye
Uğur Çetin, K. Berfin Emre, Engin Sarı & Emel Uzun
129-156

5
Eleştirel Teori'de Psikanaliz: Türkçe Yazına İlişkin Bir Değerlendirme
Evrim Yörük
157-207

6
Türkiye'de Frankfurt Okulu Nietzsche Bağlantısının Alımlanması ya da Prologlara Sıkışmış Tatlı Betüş'ün Trajedisi
Özgür Yaren
209-227

3. KESİM
TARTIŞMALI KONULAR VE ÖZGÜL ALANLARDA FRANKFURT OKULU

7
"Tamamlanmamış Bir Proje"nin Peşinde Bir Düşünür: Modernlik Postmodernlik Tartışmaları Bağlamında Jürgen Habermas'ın Türkiye'de Alımlanması
Çağla Kubilay
231-268

8
Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışının Türkiye'de Alımlanması
Hatice Çoban-Keneş & H. Göze Orhon
269-299

9
Türkçede 1968 Öğrenci Hareketleri ve Frankfurt Okulu
Gamze Göker & İlkay Kara
301-335

10
Türkiye'de Sosyal Psikoloji Alanında Frankfurt Okulu
Nalan Ova & Bercis Mani Şipal
337-349

11
Türkiye'de İletişim Kuramları Yazınında Frankfurt Okulu'nun Yeri
İnan Özdemir-Taştan & Vahit İlhan
351-368

12
Hatırlama ve Kefaret: Neden Benjamin?
Barış Engin Aksoy
369-391

4. KESİM
TÜRKİYE'DE FRANKFURT OKULU VE SANAT

13
Modernizm ve Kültür-Sanat Bağlamında Frankfurt Okulu
S. Evren Yüksel
395-448

14
Frankfurt Okulu'nun Sinema Üzerine Düşüncelerinin Türkiye'de Alımlanması
İrfan Hıdıroğlu
449-479

15
Benjamin'in Art-İmgesi: Türkiye'de Walter Benjamin'le
Fotoğrafı Düşünmek
Tolga Hepdinçler & Tuba Ayten
481-496

16
Klasik Batı Müziği Bağlamında Theodor Wiesengrund
Adorno'nun Müzik Estetiğinin Türkiye'de Alımlanması
Moldiyar Yergebekov
497-524

17
Eleştirinin Olanağı, Yargısız Sentezin Mantığı: Türkiye'de Telif Eserlerde Adorno ve Popüler Müzik
Anıl Karaoğlu
525-546

18
Bir Edebi Kahramanla Karşılaşma: Walter Benjamin Türkiye'de
Ali Anıl Aral
547-569

19
Adorno'nun Edebiyat Üzerine Metinlerinin Türkçe Yazındaki Yeri
Derya Çetin
571-586

20
Unutulmuş Bir Düşünürün İzinde: Türkçede Löwenthal
D. Beybin Kejanlıoğlu & Pınar Evrenosoğlu
587-610

5. KESİM
GÖRÜŞMELER

21 Ünsal Oskay 613-621
22 Ahmet Oktay 622-629
23 Enis Batur 630-635
24 Oğuz Demiralp 636-641
25 Ömer Naci Soykan 642-648
26 Hasan Ünal Nalbantoğlu 649-661
27 Orhan Koçak 662-668
28 Levent Köker 669-681
29 Ahmet Çiğdem 682-689
30 Tanıl Bora 690-696
31 Mithat Sancar 697-705
32 Nurdan Gürbilek 706-710
33 Meral Özbek 711-716
34 Eser Köker 717-729
35 Aykut Çelebi 730-751
36 Nurçay Türkoğlu 752-759
37 Mahmut Mutman 760-771
38 Besim Dellaloğlu 772-781
39 Z. Tül Akbal Süalp 782-786
40 Tuncay Birkan 787-792

YAZARLAR HAKKINDA
793-796



Jeremy Shapiro, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas (arkada eli saçında).

Teşekkür

Bu çalışmanın yapılabileceğine ilişkin iradeyi harekete geçiren, bir kaynak ve bir kişi oldu. Bunlardan birincisi, Ahmet Oktay'ın *Defter* dergisinde yayımlanmış olan Lukács'ın ve yapıtlarının Türkiye'deki etkisine ilişkin yazısıydı. İkincisi ise, Eser Köker'di. Eser Hoca, *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* kitabını, basılmadan önce okuyup sonuna Türkiye'de iletişim çalışmalarında Frankfurt Okulu hakkında bir bölüm eklememi önerdi. Frankfurt Okulu'nu iletişim çalışmaları içinde değerlendirmenin başlı başına bir sorun olduğunu ve o sırada yazacağım bir bölümün çok yetersiz kalacağını düşündüğüm için, bu fikri geliştirerek elinizdeki büyük çalışmaya giden adımı attım. 2005 yılında lisansüstü derslerimi alan öğrencilere duyuru yaptım -o zaman öğrenci olanların bir kısmı artık Ankara, Elazığ, Erzurum, İstanbul, Kayseri, Van ve hatta Almatı'da kendi lisans ve lisansüstü derslerini veriyor- ve gönüllü olanlarla çalışmaya başladık. Gönüllülük derken, katılanların, bunun günümüz projeleri gibi mali kaynağı olan bir çalışma olmadığını bilmelerinden söz ediyorum. Kendi maaşlarımız, burs alan bir arkadaşımızın kutlama niyetine yaptığı bağış, bir toplantımızda hesap öderken artan ve ancak bir bahşiş miktarında nakit para, cep harçlıklarımız ve artık kapanmış olan bir yayınevinden nakden alacağımın kitaplara çevrilmiş hali dışında mali kaynağımız yoktu. Kimi çalışmayı yarıda bırakmış, kimi sonuna kadar çalışmış, kimi sonradan ekibe katılmış olsa da, gönüllü katılımcıların hepsi büyük bir teşekkürü hak ediyor. Dolayısıyla, teşekkürden en büyük pay, tabii ki, bu ortak çalışmayı mümkün kılan özverileri ve en önemlisi Türkiye'de entelektüel emeği iyi ya da kötü takdir etme cesaretini gösterdikleri için, Oğuzhan Taş'ın adlandırmasıyla, "'Türkiye'de Frankfurt Okulu' Çoklu Araştırma Modülü" üyelerine düşüyor.

Beş yıllık sürenin tümü ya da büyük bir kısmında ortak çalışmaya katılan, bu katılımı sonuna kadar sürdüren öğrencilerim/meslektaşlarım editörlük de yaptılar. Yaptıklarını editörlük olarak kabul edip adlarının bu şekilde anılmasını istemedikleri için bir hileye başvurdum. O yüzden, bu kitabın hem bir "editor"ü hem de "yayına hazırlayanlar"ı var. Bu da sanırım karşılıklı bir hak gözetme biçimi ve teşekkür yolu... Oğuzhan Taş, Çağla Kubilay ve Sinem Evren Yüksel ikinci, üçüncü ve dördüncü kesimlerin biçimlenmesinde projenin başından itibaren canla başla çalıştılar. Barış Engin Aksoy bazı yazılar için öneriler getirdi. Moldiyar Yergebekov kitap kurdumuzdu; Sinem Evren Yüksel de ondan geri kalmadı. Ali Anıl Aral ilk kesimdeki tabloları düzenledi. Görüşmelerin ilk düzeltisini Oğuzhan Taş, eklemelerle oluşan taslak halinin okumasını Barış Engin Aksoy, yeniden okuma ve düzeltisini Oğuzhan Taş yaptı. Kitabın adı da Oğuzhan Taş'ın önerisi. Bu isim, Theo Angelopoulos'un minnetle anacağımız bir toz bulutunun arasında belirdi. Kitabın düzelti ve formatlamasını Çağla Kubilay, Evrim Yörük ve Nalan Ova gerçekleştirdi. Çağla Kubilay ayrıca kitaba, onu yayınevine teslim etmeden önceki son halini verdi.

Bu isimlerin hepsi kaynakların bağlamlarının veri tabanına girilmesinde, fazladan kütüphane taramalarında, derleme kitapların yeniden veri tabanına işlenmesinde, kitaplığımızın birkaç kez düzenlenmesinde de görev aldı. Bu gibi görevlere başlarda Aylin Aydoğan, Pınar Evrenosoğlu ve H. Göze Orhon, son dönemlerde ise İnan Özdemir ve İlkay Kara da katkıda bulundu. Araştırmanın kaynak taramasına projeye sonradan dahil olanlar dışındaki yazarların hepsi katıldı. Kaynak taraması yapıp sonradan projeden ayrılan Tuğba Aydoğan, Özlem Delikanlı, Ayşegül Gamze Dündar, Nurullah Terkan, Güneş Turgut ve Özge Yalçın'a; bize kaynaklar öneren Barış Çoban, Altuğ Işığan, Tuğba Kanlı Taş ve Aytaç Yıldız'a; görüşmeleri gerçekleştirmemizde verdikleri destek için Atila Cangır ve Ahmet Çiğdem'e ve bizimle görüşmeyi kabul edip görüşmelerin yayınını sabırla bekleyen herkese çok teşekkür ederim. Araştırmamızın kısmen de olsa ilk kez görücüye çıktığı, Zonguldak'taki Kültür Araştırmaları Sempozyumu'na bizi davet eden Nurçay Türkoğlu'ya; sunuşlar sonrasındaki tartışmalarda araştırmamıza yaptıkları katkılar için de Z. Tül Akbal Süalp, Burçe Çelik, Ali Şimşek, Soner Yağlı ve diğer katılımcılara müteşekkirim. Son olarak, çalışmamızı hacmine bakmadan yayımlamayı üstlendiği için De Ki yayınevine, özellikle de buna aracı olan Ali Karadoğan'a çok teşekkür ederim.

Bu kitabın basım aşamasına girmesinden sadece birkaç gün önce yitirdiğimiz Prof. Dr. Hasan Ünal Nalbantoğlu (HUN), kendisiyle yaptığımız görüşmenin deşifresini defalarca düzeltmiş, metne dipnotlar döşemiş ve son versiyonu gönderirken de "lütfen, öncekileri silin ve bunu kullanın," diye bizi uyarmıştı. Düşünce mirasının ve akademik titizliğinin izlerinin süreceğinden emin olarak kendisini büyük bir saygıyla anıyoruz.

Bu araştırma, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi (İLEF) çatısı altında gerçekleştirildi ve bu araştırmayı/kitabı İLEF'teki lisansüstü öğrencileri var kıldı. Kitabı, yazarlarının ortak kararıyla, İLEF'in çatısı altında ürettikleriyle bize Frankfurt Okulu'nu tanıtan, Türkiye'de bir entelektüel olmanın her tür sancılı, eğlenceli ve çatışmalı boyutunu sunan Ünsal Oskay'a adıyoruz.

D. Beybin Kejanlıoğlu
20.1.2011 İstanbul

Giriş

D. Beybin Kejanlıoğlu

Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki izlerine ilişkin bu çalışmada, öncelikle "Frankfurt Okulu" derken ne kastettiğimizi açıklamamız, başka bir deyişle araştırmanın kapsamını sunmamız gerekiyor. 1923 yılında kurulan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, 1930'dan sonra Max Horkheimer'in yönetimi altında felsefe, psikanaliz, edebiyat ve müzik sosyolojisi gibi daha çok kültürel üstyapıya ilişkin çalışmalara yönelmiş, Frankfurt Okulu da bu farklı alanlardan gelen düşünür ve araştırmacılardan oluşmuştur. 1930'ların ilk yarısında Frankfurt-Cenevre-New York hattında çalışmak zorunda kalan ve sürgüne çıkan Okul üyeleri (M. Horkheimer, F. Pollock, L. Löwenthal ve E. Fromm başta olmak üzere), özellikle ampirik araştırmalar ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan bir toplumsal felsefe anlayışı içinde işçiler üzerine, aile ve otorite üzerine araştırmalar yapmışlardır. 1930'ların ortasında İngiltere'deki Theodor W. Adorno ile onun aracılığıyla Enstitü'yle bağlantısı olan Fransa'daki Walter Benjamin de Okul'un önemli figürleri olarak kabul edilmektedir. 1937'de Horkheimer'in ve Herbert Marcuse'nin Enstitü dergisinde yayımlanan yazılarında ortaya attıkları "Eleştirel Teori" kavramı, Frankfurt Okulu'nun teorik gövdesinin yaygın adlandırması olarak yerleşikleşmiştir. 1939'da Fromm Enstitü'den ayrılmıştır. Bu dönemin "Frankfurt çevresi" Horkheimer, Pollock, Löwenthal, Marcuse ve Adorno'nun adlarıyla anılmaktadır. 1940'ların ilk yarısında, Horkheimer'in Adorno ile birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ise, Okul'un eğilimindeki değişmeyi imleyen yönleriyle halen tartışılmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Frankfurt'ta yeniden açılan Enstitü'de eski üyelerden sadece Horkheimer, Pollock ve Adorno yer almıştır, Löwenthal ile Marcuse ABD'de kalmış, orada eleştirel düşüncenin gelişiminde etkili olmuşlardır. 1950'lerde ve 1960'larda daha çok Adorno'nun başat bir figür haline geldiği Enstitü'de, bir yandan pozitivizm tartışması ve öğrenci hareketiyle sorunlu ilişkiler öne çıkmış, diğer yandan Adorno, estetik ilgisini kendi felsefe, sosyoloji, müzik ve edebiyat çalışmalarıyla sürdürmüştür. Enstitü'ye bu dönemde katılan Jürgen Habermas, Oskar Negt gibi düşünürler ise, zaman içinde farklı yönelimler içine girmişlerdir.

Bu kısa tarihçe, araştırmada genel bir Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori taramasının yanında hangi isimleri dikkate alacağımızı da bize göstermektedir. Aynı zamanda, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'yi birbirlerinden ayrıştırmamıza da yardımcı olmaktadır. Enstitü, çeşitli dönemlerde bu çalışmanın kapsamının çok ötesine uzanabilecek çok sayıda ismi bünyesinde barındırmıştır. Eleştirel Teori ise, daha çok Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas'ın (ve genellikle sadece ismi anılan Löwenthal'in) çalışmalarını kapsayacak biçimde kullanılmaktadır. Bu çalışmanın bir kesiminde özellikle Eleştirel Teori üzerinde dursak da, özgül konular ve alanlar bağlamında çalışmamızın kapsamı genişlemekte ve Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Pollock, Löwenthal, kısmen ya da belli bir dönem için Fromm'un yanı sıra, ağırlıklı olarak Benjamin, ayrıca, daha sınırlı da olsa, Kluge ve Negt de araştırma kapsamına dâhil olmaktadır. Bu yüzden, çalışmada, bu isimlerin işaret ettiğinden çok daha geniş ele alınması gereken Enstitü ve daha sınırlı görünen Eleştirel Teori yerine Frankfurt Okulu demeyi yeğliyoruz.

Bu kapsamlı araştırmada amacımız, Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki alımlanmasını çeşitli boyutlarıyla ortaya koyabilmek. Aslında sorunumuz bu Okul'a özgü ya da onunla sınırlı değil. Frankfurt Okulu'nu örnek olarak ele alıyor ve asıl genel sorunumuz olan Türkiye'deki düşünsel yaşama ilişkin saptamalar için bir temel oluşturmaya çalışıyoruz. Bu genel

sorun, Türkiye'de akademik ve/veya entelektüel çabaya girişen hemen herkesin deneyimlediği; bir düşünceyi ifade etme, argüman oluşturabilme, kaynaklara ulaşabilme, argümanını çeşitli kaynaklardan beslenen iddialarla tartışarak kurabilme, argümanı destekleyen ya da köstekleyen meseleleri çeşitli yol ve yordamlarla serimleyebilme, çalışmalarını başkalarına sunabilme ve iletebilme, karşılığında kamusal bir tepki alabilme, sadece belli gruplara üyelikten, sloganlardan ve polemiklerden ibaret olmayan bir tartışma ortamında bulunma gibi başka birçok sorunla örülmüştür. Bunlar, bir fikri ifade etmeyi becerebilmekten, ifade etmeyi becerdiğinde bu ifadenin duyulup duyulamayacağına, duyulduğunda da canına mal olup olmayacağına kadar uzanan, bu yüzden de sadece düşünsel gelişimle ilgili olmayan bir ortamın koşullarıyla ilişkilidir.

2000'li yılların ilk on yılı içinde Türkiye'de "yabancı" bir okulu inceleme konusu yaptığından dolayı "milli" değerlere uygun bulunmayabilecek, derste okutulmayacağı takdirde ya da "moda" olmadığı için yayıncıların "satmaz" diyebileceği bu çalışmayı yapmamızın ikinci amacı, tam da Frankfurt Okulu'nun üç çağrısına kulak vermemizdir. Yukarıda söylediğimiz genel amaçla birleşen ama aynı zamanda özellikle Frankfurt Okulu'nu inceleme tercihimizi de güçlendiren bu üç çağrıdan biri, Theodor W. Adorno'nun hem yaptıkları hem de yazdıklarıyla, yani performatif bir çelişkiye düşmeden bize söylediği "düşünme" çağrısıdır, bizzat bunun bir eylem olduğunu söylemesidir. Bu çok yazarlı yapıtta kimilerimiz, bu tavrı onaylamakta kimilerimiz ise eylemliliği ayrı değerlendirmektedir ama uzlaştığımız nokta (birlikte) düşünmemizdir. İkinci çağrı, bu çalışmaya "Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de Alımlanması" geçici başlığını da veren esin kaynağıdır: Leo Löwenthal'in "Almanya'da Dostoyevski'nin Alımlanması" başlıklı araştırması, Löwenthal'in o çalışmaya özgü iddiaları açısından olmasa da, bir alımlama çalışmasının sunduğu toplumsal ve politik değerlendirme olanağı bakımından bu çalışmayı "çağırdı". Üçüncü çağrı biraz da halimize ve yönteme ilişkin. Bunun bir kaynağı Walter Benjamin ise -çünkü birer "koleksiyoncu" gibi kitap, deneme ve makale topladık, bütün bu kaynaklardan binlerce "alıntı" biriktirdik, "montaj" yaptık- diğeri de Jürgen Habermas –çünkü kaynakları tasnif için sayfalarca tablo yapıp kullandık.

Bu araştırma hiçbir tepkiye, tartışmaya yol açmayacak olsa bile bu son noktayla örtüşen bir amacımız daha var ki, onu zaten gerçekleştirdiğimizi sanıyoruz: Bir kayıt düşmek, bir bibliyografya oluşturmak, 1960'lardan 2000'lerin sonlarına kadar Türkiye'de Frankfurt Okulu'na ilişkin, yayımlanmış materyallerin durumunu saptamak. Aşağıda bu amaç doğrultusunda izlediğimiz yola ve kitabın planına yer veriyoruz.

Araştırmanın Kapsamı

Araştırmada 1960 ile bu araştırmaya başladığımız yıl olan 2005 arasında Türkiye'de yayımlanmış bulunan Frankfurt Okulu ile ilgili telif ve çeviri kitap, kitap bölümü ve dergi yazılarını bulmaya çalıştık. Çalışmamız bitene kadar geçen beş yıllık sürede (2005 yılından 2010 bahar aylarına kadar) çıkan, konuyla doğrudan ilgili kitapları, kitap bölümlerini ve dergi özel sayılarını da, ya dipnotlarla ya da ana metinlere yedirerek araştırmamıza dâhil ettik. Ancak araştırmanın kapsadığı yıllar asıl olarak 1960 ile 2005 arasıdır; 2005 yılından 2010 Mayıs ayma kadar ise, ulaşabildiğimiz kadarıyla doğrudan Frankfurt Okulu üyelerinin kitaplarına, onlarla ilgili kitaplara ve kitap bölümlerine, adlarına çıkarılmış özel dergi sayılarına sadece sonradan gönderme yapılabilmiştir. Araştırmayı 1960'lardan başlatmamızın nedeni, Marcuse'nin yapıtları ve onlara yapılan göndermelerle bu yıllarda karşılaşmayı beklememizden kaynaklanmaktadır.

Taramalarda anahtar sözcüklerimiz öncelikle Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori ve Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü idi. Ayrıca, Okul üyelerinin isimleriyle tarama yaptık. Araştırmada özellikle Frankfurt Okulu üzerinde durmamız, Eleştirel Teori tartışmalarında doğrudan karşımıza çıkan dört isimden –Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Her-

bert Marcuse ve Jürgen Habermas- daha fazlasını; Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyesi olarak adları geçenlerden ise daha azını araştırma kapsamına almamız sonucunu doğurdu. Yukarıda anılan dört ismin yanında Leo Löwenthal, kısmen ve erken dönem metinlerini öne çıkarmak suretiyle Erich Fromm ve Walter Benjamin taradığımız başlıca isimler arasında yer aldı. Ayrıca, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Oskar Negt ve Alexander Kluge çok az rastladığımız isimler olmalarına rağmen taramalarda onlara da yer verildi. Sigfried Kracauer, Ernst Bloch, György Lukács ve Karl Korsch'un çalışmaları referans kaynaklar olarak kütüphanemizde bulundular. Carl Grünberg, Karl Wittfogel vb. isimler ise, kendilerini sadece Enstitü üyesi olarak düşündüğümüz için araştırma kapsamı dışında kaldı.

1960-2005 yıllarındaki kitapları ve dergileri nasıl belirlediğimiz ve taradığımıza gelirsek,[1] öncelikle dergi adlarının nasıl belirlendiği ve tarandığı üzerinde durabiliriz. Yoğun, uzun ve kolektif bir çalışmayla ve kitapta yazıları olmayan bazı arkadaşlarımızın da taramaları yapma ve metinleri toplama konusunda destek sağlamaları sayesinde gerçekleşen araştırmada öncelikle izlediğimiz, okuduğumuz, bildiğimiz dergilere baktık. Bunlar arasında *Birikim, Cogito, Defter, Doğu Batı, Kültür ve İletişim, Metis Çeviri, Praksis, Sanat Dünyamız, SBF Dergisi, Toplum ve Bilim, Toplumbilim* gibi dergiler vardı. Bazılarımızın elinde, *Gergedan, Kuram, Oluşum* gibi dergilerin arşivleri mevcuttu, onları kullandık. Sonraki yıllarda kitaplarda bir araya getirilmiş dergi yazılarından (örneğin Enis Batur'un *Alternatif Aydın* başlıklı kitabından ya da Ahmet Oktay'ın çeşitli kitaplarından) eski dergileri takip ettik. Örneğin, *Papirüs, Somut, Tan* gibi dergilere bu şekilde ulaştık. Böylece toplam 47 dergiyi taramış olduk (bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Taranan Dergiler (1960-2005)

	Dergi Adı	Yayıncı	Yayımlandığı/Tarandığı Yıllar ve Yayın Periyodu
1	Argos	Tek-Art Holding A.Ş	Eylül 1988-92, Aylık (44 sayı)
2	AÜ SBF BYYO Yıllık, AÜ BYYO Yıllık	Ankara Üniversitesi, (Ankara)	1973-2001, Yıllık (19 sayı)
3	Bilim ve Ütopya	Bilim ve Ütopya Koop. -İP, Ferit İlsever	Temmuz 1994--, Aylık
4	Birikim	Birikim Yayınları	Mart 1975-Mart 1980 (61 sayı), Mayıs 1989--, Aylık
5	Boğaziçi Journal	Boğaziçi Üniversitesi	1987--, 6 Aylık
6	Cogito	Yapı Kredi Kültür Sanat Yay. A.Ş.	Yaz 1994-- 3 aylık
7	Çeviri	Kültür Bakanlığı, (Ankara)	1979 (1 sayı)
8	Defter	Metis Yayınları	1987-2002 (45 sayı)
9	Devinim	Alptekin Gündüz	1991-95 (11 sayı)
10	Doğu Batı	Doğu Batı Yay. Ankara	Kasım, Aralık, Ocak 1997--, 3 Aylık

[1] Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki yayın dünyasında nasıl bir yere sahip olduğunu belirlemek noktasında dergi ve kitap taramaları dışında başvurduğumuz bir diğer veri toplama yöntemi ise, kendi entelektüel hayatları içinde çeşitli vesilelerle Frankfurt Okulu ile buluşmuş 20 kişiyle yapılmış derinlemesine görüşmelerdir. Bu görüşmeler projenin geneli için oldukça önemli bilgileri ve bağlantı noktalarını ortaya çıkarmıştır. Bu görüşmelerin metinlerine kitapta ayrı bir kesim ayrılmıştır.

11	Edebiyat ve Eleştiri, Edebiyat Eleştiri	Hedef Film. Rekl. Ltd. Şti adına Ahmet Yıldız (Ankara) H. Çetinkaya (İzmir)	1992 -2008 (98 sayı), 2 Aylık, 1993-95
12	Evrensel Kültür	Evrensel Basım Yayın, Aydın Çubukçu	1991--, Aylık
13	Felsefe Dergisi	Kavram Yayınları -Afşar Timuçin, De Yayınları,	1972-73, 1977-80, 1986-90, 3 Aylık
14	Folklor / Edebiyat	Ürün Yayınları, Metin Turan	1994--, 3 Aylık
15	Gergedan	Dönemli Yayıncılık	Mart 1987-Ekim 1988, Aylık
16	GÜ BYYO Dergisi, İletişim	Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi, (Ankara)	1981-91, 1994, 6 Aylık, 1999-- 3 Aylık, bugün 6 Aylık
17	İletişim Araştırmaları	Ankara Üniversitesi İLAUM (Ankara)	2003--, 6 Aylık-düzensiz
18	Kitap-lık	Yapı Kredi Kültür Sanat Yay. A.Ş.	Eylül 1993--, 2003'ten beri Aylık
19	Kuram	Kuram, Yurdanur Salman	1993-98 (18 sayı/kitap), 3 Aylık
20	Kurgu	Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksek Okulu/ Fakültesi, (Eskişehir)	1979-2000 (21 sayı), Yıllık, 1 Ekim 2009 –online, 3 Aylık
21	Kültür ve İletişim	AÜ İletişim Mezunları Vakfı, sonra AÜ İLEF, (Ankara)	1998 Kış--, 6 Aylık
22	Marmara İletişim Dergisi	Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi	1992--, (16 sayı), düzensiz
23	Metis Çeviri	Metis Yayınları	Güz 1987- Yaz/Güz 1992 (20 sayı), 3 Aylık
24	METU Studies in Development-ODTÜ Gelişme Dergisi	ODTÜ, (Ankara)	1974--, 6 Aylık
25	Mürekkep	Toplumsal Araştırmalar Kültür ve Sanat İçin Vakıf (TAKSAV), (Ankara)	1994-2001 (3 Aylık, Teorik Politik dergi), (2002-2003 teori ve çeviri dergisi), 3 Aylık
26	New Perspectives on Turkey	Homer, Boğaziçi Üniversitesi	1987--, 6 Aylık
27	Oluşum	Fahrünissa Kadıbeşegil, (Ankara)	1974-90, (150 sayı) Aylık, (1986-90, 5 ek sayı, 6 Aylık)
28	Papirüs	Cemal Süreya	1960-61 (4 sayı); 1966-70 (47 sayı);1980-81 (2 sayı), aralıklarla, Aylık
29	Praksis	Ürün Basım Yayın, Metin Turan/ Mustafa Bayram Mısır, Dipnot Yayınları (Ankara)	2001—, 3 Aylık, 4 Aylık
30	Sanat Dünyamız	Yapı Kredi Kültür Sanat Yay. A.Ş.	Bahar 1974--, 3 Aylık, Eylül-Ekim 2009'dan beri 2 Aylık
31	Sanat Olayı	Karacan Yayınları	1981-88, Aylık
32	SBF Dergisi	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, (Ankara)	1943, 1947--

33	Somut	Necdet Ökmen	1979-Şubat 1981
34	Tan	Tan Yayınları, (Ankara)	Mayıs 1982-Aralık 1983 (13 sayı), Aylık, 3 Aylık
35	Tezkire	Vadi Yayınları, (Ankara)	1991-2007, 3 Aylık
36	Toplum ve Bilim	Birikim Yayınları	Bahar 1977—, 3 Aylık, 2004'ten beri 4 Aylık
37	Toplumbilim	Bağlam Yayıncılık	1993--, 6 Aylık
38	Türkiye Günlüğü	Cedit Neşriyat Ltd Şti., Mustafa Çalık	1989--, 3 Aylık
39	Varlık	Varlık Yayınları A.Ş., Ekin Nayır	1933--, ilk çıktığında 15 günlük, bugün Aylık
40	Virgül	Pusula Yayıncılık	Ekim 1997-Kasım/Aralık 2009 (131 sayı)
41	Yarın	Sami Alptekin, (Ankara)	Eylül 1981-88 Aralık, Aylık
42	Yazko Çeviri	Sınırlı Sorumlu Yazar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi	1981-84
43	Yazko Edebiyat	Sınırlı Sorumlu Yazar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi adına 37 sayı Mustafa Kemal Ağaoğlu (ilk 34 sayı yönetmen Memet Fuat), sonra Erol Toy	1980-85, Aylık
44	Yeni Dergi	De Yayınevi, Metin Yasavul	1964-75 (128 sayı), Aylık
45	(Yeni) Düşün,	Bizim Belde Toplum Düşün Sanat, Hüseyin Ekici, De Yayınevi	1982-86, 1986-1990
46	Yeni Türkiye	Yeni Türkiye Medya Hizmetleri, (Ankara)	1994-2002
47	25. Kare	Ali Karadeniz, (Ankara)	1990-2000 (31 sayı)

Bu dergiler dışında anahtar sözcüklerle Milli Kütüphane ve Meclis Kütüphanesi taraması yaptık. Böylece doğrudan taramadığımız bazı dergilerdeki tek tük yazılara da erişmiş olduk. İnternet ve kütüphane taramaları sonucunda sadece araştırma kapsamındaki yazıların alındığı dergiler arasında *Adam Sanat, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, Dans Müzik Kültür Folklora Doğru Çeviri Araştırma Dergisi, Dergâh, Gösteri, Hokka, Kaygı, Kutadgubilig, Le Monde Diplomatique Türkiye, Milliyet Sanat, Mülkiyeliler Birliği Dergisi, Rh+Sanat, Sanat Eylemi, Sosyoloji Dergisi, Tercüme, Turuncu, Türk Yurdu, Türkiye Yazıları, Yazı, Yelken, Yeni Edebiyat, Yeni Ufuklar* gibi dergiler yer aldı. Ayrıca, *FelsefeYazın, İmago, Lapsus ve Pasaj* gibi 2005 sonrasında çıkan dergilere de sonradan baktık.

Milli Kütüphane'de listelerde görünmesine rağmen bulunamayan ciltler oldu. Farklı zamanlarda gittiğimizde birkaçına ulaşsak da bazıları eksik kaldı. Ayrıca, Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi, Ankara Üniversitesi SBF ve İLEF Kütüphanelerine baktık. Bu kütüphane gezilerinin ve makale fotokopilerinin masraflarını kendi harçlıklarımızdan karşıladığımız için, Ankara dışındaki kütüphanelerde ya da özel arşivlerde tarama yapamadık.

Dergilerde Frankfurt Okulu üyelerinin yapıtlarından çevirilere, doğrudan Okul ya da üyelerle ilgili çeviri ve telif yazılara, Okul'a ya da üyelere atıf yapan metinlere odaklandık.

Ayrıca, Okul üyelerinin kitaplarının tanıtımının yapıldığı küçük tanıtım yazıları ve/veya reklam metinlerini, kronoloji ve bibliyografya çalışmalarını, editör yazılarını, toplantı değerlendirmeleri ve dergi ekleri gibi çeşitli metinleri de üyeleri ve eserlerini görünür kıldıkları, dolayısıyla da Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki yayın dünyasıyla buluşma sürecinde bir rol oynadıkları düşüncesinden hareketle dikkate aldık.

Dergi taramalarını 2005 yılında kişi başına 2-3 dergi düşecek şekilde yaklaşık 20 kişilik bir ekip olarak sürdürürken kitap taramalarında sadece 2 kişi görev aldı. Ama herkes zaman içinde bulduğunu kütüphaneye getirir hale geldi. Kitaplar için öncelikle elimizdeki kitap arşivini kullandık. Kitapçı gezileri yaptık, ilgili alanlara ve yayınevlerine göre kitapların tek tek dizin ve kaynakçalarını taradık. Ayrıca, internetten tarama yaptık.

2005 yılına kadar Türkiye'de yayımlanmış ve doğrudan Frankfurt Okulu ya da tek tek üyeler üzerine telif yayınları, üyelerin kendi kitaplarının çevirilerini, Okul üzerine ya da doğrudan Okul ile ilgili temel eserlerin çevirilerini ve çeşitli konularda Frankfurt Okulu'na ve/veya Okul üyelerine atıfta bulunulan yayınları kapsar şekilde olan çeviri ve telif kitapları topladık.[2]

Bazı kaynakları 2005 yılından sonraki yıllarda tesadüfen bulduk. Son olarak, 2010 yılının başında eksik dergi sayıları, ulaşamadığımız eski kitaplar ve yeni yayınlar için ekipler halinde birkaç kütüphane turu daha düzenledik.

Toplanan kaynakları, künyelerindeki her öğe bir kategori oluşturacak şekilde (yazar, yayın yılı, yapıt adı, varsa çevirmen, yayınevi vb.) düzenledik. Bunlara, bu kitabın yazarlarına kolaylık sağlaması için, metinlerde atıf yapılan kaynaklar ve bağlamlarına ilişkin bir kategori de ekledik. Sonuçta, kapsamlı bir veri tabanı ortaya çıktı. Kitaptaki yazılar, bu veri tabanından yararlanarak yazıldı.

Kitabın Planı

Kitabın ilk bölümü, topladığımız materyallerin ağırlıklı olarak yazarlara ve dönemlere göre yorumlanmasına dayanıyor. Aylin Aydoğan'ın topladığımız kaynaklardan oluşturduğu veri tabanından M. Güneş Can Acar'ın hazırladığı tablolar, bu yorumlama denemesini mümkün kılıyor ve ilk bölümün ardında yer alıyor.

İkinci kesimde özellikle Eleştirel Teori üzerinde duruyoruz. Bu kesimdeki ilk yazıda Oğuzhan Taş, Eleştirel Teori'nin Türkiye'de hangi yönelimler ve tartışmalar etrafında karşımıza çıktığına ilişkin bir değerlendirme sunuyor. Taş, öncelikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin çalışmaları bağlamında Eleştirel Teori'deki ortak ve farklı eğilimleri ortaya koyuyor; Habermas'ın eleştirel toplum teorisini ise ayrıca dikkate alıyor. Türkiye'ye ilişkin değerlendirmede de çeviri metinlere baktıktan sonra bu ayrımı sürdürüyor ve Eleştirel Teori Türkiye'de Habermas bağlamında tartışılmaya başladığı için önceliği ona veriyor. Taş'ın Eleştirel Teori-Frankfurt Okulu ayrımının Türkçe yazındaki sorunlu durumunu da tartışmaya kattığı bölümü, ilerleme, tarih, akıl ve özgürleşim kavramlarını odağa alan Aydınlanma eleştirisinin Türkiye'de alımlanması izliyor.

Bu kesimin diğer yazıları Eleştirel Teori'nin Marksizmle (Batı Marksizmi'yle), psikanalizle ve Nietzsche'nin düşüncesiyle bağlantısını tartışan ve bu bağlantıların Türkiye'de nasıl alımlandığını sorgulayan yazılardan oluşuyor. Uğur Çetin, K. Berfin Emre, Engin Sarı ve Emel Uzun kaleme aldıkları yazıda, eleştirel teorisyenlerin eserlerindeki Marksist yönelime değiniyor, M. Jay, P. Anderson ve R. Jacoby gibi yazarların Batı Marksizmi'ne ilişkin değerlendirmelerine yer verdikten sonra, Yapısalcı Marksizm-Hümanist Marksizm ayrımı çerçevesinde Eleştirel Teori'nin konumlandırılması tartışmalarını ele alıyorlar. Bunu Türkçe me-

[2] Frankfurt Okulu'na ve Okul üyelerine büyük oranda göndermelerde bulunan kitapların önemli bir kısmı bu çalışmadaki yazılarda anılmaktadır. Altı düşünürün (Adorno, Benjamin, Habermas, Horkheimer, Löwenthal ve Marcuse) yapıtlarından yapılan çeviriler ise, ikinci bölümdeki tablolardan izlenebilir.

tinlerin değerlendirilmesi izliyor. Evrim Yörük, Eleştirel Teori'nin psikanalizle bağlantısını, önce 1920'ler ve 1930'larda Fromm'un çalışmaları özelinde, sonra Fromm'un Enstitü'den ayrıldığı yıl olan 1939 yılından sonraki çalışmalarına eleştirel teorisyenlerin yönelttikleri eleştiriler bağlamında ve son olarak da Marcuse'ye belli bir ağırlık tanıyarak Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin birbirlerinden farklılaşan düşünceleri açısından ele alıyor. Yörük, Eleştirel Teori ile psikanaliz bağlantısının Türkiye'de alımlanmasına Türkiye'de Freud çevirileri ve psikanalizle kurulan bağı tartışarak başlıyor. Ardından Marcuse'nin 1960'ların sonundan itibaren çevrilen eserlerine ve Türkçe yazında sunuluşuna, sonra da Adorno ve Horkheimer'in ilgili eserlerinin çevirilerine dikkat çekiyor. Çeviri metinlerde ve telif eserlerde Eleştirel Teori'nin psikanalizle bağlantısının nasıl verildiğini inceleyen Yörük, Fromm'un alımlanmasına ayrı bir yer ayırıyor. Nietzsche'nin Eleştirel Teori'ye etkisini inceleyen Özgür Yaren, 1980'ler ve 1990'lara damgasını vuran ve sonraki kesimin ilk yazısı olan Çağla Kubilay'ın yazısında değerlendirilen modernlik-postmodernlik tartışmasının yapı taşlarını döşüyor. Kuşkusuz, bu derleme kitapta Weber'in etkisi ya da Eleştirel Teori'nin teknolojiye yaklaşımı ayrı başlıklar altında incelenebilirdi. Eleştirel Teori kapsamında Taş'ın yazısında yer vermekle yetindiğimiz bu konuların ihmali, Türkiye'nin düşünce yaşamındaki eğilimlerle de ilişkili. Türkçe yazında Nietzsche'nin ve postmodernlik tartışmalarının ağırlıklı yeri yüzünden bu vurgulara bu derlemede de ayrı bir önem verildi. Yaren'in yazısı, bu bağlamda Nietzsche'nin Eleştirel Teori üzerindeki etkisinin Türkiye'de alımlanmasıyla yetinmiyor, Türkçe yazında Nietzsche'nin ağırlıklı yerini de sorguluyor.

Özgül konular ve alanlar bağlamında araştırma kapsamımızı genişleten üçüncü kesim, ikili bir yapıya sahip. İlk üç yazı, modernlik-postmodernlik tartışmaları, kamusal alan kavramı ve 1968 öğrenci hareketi gibi toplumsal ve siyasal konularla Frankfurt Okulu bağlantısının Türkiye'deki izdüşümüne odaklanırken, sonraki üç yazı, sosyal psikoloji, iletişim çalışmaları ve tarih alanlarında Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki alımlanmasını sorguluyor. Bu kesimin ilk yazısı, yukarıda değindiğimiz gibi Çağla Kubilay'a ait ve modernlik-postmodernlik tartışmalarında modernliği "tamamlanmamış bir proje" olarak görüp postmodernlik düşüncesine karşı keskin bir tavır alan Habermas'a odaklanıyor. Kubilay, Türkiye'deki alımlamada, Habermas'ın yapıtlarından yapılan çevirilerin ve onun metinlerine yapılan atıfların sayıca fazlalığının yarattığı niceliksel ilgi manzarasını, Habermas'ın düşüncesiyle kurulan ilişkinin niteliği açısından sorguluyor. Üçüncü kesimin ikinci yazısı, yine Habermas odaklı olmakla birlikte kısmen Negt ve Kluge'ye de uzanıyor. Hatice Keneş ve H. Göze Orhon, bu yazıda "kamusal alan"ın Türkiye'ye özgü meseleler etrafında ele alınması üzerinde duruyor, bu meseleler arasında öne çıkan dinsel kimlik ve kamusallığa değindikten sonra Türkçe kamusal alan literatüründe ağırlıklı bir yeri olan medya alanına eğiliyorlar. Politika alanındaki vurguyu sürdüren, aynı zamanda teori-pratik sorgulamasını da içeren Gamze Göker ve İlkay Kara imzalı yazı ise, Frankfurt Okulu'nun öğrenci hareketiyle ilişkisini merkeze taşıyor. Dolayısıyla bu yazıda Habermas ve Negt, Okul'un geç dönem üyeleri olarak devreye girseler de, başrolü, Adorno ve Horkheimer'e karşı Marcuse oynuyor.

Daha önce de değindiğim gibi, bu kesimin diğer üç yazısı, doğrudan toplum felsefesi, siyaset felsefesi ve sosyal teori bağlamında süren tartışmaların odağını daraltıyor ve ilgisini birkaç akademik alandaki alımlamaya kaydırıyor. Nalan Ova ve Bercis Mani Şipal, sosyal psikoloji alanında Frankfurt Okulu'nun ilgili yapıtlarının Türkiye'deki yerine bakarken, vurgunun Adorno ve "otoriter kişilik" üzerinde olduğu saptamasıyla buna eşlik eden araştırmaları inceliyorlar. İnan Özdemir ve Vahit İlhan, tarihsel olarak Türkiye'de iletişim kuramlarıyla ilgili yapıtlarda Frankfurt Okulu'nun nasıl konumlandırıldığına bakıyorlar. Bu kesimin son yazısı, ağırlıklı olarak bir sonraki kesimde ele alınacak olan Benjamin'in tarih felsefesinin Türkiye'deki okunma biçimlerine ilişkin. Barış Engin Aksoy, Benjamin'i izleyerek materyalist bir alımlama analizi gerçekleştirmeyi deniyor.

Dördüncü kesim, estetik üzerine... Bu kesim, S. Evren Yüksel'in Frankfurt Okulu'nun

kültüre yönelik ilgisi ve sanat üzerine tartışmalarının Türkiye'de nasıl ele alındığına ilişkin yazısıyla açılıyor. Yüksel, Türkçe literatüre hem popüler kültür, kültür endüstrisi, modernizm-gerçekçilik ve postmodernizm gibi kavramlara yoğunlaşarak, hem de bunun öncesinde 1960'lı yılları ve 1980'li yılların dergiciliğini değerlendirerek bakıyor. Bunu izleyen iki yazı, fotoğraf ve sinemaya ilişkin. Her iki yazı da Benjamin'in "sanat yapıtı" ve "aura" kavramına kayda değer bir yer ayırıyor. İrfan Hıdıroğlu'nun sinemaya ilişkin yazısı, Benjamin'le birlikte Adorno'ya ve bu iki düşünürün etkilendiği Kracauer'e de değinerek Türkçe literatürü tarıyor. Tolga Hepdinçler ve Tuba Ayten ise, Benjamin'e odaklanarak fotoğraf üzerine düşünürken, Türkçe metinlerde Benjamin'in ağırlıklı olarak kısa alıntılarla anılıp geçildiğine dikkat çekiyorlar.

Dördüncü kesimin iki yazısı Adorno ve müzik üzerine. Moldiyar Yergebekov, özellikle klasik müziğe, Anıl Karaoğlu ise popüler müziğe yoğunlaşıyor. Yergebekov Türkiye'deki ilgili metinleri, Adorno'nun müzik estetiğine bir felsefeci ya da sosyoloğun bakışı ile bir müzikoloğun bakışı arasında ayrım yaparak değerlendirirken, Karaoğlu, popüler müzik üzerine Türkçe kaynaklarda Adorno'ya ilişkin yazılanlarla tek tek, didik didik uğraşıyor.

Bu kesimin son üç yazısı, Frankfurt Okulu üyelerinden Adorno, Benjamin ve Löwenthal'in edebiyat incelemelerinin Türkiye'de nasıl okunduğuyla ilgili. Ali Anıl Aral, Benjamin'in Türkiye'de önce Brecht'le ilgili metinleriyle tanındığına, 1980'lerde başka metinlerinin dolaşıma girdiğine ve bunda özellikle *Defter* dergisinin önemine dikkat çekiyor. Aral, Benjamin'in Türkiye'de edebiyat çevrelerinde "bir 'edebiyat eleştirmeni' olarak algılanmasından ziyade, 'edebî bir kişilik' olarak değerlendirildiği" saptamasını yapıyor. Derya Çetin ise, Adorno'nun "edebiyat yazıları"nı değerlendiriyor ve Türkiye'de Adorno'nun edebiyat anlayışının bulduğu yerin ağırlıklı olarak değini ve alıntılarla sınırlı olduğunu belirtiyor. Son olarak, Pınar Evrenosoğlu'yla birlikte yazdığımız yazıda, Löwenthal'in, edebiyat ve daha kapsamlı bir çerçeveye oturttuğu haliyle kültür üzerine yazdıklarını ve bunların ihmal edilmesini konu ediyoruz.

Kitabın son kesimi, araştırma kapsamında yaptığımız yirmi görüşmenin metinlerinden oluşuyor. Kuşkusuz ya ulaşamadığımız ya da zamanı ayarlayamadığımız için istememize rağmen görüşme yapamadıklarımız oldu. Bunlar arasında en azından yazılarımızda borcumuzu kısmen ödediğimizi düşündüğümüz Ahmet Cemal, İlkay Sunar ve Önay Sözer var. Yaptığımız görüşmeleri, araştırmamıza kaynak sağlamak üzere gerçekleştirdik. Görüşme metinlerini, araştırmamızla sınırlı kaynaklar olmanın ötesine geçtikleri, sadece bir çerçeve oluşturmamıza yardım etmekle kalmayıp çalışmanın bütününde kapsayamadığımız konulara dikkat çektikleri için yayımlamak istedik. Eksiklerimizi kısmen bu metinler tamamlıyor: Doğrudan felsefi tartışmalar (Soykan, Nalbantoğlu); Benjamin'in adalet, şiddet üzerine yazdıkları –Derrida, Agamben bağlantılı yorumlar, Schmitt'le Benjamin bağlantısı (Çelebi, Mutman); Pollock, Neumann, Kirchheimer'e eğilme (Çelebi, Çiğdem, Sancar); Habermas'ın geç dönemi ve hukuk felsefesi, AB ve anayasal yurttaşlık tartışmaları (L. Köker); Benjamin'de kent-mimari (Özbek) bunlardan bazıları...

Sonuç olarak, öncelikli amacımız doğrultusunda bir düşünce tarihi alıştırmasını sorularla açabilmek dileğindeyiz; farklı okumalarla Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki alımlanmasını yorumlarken, aynı zamanda bu alımlamanın bir parçası olarak...

KESİM 1

FRANKFURT OKULU'NDAN İZLER, YAPITLAR

TERCÜME

SALLUSTIUS ..... *Marius'un Söylevi*
ŞEMS-İ TEBRİZİ ..... *Sohbetler*
FARABİ ..... *Mutluluğun Elde Edilmesi*

ŞİİRLER

Baudelaire-Mallarmé-Apollinaire-Supervielle
Cendrars-Eluard-Soupault-Char-Prévert-
Saint-John Perse

WALTER BENJAMIN ..... *Çeviricinin Ödevi*
SAINT-JOHN PERSE ..... *İsveç Söylevi*
FEDERICO GARCIA LORCA ..... *Yerma*

*

1960 yılında yabancı dillerden Türkçeye çevrilen eserler bibliyografyası (B. Abacıoğlu)

SAYI: 73 - 74

OCAK - HAZİRAN 1961

1.

Kesintiler, Kırılmalar: Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun İzleri

D. Beybin Kejanlıoğlu[1]

> Ünsan Hoca'nın adı ne zaman geçse, "kedinin hercai menekşeye benzediğini söyleyen hocan mı?" diye soran babama...

Frankfurt Okulu'nun yapıtlarının çeviri serüveni ve farklı ülkelerin düşünsel dünyalarına yayınlar yoluyla girmeleri büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Tarihindeki sürgün yüzünden Okul'un, Almanya'da dahi kronolojik biçimde kavranmasına ve üyelerinin toplu eserlerinin yayımlanmasına ilişkin çabalar zaman almıştır. Sürgünde ve sonrasında bazı İngilizce yayınlarına karşın, büyük bölümü Almanca yazılan ve bazı üyelerin çevrilmesi oldukça zor metinlerinin son yıllarda başta dünya ölçeğindeki hâkim dil İngilizce olmak üzere diğer dillere çevrilmeye başlanması nedeniyle, Okul'un ve/veya ağırlıklı olarak bazı üyelerinin günümüzde de etkisini sürdürmesi söz konusudur. Bu etkide kuşkusuz, Habermas'ın yaşayan en ünlü filozoflardan biri ve küresel ölçekteki olaylara seyirci kalmayan kamusal bir figür olması, Adorno ve Benjamin'e yönelik ilginin canlanması, Okul'un yapıtlarının çok çeşitli disiplinlere, alanlara yayılması ve savlarının günümüz fenomenlerine yönelik sunduğu açılımların da payı vardır. Frankfurt Okulu, Türkiye'de de halen kayda değer bir entelektüel etkililik içindedir.

Türkiye'de entelektüel ortam ve eğilimler, daha çok çeviri metinler ya da büyük oranda Batı, özellikle de Anglosakson literatürüne yaslanan telif çalışmalarla şekillenmektedir. Ancak, bazı Batılı örneklerde gördüğümüz, üniversitelerdeki akademik etkinlik merkezlerinin ve üniversite yayınlarının düşünsel etkileşim ortamı kurmaya katkısı Türkiye'de geçerli kılınmamıştır.[2] Böyle bir ortamda Türkiye'nin yakın dönemdeki düşünce tarihinde yayın piyasası önemli bir rol oynamış, yayımlanan dergiler ve kitaplar entelektüel ortamın ve belli dönemlerdeki eğilimlerin oluşumunda etkili olmuştur. Yayın çevrelerinde çalışan ya da onlar üzerinde etkili olan kısıtlı sayıdaki, Bourdieu'nün deyimiyle, "kültürel seçkin"in yeğlemeleri doğrultusunda, dünya literatüründeki önemli gelenekler, okullar, akımlar, düşünürler bazen süreklilik içinde bazen ise kesintilerle kısmî olarak Türkiye'nin entelektüel birikimine katılmıştır. Bu katılmayı sadece üretim açısından değil, dağıtım ve erişim olanakları bakımından da değerlendirmek gerekir. Diğer kentler bir yana, iki büyük kent arasında dahi rabıtasızlık söz konusudur; Ankara'da yayımlanan kitaplar, İstanbul'da yaygın bir dağıtım ağına girememektedir. Bugün akademik yayınlara kitapçılarda erişimin kısıtlı olması ve bu yayınların bazılarında tamamen ya da kısmen İngilizce makalelere yer verilmesi de yaygınlaşma önünde bir engeldir.[3] Bu bağlamda Frankfurt Okulu'nun genel olarak politik ve yönetsel ortamdan,

[1] Bu yazının son taslağını okuyup düzelten Oğuzhan Taş ve Çağla Kubilay'a teşekkür ederim.

[2] Boğaziçi Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları bu yönde gelişim gösterse dahi hem yeni hem de etki alanları en azından henüz sınırlı kabul edilebilir.

[3] İnternet yoluyla bu sorunların kısmen giderilebileceğini iddia edenler olabilir. Kitapların içindekiler sayfalarının Türkiye'de hala yaygın biçimde elektronik erişime açılmaması nedeniyle şimdilik buna itibar etmeden yukarıdaki argümanı destekleyen birkaç örnek verilebilir. Türkiye'de çıkan yayınları en yakından izleyenler arasında sayılabilecek Tuncay Birkan, *Modernizm İdeolojisi* başlıklı Fredric Jameson seçkisine yazdığı sunuş yazısında, "Kitle Kültüründe Şeyleşme ve Ütopya" metnini *Signatures of the Visible* kitabını bütünüyle yayımlayanlar olabileceği düşüncesiyle seçkiye dâhil etmediklerini belirtir (Birkan, 2008: 13). Oysa o metin, Erol Mutlu'nun Ankara'daki Ütopya Yayınevi'nden 2005 yılında çıkan *Kitle İletişim Kuramları* derlemesinde yayımlanmıştır. Kaynak taramamızda sık sık çalışmalarına ve yaptığı göndermelere başvurduğumuz, 1989 yılında *Defter* dergisinde Türk-

yayın alanındaki politikalardan ve piyasanın isterlerinden pek de bağımsız ele alamayacağımız düşünsel birikime kısmî ve parçalı biçimde katıldığı söylenebilir.

Bu çalışmanın esin kaynaklarından biri, Ahmet Oktay'ın 1989'da *Defter* dergisinde yayımlanan "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi" başlıklı yazısıdır. Diğer kaynak metnimiz ise, bu yazıdan bir yıl önce *Gergedan* dergisinde yayımlanan Ahmet Cemal'in "Brecht'i Nasıl Bilirsiniz?" başlıklı (1988) denemesidir. Çalışmamıza başlayıp görüşmelerin yarısından çoğunu tamamladıktan sonra[4] Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'nin Türkiye'deki alımlanması konusunda ikisi değini, biri değerlendirme düzeyinde olmak üzere üç yazıyla daha karşılaştık. Ayırt edebildiğimiz belli uğrakları ve izleri sunmadan önce kısaca bu yazılara yer vermek, son olarak Cemal ve Oktay'ın çalışmalarına değinmek anlamlı olacaktır.

2007 yılında, Tanıl Bora'nın yayın yönetmenliğini yaptığı *Toplum ve Bilim* dergisinin, editörlüğünü Ahmet Çiğdem'in üstlendiği "Eleştirel Teori'ye Yeniden Bakmak" başlıklı özel sayısında Şükrü Argın, Türkiye'de Eleştirel Teori'yi değerlendirmiştir. Burada Argın'ın sezgilerine duyduğu güvenin doğrulanma, yanlışlanma, düzeltilme, ayrıntılandırma beklentisine (2007: 9) bir yanıt da kabul edilebilecek birkaç noktaya dikkat çekilebilir. Argın'ın değerlendirmesi, kuşkusuz, araştırmamızda saptadığımız uğraklarla koşutluk içindedir. Örneğin, Marcuse'nin 1960'ların sonu ve 1970'lerde yer bulmasını bizim araştırmamız da desteklemiştir. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* başlıklı eserinin ulaştığımız ilk Türkçe çevirisinin 1975'de değil, 1968'de yayımlanması gibi olgusal hatalar ise (bkz. bu kitapta 2. Bölüm), kolayca düzeltilebilecek niteliktedir. Araştırmamızı farklılaştıran ise, bu kitabın Giriş kısmında belirttiğimiz gibi Eleştirel Teori kavramını Frankfurt Okulu'ndan ayrıştırarak kullanmamızdır. Bu bağlamda Benjamin'i de Frankfurt Okulu'nun ve Marksist estetik tartışmalarının içinde düşünmemiz, dolayısıyla Frankfurt Okulu'nun asıl ivmeyi 1980'li yıllarda kazansa da 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'de ağırlıklı yer bulmaya başladığını söylememiz mümkün olmaktadır. Bu kavramsal ayrıştırma, aynı zamanda, Eleştirel Teori'nin estetik tartışmalarıyla sınırlı olmayan biçimde eleştirel bir toplum teorisi olarak anlaşılmasında, anti-pozitivizminin ve özgürleşimci boyutunun sunulmasında Ahmet Çiğdem'in etkin rolünü görmemize yaramaktadır. Türkiye'de Eleştirel Teori dendiğinde hemen akla gelen isimler arasında sayabileceğimiz ve Argın'ın yazısının yayımlandığı özel sayının da editörü olan Çiğdem'in adının Argın'ın yazısında hiç anılmaması ilk bakışta ironiktir.[5] Ancak, yazıda birçok anlama gelen "Eleştirel ruh"un tam da Eleştirel Teori'nin ruhuna aykırı bir sezgisellikle bitiştirilmesi, yazının "çözülmekte olan bir Marksizmin yaşantısını yarım asırdan fazladır sürdüren 'Eleştirel Kuram'lar salt 'eleştirel' etiketini taşımalarından ötürü güçlü diye kabul edilemezler. Çünkü 'eleştirel' gelenek sonunda dönüp dolaşıp ya Lukács ile bir dönemin genç Hegelciliğine, ya da Habermas'ta olduğu gibi Aydınlanma'nın yarı-klasikleşmiş ufkuna bağlanmaktadır" demiş olan, kuşkusuz kaybının acısı her dem taze Ulus Baker'e (1994: 75)

çede Lukács'ı ele alan Ahmet Oktay da, benzer biçimde 1985 yılında Ankara'da Birey ve Toplum Yayınları'ndan çıkan, Kemali Saybaşılı'nın *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* derlemesindeki Gareth Steedman Jones'un "Genç Lukács'ın Marksizm Anlayışı" metnini o dönemde görmemiş olabilir. Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür* başlıklı kitabının Meral Özbek tarafından *Boğaziçi Journal*'da (2004b) İngilizce değerlendirildiğini de kendisiyle yaptığımız görüşme sırasında bizden duydu. Bu örneklerin aynı zamanda araştırmamızın güçlüğünün anlaşılması ve eksikliklerin mazur görülmesi beklentimizi de karşıladığını umalım.

[4] 2005 ile 2007 arasında gerçekleştirdiğimiz görüşmeler şu isimlerle yapılmıştır: Enis Batur, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem, Besim Dellaloğlu, Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak, Levet Köker, Mahmut Mutman, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Ünsal Oskay, Mithat Sancar ve Ömer Naci Soykan. Bkz. bu kitapta son kesim.

[5] Her ne kadar Çiğdem, Argın'ın dışarıda bıraktığı Habermas'a ilişkin çalışmalarıyla öne çıksa da, gerek 1989'daki Bottomore çevirisiyle gerekse sonraki yıllarda Horkheimer ve Adorno'ya ilişkin değerlendirmeleri ve diğer eserleriyle Türkiye'de eleştirel bir toplum teorisinin savunucusu olmuştur. Kendisiyle bu çalışma kapsamında yaptığımız görüşmede de şunları söylemiştir: "Aslında ben Habermas okurken bile Adorno'yu, Horkheimer'i, Marcuse'yi kendime daha yakın buldum" (bkz. bu kitapta son kesim).

göndermelerle açılıp kapanması, nihai olarak ironiden çok Argın'ın ele aldığı konuya isteksiz yaklaşmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Argın'ın yetkin bir üslupla yaptığı öznel Türkiye bağlamı değerlendirmeleri ise, araştırmamızın eksikliğidir –bu yazıdaki alçakgönüllü amaç, belli başlı kaynakları ortaya koymak ve Oğuzhan Taş'ın bu kitaptaki yazısında belirttiği gibi "ilişkisel bir anlam haritasının peşine düşme çabası"yla izleri saptamaktır.

Yakın zamanda yayımlanmış olan değini niteliğindeki iki yazı ise, Suavi Aydın (2009) ve Tuncay Birkan'a (2008) aittir. Aydın, İletişim Yayınları'nın *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* dizisinin *Dönemler ve Zihniyetler* cildindeki "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi" başlıklı yazısında, Marksizm ve Nietzsche fikriyatını, açtığı "Alman düşüncesi" ayracının dışında tuttuğunu belirtirken Frankfurt Okulu'nun da, Nietzsche'nin de Türkiye'deki düşünce hayatı üzerinde kalıcı etkileri olduğuna değinir. Frankfurt Okulu'nun düşüncesinin Türkiye'deki düşünce hayatına girişinin "1970'lerde bir grup entelektüelin modernleşme ve pozitivizm eleştirisi, yüksek kültür ve Marksizm arasında bir köprü aramasına denk geldi"ğini, "Leninist ve Maocu Marksizm algısının dışına çıkmak isteyen sol entelektüellerin (en ifradi örneği Ünsal Oskay'dır) 'eleştirel teori'yle tanışması ve ... ithâli"nin böylece meydana geldiğini yazar (Aydın, 2009: 948). Aynı yazının kapsamında Benjamin'in bir fotoğrafı ve fotoğrafın altında şu ifade yer almaktadır (965):

> Radikal toplum eleştirisi ve "heterodoks" Marksizmiyle Eleştirel Teori, Türkiye'de "Alman etkisi"nin öteki cephesidir. Resmi ideolojiye ilham veren muhafazakâr-milliyetçi otoritarizmin aksine muhalif arayışları besleyen bu damarın 1980 sonrasında görülen etkisi, akademik ve entelektüel muhitle sınırlı kaldı. Ancak Walter Benjamin'in bunun da ötesine uzanan bir etkisi sözkonusuydu.

Tuncay Birkan (2008: 8) ise, daha özgül bir bağlamda, Jameson seçkisine yazdığı Sunuş'ta, Türkiye'deki düşünce ortamında telif eserlerin doğrudan düşünürleri konu almaktan çok, siyasi boyutu da olan belli başlı temalar ve kavramlara yoğunlaştığını, bu eserlerde ve hatta gazete yazılarında diğer yazarların yanı sıra Benjamin ve Adorno'ya rastlamamıza rağmen Jameson'ın rağbet görmediğini belirtir. Birkan edebiyat çevrelerinin Jameson'a yönelik ilgisizliğini tartışırken de, bu çevrelerin verili bir ikiliğin birini iyi, diğerini kötü kabul ederek yazmalarından, 1960'lardan itibaren gerçekçilik-modernizm ya da Lukács-Adorno ikiliğinde gerçekçiliğin hegemonik olduğundan, 1980'lerden sonra ise modernizm-postmodernizm çiftinde "modernizmin bir ideoloji olarak hegemonyayı ele geçirmeye başladığından" söz eder (26).

Bu çalışmaya başlamayı asıl harekete geçiren yazılar, yukarıda da belirtildiği gibi, Ahmet Oktay'ın ve Ahmet Cemal'in yazılarıdır. Ahmet Cemal'in "Brecht'i Nasıl Bilirsiniz?" başlıklı denemesinin (1988: 81-2) başlıca savı, Brecht'i de, benzerlerini de bilmenin ancak "*kaynaktan, ... kendi yapıtlarından*" geçtiği ve Türkiye'nin kendi kaynakları dahil bilme konusundaki zaafiyetidir. Cemal, günce, mektup ve notları hariç 8.000 sayfa tutan Brecht'in *Toplu Yapıtları*'nın Türkçeye ancak 3.000'e yakın sayfasının çevrildiği tahmininde bulunur; Türkçedeki yapıtları da "tiyatro üzerine yazılar", "oyunlar", "şiirler" ve "Brecht üzerine kaynaklar" başlıkları altında inceler (82). Denemenin başlarında verdiği örneklerde Adorno ve Frankfurt Okulu da yer bulmuştur:

> (...) bir düşünce ve genel kültür ortamı ki, Marx, Hegel'siz anlaşılabilir, Brecht'in devrimci tiyatrosu, klasik tiyatro bilinmeden özümsenebilir, bir Adorno'nun *Estetik Kuramı* dilimize çevrilmemişken, aynı Adorno'nun estetik görüşleri üzerine aynı dilde sayfalarca yazı (bilmeyenlerin bilenlerden *alıntılamaları* yoluyla!) döktürülür; başlıca temsilcilerinin yazıları, kitapları henüz *benek benek* çevrilmiş bir Frankfurt Okulu'nun görüşleri (elbet *sözde!*) uygulama alanı bulur (81) (vurgular orijinalde var).

Ahmet Oktay, Lukács'ın düşüncesinin Türkçedeki etkisine ilişkin yazısında 1980'lere dek Lukács'ın *Roman Kuramı* ve *Estetik* ciltleriyle Türkiye'de tanındığını, felsefecilerin ilgisizliğine karşı yazar ve eleştirmenlerin ilgisini çektiğini, ama eleştiri yazınında "doğrulayıcı/destekleyici alıntılar yazarı" olarak kaldığını belirtir. Oktay'ın 1968'den 1984'e kadar "Lukács'ın yazınsal/siyasal tartışmalarının tarihsel arka-planı ve ideolojik bağlamı" hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığı savı (1989: 20), Türk soluna ve Marksist estetik tartışmalarındaki sorunlara ilişkin değerlendirmesiyle birleşir (21-25). Yazıda Lukács'a ilişkin Türkçe kaynakların sunulması, bizim araştırmamızda hedeflediğimizin prototipini oluşturmaktadır.[6]

Buradan yola çıkarak, kitabın temelini oluşturan kaynak taramamızı 1960'lardan başlattık, aklımızda Türkçe yayınlarda ilk olarak Marcuse'yle karşılaşacağımıza ilişkin bir beklenti vardı. Fromm'u Frankfurt Okulu'ndan kopuşu nedeniyle, özellikle dışarıda bırakmıştık. Araştırma ilerledikçe sadece Fromm değil, Adorno'ya da *Otoriter Kişilik* çalışmasıyla gönderme yapılması, hatta doğrudan Benjamin'den bir çeviriyle karşılaşmamız kısa bir öntarihi gerekli kıldı. Aşağıda önce kısaca, 1960'ların sonuna gelmeden Frankfurt Okulu düşünürleriyle Türkiye'deki düşünce dünyası arasında nerelerde, hangi bağlamlarda ilişki kurabileceğimiz işleniyor. Ardından beklediğimiz gibi öğrenci hareketiyle, dolayısıyla da Türkiye'de sol hareketlerin değerlendirmesinde Marcuse'yle başlayan, 1970'lerdeki kırılmayla özellikle estetik alanına açılan ve 1980'lerden itibaren Eleştirel Teori'nin Habermas ağırlıklı tartışılmasıyla günümüzde Okul'un çeşitlenerek süren etkisi, yazılar, yazarlar-çevirmenler ve yayıncılar üzerinden sunuluyor.

1960'ların İkinci Yarısından Önce... Kesintiler

1930'lar... Auerbach ile Benjamin bağlantısı

Türkiye'de Frankfurt Okulu'yla bağlantı kurabileceğimiz ilk dönem 1930'lu yıllara uzanıyor. Nasyonel Sosyalistlerin yükselişiyle 1935'te Marburg'daki işinden olduktan sonra Türkiye'ye gelip 1936 ile 1947 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde ders veren, ünlü yapıtı *Mimesis*'i de bu dönemde yazan kültür tarihçisi ve edebiyat teorisyeni Erich Auerbach'ın Walter Benjamin'le yazışması ilk bağlantı noktasını oluşturuyor.[7] Auerbach'ın 1936 ve 1937 yıllarındaki mektupları, genel olarak yeni Türk devletinin kurulması süreci, yeni bir dil ve alfabenin benimsenmesi, milliyetçilik, Avrupalı öğretim üyelerinin konumu, İstanbul, işi, kendisinin ve Benjamin'in çalışmaları ve ortak arkadaşlarıyla ilgili değerlendirmeler içeriyor.

Benjamin'in 21 Aralık 1936 tarihli mektubundan, İsviçre'de basılan *Deutsche Menschen* kitabının bir kopyasını Auerbach'a göndereceğini öğreniyoruz. Benjamin'in Detlef Holz müstear adıyla yayımlanan bu kitap, 1783 ile 1883 yılları arasında milliyetçilik karşıtı yazar ve düşünürlerin mektuplarından oluşan bir seçki ve Auerbach, 28 Ocak 1937 tarihli kısa mektubunda kitabı işlerini aksatacak kadar beğendiğini ve onu Almanya'da ulaştırmak istediği insanlar olduğunu dile getiriyor (Auerbach, 2007: 749, 752). Nitekim milliyetçiliğe karşı bu ortak tavır, Auerbach'ın 3 Ocak 1937 tarihli mektubunda da açık biçimde Türkiye üzerinden dile getiriliyor. Auerbach, burada hem Türkiye'ye özgü koşulları dikkate alarak Avrupalı bir eğitmen olarak kendi konumunu anlamlandırıyor hem de milliyetçiliği dünyanın o zamanki durumuna bağlıyor.

---

[6] Oktay'ın, eleştirisinin bağlamını oluşturmak üzere Marksist estetikle ilgili 60'lar ve 70'lerde yayımlanan başlıca kaynaklara yer vermesi ise, çalışmamızın oylumu açısından cesaret edemediğimiz ve ancak sonraki araştırmaların gidereceği bir eksikliktir.

[7] Bu bağlantıya ilk rastladığım yer, Orhan Koçak'ın İletişim Yayınları'nın *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* dizisinin *Kemalizm* başlıklı 2. cildinde çıkan "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikası" yazısı oldu (Koçak, 2001: 393). Yazıyı hatırlatan Dr. Aytaç Yıldız'a ve kendisiyle yaptığımız görüşmede birbirimizden habersiz biçimde ulaştığımız ortak kaynaklar (Martin Vialon, Kader Konuk gibi) konusunda bilgisini paylaşan Tuncay Birkan'a teşekkür ederim.

> (...) [Atatürk] bütün yaptıklarını bir yandan Avrupa demokrasileri ile diğer yandansa eski Müslüman-Panislamist Saray ekonomisine karşı savaşarak gerçekleştirmek zorunda kalmış; sonuçta ortaya çıkan da fanatik bir gelenek karşıtı milliyetçilik olmuş: Var olan İslam kültürü mirasının reddi, hayal ürünü bir kadim Türklük ile bağlantı kurma, kendisine karşı nefretle karışık bir hayranlık duyulan Avrupa'yı kendi silahlarıyla vurmak için teknik anlamda Avrupa zihniyetiyle modernleşme. Avrupa'da yetişmiş göçmenlerin öğretmen olarak tercih edilmesi de bu yüzden, bu kişilerden yabancı propagandasından korkmadan eğitim alınabileceği düşüncesi. Sonuç: Had safhada milliyetçilik ve aynı zamanda tarihsel milli karakterin tahribatı. ... [G]enel olarak özetlersek, giderek daha açık bir şekilde görüyorum ki dünyanın şimdiki hali, kaderin bizi kan ve acı dolu yollar üzerinden bir bayağılık Enternasyoneli ve Esperanto kültürüne doğru götürmek için oynadığı bir oyundan başka bir şey değil (Auerbach, 2010: 301-2).

Auerbach'ın Benjamin'e, hem 12 Aralık 1936 tarihli hem de 3 Ocak 1937 tarihli mektuplarında ısrarla dil reformu üzerine yazması da dikkat çekicidir. Bu mektuplardan ilkinde geçmişle bağını koparan Avrupa tarzında bir ulus-devlet kurma sürecinin hızından, Arapça ya da Farsça bilen pek kimse olmadığından, Latin alfabesine geçilmesiyle geçen yüzyılın Türkçe metinlerinin anlaşılmaz haline geldiğinden söz eder (2007: 249). Yukarıda alıntı da yaptığımız ikinci mektupta bu görüşünü biraz ayrıntılandırarak yineler:

> [Had safhada milliyetçilik ve aynı zamanda tarihsel milli karakterin tahribatı] [b]ir yandan hayal ürünü bir kadim Türkçeye dayanan (Arapça ve Farsçanın etkisinden kurtulma) öte yandan da modern-teknik bir özellik gösteren dil reformu, 25 yaş altındakilerin onyıldan eski hiçbir dini, edebi ya da felsefi metni anlayamamasını ve dilin kendine has özelliklerinin bundan birkaç yıl önce zorla kabul ettirilen Latin alfabesinin zoruyla hızla yıpranmasını sağlamayı başarmış durumda (Auerbach, 2010: 301).

Nitekim, Martin Vialon'un Auerbach ile Benjamin'in yöntemleri arasında kurduğu koşutluğun bir boyutunu Auerbach'ın dil reformuna ilişkin bu yazdıkları oluşturmaktadır: "Auerbach'ın dil reformu gibi tek bir olguyu ele almak suretiyle sergilediği monadolojisi, tıpkı onun gibi Erwin Panofsky ve Hamburg'daki Warburg çevresi ile kişisel ve mesleki arkadaşlık ilişkisi bulunan Walter Benjamin'in metodolojik yaklaşımına benzerlik gösterir" (Vialon, 2010: 296-7). Karlheinz Barck da (1992: 83) Auerbach ile Benjamin'in teorik projelerindeki çakışmalara tarihsel bağlamın dil çerçevesinde kavranması açısından dikkat çekmiştir. Böylece Türkiye'de İstanbul Üniversitesi çevresinin; oldukça erken bir tarihte, Benjamin'in düşüncesinin bir kesitiyle koşutluk gösteren Auerbach'ın yöntemine erişebilir durumda olduğu söylenebilir.

Bizim çalışmamız açısından önemli bir nokta da, Auerbach'ın, Eylül ayının ortalarından beri İstanbul'da olduğunu belirttiği 12 Aralık 1936 tarihli mektubunda, Benjamin'e "yakın zamanda, burada çok okunan bir dergide senin adını ve bazı diğer arkadaşların adlarını gördüm," diye yazması. Benjamin'in 21 Aralık 1936 tarihli Paris'ten Auerbach'a gönderdiği mektubundan söz konusu derginin Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yayın organı olan *Zeitschrift für Sozialforschung* olduğu anlaşılıyor (Auerbach, 2007: 749).[8] Bu yazışmadan, Enstitü dergisinin İstanbul'a eriştiğini çıkarsayabiliyoruz.

Kuşkusuz yukarıda kısaca söz edilen Türkiye'de Frankfurt Okulu bağlantısının bağlamını, Alman üniversitelerinden uzaklaştırılan Musevi ve faşizm karşıtı Alman öğretim üyelerinin Türkiye'deki üniversitelerde işe alınması oluşturuyor (Konuk, 2008: 74). Döne-

[8] Mektupların çevirmenleri Martin Elsky, Martin Vialon ve Robert Stein, Max Horkheimer'in editörlüğünü yaptığı sayının, Benjamin'in "Probleme" başlıklı denemesinin yanısıra Henryk Grossmann ve Harold D. Lasswell'in uzun makaleleri ile Herbert Marcuse, Paul Lazarsfeld, Erich Fromm, Robert Briffault gibi bazı yazarların da kitap eleştirilerini (*review*) içerdiğini belirtmektedirler (760).

min Maarif Vekili Reşit Galip ve İsviçreli pedagoji profesörü Albert Malche'nin çerçevesini çizdiği reformlar, 1933 yılında Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi adı altında modern bir yüksek öğretim kurumu olarak yeniden yapılandırılmasını getirmişti.[9] Öğretim kadrosu, eski Darülfünun'dan gelenlerin yanında ve onlardan ziyade Batı'da öğrenim görmüş olan Türkler ile yabancı öğretim üyelerinden oluşturulmuştu. Batılı bir ulusal kültür inşasına yönelen 1933 reformu, İstanbul Üniversitesi'nde "hakiki bir edebi kültür"ün temelini oluşturacak şekilde bir Edebiyat Fakültesi kurulmasını da içermekteydi (80). Batı Dilleri ve Edebiyatları Fakültesi'nin başına önce dilbilim, edebiyat ve düşünce tarihini kapsayacak genişlikteki ilgisiyle Avusturyalı filolog Leo Spitzer, üç yıl sonra ise Spitzer'in ABD'ye John Hopkins Üniversitesi'ne giderken yerine önerdiği Erich Auerbach getirilecekti.[10]

Karşılaştırmalı Edebiyat alanının doğuşunda İstanbul'a ve Spitzer'e öncülük tanıyan Emily Apter'in (2006) ya da bu iddiaya karşı çıkan Martin Vialon'un (2010: 22-23) yaptığı gibi 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki hümanistik anlayışın yeşertilmesinde, Spitzer ve Auerbach'ın çeşitli yönlerdeki etkilerinin izlerini öğrencileri üzerinden sürmek mümkündür.[11] Ancak o dönem baskın olan ulusalcı anlayışla, sınırların zorlanamadığını, Frankfurt Okulu'yla dolaylı da olsa kurulan bağlantının sürmediğini ya da bu anlamda bir ışığın çakmadığını söylemek de mümkün görünmektedir.[12]

1950'lerin Sonu-1960'ların İlk Yarısı... Benjamin, Fromm, Adorno

Bu kesintiye istisna oluşturan bir ışığın, yine Türkiye'de yerleştirilmeye çalışılan türde hümanizm anlayışının bir uzantısı niteliğindeki çatlaktan 1961'de sızdığını görüyoruz.[13] Frankfurt Okulu düşünürlerinin metinlerinden Türkçeye yapılan, ulaşabildiğimiz ilk çeviri karşımıza yine Benjamin'i ve bu kez *Tercüme* dergisini çıkarıyor: Melahat Özgü'nün Almancadan çevirdiği "Çeviricinin Ödevi." 1939 yılında Hasan Ali Yücel'in Maarif Vekili olmasıyla girişilen çeviri seferberliğini "hümanizma"yla temellendirdiğini şu sözlerinden okuyoruz:

> Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en gelişmiş şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesi ile başlar. Sanat şubeleri içerisinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu, kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde arttırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır (Yücel, 1961: 12).

Maarif Vekâleti'nin "Dünya Edebiyatından Seçmeler" dizisinden çıkan kitapların

[9] Bunu 1935 yılında, Milli Eğitim Bakanı Abidin Özmen döneminde Türk kültürünü ve tarih tezlerini bilimsel temellere oturtmak amacıyla Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin (DTCF) kurulması izlemiştir. DTCF, 1946'daki Üniversiteler Kanunu ile Ankara Üniversitesi bünyesine alınmıştır.

[10] Bu kitap yayına hazırlanırken Metis Yayınları yukarıda değinilen mektupları da içeren bir Erich Auerbach seçkisi yayımladı. Bkz. Auerbach, 2010.

[11] Bu iz sürmelerde, Mina Urgan ve Süheyla Bartav ile yine bu çevrede bulunan Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın çalışmaları öne çıkmış görünmektedir.

[12] Aslında Tuncay Birkan da, Auerbach ile muhalif Türk entelektüellerinin düşünsel ve sanatsal çalışmalarında birbirleriyle etkileşim içinde olduklarına dair herhangi bir kanıt bulunmadığını söylerken benzer bir düşünceyi dile getirmiş olur (Birkan, 2010: 110). Sadece Mina Urgan'ın anılarına bakmak bile bu düşünceyi destekler. 350 sayfalık kitabın sadece üç yerinde birkaç sayfa Spitzer ve Auerbach'ın görünüşleri ve karakterleri ile sınavlarda kendisine yaptıkları anlatılır. Tek dişe dokunur kısımda ise, Auerbach'ın söylediği "Günün birinde, bir Çerkez büyükannen olduğu için senin Türk olmadığını söylerlerse, sen ne hale düşersin?" sözü "Birinci Dünya Savaşı'nda Alman ordusunda erlik etmiş; ayağından yaralanmış, ömrünün sonuna kadar özel ayakkabılar giymeye ve topallamaya mahkûm edilmiş bir Alman"ın "Alman olmamakla suç"lanması mealinden örtük bir ulusalcı yoruma takılır (Urgan, 1998: 175).

[13] Türkiye'de Hümanizm tartışmaları için bkz. Oktay, 2002 ve Açık, 2003.

ilk basımlarındaki Önsöz'den alman bu satırlardaki benlmseme beklentisi, daha sonra felsefe metinlerinin çevrilmesiyle de karşılanmaya çalışılır.[14] Bu beklenti ve çabada 19 Mayıs 1940'ta yayımlanmaya başlayan *Tercüme* dergisinin de önemli bir yeri olacaktır.[15] Dergide sadece özgün dilinde ve çevirisiyle yazınsal metinler değil, aynı zamanda çeviri üzerine tartışmalar da yer almıştır. Yücel 1946'da görevinden ayrıldıktan sonra, önemli aksaklıklara rağmen Milli Eğitim Bakanlığı yayını olarak 1966 yılı ortalarına kadar toplam 87 sayı çıkan dergideki Benjamin'in yazısı da bu tartışmalara katkı niteliğindedir. 1940 yılından 1965 yılına dek *Tercüme* dergisinde Goethe, Herder, Kafka, Lessing, Rilke, Schiller, Schlegel, von Hofmannsthal gibi yazarların yapıtlarından birçok çevirisi yayımlanan Melahat Özgü,[16] "Çeviricinin Ödevi"nin başına Benjamin'i tanıtan bir metin de eklemiştir. Bu metindeki birkaç hatalı bilgi arasında en barizi, Enstitü'nün de Benjamin gibi Frankfurt'tan Paris'e göç ettiği şeklindedir (Özgü, 1961: 111).[17]

1950'li yılların sonu ve 1960'lı yılların ilk yarısında Türkiye'de düşünce dünyasındaki dikkat çekici bir eğilim, psikanaliz ve siyaseti birlikte düşünecek biçimde Erich Fromm'un yazılarından çevirilere rastlanmaya başlaması ve Adorno vd.nin *Otoriter Kişilik* çalışmasına atıf yapılmasıdır.[18] Erich Fromm'un "Modern İnsan ve Hürriyet" ve "Sosyal Karakter Üzerine" başlıklı yazıları 1959'da Türk Ocağı'nın çıkardığı *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanmıştır.[19] *Otoriter Kişilik* kitabına yapılan atıflar ise, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler

[14] Bu çeviri seferberliğinin motoru ilk Neşriyat Kongresi'nde (2-5 Mayıs 1939) alınan kararla Maarif Vekâleti'ne bağlı olarak kurulan daimi Tercüme Bürosu'dur. Nurullah Ataç'ın yönettiği büroda Saffet Pala, Sabahattin Ali, Bahattin Tuncel, Enver Ziya Koral, Nusret Hızır'ın yanısıra yukarıda Spitzer ve Auerbach'ın İstanbul Üniversitesi çevresi bağlamında adı geçen Sabahattin Eyüboğlu da bulunmaktadır. 1946 sonuna kadar toplam 496 eser Türkçeye çevrilir. Dünya edebiyatı klasiklerinden ilk üç yılda yayımlanan 109 eserin 39'u klasik Yunancadan, 38'i Fransızcadan, 10'u Almancadan, 8'i İngilizceden, 6'sı Latinceden, 5'i Şark ve İslam klasiklerinden, 2'si Rusçadan ve biri de İskandinav edebiyatındandır (Çıkar, 1998: 83).

[15] Önce dergide yayımlanan çeviriler, sonra kitap haline de getirilmiştir. Örneğin, Schiller'in "İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar"ı (Üç Mektup) Melahat Özgü çevirisiyle 1942'de *Tercüme* dergisinin 13. sayısında yayımlanmış, 1943'de bütünü kitap halinde M.E.B. yayını olarak çıkmıştır. Bkz. isimsiz Prof. Dr. Melahat Özgü'nün Biografisi, 1976.

[16] Melahat Özgü, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşundan itibaren burada 40 yıl çalışmış ve 1976 tarihinde emekliye ayrılmıştır. 1964'te Tiyatro kürsüsü ve 1969'da kürsüyü de içine alan Tiyatro Araştırmaları Enstitüsü'nde yöneticilik yapmıştır. Almancadan yaptığı çeviriler ve yazdığı yazılar nedeniyle Alman hükümeti tarafından 1955 yılında Schiller Madalyasıyla ödüllendirilmiştir. Bkz. isimsiz, "Prof. Dr. Melahat Özgü'nün Biografisi," 1976: 175, 178. Özgü, Niyazi Berkes'in anılarında 1947-48 öğrenim döneminde kendisine usulsüz biçimde "bir yönetim tedbiri olarak derslerden ve öğrencilerle temastan alıkonulma" tezkeresini gönderen "Germanistik doçenti" olarak anılmaktadır (1997: 458). Berkes, "Von Papen'in fakülte ziyareti dolayısıyla sözünü ettiğim Germanistik doçenti" olarak andığı Özgü'nün özel bir hırsızlıkla ele geçirdiği, Berkes'in Sosyal Doktrinler Tarihi dersine ait 19. yüzyıl siyasal düşüncesiyle ilgili ders notlarını "siyasal cinayet" olarak nitelendirerek dekanlığa bildirdiğini, atanan heyetin incelemesinin Berkes'in lehine sonuçlandığını da yazmaktadır (492). Von Papen'le ilgili kısım ise şöyledir: "Von Papen Fakülteye geldiği zaman onun ağzına girecek gibi olduğunu gördüğüm germanistik uzmanı ve melahati ile ünlü bir bayan doçent" (457). Ahmet Oktay da, akademideki ilişkiler değil de yaptığı çeviri bağlamında Özgü'yü olumsuz biçimde anar. Özgü'nün Schiller'den çevirdiği *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar* kitabına gönderme yaptığı dipnotta şöyle yazar: "Bu berbat çevirinin *akademik* kariyer açısından utanç verici olduğunu hemen belirtmeliyim. Türk okuru nice yapıtı bu düzeydeki profların çevirilerinden okumak zorunda kaldı" (Oktay, 2008: 58, vurgu Oktay'a ait).

[17] Benjamin'in bu yazısı, sonraki yıllarda üç kez daha Türkçeye çevrilecektir. 1979'da Ahmet Cemal çevirisi "Çeviricinin Ödevi" başlığıyla Kültür Bakanlığı'nın tek sayı çıkabilmiş *Çeviri* dergisinde ve 1983'te *Yazko Çeviri*'de; 1987'de Ahmet Furkan çevirisi "Çevirinin Ödevi" adıyla ve kısaltılmış biçimde *Kitap* dergisinde ve nihayet 1990'da Yılmaz Öner çevirisi "Çevirmenin İşlevi" başlığı altında Benjamin'in *Parıltılar* kitabında yayımlanacaktır (bu kitapta bkz. 2. Bölüm).

[18] Genel olarak sosyal psikoloji alanında ve *Otoriter Kişilik* çalışmasının alımlanması konusunda bu kitapta bkz. Ova ve Mani Şipal; Fromm hakkında ise, bu kitapta bkz. Yörük.

[19] Dergi hakkında bilgi için bkz. Tuncer, 2001. Daha sonra 1971'de "Hasta İnsan Hasta Toplum"un

Fakültesi'nin yayını olan *SBF Dergisi*'ndedir. Bunlardan ilki, Columbia Üniversitesi'nden Herbert H. Hyman'ın, Ford Vakfı bursiyeri Frederick W. Frey ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (SBF) öğretim üyesi Arif T. Payaslıoğlu ile birlikte yürüttüğü yüksek öğrenim gençliğine ilişkin alan araştırması bağlamında 1959'da yayımlanmıştır. Robert Kolej ve SBF'de okuyan erkek öğrencileri kapsayan araştırma, Batılılaşma kavramı bağlamında "Türk yüksek tahsil gençliğinin değerler sistemi"ni çözümlemektedir. 1950'lerin ruhuna uygun biçimde modernleşme kuramının temel saikleri etrafında örülmüş makalede, bir dipnotla, Adorno vd.nin adları anılmadan otoriterlik derecesini saptamak üzere araştırmaya "F Testi"nden 6 sorunun dâhil edildiği belirtilerek bununla SBF öğrencilerinin Robert Kolej öğrencilerine oranla otoriterliğe daha fazla eğilim gösterdiklerine ilişkin bulguya varılmaktadır (Hyman, vd., 1959: 114-115).[20] *SBF Dergisi*'nde 1965 tarihli bir yayında ise, Bülent Daver, "az gelişmiş ülkelerde siyasal elit" konusunu işledikten sonra sonuç kısmında, Adorno'nun F cetveli gibi otoriter kişiliği ölçen araştırmaların ve tekniklerin uygulanmasıyla Türkiye'deki siyasal seçkinlerin otoriterliğe eğilimlerine ilişkin ilgi çekici bulgulara varılabileceğini belirtmektedir (Daver, 1965: 533). AÜ SBF öğretim üyelerinin sonraki yıllardaki çalışmalarında da gerek bazı Frankfurt Okulu üyelerinin yapıtlarına gerekse doğrudan *Otoriter Kişilik* çalışmasına yönelik daha ayrıntılı incelemelerle karşılaşılacaktır.[21]

1960'ların İkinci Yarısından Sonra... Kırılmalar

1960'lardan 1970'lere... Marcuse

1960'lı yılların ikinci yarısından 2005'e kadarki dönemi kapsayan dergi ve kitap taramamızda, *SBF Dergisi*'nin Marcuse'ye yapılan ilk göndermelerin de mecrası olduğu görülmüştür. Cem Eroğul, 1966'da yayımlanan diyalektikle ilgili makalesinde, diyalektiğe itirazlar arasında saydığı ekonominin önceliği konusunda Marcuse'nin 1941 tarihli *Us ve Devrim* yapıtının İngilizcesinden (*Reason and Revolution*) kısa bir alıntıya yer vermiş, (Eroğul, 1966: 300); Nermin Abadan da, 1968 yılında Marcuse'nin *One-Dimensional Man* (*Tek Boyutlu İnsan*) kitabının tahlilini yapmıştır (Abadan, 1968a).[22]

1968 yılında gördüğümüz Marcuse göndermeleri *SBF Dergisi*'yle sınırlı değildir elbette. *Varlık* dergisinde Orhan Hançerlioğlu'nun "Marcuse'cülük" yazısı, *Milliyet* gazetesinde Talat Sait Halman'ın "Asi Gençliğin Peygamberi: Herbert Marcuse" yazı dizisinin yanı sıra *Yeni Dergi*'de hem Zülfü Dicleli'nin "Marcuse Üzerine" hem de Serge Mallet'in, çeviri-

Marx, Engels, Troçki, Marcuse vb.nin metinlerine yer veren *Yeni Dergi*'de yayımlanması, *Çağımızın Özgürlük Sorunu* kitabının bir "sosyal demokrasi" çağrısıyla 1973'de Bozkurt Güvenç tarafından çevrilmesi, 2000 yılında ise A. Reza Arasteh'nin Türkçeye çevrilip yayımlanan doktora tezi, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*'ne tez danışmanı olarak 1959'da Fromm'un yazdığı Önsöz'le karşılaşmak, Fromm'un hem kendi yazılarının niteliğini hem de tarihsel olarak Türkiye'deki karmaşık sahiplenilişini göstermekte ve ayrı bir incelemeyi hak etmektedir. Kısa bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Yörük.

[20] Makalenin sonunda bu sorular da dâhil anket sorularına yer verilmektedir. Ancak ilgili sorular 6 değil, 7 tanedir (Hyman, vd., 1959: 120).

[21] Türker Alkan ve Doğu Ergil'in (1980) çalışmaları bu açıdan dikkat çekicidir. Ayrıca, *SBF Dergisi*'ndeki metinlerde Horkheimer çevresinden uzak kalan Enstitü üyelerinin yapıtlarına çeşitli atıflar bulunmaktadır. Örneğin, Nermin Abadan'ın (1968b: 227) "Siyasetde Modernleşme" makalesinde F. Neumann'ın *The Democratic and Authoritarian State* yapıtına; Şerif Mardin'in (1967: 120) İngilizce yayımlanan Türkiye'de toplumsal sınıflara ilişkin makalesinde ise, K. A. Wittfogel'in *Oriental Despotism* çalışmasına gönderme yapılmıştır. Mardin'in 1977'de *International Social Science Journal*'da yayımlanıp İletişim Yayınları'nın çıkardığı makale derlemelerinden 1991'deki *Türk Modernleşmesi* cildinde çevirisini bulduğumuz "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet" başlıklı makalesinde *Otoriter Kişilik*'e de referans vardır (Mardin, 1991: 269).

[22] Nermin Abadan'ın *Milliyet*'te çıkan "Dünyada ve Türkiye'de Gençlik: Refah ve Adaletsizliğe İsyan Edenler..." başlıklı gazete makalesinde de Marcuse'nin kitabına gönderme vardır (1968c).

sini Bertan Onaran'ın yaptığı "Başkaldıran Öğrencilerin Taptığı Adam: Marcuse" yazıları o yıl içinde yayımlanmıştır. Marcuse'nin "Ahlak ve Devrim" metni de Zülfü Dicleli tarafından çevrilip yine *Yeni Dergi*'de çıkmıştır.

Ayrıca May Yayınları, Seçkin Çağan çevirisiyle hem *Aşk ve Uygarlık* hem de *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarını 1968'de; *Sovyet Marksizmi* kitabını da 1969'da çıkarmıştır. 1969'da Marcuse'nin "Baskıcı Hoşgörü" makalesi, hem Zülfü Dicleli çevirisiyle *Yeni Dergi*'de hem de Tanju Akerson çevirisiyle Paul W. Roberts'in derlediği *Görünmeyen Diktatör* (Ararat Yay.) kitabında yayımlanmıştır. "Herbert Marcuse Sartre'ı Eleştiriyor" yazısı da, Sara Çelik tarafından Türkçeleştirilerek *Yeni Edebiyat* dergisinde çıkmıştır (Marcuse'nin Türkçeye çevrilen yapıtları için bu kitapta bkz. 2. Bölüm).

Marcuse'nin 1968 ve 1969 yıllarında gördüğü ilgide May Yayınları ve Yeni Dergi-De Yayınevi öne çıkmaktadır. May Yayınları, 1980 yılındaki vefatına dek sahibi Mehmet Ali Yalçın'ın yönetiminde Erol Toy, Hasan İzzettin Dinamo, Kemal Bilbaşar, Kemal Sülker, Nihat Behram gibi yazarların çalışmalarının yanısıra, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, Mao'nun *Yayınlanmamış Yazılar*'ı gibi kitaplarını da basmıştır. Bu açıdan May'ın, devrimci gençlik hareketleri ve sendikal mücadeleyle ilgili tartışmaları gündeme taşıyan yayınevlerinden biri olduğu söylenebilir.[23]

Yeni Dergi ise, Memet Fuat'ın kurduğu De Yayınevi'nin yayını olarak 1964-1975 yıllarında çıkmıştır. Ülkü Tamer (2002) dergiyi "ilk sayısıyla birlikte edebiyatımızı etkileyen, şimdiki yaygın deyimle 'gündemi belirleyen' bir yayın organı" olarak değerlendirir. Tamer'e ve Celal Üster'e (2002) göre dergi bir "okul", Memet Fuat ise, ölçülü, dikte etmeyen ama sorular sordurarak öğreten bir öğretmen, bir öğreticidir. Murat Belge'ye göre ise Fuat (2006) "yeni uyanan 'nesnel eleştiri', 'nesnel estetik yargı' gibi merak ve arayışların kuramsal omurgasını" *De Yayınevi* ve *Yeni Dergi*'yle kuran, "Marksist dünya görüşünün toplumda özgürlük, eşitlik ve dayanışma, paylaşma üstüne değerlerini ve topluma yönelik analitik yöntemini edebi bilgi ve estetik zevk ile birleştirme ideali"ne özlem duyan kişidir.[24]

1970 yılında Günther Busch'un Marcuse'yle devrim hakkında yaptığı görüşme, Taner Karamustafaoğlu'nun çevirisiyle *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmıştır. 1971'de Muammer Sencer'in çevirdiği *Mantık ve İhtilal* Kitaş Yayınları'ndan, 1975 yılında *Tek Boyutlu İnsan* yine May Yayınları'ndan ancak yeni bir çeviriyle (Afşar Timuçin, Timuçin Tunçdoğan çevirisiyle) çıkmıştır. 1971'de *Varlık* dergisinde Pierre Viansson Ponte'nin "Öfkeli Gençlerin Düşünce Babası Herbert Marcuse Anlatıyor" metni yayımlanırken, 1972'de Milliyet Yayınları'ndan çıkan Maurice Cranston'un *Yeni Solun Eleştirisi* kitabında Marcuse'ye bir bölüm ayrılmıştır. 1977 yılında *Felsefe Dergisi*'nin Marcuse ve Goldmann'a, ikisi arasındaki tartışmaya yer verdiğini, Jack Woddis'in *Yeni Devrim Teorilerinin Eleştirisi* kitabının 3. cildinin de "Marcuse ve Batı Dünyası" başlığını taşıdığı görülmektedir. Marcuse, 1979'daki vefatının ardından hem gazetelerde hem de örneğin, *Milliyet Sanat* dergisinde anılmıştır: "Herbert Marcuse. Varsayım ve etkileri ile tartışma ortamı yaratan düşünür."

Marcuse, tam da "asi gençlerin", "başkaldıran öğrencilerin", "öfkeli gençliğin" "pey-

---

[23] May Yayınları, İstanbul'da 1940 kuşağı yazarlarının buluşma yeri gibi resmedilmiştir: "... Dinamo'yla Cağaloğlu'nda tanışıyoruz... MAY Yayınlarında... Cuma Toplantıları kalmış aklımda... Cağaloğlu'na gelen yazarların çoğunluğu o gün MAY'a da uğruyorlardı... Resmi olmayan bir toplantı günü gibi..." (Yel, 2010). Nihat Behram, 1976 yılında *Vatan* gazetesinde Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan hakkında bir dizi kaleme almıştır. Dizi, sonra aynı yıl *Darağacında Üç Fidan* adıyla May Yayınları tarafından kitap olarak basılmıştır. Kitap hızla 6 basım yapmış ve hemen toplatılmıştır. Behram, olayı şöyle anlatır: "Polisler yayınevini ve matbaayı basıp, altını üstünü hallaç pamuğuna çevirdiler. Bütün malzemeleri, bütün fotoğrafları, bütün mektupları, orijinallerin hepsini tahrip ettiler, matbaa makinelerini kırdılar. Ve kitap yayınlandığı ay yasaklandı" (Şenocaklı, 2008). Ayrıca Kemal Sülker'in *Nazım Hikmet Dosyası* ve *Şair Nazım Hikmet* kitaplarını da May Yayınları çıkarmıştır.

[24] Memet Fuat, 1973-76'da sadece 18 sayı çıkabilecek olan *Yarına Doğru*, 1980-83'te aşağıda da değinilecek olan *Yazko Edebiyat*, 1985-99'da da *Adam Sanat* dergilerinin yayın yönetmenliğini yapmıştır.

gamberi", "düşünce babası", "taptığı adam" gibi nitelemelerle anıldığı için bizi, ayrı, politik ve popüler bir yazını irdelemeye çağırmaktadır. Marcuse'nin 1960'lı yılların sonu ve 1970'lerde gördüğü ilgiyi yayınlar ve üniversite gençliğinin eylemleri bağlamında değerlendiren kapsamlı bir yazı bu derlemede mevcut olduğu için,[25] burada *Milliyet* gazetesinde çıkan birkaç haber ve makaleye kısaca bakmak bile, ilginin yaygınlığını ve bu yayılmanın anaakımdan geçerken edindiği tonu görmeye yeterli olacak gibidir.[26] Aşağıda bu bağlamda, Marcuse'nin Türkiye'deki 1960'lar ve 1970'lerin politik ortamında nasıl anıldığı ve nasıl popülerleştirilip sönükleştirildiğine bakılmaktadır.

29 Eylül-5 Ekim 1968'de *Milliyet* gazetesinde Talat Sait Halman'ın "Asi Gençliğin Peygamberi" başlıklı 7 bölümlük yazı dizisinin yayını sürerken,[27] 1 Ekim 1968'de dizinin yayımlandığı sayfada "Türkiye'ye girmesi yasaklanan H. Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan* kitabı Türkçe'ye çevrildi" başlıklı haber yer almaktadır. Haber metni şöyledir:

> "Tek Boyutlu İnsan" kitabının yazarı Herbert Marcuse'ün Türkiye'ye girmesi Hükümetçe yasaklanmıştır. Dünya'yı saran gençlik hareketlerinin lideri büyük düşünür Herbert Marcuse'ün konferanslar vermesi için memleketimize daveti üzerine yurda sokulmaması bütün hudut kapılarına bildirilmiştir.
>
> Dünya gençlerinin ve aydınlarının ellerinden bırakmadıkları ve üzerinde tartışmaların devam ettiği "TEK BOYUTLU İNSAN" adlı kitap May Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Alman asıllı Amerikan uyruklu Prof. Marcuse'ün Avrupa'daki gezisini takiben Türkiye ve İran'a uğrayacağı bildirilmektedir. HERBERT MARCUSE'ün "EROS ve UYGARLIK" kitabı ile "SOVYET MARKSİZMİ" adlı incelemesi basılmaktadır.

Başlık, Türkiye'ye girmesinin yasak olduğu zaten bilinen Marcuse'nin kitabının yayımlanmasıyla ilgili olduğu izlenimi verirken haber, aslen yasaklama bilgisini içermektedir. 1968 yazında Süleyman Demirel'in başbakan ve Çağlayangil'in dışişleri bakanlığı döneminde elçiliklere bir genelge gönderilmiş ve Sartre, Aragon, Garaudy ve Marcuse gibi dünyaca ünlü düşünür ve sanatçıların "Türkiye'ye girmeleri arzulanmayan eşhas arasına sokuldukları" bildirilmiştir. Bu kişiler elçiliklere başvururlarsa, kendilerine Türkiye'ye giriş vizesi verilmemesi istenmiştir (Dikerdem, 1980: 5).

1968'den 1970'lerin sonlarına kadar *Milliyet* gazetesinde Ali Gevgilili'nin yönettiği Düşünenlerin Forumu'nda (örneğin, 23.3.1969, 20.4.1969), Münci Kapani (22.4.1969), İsmet Giritli (27.6.1969), Ahmet Taner Kışlalı (9.2.1974) gibi akademisyenlerin gazete makalelerinde, hatta sinema köşesinde Halit Refiğ'in bir yazısında (4.8.1978) Marcuse'ye atıflar yapılmıştır. Özellikle makalelerde, Marcuse'nin "modasının geçmesi" (Kapani), gelişme ve demokratikleşmenin "gençlerin yaşlı kuşakların ideolojik önderliğini reddetmesi"ni getirdiği (Kışlalı) sözleri eşliğinde anıldığı görülmektedir.

Marcuse'nin kitap duyuruları ve tanıtımları dışında haberlerde yer almasına ise, 1969 yılından üç ilginç örnek verilebilir. Bunlardan ilki, gazetenin *Müzik ve Gençlik* ekinin kapak sayfasında Liselerarası Müzik Yarışması şampiyonu olan üç liseli gençle yapılan görüşmede karşımıza çıkmıştır. Grubun bas gitaristi Sadık Kuyaş, lüks ve para uğruna robotlaşmaktansa

---

[25] Bu kitapta bkz. Göker ve Kara.

[26] Bugün Doğan Gazetecilik A.Ş.'yi temsilen Doğan Yayın Holding A.Ş. adına Aydın Doğan'ın sahip olduğu *Milliyet* gazetesi, Ali Naci Karacan tarafından 1950'de kurulmuştu ve incelediğimiz 1960'ların sonu ve 1970'ler döneminde Milliyet Gazetecilik A.Ş. adına Ercüment Karacan'a aitti. Genel yayın müdürü ise Abdi İpekçi idi. 1969-1970'de *Milliyet*, tirajı 182.000-189.000 arasında seyreden, Türkiye'de en çok satan beşinci, en çok reklâm geliri elde eden ikinci gazeteydi (Şenyapılı, 1971).

[27] 7 bölümün başlıklarından birkaçı şöyle: Marx, Mao, Che kadar ünlü: Dünyayı titreten adamlara Marcuse'nin tek öğüdü: "Toplumu düzeltmek için başkaldırınız...": Savaş değil AŞK...; Ne Doğu, Ne Batı Marcuse'yi seviyor, Marcuse bir gün unutulur mu?

başka bir dünya idealinin peşinden gittiğini, 20. yüzyılın en önemli düşünürünün Marcuse olduğunu, en beğendiği müzik topluluğunun da melodilerini monoton bulmadığı için "çok boyutlu insan"a benzettiği Cream olduğunu söylemiştir (8.3.1969).

İkinci haber Marcuse'yi plajda yere havlu sererken gösteren fotoğrafıyla "Marcuse plajda..." başlıklı bir magazin haberidir:

> Ayaklanmaların peygamberi olarak nitelendirilen Herbert Marcuse, denizden çıktıktan sonra plajda havlusunu yere seriyor. Ünlü filozof tatilini, denizden 30 kilometre uzaklıkta bir dağ köyü olan Casiers'in sakinlerinden bir heykeltraşın evinde geçirmekte. Marcuse hergün saat 12.30'a doğru karısı ile birlikte Cannes'a iniyor. Denize girip uzunca bir süre yüzdükten ve güneşlendikten sonra tekrar dağa dönmekte. Günümüzün bu ünlü kişisi, Berlin'de dünyaya gelen Marcuse halen 71 yaşındadır (*Milliyet*, 16.8.1969, s. 8).

Değinilecek üçüncü haber ise bilinen CIA ajanı suçlamasına ilişkindir. "Sovyet edebiyat dergisinin iddiası... H. MARCUSE CIA AJANI" başlığıyla verilen haberde şöyle denmektedir:

> Sovyet Rusya'nın bir numaralı edebiyat dergisi "Literaturnaya Gazete" bütün bir sayfasını Birleşik Amerika'nın baş solcusu sayılan Herbert Marcuse'ı çok sert bir lisanla yermek için ayırmıştır. ... Marcuse'un ... gençleri enternasyonal komünizmden uzaklaştırmakta olduğunu iddia etmektedir. "Marcuse'un kitapları trockizm'in, maoism ve sosyal demokrasinin bir karışımıdır, bunlar ise ortodoks komünizmin üç en büyük düşmanıdır." (*Milliyet*, 19.12.1969, s. 3).

Marcuse'ye ilişkin haber ve makalelerin çoğunda, onun düşünsel liderliğinin öne çıkarılıp açık ya da örtük biçimde bunun karalandığı, öğrenci hareketinin de asi ya da başkaldıran gençliğin geçici hevesleriyle bitiştirildiği görülmektedir. Marcuse'ye ilişkin haberlerin magazinleşmesinde de "peygamber"i tatil yapan, mayoyla güneşlenen ve yüzen biri olarak insanlaştırma, sıradanlaştırma eğilimi gözlemlenebilir. Döneme asıl damgasını vuran politik saptama ise, kuşkusuz, yasaklı Marcuse'yi değerlendiren Süleyman Demirel'e aittir. Marcuse, "1975'ten 1976'ya Türkiye'nin Siyasal Görünüşü" yazı dizisinin 2 Ocak 1976 tarihli "Yirminci Yüzyıl Sonu Gerçeklerine Bakışlar" başlığı altında anarşi ve terör bağlamında yerini almıştır:

> Anarşi, huzursuzluk yaratmak, ülkenin kanunlarını işlemez hale getirmek, kanun kuvvetlerini, nizamı korumakta tereddüde ve acze düşürmek için düzen yıkıcıları tarafından icad edilmiştir. Yeni düzen ne olacaktır? Bunu Marx-Mao-Marcuse zincirini bilmeden cevaplandırmak mümkün değildir.
>
> Marcuse, Marx'ın ütopisini gerçekleştirmek için herşeyin gözü kapalı olarak yıkılmasını öngörüyor. Her türlü tahrikin kaynağını, herşeyi yıkma hevesinde aramak lazımdır. Bunu bir nevi hastalık, bir nevi sadizm olarak telakki etmek mümkündür. Ama gerçek şudur ki anarşi çeşitli ülkeleri rahatsız etmektedir.

"Yirminci yüzyıl sonu gerçeği"ni bu şekilde, Marcuse'nin sadistçe öngördüğü anarşi ve bunun çeşitli ülkeleri rahatsız etmesi olarak ifade eden Demirel, üçlü zinciri demeçlerinde kullanmaya devam edecektir (örneğin, bkz. *Milliyet*, 5.2.1978). Gelgelelim, Demirel'e soldan gösterilen tepkiler de Marcuse'yi karalamaktan geri kalmamıştır. "Tepedeki Dört Adam" yazı dizisinde, "hatta hippiliğin bir çeşit Marcuse yorumu olduğu bile düşünülebilir" diye yazan Sadun Tanju, Demirel'in "anarşizmin kaynağını "bilimsel" olarak ortaya koymak isterken bu zinciri de özel olarak imal ettiği"ni, "Amerika'ya yerleşmiş bu seksenlik Alman

düşünürünün, bugünün sol kültürü içinde bir sağcı olarak tanındığını hatırlamadığını" belirtir (Milliyet, 6.12.1977, s. 5). Hem Demirel hem de Marcuse'nin "sağcı" sayıldığı bu yorum, Türk soluna hiç de yabancı olmasa gerektir.

Neredeyse totaliterliğe varacak miyop bir yorumu da Marcuse'nin vefatının ardından[28] Örsan Öymen'in Politika Kazanı köşesindeki "Herbert Marcuse ve Bireysel Terör" başlıklı yazısında bulmak mümkündür: "Batı'nın bunalım gençliği, önce kardan adamdan bir peygamber yaratmış, sonra da güneş altında eriyen bu peygamberi kartopuna tutmuştu...." "Bireysel terör profesörü"nün "bireysel terör reçeteleri fiyaskoyla sonuçlandığı" için "bunalım gençliği" bunu yaparken, "az gelişmiş ülkeler hala bu reçetelerin afyonlarından kurtulamamışlar" ve "kitle tabanına dayanmayan, işçi sınıfının örgütlü güçlerine ters düşen, etnik grupları kışkırtmakla, terminoloji gevezeliğinin oluşturduğu cüce solcuk fraksiyonlarla 'devrim'i gerçekleştirme şaklabanlığındalar..." (Öymen, 1979). Aynı dönemde Ali Gevgilili, Haldun Taner gibi yazarlar ise, Marcuse'nin vefatı üzerine bundan oldukça farklı ve ılımlı değerlendirmeler sunmuşlardır.

Kısaca, 1960'lı yılların sonundan 1970'li yılların sonlarına kadar Marcuse'ye hayli karışık bir ilginin tartışmalı bir biçimde sürdüğü görülmektedir. Bu araştırma kapsamında yaptığımız görüşmede Ahmet Çiğdem'in de dikkat çektiği gibi, bu dönemdeki popüler alımlamada Marcuse'nin Frankfurt Okulu'ndan bağımsız ele alınması öne çıkmaktadır. Ancak örneğin *Yeni Dergi*'de çıkan metinlerde Marcuse'nin hayatı ve düşüncesinin Okul'la ilişkilendirildiği de göze çarpmaktadır. Her ne kadar 1980'lerin ortalarından itibaren Aziz Yardımlı Marcuse'den çeviriler yapıp yayımlasa dahi, dünyada Marcuse'ye yönelik ilginin azalmasına koşut bir ortamın Türkiye'de de olduğu söylenebilir. "Pratiğin vicdanını dile getiren" Marcuse'ye (Çiğdem, 2007: 5) ilgi, 1980'lerde kısmen estetik üzerine metinlere yönelmiş ve gitgide sönmüştür. Ancak, Marcuse'nin artık gençlerin peygamberi, düşünsel önderi vb. olmaktan eleştirel teorisyenlerden biri olduğuna dair bir farkındalık da yaygınlık kazanmış haldedir. Geriye liberal demokrasinin kazanımlarını korumayla sınırlı bir Habermas okumasından fazlasının kaldığı düşüncesiyle 1980'li ve 1990'lı yıllarda Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teori formülasyonları ve estetik tartışmalarında bulduğumuz izlerine geçmeden önce 1960'lı ve 1970'li yıllarda da sadece Marcuse'yle sınırlı kalmayan bir alımlamanın gerçekleştiğini göstermek gerekiyor.

1970'ler... Adorno ve Benjamin

1970'e bir yıl kala Yüksel Pazarkaya'nın *Varlık* dergisinde yayımlanan "Kuram ve Eylem İlişkisi" başlıklı yazısı, Adorno'ya yapılan erken göndermelerden birini içeriyor. Bu metin, Adorno'nun düşüncesinde daha sonra uzun süre ihmal edilecek olan Nietzsche etkisine gönderme yaptığı gibi,[29] Adorno'nun negatif diyalektik yöntemine de yer vermekte, öğrenci hareketleri bağlamında "ana düşün yöntemi olan 'karşıt eytişim'in kendisine karşı işleyişini, Adorno'nun zaferi mi, yoksa trajedisi mi saymak gerekir?" diye sormaktadır (Pazarkaya, 1969: 26).

1970'li yıllarda Benjamin'in de yeniden, bu kez süreklilik de taşıyacak biçimde, Türkçe yayınlarda belirmeye başladığını görüyoruz. 1975'te *Birikim* dergisinin çıkardığı Brecht özel sayısında, hem Benjamin tanıtılıyor hem de Benjamin'in Brecht'le söyleşileri yer alıyor. Nitekim derleme olduğu için Ünsal Oskay'ın hazırladığı *Estetize Edilmiş Yaşam* kitabını

[28] *Milliyet*'te yayımlanan 31.7.1979 tarihli "Ünlü Düşünür Yazar Herbert Marcuse Öldü" başlıklı haber de anılmaya değerdir. Haberde "ABD'de ünlü Berkley Üniversitesi'nde profesör olan Marcuse" ve "Marcuse, CIA için çalıştığı dönemde, Sovyetler Birliği'nin içyüzünü daha iyi anlamış, ve yaptığı incelemeler sonunda "Sovyet Marksizmi" adlı eserini (1958) yazmıştır. Fakat bu arada profesör, Amerikan kapitalizmine karşı da tepki göstermiş ve bu konuda radikal görüşler ifade etmiştir," gibi ibareler yer almaktadır (*Milliyet*, 31.7.1979, s. 12).

[29] Bu kitapta bkz. Yaren.

(1982) saymazsak, Benjamin'in Türkçe basılan ilk kitabı da 1984'te Metis Yayınları'ndan çıkan *Brecht'i Anlamak* olacak. Bu çerçevede *Birikim* dergisinin Frankfurt Okulu'nun alımlanmasındaki yerinin ilk olarak 1970'lerin ikinci yarısında belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz. 1975 Mart ayında *Birikim* Sosyalist Kültür Dergisi'nin "Çıkarken"[30] başlığı altındaki açıklamalar, "devrimci bir teori olmadan devrimci hareket olamaz" ilkesinden hareket eden, teoriyi de politika-kültür ekseninde tartışmaya açan bir eğilimi betimler:

> Sosyalizm tam anlamıyla bir "dünya görüşü" olduğuna göre, pratiğimizin daha çok politikada yoğunlaşması, sosyalistin sadece aktüel politikayla ilgili bir kişi olması demek değildir. ... Sosyalizmin engin bir ufku, sanat ve edebiyatı, zengin insanî değerleri ve gelenekleri, yani çok geniş bir kültürü vardır. ... Devrimci politika, sosyalist kültürden koptuğu anda kısırlaşır. Sonunda sapar da. Kültürün politikliğini vurgulamak nasıl gerekiyorsa politikanın kültürlü olması için de aynı şekilde çalışmak zorunludur.[31]

Böylece *Birikim* dergisinin ilk sayılarında öğrenci hareketine ilişkin yazılara (örneğin, Althusser'in "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup"una) olduğu kadar özellikle Can Yücel'in katkısıyla Brecht'e özel bir yer veren çeviri ve metinlere de rastlayabiliyoruz. Teoriye ve kültüre yönelim, 1979 yılında Tim Patterson'un Frankfurt Okulu'nu eleştiren "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar"ının Can Yücel çevirisiyle, Hans Magnus Enzensberger'in "Bir Kitle İletişim Araçları Teorisi'nin Oluşturucu Ögeleri"nin ise, Ünsal Oskay çevirisiyle yayımlanmasında da görülür. İkinci yazının çevirmeni de olan Oskay, Benjamin ve Adorno'dan etkilenen çalışmalarını, 1970'li yılların sonunda yayımlamaya başlayacaktır: "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine" 1977'de, "Müzik ve Yabancılaşma- Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Öncalışma" ise 1979'da *AÜ SBF BYYO Yıllık*'ta yayımlanacaktır.

1970'li yılların ikinci yarısında Benjamin birkaç yerde daha karşımıza çıkar. 1977 yılında, Önay Sözer'in "Walter Benjamin'de Teknoloji Felsefesi" başlıklı yazısı *Türkiye Yazıları*'nda yayımlanır. John Berger'in Benjamin'e önemli bir yer veren BBC televizyon dizisi *Görme Biçimleri*'nin kitaplaştırılmış hali, 1978'de Yurdanur Salman çevirisiyle Yankı'dan çıkar.[32] Daha önce değinilen "Çevirmenin Görevi" metninin Ahmet Cemal tarafından yapılan ikinci çevirisi, Kültür Bakanlığı'nın sadece bir sayı çıkabilmiş olan *Çeviri* dergisinde 1979'da yayımlanır. *Yazı* ve *Somut* gibi dönemin kısa ömürlü dergilerindeki yazılarda Benjamin'in adı anılır.[33]

---

[30] *Birikim* dergisinin çıkmadan önceki düşünsel ardalanı hakkında Murat Belge'nin söyledikleri için bkz. Çandar, 2007: 180-197.

[31] Aynı metnin sonlarında amaçlar da şu şekilde özetlenir:
"1) Teorinin büyük ustalarının ışığında, kendi sorunlarımız, hedeflerimiz, kendi toplumsal bütünlüğümüz açısından, kendi teorik dünyamızı kurmak; 2) Bunu yaparken yöntemi, bilimsel teoriyi aynı anda hem kavramak, hem uygulamak, hem de açıklamak; yöntemi soyutta değil, olması gereken yerde, somutun içinde bulmak; 3) Geçmişin ve bugünün kültürünü araştırmak, eleştirmek ve böylece geleceğin kültürel temellerini şimdiden kurmak; 4) Sosyalist kültürü bir yaşama sorunu olarak ele alıp işlemek; 5) Bütün bunların üstesinden gelecek bir aydın kadronun oluşmasına katkıda bulunmak için mümkün olan her türlü çabayı harcamak."

[32] Bugün 16. basımına ulaşan bu kitabı, 1980'lerden itibaren Metis yayımlayacaktır.

[33] Enis Batur, 1970'lerde *Yazı* ve *Çeviri* dergilerinin çıkarılmasında olduğu kadar 1980'lerde *Argos, Gergedan, Oluşum, Şehir, Tan* ve sonra da YKY'nin *Sanat Dünyamız, Kitap-lık, Cogito* gibi dergilerinin hazırlanmasında da önemli rol oynamıştır. Batur, 2010 yılı sonunda da, aşağıda ele alacağımız *Oluşum* dergisinin Frankfurt Okulu sayılarında da adına rastladığımız İsmail Ertürk'ün editörlüğünü üstlendiği *'Yeni'* başlıklı bir derginin yayın kurulunda yer almıştır.

1980'lerden Günümüze Frankfurt Okulu

Türkiye'de hem Adorno ve Benjamin'in çeşitli çalışmalarıyla tanıtılmaya hem de Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'nin kapsamının anlaşılmaya başladığı dönem, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başı olmuştur. Başka bir deyişle, hem estetiğe yönelik ilgi hem de sosyal teori tartışmalarındaki yönelim açısından Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki yerinin 1980'li yılların dönümünde belirginleşmeye başladığı söylenebilir.[34] Aşağıda iki alt başlık altında bu birbiriyle ilişkili iki yönelim, başlıca yazar, çevirmen, yayın ve yayıncılar üzerinden 1980'li yıllardan bugüne taşınmakta, ikincisinde Habermas'ın toplum ve siyaset felsefesi ile sosyal teori tartışmalarındaki ağırlıklı yerine kısaca değinilmektedir.

Estetik Tartışmaları –Benjamin ve Adorno

Enis Batur, 1970'li yılların başında gittiği Avrupa'da Frankfurt Okulu'nun düşünceleriyle karşılaşmasını, Marksist felsefede sadece ortodoks bir çizginin olmayışına ilişkin önsezisinin gerçekleşmesi olarak değerlendirir ve Türkiye'ye döndüğünde duruşu açısından kendisini Okul'un düşünürlerine borçlu hisseder. Bu borcu ödemek üzere hazırladığı Frankfurt Okulu özel sayısı, kendi deyişiyle "Marksistler çoğunlukta olduğu" için doğru bir mecra olan *Birikim* dergisiyle anlaşmasına rağmen 12 Eylül darbesiyle kapanan dergiye yetişmez, *Oluşum* dergisinde çıkar.[35] Böylece, Okul'un *Birikim* dergisinde 1970'li yıllarda Benjamin'in Brecht üzerine bir yazısıyla başlayan, Patterson'un eleştirisiyle ve Enzensberger'in yazısıyla süren yer alışı, 1989'da derginin ikinci dönemi başlayana dek kesilmiş olur.[36] Ancak, *Birikim* dergisinin buradaki rolü çok önemlidir. 80'lerin darbe ortamında politika yapmanın olanaksızlaşmasıyla düşünür ve yazarların sanat ve kültür tartışmalarına çekildiklerine ilişkin tezi geçersiz kılar; Türkiye'de Frankfurt Okulu'na yönelimin 1970'lerin ikinci yarısında Marksizm içindeki tartışmaların içinden, özellikle Batı Marksizmi'yle tanışma çerçevesinde ve kültür-politika ilişkisinin öne çıkmasıyla geliştiğine ilişkin bir çıkarım yapmamıza olanak sağlar.

Frankfurt Okulu'nun izlerini sürmemizde, 1980'li yılların başında *Oluşum, Yazko Edebiyat, Yazko Çeviri*; 1980'lerin ikinci yarısında ise *Defter, Gergedan, Argos* dergileri öne çıkar; Batur'un yanısıra Ahmet Cemal, Oğuz Demiralp, Ahmet Oktay, Ünsal Oskay, Tevfik Turan, Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak telif ve çeviri makale, deneme, kitaplar yayımlayan başlıca isimlerdir. *Oluşum* dergisinin[37] sonraki yıllarda Türkiye'de ilgili birçok yayına kaynaklık edecek Frankfurt Okulu dosyaları, Habermas'ın *Theorie und Praxis* kitabının Giriş bölümünden Oruç Aruoba'nın yaptığı seçme ve çeviri dışarıda bırakılırsa, özellikle estetik üzerinedir. Şubat 1981'de yayımlanan sayıda Batur'un "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş" yazısını,

[34] Bu kitapta estetik tartışmaları çerçevesinde ayrıntılı bir döküm için bkz. Yüksel; sosyal teori için bkz. Taş; Habermas için bkz. Kubilay.

[35] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.

[36] Belge (1989: 5) ikinci evrenin ilk sayısında "Dokuz Yılın Birikimi" başlıklı yazısına şöyle başlar: "*Birikim* dergisinin yayımlanması, 1980 yılının Nisan'ında İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından durduruldu. Durdurma nedeni derginin kendisiyle ilgili değildi. Sıkıyönetim yaklaşan 1 Mayıs'ta olabilecek her türlü gösteri veya kutlamayı önlemeye çalışıyordu. Sosyalistler de ne yapılabileceğini tartışıyordu. *Birikim* tek yapraklık bir özel ek yayımlayarak görüşünü duyurdu. İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı ise (o sıra İstanbul'da komutan Necdet Üruğ idi) 1 Mayıs'tan söz eden bütün yayınları durdurduğu bir bildiri ile tebliğ etti. Sayılan dergiler arasında *Birikim* de vardı. Böyle bir karar olmasa *Birikim*'in 62-63 sayısı 1 Mayıs 1980'de yayımlanacaktı. Sıkıyönetimin "12 Eylül öncesinde de" ne kadar keyfi olduğunu gösteren bu bildiriden dokuz yıl sonra, 1 Mayıs 1989'da *Birikim*'in yayınına devam ediyoruz."

[37] *Oluşum* edebiyat dergisini 1974'ten itibaren Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi İngiliz Filolojisi ve Tiyatro bölümlerini bitiren, resimle de ilgilenen Fahrünnisa Kadıbeşegil çıkarmıştır.

Oskay ve Ertuğrul Özkök'ün Benjamin'e ilişkin metinleri ve Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" denemesinin ilk kısmının Ahmet Cemal, Adorno'nun "Çağcıl Müzik Felsefesi" yazısının İsmail Ertürk ve Marcuse'nin "Sanat ve Devrim"den parçalar içeren metninin de Berkut Alp tarafından yapılan çevirisi izlemektedir.[38] Fredric Jameson'ın "Hegelci Yazın Eleştirisi" ile "Bloch-Lukács Söyleşisi" de dosyanın diğer yazılarıdır. *Oluşum* dergisinin "Frankfurt Estetik Özel Sayısı II" başlığıyla yayımlanan Mayıs 1981 sayısında ise, Cemal'in çevirisinin sonlanmamış devamı, Oskay'ın Benjamin'in tarih, kültür ve fantazya anlayışına ilişkin yazısı yer almaktadır. Bu ikisi dışında Kristeva, Sartre, Raymond Williams'a ayrılan sayfalar arasında Nuri Plümer'in çevirdiği George Steiner'in Benjamin-Scholem arkadaşlığı değerlendirmesi ve İsmail Ertürk'ün çevirdiği Terry Eagleton'ın "Estetik ve Politika" metni özel sayının kapsamındaki yazılar olarak karşımıza çıkar.

Oskay, 1981 ve 1982 yıllarında aynı dergide "Baudelaire ve Modernizm" başlıklı üç bölümlük yazısını yayımladığı gibi, Eagleton'ın metnine temel oluşturan, 1930'larda Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin ve Adorno'nun estetik tartışmalarını kapsayan *Estetik ve Politika* derlemesini de çevirmiştir (Bloch, vd., 1985). 1980'li yılların ilk yarısında Oskay'ın çevirdiği, yayına hazırladığı, yazdığı kitap ve makaleler (1980, 1982a, 1982b, 1982c, 1984)[39] tarih, politika ve kültür bağlamında başta Benjamin ve Adorno olmak üzere Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de gördüğü ilginin yapıtaşlarını döşemiştir.[40] Oskay, telif yapıtlarında, Murat Belge'nin (1995: 10) dediği gibi, Benjamin ve Adorno ile hesaplaşarak "onların ters düşen tutumlarını bağdaştıran bir sentez"e varmaya çalışmıştır. Oskay'ın diğer çevirilerinin yanısıra 1989 yılında basılan ancak daha 1986'da Ahmet Oktay'ın teksir haline atıf yaptığı Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabının çevirisi de (Oktay, 2008: 100),[41] Enstitü'nün ilgilerini derli toplu sunması açısından Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki serüveninde önemli bir uğraktır.

Elbette Ahmet Oktay'ın Frankfurt Okulu'nun düşüncesi üzerine kurup geliştirdiği kültür ve politika incelemeleri, teksir halindeki *Diyalektik İmgelem* çevirisine yaptığı atıfın Marksizm ve psikanaliz bağlamıyla sınırlı değildir. Oktay, 1980'lerin başından itibaren gerek dergilerde, örneğin *Yazko Edebiyat* dergisinde (1980b; 1981a; 1981b; 1983), gerekse *Milliyet* gazetesindeki köşesinde Adorno, Benjamin ve Marcuse alaşımlı uzunlu-kısalı metinler yayımlamıştır. Böyle bir birikimin üzerine kurulan 1993 tarihli *Türkiye'de Popüler Kültür* kitabı, Okul'un düşünsel katkılarıyla Türkiye'de popüler kültürün çözümlenmesine müstesna bir örnek oluşturur.[42]

1979'da tasarlanıp 1980 Mart ayında bir yazarlar ve çevirmenler kooperatifi olarak kurulan Yazko'nun, daha önce değinildiği gibi De Yayınevi'nin ve *Yeni Dergi*'nin mimarı olan Memet Fuat'ın yönetiminde 1 Kasım 1980'den itibaren *Yazko Edebiyat* dergisini çıkarmasıyla, Türkiye'de kültür ve edebiyat eleştirisinin önde gelen isimlerinin incelemelerini de kapsayan bir mecra doğmuş (Toy, 2007: 63, 77–78, 94), bu dergiyi Temmuz 1981'de Ahmet Cemal'in yönetimindeki *Yazko Çeviri* dergisi izlemiştir (141). 1980'li yılların ortasına kadar yönetim değişiklikleri olmakla birlikte hayatta kalan her iki dergide de, Ünsal Oskay, Ahmet

[38] Özkök'ün 1980'li yılların ilk yarısında yayımlanan *Sanat, İletişim, İktidar* ve *Kitlelerin Çözülüşü* kitaplarını da burada anmak gerekir (Özkök, 1982; 1985).

[39] Bu makalelerin birkaçı ile 1980'li ve 1990'lı yıllarda Oskay'ın yazdığı diğer makale ve denemeler, *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* ve *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım* kitaplarında yer almaktadır (Oskay, 1998; 2000).

[40] Bu ilgi Ünsal Oskay'ın siyaset bilimi ve iletişim alanında öğrencisi olan ve/veya asistanlığını yapan Meral Özbek, Aydın Uğur, Erol Mutlu, Veysel Batmaz, Eser Köker, Nurçay Türkoğlu, Beybin Kejanlıoğlu, Göksel Aymaz vd. tarafından da sürdürülmüştür. İletişim alanına ilişkin bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Özdemir ve İlhan.

[41] Burada Ahmet Oktay'ın ilk kez 1986'da B/F/S Yayınları'ndan çıkan *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları* başlıklı kitabının 2008'de İthaki Yayınları'nca yayımlanan 4. basımı kullanılmıştır.

[42] Ünsal Oskay ve Ertuğrul Özkök'ün metinlerinin yanısıra, Veysel Batmaz'ın 1981'de *İletişim* dergisinde yayımlanan "Popüler Kültür Üzerine Değişik Kuramsal Yaklaşımlar" makalesinin de bu bağlamda önemli bir kaynak oluşturduğu belirtilmeli.

Oktay, Ahmet Cemal ve Oğuz Demiralp'in Benjamin başta olmak üzere Frankfurt Okulu düşünürlerine yer verdikleri görülmektedir.

Enis Batur'un 1980'li yılların ikinci yarısından başlayarak önce *Gergedan*, sonra *Argos* dergilerini çıkarması, daha sonra Yapı Kredi Yayınları'nda (YKY) belli bir yayın politikası izlemesi, bu isimlerin sürekliliğini farklı yayınlarda koruyan yapıtlarını karşımıza çıkarmıştır. Benjamin'e odaklanan yazını Ahmet Cemal ve Oğuz Demiralp'de bulmak mümkündür. Ahmet Cemal sadece Benjamin'den yaptığı çevirilerle değil, dergiciliğiyle, hazırladığı dosyalar ve Brecht üzerine, Benjamin üzerine kaleme aldığı yazılarla önemli bir figür olarak belirmiştir (Cemal, 1982; 1988; 1989). Ancak özellikle öne çıkan çalışması, YKY'den çıkan Benjamin çevirisi, *Pasajlar* olacaktır. Oğuz Demiralp de benzer şekilde çeşitli denemelerinden (1982; 1987) ve Marcuse'nin estetik anlayışını da işlediği *Okuma Defteri* kitabından (1995) sonra 1999'da YKY yayını olan *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*'yle öne çıkacaktır. Ahmet Oktay'ın *Türkiye'de Popüler Kültür* (1993), Ünsal Oskay'ın *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım* (1998) kitapları da YKY yayınıdır.

YKY, özellikle Benjamin'in kitaplarını yayımlamıştır: *Pasajlar, Tek Yön, Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk.* Adorno'nun YKY'den çıkan tek kitabı da *Walter Benjamin Üzerine*'dir (bu kitapta bkz. 2. Bölüm). YKY, *Sanat Dünyamız* ve *Cogito* gibi dergilerle günümüzde de yayın alanındaki ağırlığını sürdürmektedir. Bu iki dergide Benjamin ve Adorno'dan yapılan çeviriler, onlara yapılan atıflar sık sık karşımıza çıktığı gibi, *Cogito* bu iki düşünür için özel sayılar da çıkarmıştır (2003; 2005).

1982'de kurulan Metis Yayınları, Türkiye'de Benjamin ve Adorno'ya yönelik ilgiyi farklı boyutlarıyla kuran ve yayan sonraki neslin sesini duyurmasına olanak sağlamıştır. 1984 yılında Benjamin'in *Brecht'i Anlamak* kitabı ile 1986 yılında Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nı yayımlayan Metis, sonraki yıllarda da Adorno'nun *Minima Moralia* (1998) ve *Edebiyat Yazıları*'nı (2004), Benjamin'den *Son Bakışta Aşk* seçkisini (1993) ve *Moskova Günlüğü*'nü (2001) çıkarmıştır. Eduardo Cadava'nın *Işık Sözcükleri* (2008), Susan Buck-Morss'un *Görmenin Diyalektiği* (2010) kitapları da doğrudan Benjamin'in ilgilerinden kaynaklanan incelemeler olarak Metis kitaplığında yerlerini almışlardır.

Metis Yayınları, 1987 ile 1992 yılları arasında (20 sayı) *Metis Çeviri*, 1987 ile 2002 arasında da (45 sayı) amacını "eleştirel düşüncenin yaygınlaşması" olarak tanımlayan *Defter* dergilerini çıkarmıştır. *Metis Çeviri* dergisinde iki farklı dilden (Almanca ve İngilizce) çevirip, çeviriyi ortaklaştırma örneği olarak Müge Gürsoy ile Tevfik Turan'ın Benjamin'in bir metnini seçmeleri anlamlıdır (1988). *Defter* dergisi ise, mektuplar, tartışmalar, kitaplardan parçalar da dâhil olmak üzere Marcuse (birisi Adorno'yla yazışma) ve Benjamin'in (birisi Scholem'le yazışma) ikişer, Adorno'nun (dördü Horkheimer, Goldmann, Bloch ve Marcuse ile birlikte olmak üzere) ise dokuz yazısına yer vermiştir.[43] Ayrıca, Benjamin'in ve Adorno'nun bazı yazılara kaynaklık ettiği de görülmektedir. Bu yazılar dâhil, Metis yayınlarından çıkan çeviriler ve telif metinler incelendiğinde, 1980'lerin ikinci yarısından bugüne dek Benjamin'in özellikle Nurdan Gürbilek, Adorno'nun ise özellikle Orhan Koçak yoluyla Türkiye'deki düşünce dünyasındaki tesiri açığa çıkmaktadır.[44]

Yukarıda değinilen yazar ve çevirmenler ile yayınların yanında Adorno ve müzik konusunda Ömer Naci Soykan'ı (2000), Frankfurt Okulu'nun sanat ve toplum üzerine görüşleri ile Benjamin'e ilişkin çalışmalarıyla Besim Dellaloğlu'nu da (1995) estetik tartışmaları bağlamında anmak gerekir. Hasan Ünal Nalbantoğlu özellikle Kracauer ve Adorno'yu değerlendirme kapsamına alan metinleriyle (2002a; 2002b; 2007), Meltem Ahıska kültür üzerine yazdıklarıyla (1989), Meral Özbek özellikle Benjamin üçlemesiyle (2000a; 2000b; 2000c),

[43] Metinde geçen Adorno ve Benjamin'in yapıtlarına yapılan göndermeler için, bkz. 2. Bölüm.

[44] Edebiyat bağlamında Benjamin'in etkisinin incelenmesi için bu kitapta bkz. Aral; Adorno'nunki için ise bkz. Çetin.

Tül Akbal Süalp ise Kluge'ye önemli bir yer veren sinema yazılarıyla (2004a; 1995; 1997) yine bu kapsamda etkili olmuşlardır.[45]

Burada anılan isimlerin bir kısmı, aynı zamanda aşağıdaki başlık altında da sınıflandırabileceğimiz biçimde Habermas'a ilişkin çalışmalara (Dellaloğlu, 1998; Özbek, 2004a) ve kamusal alan tartışmalarına dâhil olmuşlardır (Akbal, 2004b; Özbek, 2004a; Gürbilek 1988; 1992). Estetik tartışmalarına öncelikli olarak yer vermemizin nedeni, Adorno ve Benjamin'in Türkiye'de özellikle böyle bir bağlamda tanınmaya başlamalarıdır. Oysa örneğin Özbek'in üçlemesini, daha ziyade Benjamin'in metodolojisini gösteren bir dizi yazı gibi okumak, Koçak'ın Adorno ve Nietzsche karşılaştırması yapmasını (1988b) ya da "Biçim olarak Deneme"yi hem 2002'de *Defter* dergisinde yayımlayıp hem de 2004'de çıkan *Edebiyat Yazıları* kitabının başına koymasını Adorno'nun üslup kaygısını ve felsefesini öne çıkarma girişimi olarak da görmek gerekir.[46] Aynı şekilde Benjamin'in tarih üzerine tezlerinin estetik tartışmalarına eşlik edecek biçimde bu süre içinde defalarca farklı dillerden farklı kişilerce Türkçeye çevrilmesi de dikkate değerdir.[47]

Eleştirel Teori –Habermas'tan Habermas'a...

1980'li yıllar, yukarıda da belirtildiği gibi, sadece estetik değil toplum felsefesi ve sosyal teori bağlamında Eleştirel Teori'nin de anlaşılması ve anlatılmasında önemli bir dönemin başlangıcını oluşturmaktadır. Eleştirel Teorinin savları, İlkay Sunar'ın ilk kez 1979 yılında Kültür Bakanlığı'nca basılıp dağıtımı yapılmayan, 1986'da yeniden basıldıktan sonra okurla buluşabilen *Düşün ve Toplum* başlıklı kitabında pozitivizme karşı yorumsamacı gelenek savunulurken ayrıntılandırılır (Sunar, 1986: vi). Kitapta Adorno vd.nin pozitivizm tartışmasına başlangıçta gönderme yapılsa da, gerek pozitivizmin eleştirisinde gerekse praksis ile toplum ilişkisinin açımlanmasında Habermas'ın *Bilgi ve Beşeri İlgiler* ile *Teori ve Praksis* çalışmaları önemli bir yer tutar. Yine 1979'da, yukarıda değinilen Tim Patterson'un *Birikim* dergisinde çıkan "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar" başlıklı metni, sınıf merkezli analizden psikanalize kayması bakımından Eleştirel Teori'yi kıyasıya eleştirir. Türkçe literatürü izleyen okur, böylece Eleştirel Teori'nin niteliğine ve kapsamına ilişkin geniş bir değerlendirmeyi ya da eleştirel teorisyenlerin metinlerini okumadan önce onun ya son dönemiyle ya da Marksizmden saptığı belirlemesiyle karşılaşmış olur.

Birikim dergisinde yayımlanmak üzere hazırlanıp Şubat 1981'de *Oluşum* dergisinde çıkmak zorunda kalan Frankfurt Okulu dosyalarının ilkinde de, ilk kez eleştirel teorisyenlerin sonraki kuşağından Habermas'ın Eleştirel Teori'ye ilişkin bir metni yayımlanmıştır. Bu, Habermas'ın *Theorie und Praxis* kitabının Giriş bölümünden Oruç Aruoba'nın seçip çevirdiklerinden oluşan "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine" başlıklı yazıdır.[48] Orhan Koçak'ın çevirdiği Max Horkheimer'in *Akıl Tutulması* kitabı ise, Habermas'ın *Oluşum*'da yayımlanan metninden beş yıl sonra, 1986 yılında, Metis Yayınları'ndan çıkmıştır. Bu kitabın önemi sadece "Eleştirel Teori" nitelemesinin sahibi olarak Horkheimer'in 1940'lı yıllara ait bir çalışmasıyla Türkçede tanınmasından değil, Orhan Koçak'ın yazdığı kapsamlı Önsöz'den de kaynaklanır (Koçak, 1986).

[45] Bu kitapta Adorno ve müzik konusunda bkz. Yergebekov; Karaoğlu; fotoğraf konusunda bkz. Hepdinçler ve Ayten; sinema konusunda bkz. Hıdıroğlu.

[46] Marcuse'nin politik bir figür ve magazin malzemesi olarak günlük gazetelerde yer bulduğu belirtilmişti. Adorno ise, daha farklı biçimde, özellikle *Minima Moralia* ve *Edebiyat Yazıları* yapıtlarıyla, Birkan'ın da (2008) dikkat çektiği gibi, 2000'lerde gazetelerin kitap eklerinde sık sık anılan bir isme dönüşmüştür. Örnek olarak Semih Gümüş'ün *Radikal Kitap*'taki çeşitli yazılarına bakılabilir.

[47] Bu kitapta bkz. Aksoy. Bu metnin çevirilerini Oskay 1982, Cemal 1993, Gürbilek 1993, Demiralp de 1999 yılında yayımlamıştır.

[48] Bu kitapta bkz. 2. Bölüm. Ulaşabildiğimiz kadarıyla eleştirel teorisyenlerin metinleri arasında Türkçe yayımlanan ikinci metin de Habermas'a aittir: 1984 yılında *Toplum ve Bilim* dergisinde Tanıl Bora çevirisiyle yayımlanan "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" Aynı sayıda Kemal İnan'ın (1984) "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas" başlıklı yazısı da yayımlanmıştır. Yazı, Habermas'ın ve Eleştirel Teori'nin ilk kuşağının pozitivizm eleştirisine odaklanır.

Koçak'ın "Önsöz"ünden önce, dağınık da olsa Eleştirel Teori'yi merkezine alan birkaç yazı daha yayımlanmıştır. 1980'de Selahattin Hilav'ın *Papirüs* dergisinde "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar"ı çıkmıştır. Bazı olgusal yanlışlar (Horkheimer'in 1939'da başkan olması gibi) ve Enstitü ile Frankfurt Okulu'nun bir tutulması gibi bir eğilim bir yana bırakıldığında, Paul Connerton'un çalışmasından da yararlanarak Eleştirel Teori'yi anahatlarıyla tanıtan ve eleştiren bir yazıdır bu. Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ı Marx-öncesi Alman düşüncesine yakınlıkları çerçevesinde değerlendiren bu yazıdan sonra 1981'de *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* derlemesinde Oskay'ın çevirisiyle David Kettler'in Marcuse üzerine yazısı yayımlanmıştır. Bu dönemde Habermas da, Oskay'ın bir yazısında doğrudan incelenmekte, ayrıca "teknolojik ussallık" anlayışının eleştirisi bağlamında 1982'deki doçentlik çalışmasında önemli bir yer tutmaktadır (Oskay, 1982b). Aynı yıl, Jane Flax'in ilk kuşak eleştirel teorisyenlerin metinlerini akıl kavramı izleğinde tartıştığı "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori" başlıklı yazısı *Oluşum* dergisinde Fatmagül Berktay çevirisiyle çıkmıştır.[49] Flax (1982) bu yazısında, Eleştirel Teori'de akıl kavramının devrimci pratikten uzaklaşmasını eleştirmiştir.

Marx öncesinde kalma, pratikten kopma gibi eleştirilerle yoğrulan Eleştirel Teori'ye yönelik mesafeli duruş, 1982'de Troçkist bir bakış açısından yazılmış olan Perry Anderson'un Birikim Yayınları'ndan çıkan *Batıda Sol Düşünce* kitabıyla da onaylanacaktır.[50] 1985 yılında Aziz Çalışlar'ın yayına hazırlayıp çevirdiği *Çağdaş Felsefe* başlıklı kitap, W. Eichhorn, G. Klaus ve M. Buhr gibi Marksist-Leninist anlayıştaki Doğu Alman felsefecilerin yazılarını içermekte, Eleştirel Teori'ye de yer vermektedir. 1987'de Robert Steigerwald'ın (1987), *Felsefe Dergisi*'nde yayımlanan yazısında da Eleştirel Teori, burjuva-hümanist mirasa yeniden sahip çıkan anti-Marksist bir düşünce geleneği olarak değerlendirilmiştir.

Koçak'ın yukarıda anılan 1986'daki "Önsöz"ünün bu eleştirilerin ortasına, onları bıçak gibi kesen bir yere düştüğü söylenebilir. Yazı, ağırlıklı olarak Horkheimer ve Adorno üzerinden Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü, Frankfurt Okulu'nun Marksizmle bağını ve Eleştirel Teori'nin kapsamını ortaya koymuştur. Yazıda son olarak bir önermenin doğruluğunun nasıl belirlenebileceği, akıl-gerçeklik, teori-pratik ilişkilerinin nasıl tanımlanabileceği sorularına Frankfurt Okulu'nun üç düzeyde yanıt aradığı belirtilmiş: "disiplinlerarası araştırma, ideoloji eleştirisi ve teorinin doğrulanmasında tarihsel pratiğin rolü" (Koçak, 1986: 44) ve bu düzeyler kestirme yargılara varmadan açımlanmıştır.

Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'yi Hegel'le, Marx'la, Lukács'la bağlantılı olarak tartışan, içkin ve aşkın eleştiri, ideoloji eleştirisi ve negatif diyalektik gibi kavramları açıklığa kavuşturan bu öncü metni yazan ve *Akıl Tutulması* kitabını çeviren Koçak'ın 1988'de de *Defter* dergisinde Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar"dan yaptığı çeviri yayımlanmıştır.[51] Koçak, daha sonraki yıllarda da gerek yine *Defter* dergisindeki yazı (örneğin, "Maelström Üslubu") ve çevirileri (örneğin, öğrenci hareketleri üzerine Marcuse-Adorno yazışması) (Koçak, 1988; 1999) gerekse Adorno'nun *Minima Moralia* başlıklı başyapıtının ortak çevirmeni olarak, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'nin Türkiye'deki alımlanmasında, özellikle de Adorno'nun anlaşılmasında başlıca figürlerden biri olacaktır.

1989, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'ye ilişkin üç kitabın birden yayımlandığı yıldır. Yukarıda değinilen *Diyalektik İmgelem*'in yanı sıra, Ahmet Çiğdem'in çevirdiği Tom Bottomore'un *Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram): Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* kitabı Ara Yayıncılık'tan, Phil Slater'in *Frankfurt Okulu-Kökeni ve Önemi: Marksist Bir Yaklaşım* kitabı ise Ahmet Özden çevirisiyle B/F/S Yayınları'ndan çıkmıştır. Bu üç kitap, birbirinden hayli farklı birer Eleştrel Teori değerlendirmesi sunması ve böylece aynı yıl içinde Türkiye'deki çatışmalı alımlamayı göstermesi açısından manidardır. Jay'in çalışması,

[49] Bu yazı 1997 yılında *Cogito* dergisinde yeniden yayımlanmıştır.

[50] Bu kitapta bkz. Çetin, vd.

[51] Aynı yıl, yine bu iki yazarın "İki Dünya" denemesi G. S. Kızıltan çevirisiyle *Gergedan* dergisinde çıkmıştır.

Löwenthal başta olmak üzere doğrudan eleştirel teorisyenlerin yazışmalarına ve söylediklerine dayanmakta; özellikle "Eleştirel Teorinin Kökenleri ve Oluşumu" başlıklı ikinci bölüm, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin Marx kadar Alman idealizmi, sol-Hegelciler, yaşam filozofları vd. ile ortak ve ayrı yönlerini ortaya koyma çabasındadır. Jay'in genel felsefi eğilimi, Marcuse'ye hayli mesafeli, Adorno'ya ise yakın durmaktadır. Phil Slater'in kitabının, Türkçeye ancak 2006 yılında çevrilecek olan Douglas Kellner'in Jay'in çalışmasına yönelik eleştirisiyle büyük ölçüde örtüştüğü, Eleştirel Teori'nin tarihsel materyalist kökenini özellikle vurguladığı görülmektedir. Öte yandan, Slater'in (1989: 10) temel argümanı, Eleştirel Teori'nin yaptığı çözümlemelerde "ekonomik manipülasyona ve devrimci toplumsal praksise ilişkin" tarihsel materyalist kategorilerin yetersiz kaldığı yönündedir. 1930 ile 1942 arasına odaklanan kitabın sadece küçük bir bölümünde Albert Wellmer'e ve dipnota sıkışmış haliyle Habermas'a yönelik bir eleştiri yer almıştır (92-99). Tom Bottomore'un kitabı, bu iki çalışmadan farklı olarak 1940'larda ya da 1950'de kesilen incelemeleri Habermas'ı odağa alarak 1970'ler ve 1980'lerin başına taşımasına rağmen, daha dar kapsamlı bir tartışma yürütmekte ve üretimin örgütlenmesi bağlamında iktisadi çözümlemeler ile toplumsal tarih araştırmalarını yadsıyan Eleştirel Teori'yi Marksist sosyolojinin dışında konumlandırmaktadır.

Bottomore'un kitabını çeviren, 1990'larda *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* başlıklı kitapları yayımlanan Ahmet Çiğdem (1992; 1997); 1989 ve 1990 yıllarında *Türkiye Günlüğü* başta olmak üzere çeşitli dergilerde çoğu Habermas göndermeli metinleri yayımlanan (Köker, 1989; 1990b; 1990c) ve 1990'da *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori* başlıklı kitabı çıkan Levent Köker (1990a), o dönemde Türkiye'de Eleştirel Teori'nin konumlandırılması ve savunulması açısından önemli rol oynamışlardır. *Birikim* dergisinin 1989'da başlayan ikinci evresi, Tanıl Bora'nın mevcudiyetiyle Habermas ve Offe'nin düşüncesine yakın metinleri de kapsayacaktır. Bora, Habermas ve Offe'den yaptığı çevirileri *Birikim*'in yanısıra 1984'te *Toplum ve Bilim*, 1988 ve 1991'de *Defter* gibi dergilerde de yayımlamıştır (bu kitapta bkz. 2. Bölüm). Bağlam Yayınları'nın çıkardığı Fransız, Alman ve Türk düşüncesinden karma bir mirası taşıyan *Toplumbilim* dergisinin Karl Marx, Yeni Sağ-Aşırı Sağ, Aydınlanma özel sayılarında da Habermas karşımıza çıkmaktadır (1995; 1997; 2000). Frankfurt Okulu düşüncesini önceleri sanat alanında aramış olan Besim Dellaloğlu da (1995), 1990'ların sonunda yine Bağlam Yayınları'ndan çıkan Habermas üzerine yaptığı çalışmasıyla belirmiştir: "*Toplumsal*"*ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* (1998).[52] Çeşitli Nietzsche ve Eleştirel Teori metinlerinin yanı sıra Habermas'ın *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (Mustafa Küpüşoğlu'yla birlikte) *ve İletişimsel Eylem Kuramı* kitaplarını Türkçeye kazandıran Mustafa Tüzel'i de burada anmak gerekir (bu kitapta bkz. 2. Bölüm).

Her ne kadar Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabı iki cilt halinde, hayli sorunlu bir çeviriyle 1995 ve 1996 yıllarında Kabalcı Yayınevince yayımlanmış olsa da,[53] 1990'lı yıllardan itibaren Eleştirel Teori'nin yıldızı Habermas olacaktır. Bunda Habermas'ın hala yaşayan ve üreten bir düşünür olması kadar postmodernistlere karşı giriştiği savaşımın,[54] kamusal alan kavramının[55] ve iletişimsel eylem teorisinin de bu yıllarda yayılması etkili olmuştur. Özellikle kamusal alanın Türkiye'de tartışılması, başörtüsü meseleleriyle bitişerek gündeme geldiği için (Kubilay, 2010), Habermas da günlük basında adı beliren düşünür-

[52] Dellaloğlu, aşağıda değinileceği gibi, son yıllarda Benjamin'e yönelecektir. Kuşkusuz burada sayılanlardan daha fazla yayın mevcuttur. Örneğin, 2000 yılında yayımlanan Sezgin Kızılçelik'in *Frankfurt Okulu* kitabı daha çok bir düşünce geleneğini tanıtıcı niteliktedir. 1990'lı yıllarda Anthony Giddens (1991) ve David Held (1993), Alan Swingewood (1998) gibi yazarlardan yapılan çevirilerde de Eleştirel Teori ele alınmıştır. Bunlar arasında Giddens'ın metni doğrudan Habermas üzerinedir.

[53] Aynı yayınevinden 2010'da kitabın yeni çevirisi çıkmıştır.

[54] Bu kitapta bkz. Kubilay.

[55] Bu kitapta bkz. Keneş ve Orhon.

lerden biri olmuştur (Depeli, 2007). AB'ye üyelik sürecinde de Avrupa ve Anayasa tartışmaları Habermas'ı gündeme taşımıştır.[56] 2000'li yıllar Habermas'ın Eleştirel Teori'nin ilk nesliyle iyiden iyiye mesafelenmesini görünür kılsa da, Habermas ağırlıklı olan Raymond Geuss'un *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu* (2002) ile Şeyla Benhabib'in *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (2005) başlıklı kitapları da bu yıllarda yayımlanmıştır.

Kuşkusuz Habermas'ın baskınlığı, Frankfurt Okulu'nun ilk neslinin formülasyonu bağlamında Eleştirel Teori'ye ilginin söndüğü anlamına gelmemektedir. Emre Bağçe'nin çeviri metinlerden oluşan *Frankfurt Okulu* derlemesi (2006) ve Jan Spurk'un 2008 yılında yayımlanan *Toplumsal Aklın Eleştirisi: Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi* başlıklı kitabı ilginin sürmesinin göstergeleri arasında sayılabilir. Eleştirel toplum kuramını Gramsci, Horkheimer, Adorno ve Foucault ekseninde temellendiren Alex Demirović'in *Toplum ve Eleştiri* kitabı da bu dönemde yayımlanmıştır (2007). Yine 2000'lerin ikinci yarısında *Pasaj, FelsefeYazın, İmago* gibi edebiyat, felsefe, psikanaliz ağırlıklı yeni dergilerin Eleştirel Teori'ye özel bir yer ayırmış oldukları da görülmektedir. *'Yeni'* dergisi de 2011'deki 2. sayısını "Kültür Endüstrileri"ne ayırmıştır.

Eleştirel teorisyenlerin yapıtlarının Türkçeye çevrilme tarihlerine ilişkin kısa bir değerlendirme, Eleştirel Teori'nin ana kaynaklar olmadan tartışılmasındaki ilginçliği gözler önüne serebilir. Bu noktada Helmut Dubiel'in (1985) Eleştirel Teori'nin 1930 ile 1945 yılları arasındaki gelişimini Horkheimer'i merkeze alarak incelemesindeki teorik-politik üçlü ayrımı izlersek –ki bu ayrımlaştırmanın bir versiyonuna Benhabib de (2005: 196) dikkat çeker- 1930-1937 materyalizm, 1937-1940 Eleştirel Teori, 1940-1945 araçsal aklın eleştirisi evrelerine karşılık gelir (Kejanlıoğlu, 2005: 78). Dubiel'in çalışmasında bu evreler tarihsel deneyimin, sırasıyla Weimar Cumhuriyeti, faşizm ve II. Dünya Savaşı'nın yarattığı koşullarda teorik süreksizliklerle işaretlenir. İlk evrenin belirleyici metni, Horkheimer'in 1931 yılı başında Enstitü müdürü olarak yaptığı ilk konuşmadır: "Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri." Bu metnin Türkçe çevirisi, 2006 yılında *Lapsus* dergisinde yayımlanmıştır. İkinci evreyi ayırdeden metinler, 1937'de Enstitü dergisinde yayımlanan Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" ve Marcuse'nin "Felsefe ve Eleştirel Teori" makaleleridir. Araştırmamızda Marcuse'nin makalesine Türkçede rastlayamadık; Horkheimer'inki ise, 2005 yılında *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* başlıklı kitabın içinde yayımlanmıştır. Dubiel, üçüncü evrenin kapsamına Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Horkheimer'in *Akıl Tutulması* ve Adorno'nun *Minima Moralia* kitaplarını ve bu iki düşünürün 1939'dan sonra yazdıkları bazı yazıları almıştır. *Akıl Tutulması*'nın Türkiye'de yayımlanma tarihi 1986, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin 1995-1996/2010 ve *Minima Moralia*'nın 1998'dir. Böylece bu üç evre, Türkçe yayın sıralamasında tersine dönmüştür. Türk okuru önce eleştirel teorisyenlerin araçsal aklın eleştirisine ilişkin yapıtlarıyla karşılaşmış, 10-20 yıl aradan sonra 2005 ve 2006'da Eleştirel Teori ve materyalizm evrelerinin iki temel metnine erişebilmiştir.

1. Evre: Materyalizm	2. Evre: Eleştirel Teori	3. Evre: Araçsal Aklın Eleştirisi
1931	1937	1942-1945
Türkiye'de		
2006	2005	1986, 1995-6 / 2010, 1998

Sonuç: Benjamin'den Benjamin'e

Burada son olarak aktarabileceğimiz ilgi çekici bir gözlem, yakın zamanda Türkiye'de kısmen Adorno'ya ama daha ziyade Benjamin'e yönelimdeki artıştır. Dellaloğlu 2000'lerdeki yapıtlarında Benjamin'e odaklanmış (2005; 2007); *Cogito*'nun Benjamin özel sayısını hazır-

[56] Habermas'ın ansiklopedik "Kamusal Alan" yazısı 3 kez, "Avrupa'nın Niçin bir Anayasaya İhtiyacı Var?" metni ise 5 kez Türkçeye çevrilmiştir (bu kitapta bkz. 2. Bölüm).

lumıştır (*Cogito*, 2005). *Cogito* 100. doğum yılı nedeniyle Adorno özel sayısı da çıkarmıştır (*Cogito*, 2003). Kültür teorisi ve edebiyat eleştirisi açısından 1980'lerden itibaren yayınlarında İngiliz ve Fransız okullarına yakın duran yayıncıların da son yıllarda özellikle Benjamin'e yer açtıklarını söylemek mümkündür. Örneğin, İletişim Yayınları, 2007'de Adorno'nun yazılarından derlenen *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* başlıklı kitabı ve 2008'de Benjamin'in *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri. Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* başlıklı kitabını yayımladığı gibi, aynı yıl *Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* başlıklı derlemede de Benjamin'in üç yazısına yer vermiştir.[57]

Biraz kestirmeden giderek, Benjamin'le başladığımız taramayı Benjamin'le sonlandırırsak, Marcuse'nin tekil bir figür olarak kalması, sonra ışığının sönmesi; Löwenthal'in hiçe yakın varlığı; Adorno'nun ağırlıklı olarak son dönemindeki edebiyat yazılarıyla ya da alıntılar kaynağı *Minima Moralia* ile dolaşıma girmesi, yakın zamanda ise "kültür endüstrisi" kavramına yönelik ilginin canlanması; Horkheimer'in yapıtlarının Eleştirel Teori özelinde tersinden okunması; Eleştirel Teori'nin Habermas'la tartışmaya açılması ve onun daha güncel ama belki de Eleştirel Teori'den daha uzak yönelimlerinin baskınlığı söz konusudur. Hepsi içinde en çok rağbet gören isim, Eleştirel Teori'ye daha uzak duran eleştirelliğiyle Benjamin olmuştur. 1930'larda Auerbach'la yazışması üzerinden ulusalcılık ve faşizm karşıtı duruşunun Türkiye'ye ilişkin bir merakı da barındırdığını gördüğümüz Benjamin, 1970'lerde Brecht üzerine yazdıkları, 1980'lerden itibaren faşizm, sanat, tarih, modernlik üzerine söyledikleriyle Türkiye düşünce dünyasında yer almıştır. Benjamin, yapıtlarıyla tam da politik olarak karşı çıktığı estetikleştirilmeye, romantikleştirmeye ve hatta kutsallaştırmaya en müsait isimdir aynı zamanda...[58] Buna karşı bu yazının son halinin yazıldığı sıralarda Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metninin ikinci kez yayımlanmasıyla[59] Türkiye'deki düşünme biçimlerinde Benjamin'in politik duruşunun, Aykut Çelebi'nin vurguladığı "şiddete karşı siyaset talebi"nin, "şiddeti ve yasayı dışlayan siyaset hayali"nin (2010b: 312) önünün açılmasını bekleyebilir miyiz?

Kaynakça[60]

Abadan, Nermin (1968a). "Kitap Tahlili: Herbert Marcuse: One-Dimensional Man." *SBF Dergisi* 23(2): 335-342.

Abadan, Nermin (1968b). "Siyasetde Modernleşme." *SBF Dergisi* 23(3): 209-228.

Abadan, Nermin (1968c). "Dünyada ve Türkiye'de Gençlik: Refah ve Adaletsizliğe İsyan Edenler..." *Milliyet*. 20.5.1968: 2.

Abensour, Miguel (2009) *Ütopya (Thomas More'dan Walter Benjamin'e)*. Çev., Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Versus Kitap.

[57] Bu yazının son düzeltileri sırasında çalışmamızla ilgili ve gözlemimizi doğrulayan birkaç kitap daha yayımlanmıştır: 2010 yılı sonunda Suat Kemal Angı, *Walter Benjamin'le Yaşamak: Benedix Schönflies* başlıklı kitabını çıkarmış, 2011 yılı başında Roger Behrens'in *Adorno ABC* kitabı Versus Kitap'tan *Adorno Sözlüğü* başlığıyla çıkmıştır. Yine Versus Kitap'tan 2009 yılında çıkan Miguel Abensour'un *Ütopya* başlıklı kitabı da Walter Benjamin'e özel bir yer tanımaktadır.

[58] Ahmet Çiğdem'in yaptığımız görüşmede dediği gibi, Türkiye'de muhafazakâr, dinsel ya da başka düşünme biçimlerinin kendilerini Marksizm dışında konumlandırdığı bir anti-pozitivizm belleği vardır ve temel mesele her halükarda Marksizmle ilgili gibidir: "Okul'un Marx'la ilişkisini kesin bakalım, şimdi aziz mertebesindeydiler bir sürü yerde."

[59] 2005'te "Şiddetin Eleştirisi" başlığıyla, Besim Delalloğlu'nun yayına hazırladığı Benjamin kitabında; 2010'da ise, Aykut Çelebi'nin hazırladığı *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* başlıklı kitapta aynı adla yayımlanmıştır (bu kitapta bkz. 2. Bölüm). Dellaloğlu *Benjaminia* kitabını (2007) Hrant Dink'e adamış, Çelebi (2010b: 310-12), Dink'in adalet talebini, şiddete karşı siyaset hakkı talebi olarak okumuştur.

[60] Metinde Adorno, Benjamin, Horkheimer, Habermas ve Marcuse'nin Türkçe yayımlanmış yapıtlarına yapılan göndermeler için bkz. bu kitapta 2. Bölüm. Enis Batur, Tanıl Bora ve Ahmet Çiğdem görüşmeleri için ise, bu kitapta bkz. Son Kesim.

Açık, Tansu (2003). "Türkiye'de Hümanizm Tartışmalarına Bir Bakış." *Toplum ve Bilim* 98: 111-151.

Adorno, Theodor W., vd. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row Publishers.

Ahıska, Meltem (1989). "Kültürün Değeri." *Defter* 8: 7-14.

Akbal-Süalp, Z. Tül (2004a). *Zaman Mekân: Kuram ve Sinema*. İstanbul: Bağlam.

Akbal Süalp, Z. Tül (2004b). "Kamusal Alan, Deneyim ve Alexander Kluge." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 653-671.

Akbal, Z. Tül (1997). "Sinemanın Yaşamla Buluşmasında Felsefe, Sanat, Bilim, Teknoloji Kendi Alanlarını ve Öykülerini Arar." *25. Kare* 20: 35-44.

Akbal, Z. Tül (1995). "Zamanı ve Mekânı Yeniden Düşleme Şiiri ve Onun Tarihini Tersinden Okumak." *25. Kare* 11: 14-18.

Alkan, Türker ve Doğu Ergil (1980). *Siyaset Psikolojisi*. Ankara: Turhan.

Anderson, Perry (1982). *Batı'da Sol Düşünce*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim.

Angı, Suat Kemal (2010). *Walter Benjamin'le Yaşamak: Benedix Schönflies*. İstanbul: Siyah Beyaz.

Apter, Emily (2006). *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. NJ: Princeton University Press.

Arasteh, A. Reza (2000). *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlana Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*. Çev., Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir. Ankara: Kitabiyat.

Argın, Şükrü (2007). "Nihayet, Tam Zamanında, Fakat... 'Eleştirel Teori'nin Türkiye Mecrası." *Toplum ve Bilim* 110: 8-35.

Auerbach, Erich (2010). *Yabanın Tuzlu Ekmeği*. Martin Vialon (yay. haz.). Çev., Fikret Elpe vd. İstanbul: Metis.

Auerbach, Erich (2007). "Scholarship in Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46) on the Fiftieth Anniversary of His Death." Çev., Martin Elsky vd. *PMLA* 122(3): 745-762.

Auerbach, Erich (2003). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Çev., Willard Trask. Priceton: Princeton University Press [orj. 1947].

Auerbach, Erich (1944). *Roman Filolojisine Giriş*. Çev., Süheyla Bayrav. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Aydın, Suavi (2009). "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 9: Dönemler ve Zihniyetler*. Ömer Laçiner (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 947-970.

Bağçe, H. Emre (der.) (2006). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Doğu-Batı.

Baker, Ulus (1994). "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme." *Toplum ve Bilim* 63: 58-99.

Barck, Karlheinz (1992). "Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondence." *Diacritics* 22(3-4): 81-83.

Batmaz, Veysel (1981). "Popüler Kültür Üzerine Değişik Kuramsal Yaklaşımlar." *İletişim* 1: 163-192.

Batur, Enis (1981). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *Oluşum* 40(82): 3-12.

Behrens, Roger (2011). *Adorno Sözlüğü*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Versus Kitap.

Belge, Murat (2006). "İyiye Doğru Değişim Var." *Milliyet-Kitap* 7.1.2006.

Belge, Murat (1995). "Birinci Baskıya Önsöz." *Müzik ve Yabancılaşma*. Ünsal Oskay. İstanbul: Der. 7-10.

Belge, Murat (1989). "Dokuz Yılın Birikimi." *Birikim* 1: 5-18.

Benhabib, Seyla (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teori'nin Temellerine Dair Bir İnceleme*. Çev., İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim.

Berger, John (1978). *Görme Biçimleri*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Yankı.

Berkes, Niyazi (1997). *Unutulan Yıllar*. Ruşen Sezer (yay. haz.). İstanbul: İletişim.
Birikim (1975). "Çıkarken." *Birikim* 1: 3-6.
Birkan, Tuncay (2008). "Sunuş." *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*. Fredric Jameson. İstanbul: Metis. 7-29.
Birkan, Tuncay (2010). "'Auerbach İstanbul'da'dan 'Said İstanbul'da'ya: Türkiye'de Saidci Yayıncılık." *Edward W. Said Anısına: Barbarları Beklerken*. Müge Gürsoy Dikmen ve Başak Ertür (yay. hz.) İstanbul: Metis.106-121.
"Bloch-Lukács Söyleşisi." (1981). Çev., Oruç Aruoba. *Oluşum* 40/82: 37-39.
Bloch, Ernst, vd. (1985). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri.
Bottomore, Tom (1989). *Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram): Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Çev., Ahmet Çiğdem. İstanbul: Ara.
Buck-Morss, Susan (2010). *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*. Çev., Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis.
Busch, Günter (1970). "Ünlü Düşünür Herbert Marcuse'yle Devrim Hakkında Bir Görüşme." Çev., Taner Karamustafaoğlu. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 1(2): 31-36.
Cadava, Eduardo (2008). *Işık Sözcükleri: Tarihin Fotografisi Üzerine Tezler*. Çev., Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis.
Cemal, Ahmet (1989) (yay. haz.). "Benjamin, Baudelaire ve Pasajlar." *Argos* 12: 50-52.
Cemal, Ahmet (1988). "Brecht'i Nasıl Bilirsiniz?" *Gergedan* 17: 81-82.
Cemal, Ahmet (1982). "Bir Yol Ayrımında Türk Aydını." *Yazko Edebiyat* 18: 81-87.
Cogito (2007). Walter Benjamin Özel Sayısı. 52.
Cogito (2003). Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe (Özel Sayı). 36.
Cranston, Maurice (1972). *Yeni Solun Eleştirisi*. Çev., Sanem F. İstanbul: Milliyet.
Çandar, Tuba (2007). *Murat Belge. Bir Hayat*. İstanbul: Doğan Kitap.
Çelebi, Aykut (haz.) (2010a). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis.
Çelebi, Aykut (2010b). "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı." *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Aykut Çelebi (haz.) içinde. İstanbul: Metis. 255-312.
Çıkar, Mustafa (1998). *Hasan Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
"Çıkarken." 1975. *Birikim* 1: 3-6.
Çiğdem, Ahmet (2007) "Bu Sayıda..." *Toplum ve Bilim* 110: 3-6.
Çiğdem, Ahmet (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.
Çiğdem, Ahmet (1992). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Vadi.
Daver, Bülent (1965). "Az Gelişmiş Ülkelerde Siyasi Elit (Seçkinler)." *SBF Dergisi* 20(2): 517-535.
Dellaloğlu, Besim (yay. haz.) (2005). *Benjamin*. İstanbul: Say.
Dellaloğlu, Besim F. (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
Dellaloğlu, Besim (1995). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam.
Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*. İstanbul: YKY.
Demiralp, Oğuz (1995). *Okuma Defteri*. İstanbul: YKY.
Demiralp, Oğuz (1987). "Gerçeküstücülüğün Ataları." *Gergedan* 6: 128-129.
Demiralp, Oğuz (1982). "Paskalya." *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.
Demirel, Süleyman "1975'ten 1976'ya Türkiye'nin Siyasal Görünüşü" yazı dizisi "Yirminci Yüzyıl Sonu Gerçeklerine Bakışlar." *Milliyet* 2.1.1976: 2.
Demirović, Alex (2007). *Toplum ve Eleştiri: Eleştirel Toplum Kuramı Üzerine İncelemeler*. Çev., Muharrem Açıkgöz. İstanbul: FelsefeLogos Yayınları.

Depeli, Gülsüm (2007). "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi." *Kültür ve İletişim* 10(1): 9-40.

Dicleli, Zülfü (1968). "Marcuse Üzerine." *Yeni Dergi* 47: 191-194.

Dikerdem, Mahmut (1980). "Hariciye Çarkı" yazı dizisi. *Milliyet* 6.3.1980: 5.

Eagleton, Terry (1981). "Estetik ve Politika." Çev., İsmail Ertürk. *Oluşum* 43(85): 26-33.

Eichhorn, W. vd. (1985). *Çağdaş Felsefe*. Çev., Aziz Çalışlar. İstanbul: Altın Kitaplar.

Elsky, Martin, vd. (2007). "Introduction: Scholarship in Times of Extremes: Letters of Erich Auerbach (1933-46) on the Fiftieth Anniversary of His Death." *PMLA* 122(3): 742-744.

Enzensberger, Hans Magnus (1979). "Bir "Kitle İletişimi Araçları Teorisi"nin Oluşturucu Ögeleri." Çev., Ünsal Oskay. *Birikim* 58-59: 17-37.

Eroğul, Cem (1966). "Diyalektiğe Giriş/Toplumsal Araştırmalarda Diyalektik Yöntem." *SBF Dergisi* 21(3): 281-301.

Flax, Jane (1982). "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori". Çev., Fatmagül Berktay. *Oluşum* 57: 19-31. [ikinci basım, 1997, *Cogito* 10: 308-324].

Fromm, Erich (2000). "Önsöz." Çev., Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş: Mevlana Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*. A. Reza Arasteh. içinde. Ankara: Kitabiyat [orj. 1959].

Fromm, Erich (1973). *Çağımızın Özgürlük Sorunu*. Çev., Bozkurt Güvenç. Ankara: Özgün İnsan.

Fromm, Erich (1971). "Hasta İnsan ve Hasta Toplum." *Yeni Dergi* 82: 25-38.

Fromm, Erich (1959a). "Modern İnsan ve Hürriyet." *Türk Yurdu* 2(272): 27-28.

Fromm, Erich (1959b). "Sosyal Karakter Üzerine." *Türk Yurdu* 6(276): 41-42.

Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev., Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.

Gevgilili, Ali (1969a). Düşünenlerin Forumu: "Sağ ve Solcu Gençlik Neden Çatışıyor?" Katılanlar: Kazım Kolcuoğlu ve Ekrem Özer. *Milliyet* 23.3.1969: 2.

Gevgilili, Ali (1969b). Düşünenlerin Forumu: "Gençler ve Türkiye." Katılanlar: Erman Tuncer, İskender Odabaşoğlu ve Sıtkı Coşkun. *Milliyet* 20.4.1969: 2.

Giddens, Anthony (1985/1991). "Jürgen Habermas." *Çağdaş Temel Kuramlar*. Quentin Skinner (der.) içinde. Çev., Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi. 129-146.

Giritli, İsmet (1969). Düşünenlerin Düşünceleri: "Gençlik. Senato ve Üniversite." *Milliyet* 27.6.1969: 2.

Gürbilek, Nurdan (1993). "Sunuş." *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 7-38.

Gürbilek, Nurdan (1992). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1988). "Vitrinde Yaşamak." *Defter* 7: 7-14.

Halman, Talat Sait (1968). "Asi Gençliğin Peygamberi" yazı dizisi. *Milliyet*. 29.9-5.10.1968.

Hançerlioğlu, Orhan (1968). "Marcuse'cülük." *Varlık* 731: 4-5.

Held, David (1993/2001). "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)." Çev., Meral Özbek. *Marksist Düşünce Sözlüğü*. Tom Bottomore (yay. haz.) içinde. İstanbul: İletişim. 246-253 [ilk basım, 1993].

"Herbert Marcuse: Varsayım ve etkileri ile tartışma ortamı yaratan düşünür." *Milliyet Sanat* 335. 1979.

Hilav, Selahattin (1980). "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar." *Papirüs* 1: 4-12.

Hyman, Herbert H., vd. (1959). "Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi. Bir Seçkinler Grubunun Batılılaşma Vetiresi Üzerinde Bir İnceleme." *SBF Dergisi* 14(1): 95-121.

İsimsiz (1976). "Prof. Dr. Melahat Özgü'nün Biografisi." *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 7: 175-216.

Jameson, Fredric (2005). "Kitle Kültüründe Şeyleşme ve Ütopya." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 250-284.

Jameson, Fredric (1981). "Hegelci Yazın Eleştirisi." Çev., İsmail Ertürk. *Oluşum* 40/82: 32-33.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.

Kapani, Münci (1969). Düşünenlerin Düşünceleri: "Boykot, İşgal ve Ötesi." *Milliyet* 22.4.1969: 2.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim Sanat.

Kettler, David (1981). "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk." Çev., Ünsal Oskay. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.) içinde. İstanbul: Remzi.

Kışlalı, Ahmet Taner (1974). "Öğrenci Hareketlerinin Özellikleri ve Nedenleri. Ülkenin Gelişme Düzeyi Yükseldikçe ve Demokratikleştikçe Bir Özellik Belirginleşiyor: Gençler Yaşlı Kuşakların İdeolojik Önderliğini Reddediyor." *Milliyet* 9.2.1974: 5.

Kızılçelik, Sezgin (2000). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı.

Koçak, Orhan (2004). "Sunuş." Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. *Edebiyat Yazıları*. Theodor W. Adorno. içinde. İstanbul: Metis. 7-10.

Koçak, Orhan (2001). "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*. Ahmet İnsel (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 370-418.

Koçak, Orhan (1999). "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş." *Defter* 37: 93-114.

Koçak, Orhan (1988). "Maelström Uslubu." *Defter* 5: 7-12.

Koçak, Orhan (1986). "Horkheimer ve Frankfurt Okulu." *Akıl Tutulması*. Max Horkheimer. içinde. İstanbul: Metis. 7-9.

Konuk, Kader (2008). "Erich Auerbach and the Humanist Reform to the Turkish Education System." *Comparative Literature Studies* 45 (1): 74-89.

Köker, Levent (1990a). *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*. İstanbul: Ayrıntı [ikinci basım, 1998, Ankara: Vadi].

Köker, Levent (1990b). "Demokrasi ve Sosyal Adalet." *Türkiye Günlüğü* 11: 130-136.

Köker, Levent (1990c). "Türkiye'de Demokrasinin 'Dünü, Bugünü ve Yarını': Bir Eleştiri." *Türkiye Günlüğü* 13: 91-99.

Köker, Levent (1989). "Modernleşme mi Demokratikleşme mi?" *Türkiye Günlüğü* 2: 16-22.

Kubilay, Çağla (2010). *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları*. İstanbul: Libra.

Lukács, György (1988). *Estetik III*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Payel.

Lukács, György (1985). *Roman Kuramı*. Çev., S. Ümran. İstanbul: Say.

Lukács, György (1981). *Estetik II*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Payel.

Lukács, György (1978). *Estetik I*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Payel.

Mallet, Serge (1968). "Başkaldıran Öğrencilerin Taptığı Adam: Herbert Marcuse." Çev., Bertan Onaran. *Yeni Dergi* 51: 424-433.

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

Mardin, Şerif (1991) "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet." Çev., Mustafa Erdoğan. *Türk Modernleşmesi*. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (der.) içinde. İstanbul: İletişim, 251-289 [orj. 1977].

Mardin, Şerif (1967). "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey." *SBF Dergisi* 22(4): 111-142.
Milliyet (1979). "Ünlü Düşünür Yazar Herbert Marcuse Öldü." 31.7.1979: 12.
Milliyet (1978). "Demirel: 'Kontr-Gerilla İçin Ecevit'in Yakasını Bırakmam.'" 5.2.1978: 9.
Milliyet (1969). "Sovyet edebiyat dergisinin iddiası... H. MARCUSE CIA AJANI." 19.12.1969: 3.
Milliyet (1969). "Marcuse Plajda." 16.8.1969: 8.
Milliyet (1968). "Türkiye'ye girmesi yasaklanan H. Marcuse'ün Tek Boyutlu İnsan kitabı Türkçe'ye çevrildi." 1.10.1968.
Milliyet, Müzik ve Gençlik Eki 24. 8.3.1969Mutlu, Erol (der.) (2005). *Kitle İletişim Kuramları*. Ankara: Ütopya.
Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2007). "'Alem *Kitsch* Olmuş, Biz N'apalım.' Adorno, Kültür, Sanat." *Toplum ve Bilim* 110: 83-118.
Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2002a). "Kracauer ve 'Sıkıntı' Yazısı İçin." *Defter* 45: 171-176.
Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2002b). "Etik, Estetik, Teknik." *Defter* 45: 187-229.
Neumann, Franz Leopold (1957). *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*. New York: Free Press.
Offe, Claus (1988). "Devleti Es Geçmek mi?" Çev., Tanıl Bora. *Defter* 7: 22-36.
Oktay, Ahmet (2008). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları: Sosyalist Realizm Üstüne Eleştirel Bir Çalışma*. İstanbul: İthaki [ilk basım, 1986, B/F/S].
Oktay, Ahmet (2002). "Hümanizm Tartışmaları." *Cogito* 31: 229-248.
Oktay, Ahmet (1993). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: YKY.
Oktay, Ahmet (1989). "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi." *Defter* 10: 21-39.
Oktay, Ahmet (1983). "Kahraman İmgesi ve İçeriği." *Yazko Edebiyat* 37: 106-113.
Oktay, Ahmet (1981a). "Eleştirel Söylem Üzerine." *Yazko Edebiyat* 3: 72-88.
Oktay, Ahmet (1981b). "Gerekli Bir Tartışmanın Kenar Notları, Geleneksel Biçimler, Geleneksel Kişiler, Sav Sözler." *Yazko Edebiyat* 12: 109-113.
Oktay, Ahmet (1980a). "Yapay Cennetten Dünyaya." *Oluşum* 30(72): 3-8.
Oktay, Ahmet (1980b). "Özgürlüktür Şiirin İmlediği." *Yazko Edebiyat* 1: 43-47.
Oluşum (1981). "Frankfurt Okulu'nu Sunarken." *Oluşum* 40(82): 2.
Oskay, Ünsal (2000). *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*. İstanbul: İnkılap.
Oskay, Ünsal (1998).*Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İstanbul: YKY.
Oskay, Ünsal (1992). *Müzik ve Yabancılaşma: Aristo Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma*. İstanbul: Der.
Oskay, Ünsal (1984). "'Kahraman' ve 'Tragedya' Açısından Lukács, Brecht ve Benjamin." *Yazko Çeviri* 18: 93-101.
Oskay, Ünsal (yay. haz.) (1982a). *Estetize Edilmiş Yaşam*. Walter Benjamin. Ankara: Dost.
Oskay, Ünsal (1982b). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. Ankara: SBF.
Oskay, Ünsal (1982c). *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*. İstanbul: Ayko.
Oskay, Ünsal (1982d). "Baudelaire ve Modernizm III." *Oluşum* 51(93): 15-21.
Oskay, Ünsal (1981a). "Baudelaire ve Modernizm I." *Oluşum* 49(91): 8-17.
Oskay, Ünsal (1981b). "Baudelaire ve Modernizm II." *Oluşum* 50(92): 4-19.
Oskay, Ünsal (1981c). "Benjamin'in Modern Olanı İletimleme Sorunsalı." *Oluşum* 40(82): 12-17.
Oskay, Ünsal (1981d). "Benjamin'de Tarih Kültür ve Fantazya." *Oluşum* 43(85): 4-15.
Oskay, Ünsal (1981e). "Walter Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmaları." *SBF BYYO Yıllık*. 437-501.

Oskay, Ünsal (1980). "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar." *SBF Dergisi* 35: 197-253.

Oskay, Ünsal (1979). "Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma." *AÜ SBF BYYO Yıllık*. 179-225.

Oskay, Ünsal (1977). "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve Kültürel İşlevleri Üzerine." *AÜ SBF BYYO Yıllık*. 201-233.

Öymen, Örsan (1979). Politika Kazanı "Herbert Marcuse ve Bireysel Terör." *Milliyet* 3.8.1979.

Özbek, Meral (der.) (2004a). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Özbek, Meral (2004b). "Book Review: Oktay, Ahmet (1993, 1997) *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: YKY." *Boğaziçi Journal* 18(1-2): 177-180.

Özbek, Meral (2000a). "Walter Benjamin Okumak-I." *SBF Dergisi* 55(2): 69-96.

Özbek, Meral (2000b). "Walter Benjamin Okumak -II." *SBF Dergisi* 55(3): 103-131.

Özbek, Meral (2000c). "Walter Benjamin Okumak- III." *SBF Dergisi* 55(4): 83-110.

Özgü, Melahat (1961). Başlıksız (Benjamin'i tanıtım yazısı). *Tercüme* 73-74: 110-111.

Özkök, Ertuğrul (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. Ankara: Tan.

Özkök, Ertuğrul (1983). "Yazın-Televizyon İlişkisinin Kuramsal ve Pratik Çerçevesi." *Yazko Edebiyat* 30: 100-107.

Özkök, Ertuğrul (1982). *Sanat, İletişim ve İktidar*. Ankara: Tan.

Özkök, Ertuğrul (1981). "Benjamin'in Bir Denemesi Üstüne." *Oluşum* 40(82): 18-19.

Patterson, Tim (1979). "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar." Çev., Can Yücel. *Birikim* 48: 63-78.

Pazarkaya, Yüksel (1969). "Kuram ve Eylem İlişkisi." *Varlık* 746: 26.

Ponte, Pierre-Viansson (1971). "Öfkeli Gençlerin Düşünce Babası Herbert Marcuse Anlatıyor." *Varlık* 760: 21.

Refiğ, Halit (1978). Sinema: "Batının Günahı, Doğunun Ayıbı." *Milliyet* 4.8.1978: 10.

Saybaşılı, Kemali (1985). *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*. Ankara: Birey ve Toplum.

Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi -Marksist Bir Yaklaşım*. Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.

Soykan, Ömer Naci (2000). *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*. İstanbul: Bulut.

Sözer, Önay (1977). "Walter Benjamin'de Teknoloji Felsefesi." *Türkiye Yazıları* 4: 8-14.

Spurk, Jan (2008). *Toplumsal Aklın Eleştirisi: Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Versus.

Steedman Jones, Gareth (1985). "Genç Lukács'ın Marksizm Anlayışı." Çev., Zeynep Güneş. *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*. Kemali Saybaşılı (der.) içinde. Ankara: Birey ve Toplum, 209-261.

Steigerwald, Robert (1987). "Eleştirel Kuram ya da Frankfurt Okulu." Çev., Oğuz Özügül. *Felsefe Dergisi* 5: 63-70.

Steiner, George (1981). "Delik Deşik Bir Arkadaşlık." Çev., Nuri Plümer. *Oluşum* 43(85): 41-43.

Sunar, İlkay (1986). *Düşün ve Toplum*. Ankara: Birey ve Toplum [ilk basım, 1979, Kültür Bakanlığı Yayınları].

Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev., Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat.

Şenocaklı, Mine (2008). "Nihat Behram'la röportaj," *Vatan*. 19.5.2008.

Şenyapılı, Önder (1971). "1970'lerin Başında Sayılarla Türk Basını." *Amme İdaresi Dergisi* 4(4): 67-115.

Tamer, Ülkü (2002). "Memet Fuat ne der?" *Radikal Kitap*. 27.12.2002.

Tanju, Sadun (1977). "Tepedeki Dört Adam." *Milliyet* 6.12.1977: 5.
Toplumbilim (2000). Aydınlanma Özel Sayısı 11.
Toplumbilim (1999). Müzik Özel Sayısı 9.
Toplumbilim (1997). Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı 7.
Toplumbilim (1995). Karl Marx Özel Sayısı 3.
Toy, Erol (2007). *Yazko'nun Öyküsü*. İstanbul: Yaz.
Tuncer, Hüseyin (2001). "Türk Yurdu Tarihçesi." http://www.turkyurdu.com.tr/tarihce.php [Erişim tarihi: 21.11.2010].
Urgan, Mina (1998). *Bir Dinozorun Anıları*. İstanbul: YKY.
Üstel, Celal (2002). "Düşünce Özgürlüğü ve Hoşgörü." *Radikal Kitap*. 27.12.2002.
Vialon, Martin (2010). "Sunuş: Erich Auerbach'ın İstanbul'daki Hümanizmi." *Yabanın Tuzlu Ekmeği*. Erich Auerbach. içinde. İstanbul: Metis. 9-89.
"Walter Benjamin." 1975. *Birikim* 7: 32.
Wittfogel, Karl August (1957). *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.
Woddis, Jack (1977). *Yeni Devrim Teorilerinin Eleştirisi 3. Cilt: Marcuse ve Batı Dünyası*. Çev., Turhan Taylan. İstanbul: Bilim.
Yel, Esen (2010 Haziran). "1940 Devrimci Kuşağı." http://www.cazete.com/Edeb./Mizah/1523-Devrimci-Kusagi.html [Erişim tarihi 27.11.2010]
'Yeni' (2001). "Kültür Endüstrileri." *'Yeni' 2*.
Yücel, Hasan Âli (1961). "Klâsiklere Birinci Söz." *Tercüme* 75- 76: 12.

2.

Frankfurt Okulu Düşünürlerinin Türkçedeki Yapıtları

Aylin Aydoğan & Güneş Can Acar[1]

THEODOR W. ADORNO					
Sayı	**Yıl**	**Yayın Türü**	**Dergi Adı-Kitap Adı/ Yayınevi**	**Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)**	**Derleyen /Çeviren**
1	1981	Dergi	Oluşum	Çağcıl Müzik Felsefesi	İsmail Ertürk
2	1982	Dergi	Oluşum	Niye Yeni Sanat Böylesine Zor Anlaşılır?	Nasuh Barın
3	1982	Dergi	Tan	Gelenek Üstüne	Nasuh Barın
4	1982	Dergi	Yazko Çeviri	Proust Üzerine Yazınsal Notlar	Mustafa Ziyalan
5	1984	Dergi	Yazko Çeviri	Kafka Üstüne Notlar	Mustafa Ziyalan
6	1985 2. basım 2006	Derleme Kitap Bölümü	Estetik ve Politika / Eleştiri, Alkım	Walter Benjamin'e Mektuplar	(Der. ve Çev.) Ünsal Oskay
				Baskı Altında Uzlaşma	
				Bağlanma	
7	1987	Dergi	Gergedan	Gerçeküstücülüğe Yeniden Bakarken	Ahmet Cemal
8	1987	Dergi	Gergedan	Modern Çağda 'Hümanist Çizgi' Alban Berg	Ahmet Cemal
9	1988	Dergi	Defter	Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar *(Horkheimer ile birlikte)*	Orhan Koçak
10	1988	Dergi	Gergedan	Minima Moralia'dan	Tarık Günersel
11	1988	Dergi	Gergedan	İki Dünya *(Horkheimer ile birlikte)*	G. S. Kızıltan

[1] Bu tabloların son biçimini almasındaki yardımlarından dolayı Ali Anıl Aral'a teşekkür ederiz.

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı/Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
12	1990 2. basım 2006	Kitap	Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar / Belge	Siyaset ve Nevroz Üstüne	M. Yılmaz Öner
				Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı	
				Spengler Haklı mı Çıkacak?	
				Almanya'da Kültürün Dirilişi	
				Birey ve Örgütlenme	
				Tevekkül	
				Eleştiri	
13	1990	Dergi	Defter	Betimleme, Anlama ve Açıklama *(L. Goldman ile birlikte)*	İskender Savaşır
14	1992	Dergi	Defter	Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Suda Balık	Orhan Koçak
15	1993	Dergi	Sanat Dünyamız	Estetik Kuram XII/Toplum	Enis Batur
16	1994	Dergi	Edebiyat Eleştiri	Beethoven'a Yaklaşımlar (Yayımlanmamış Fragmanlar)	Zehra Aksu Yılmazer
17	1995	Kitap	Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I / Kabalcı	*(Horkheimer ile birlikte)*	Oğuz Özügül
18	1996	Kitap	Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II / Kabalcı	*(Horkheimer ile birlikte)*	Oğuz Özügül
19	1997	Dergi	Defter	Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Evsizlere Sığınak	Orhan Koçak
20	1998 6. basım 2009	Kitap	Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar / Metis		Orhan Koçak, Ahmet Doğukan
21	1999	Dergi	Defter	Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma *(Marcuse ile birlikte)*	Ahmet Doğukan
22	1999	Dergi	Defter	Boyun Eğme	Kaya Şahin

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
23	1999	Dergi	Defter	Geçmişin İslenmesi Ne Demektir?	Tarhan Onur
24	1999	Dergi	Toplumbilim	Popüler Müzik Üzerine	Evren Çelik
25	2001	Dergi	Cogito	Nedenselliğin Krizi	Tuncay Birkan
26	2001	Dergi	Cogito	Nietzsche ve Biz (Horkheimer ve Gadamer ile birlikte)	Işık Ergüden
27	2001	Dergi	Defter	Bir Şeyler Eksik: Ütopik Özlemin Çelişkileri üzerine Ernst Bloch ile Theodor Adorno arasında Bir Tartışma (Bloch ile birlikte)	Hakkı Hünler
28	2002	Dergi	Defter	Biçim Olarak Deneme	Sabir Yücesoy
29	2003	Dergi	Cogito	Müzik ve Dil	Bülent O. Doğan
30	2003	Dergi	Cogito	Neden Hala Felsefe	Ali Kaftan
31	2003	Dergi	Cogito	Auschwitz Sonrasında Eğitim	Bülent O. Doğan
32	2003	Dergi	Cogito	Proust Üzerine	Ayça Sabuncuoğlu
33	2003	Dergi	Cogito	Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken	Bülent O. Doğan
34	2003	Kitap	Otoritaryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri / Om		Doğan Şahiner

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı/ Yayınevi	Yazı Adı *(Varsa Ortak Yazar Adı)*	Derleyen / Çeviren
35	2004 2. basım 2008	Kitap	Edebiyat Yazıları / Metis	Biçim Olarak Deneme	Sabir Yücesoy, Orhan Koçak
				Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu	
				Balzac'ı Okumak	
				Bir Thomas Mann Portresine Doğru	
				Aldous Huxley ve Ütopya	
				Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış	
				Lirik Şiir ve Toplum	
				Vekil Olarak Sanatçı	
				Sanat Şen midir?	
				Kültür Eleştirisi ve Toplum	
36	2004	Kitap	Walter Benjamin Üzerine / YKY	Benjamin'i Yorumlamak: Tasarlanan Bir Makale İçin Notlar (1968)	Dilman Muradoğlu
				A L'ecart de Tous les Courants: Bütün Akımlara Mesafeli (1969)	
				Franz Kafka Üzerine: 10. Ölüm Yılı Anısına	
				XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris Üzerine	
				Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı Üzerine	
				Hikaye Anlatıcısı Üzerine: Nikolay Leskov'un Yapıtları Hakkında Düşünceler	
				Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine ve Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris Üzerine	
				Walter Benjamin'in Portresi (1950)	
				Benjamin'in Tek Yön'ü (1955)	
				Benjamin'in Yazılarına Giriş	
				Benjamin'in Mektup Antolojisi: Alman İnsanlar Üzerine (1962)	
				Mektup Yazarı Benjamin (1965)	
				Benjamin'in Anısına (1940)	
				Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk'a Sonsöz (1950)	
				Hatıralar (1965)	
				Rolf Tiedemann'ın Walter Benjamin'in Felsefi İncelemeleri'ne Önsöz (1965)	
				Muvakkat Karar (1968)	

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı/ Yayınevi	Yazı Adı *(Varsa Ortak Yazar Adı)*	Derleyen /Çeviren
37	2004	Dergi	Sanat Dünyamız	Schönberg ve Stravinski	Mine Haydaroğlu
38	2004	Derleme Kitap Bölümü	Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı / Ütopya	Benjamin'e Mektup	(Der.) Mehmet Yılmaz (Çev.) Nazım Özüaydın
39	2005	Dergi	İmago	Serbest Zaman	Oya Şakı Aydın, Zeliha Hepkon
40	2005	Derleme Kitap Bölümü	Kitle İletişim Kuramları. / Ütopya	Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek	(Der. ve Çev.) Erol Mutlu
41	2007 5. basım 2009	Kitap	Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi / İletişim	Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma	Nihat Ülner
				Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış	Mustafa Tüzel
				Kültür ve Yönetim	
42	2007	Dergi	Sanat Dünyamız	Burjuva Operası	Şeyda Öztürk
43	2007	Kitap	Rüya Kayıtları / YKY		Şeyda Öztürk
44	2009	Derleme Kitap Bölümü	Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından / Anahtar Kitaplar	Sosyoloji ve Ampirik Araştırma	(Der. ve Çev.) Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul
45	2010	Kitap	Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar / Kabalcı	*(Horkheimer'le birlikte)*	Nihat Ünler, Elif Öztarhan Karadoğan

WALTER BENJAMIN

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
1	1961	Dergi	Tercüme	Çeviricinin Ödevi	Melahat Özgü
2	1975	Dergi	Birikim	Brecht'le Söyleşiler	Bülent Aksoy
3	1979	Dergi	Çeviri	Çevirmenin Görevi	Ahmet Cemal
4	1981	Dergi	Oluşum	Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı I	Ahmet Cemal
5	1981	Dergi	Oluşum	Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı II	Ahmet Cemal
6	1981	Dergi	Yazko Çeviri	Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin	Ahmet Cemal
7	1981	Dergi	Yazko Çeviri	19. Yüzyılın Başkenti Paris	Ahmet Cemal
8	1982	Dergi	Oluşum	Benjamin'den Adorno'ya mektup	
9	1982	Dergi	Yarın	Fotoğrafın Kısa Tarihçesi	Ali Cengizkan
10	1982	Dergi	Yazko Çeviri	Dostoyevski'nin "Budala"sı	Ahmet Cemal
11	1982	Dergi	Yazko Edebiyat	Alman Faşizmi Kuramları	Ünsal Oskay
12	1982	Dergi	Yazko Edebiyat	Estetize Edilmiş Yaşam	Ünsal Oskay
13	1982 2. basım 2007	Derleme Kitap Bölümü	Estetize Edilmiş Yaşam. / Dost, Derin	Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi "Savaş ve Savaşçı" Üzerine Tarih Felsefesi Üzerine Tezler	(Der. ve Çev.) Ünsal Oskay
14	1983		Yazko Çeviri	Çevirmenin Görevi	Ahmet Cemal

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
15	1984 3. basım 2007	Kitap	Brecht'i Anlamak. / Metis	Brecht Üzerine Bir Radyo Konuşması	Haluk Barışcan, Aydın İşisağ
				Epik Tiyatro Nedir?(I)	
				Epik Tiyatro Nedir?(II)	
				Epik Tiyatro Teorisi Üzerine Çalışmalar	
				Epik Tiyatroda Bir Aile Oyunu	
				Proleteryadan Bahsetmenin Yasak Olduğu Ülke	
				Brecht'in "Beş Paralık Roman"ı	
				Brecht Üzerine	
				Brecht'in Şiirleri Üzerine Yorumlar	
				Üretici Olarak Yazar	
				Brecht ile Konuşmalar	
16	1985 2. basım 2006	Derleme Kitap Bölümü	Estetik ve Politika. / Eleştiri, Alkım	Brecht'le Söyleşiler	(Der. ve Çev.) Ünsal Oskay
17	1986	Dergi	Akıntıyakarşı	Tarih Felsefesi Üzerine Tezler	Nurdan Gürbilek, Nusret Erem
18	1987	Dergi	Adam Sanat	Gerçeküstücülük	Nurdan Gürbilek
19	1987	Dergi	Gergedan	Moda Üzerine	Ahmet Cemal
20	1987	Dergi	Gösteri	Kitaplarımı Çıkarırken	Ahmet Cemal
21	1987	Dergi	Kitap Dergisi	Çevirinin Görevi	Ahmet Furkan
22	1988	Dergi	Metis Çeviri	Ders Araçları/Öğretim Kılavuzu Eğitim Araçları	Almancadan Tevfik Turan/ İngilizceden Müge Gürsoy TT ve MG ortak çeviri

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
24	1989	Dergi	Hokka	Dilenciler ve Fahişeler	Tevfik Turan
25	1989	Dergi	Hokka	Geç Kalmak, Yola Çıkış ve Dönüş, Cinselliğin Uyanışı, Kiler, Hayvanat Bahçesi (Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin`de Çocukluk kitabından)	Tevfik Turan
26	1990	Kitap	Parıltılar. / Belge		Yılmaz Öner
27	1991	Dergi	Argos	Einbahnstrasse	Ahmet Cemal
28	1991	Dergi	Argos	Tarih Kavramı Üzerine	Ahmet Cemal
29	1992	Dergi	Argos	Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair	Ahmet Cemal
30	1992	Dergi	Sanat Dünyamız	Paris XIX. Yüzyılın Başkenti	Tevfik Turan
31	1992	Dergi	Sanat Dünyamız	Fotoğrafın Küçük Tarihi	Tevfik Turan
32	1993	Dergi	Edebiyat Eleştiri	Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri	Hakkı Hünler
33	1993 7. basım 2009	Kitap	Pasajlar. / YKY	Tarih Kavramı Üzerine	Ahmet Cemal
				Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı	
				19. Yüzyılın Başkenti Paris	
				Charles Baudelaire Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair	

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
34	1993 5. basım 2008	Kitap	Son Bakışta Aşk. / Metis	Hikaye Anlatıcısı	(Der. ve Çev.) Nurdan Gürbilek, (Çev.) Sabir Yücesoy
				Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı	
				Tarih Kavramı Üzerine	
				Tek Yönlü Yol	İskender Savaşır
				Proust İmgesi	Orhan Koçak
				Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine	Ahmet Doğukan
				Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine	Haluk Barışcan
35	1995	Dergi	Kitap-lık	Benjamin'in Scholem'e Mektuplarından Kafka'ya Dair	Mustafa Küpüşoğlu
36	1995	Dergi	Kitap-lık	Benjamin'in Tek Yön'ünden	Tevfik Turan
37	1996	Dergi	Defter	Üç Mektup (G. Scholem ile birlikte)	İskender Savaşır
38	1996	Dergi	Sanat Dünyamız	Yelpaze	Ahmet Cemal
39	1997	Dergi	25.Kare	Chaplin'i Anmak	Altuğ Işığan
40	1997	Dergi	Sanat Dünyamız	Düş	Yılmaz Öner
41	1997	Dergi	Sanat Dünyamız	Yolculuklarla Polisiye Romanlar	Ersel Kayaoğlu
42	1998	Dergi	Defter	Öykünme Yetisi Üzerine	Zeynep Sayın
43	1998	Dergi	Sanat Eylemi	Potemkin Polemiği (Oscar A. H. Schmitz ile birlikte)	Altuğ Işığan
44	1999	Kitap bölümü	Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme. / YKY	Tarih Felsefesi Üzerine Savlar	Oğuz Demiralp
45	2000	Kitap	Tek Yön. / YKY		Tevfik Turan
46	2000	Derleme Kitap bölümü	Modernizmin Serüveni: Bir Temel Metinler Seçkisi 1840-1990. / YKY	Paris 19. Yüzyılın Başkenti	(Der.) Enis Batur (Çev.) Tevfik Turan

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
47	2001	Kitap	Moskova Günlüğü. / Metis		Cemal Ener
48	2001	Kitap	Fotoğrafın Kısa Tarihçesi / YGS		Ali Cengizkan
49	2001	Kitap	Çocuklar Gençlik ve Eğitim Üzerine. / Dost	Ahlak Eğitimi	Mustafa Tüzel
				Deneyim	
				Yeni Gençliğin Dinsel Tavrı	
				Üniversitelilerin Yaşamı	
				Andre Gide La Porte Etroite	
				Çocuk Kitabı Manzarası	
				Eski Oyuncak: Markische Museum'un Oyuncak Sergisi Üzerine	
				Oyuncağın Kültür Tarihi	
				Oyuncak ve Oynamak: Anıtsal Bir Yapıta Derkenar	
				Proleter Bir Çocuk Tiyatrosunun Programı	
				Komünist Bir Pedagoji	
				Rus Oyun Nesneleri	
				Kuklaya Övgü	
				Chicleleuchlauchra: Bir Alfabe Kitabı Üzerine	
				Sömürge Pedagojisi	
				Yeşeren Temeller: Oyunlu Alfabe Kitapları Üzerine Birkaç Söz Daha	
				Pestalozzi Yverdon'da: Örnek Bir Monografi Üzerine	
50	2004	Dergi	Conatus	Şiddetin Eleştirisi	Erol Doğan
51	2004 2. basım 2009	Kitap	Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk. / YKY		Tevfik Turan

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen /Çeviren
52	2005 2. basım 2010	Kitap	Benjamin. / Say	Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine	(Haz. ve Çev.) Besim Dellaloğlu
				Kütüphanemi Yerleştirirken	
				Sanat Yapıtı	Besim Dellaloğlu, Zeliha Burtek
				Şiddetin Eleştirisi	Efe Çakmak
				Başarıya Giden Yolda On Üç Tez	Lale Dayıoğlu
				Kafka Üzerine Bazı Düşünceler	Tuba Doğan
53	2007	Dergi	Cogito	Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi	Şeyda Öztürk
54	2007	Dergi	Cogito	Franz Kafka: Ölümünün Onuncu Yıldönümü İçin	Dürrin Tunç
55	2007	Dergi	Cogito	Zentralpark	Şeyda Öztürk
56	2007	Derleme Kitap bölümü	Fotoğrafçıya Fısıtılar. / YGS Yayınları		(Der. ve Çev.) İlker Maga
57	2008	Derleme Kitap Bölümü	Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika. / İletişim	Sürrealizm: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı	(Der.) Ali Artun (Çev.) Nurdan Gürbilek, Sabir Yücesoy
				Üretici Olarak Yazar	Haluk Barışcan
				Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı	Mustafa Tüzel
58	2009	Derleme Kitap Bölümü	Fotoğraf Neyi Anlatır. / Hayalbaz Kitap	Fotoğrafın Küçük Tarihi	(Haz.) Murat Karagöz (Çev.) Tevfik Turan
59	2010	Kitap	Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri. Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı. / İletişim		Elçin Gen, Mustafa Tüzel
60	2010	Derleme Kitap Bölümü	Şiddetin Eleştirisi Üzerine./ Metis	Şiddetin Eleştirisi Üzerine	(Der.) Aykut Çelebi (Çev.) Ece Göztepe

JÜRGEN HABERMAS					
Sayı	**Yıl**	**Yayın Türü**	**Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi**	**Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)**	**Derleyen / Çeviren**
1	1981	Dergi	Oluşum	Eleştirel Toplum Bilim Üzerine	Oruç Aruoba
2	1984	Dergi	Toplum ve Bilim	Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?	Tanıl Bora
3	1990	Dergi	Türkiye Günlüğü	Kamusal Alan	Şenol Durgun
4	1990	Derleme Kitap bölümü	Postmodernizm. / Kıyı	Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje	(Der.) Necmi Zeka / (Çev.) Gülengül Naliş
5	1991	Dergi	Birikim	Telafi Devrimi ve Sol Revizyon İhtiyacı: Bugün Sosyalizm Ne Anlama Geliyor	Tanıl Bora
6	1991	Dergi	Defter	Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü	Tanıl Bora
7	1992	Dergi	Birikim	Conservatizm and Capitalist Crisis	Özkan Akdoğan
8	1992	Dergi	Tezkire	Rasyonel Bir Topluma Doğru-Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset	Ahmet Çiğdem, Mehmet Küçük
9	1992	Kitap	Rasyonel Bir Topluma Doğru Öğrenci Protestosu Bilim ve Siyaset. / Vadi	Bir Demokraside Üniversite: Üniversitenin Demokratikleşmesi	Ahmet Çiğdem, Mehmet Küçük
				Federal Almanya'da Öğrenci Protestosu	
				Almanya'daki Hareket: Eleştirel Bir Analiz	
				Teknik İlerleme ve Hayat Alanı	
				Siyasetin Bilimselleşmesi ve Kamuoyu	
				İdeoloji Olarak Teknoloji ve Bilim	

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
10	1993 7. basım 2010	Kitap	İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim. / YKY	Çalışma ve Etkileşim Hegel'in Jena Çalışması Tin Felsefesi Üzerine Notlar	Mustafa Tüzel
				İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim	
				Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni	
				Bilimselleştirilmiş Politika ve Kamuoyu	
				Bilgi ve İlgi	
11	1993	Dergi	Birikim	Federal Almanya'nın İkinci Hayat Yalanı: Yine 'Normal' Olduk	Tanıl Bora
12	1993 2. basım 1994	Derleme Kitap bölümü	Modernite Versus Postmodernite. / Vadi.	Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche	(Der. ve Çev.) Mehmet Küçük
13	1995 2. basım 2002	Derleme Kitap bölümü	Post Modernist Burjuva Liberalizmi / Sarmal Yayınları, Doruk Yayınları	Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche	Yavuz Alogan
14	1995	Kitap	Sivil İtaatsizlik. / Afa		Hayrettin Ökçesiz
15	1995	Dergi	Birikim	Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale	Nuran Erol
16	1995	Dergi	Cogito	Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı	Zeynep Çağlayan
17	1995	Dergi	Toplumbilim	Habermas: Özerklik ve Dayanışma	Besim F. Dellaloğlu
18	1995 2. basım 2003	Derleme Kitap bölümü	Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar. / Bilim ve Sanat, İnkılap	Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben Özdeşliği ve Dilsel İletişim	(Der. ve Çev.) Doğan Özlem
19	1997	Derleme Kitap bölümü	Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik. / Ayrıntı	Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı." Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı.	Yakup Coşar
20	1997	Dergi	Toplumbilim	Özerkliğin Dehşeti: Carl Schmitt İngilizce'de	Neslihan Şık

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
21	1997 8. basım 2009	Kitap	Kamusallığın Yapısal Dönüşümü. / İletişim		Tanıl Bora, Mithat Sancar
22	1998	Dergi	Cogito	Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki	İlknur Aka
23	1998	Dergi	Cogito	Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine bir Söyleşi (Jürgen Habermas ile Söyleşi)	(Haz.) M. Carleheden ve R. Gabriels (Çev.) Rita Urgan
24	1998	Kitap	Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine. / Kabalcı		Mustafa Tüzel, Mustafa Küpüşoğlu
25	1998	Derleme Kitap bölümü	Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması. / Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi	Demokrasinin Üç Normatif Modeli	(Der.) Seyla Benhabib (Çev.) Zeynep Gürata, Cem Gürsel
26	1999	Dergi	Birikim	Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları	Tanıl Bora
27	2000	Dergi	Mürekkep	Avrupa Ulus-Devleti ve Küreselleşme Tazyikleri	Alev Özkazanç
28	2000	Dergi	Toplumbilim	Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine	Eda Özgül, Özlem Oğuzhan
29	2001	Dergi	Cogito	Avrupa Topluluğu Neden Anayasal Bir Çerçeveye Gereksinim Duyuyor	Esra Özdoğan
30	2001	Kitap	İletişimsel Eylem Kuramı I. Cilt: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme. İletişimsel Eylem Kuramı II. Cilt: İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine. / Kabalcı		Mustafa Tüzel
31	2001	Derleme Kitap bölümü	Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik. / Şehir Yayınları	Avrupalı Ulus-Devlet: Başarıları ve Sınırları – Egemenlik ve Vatandaşlığın Geçmişi ve Geleceği Üzerine	(Der.) Mustafa Armağan (Çev.) İsmail Türkmen

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
31	2001	Derleme Kitap bölümü	Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik. / Şehir Yayınları	Avrupalı Ulus-Devlet: Başarıları ve Sınırları –Egemenlik ve Vatandaşlığın Geçmişi ve Geleceği Üzerine	(Der.) Mustafa Armağan (Çev.) İsmail Türkmen
32	2002	Dergi	New Left Review 2001-1 Türkiye Seçkisi	Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?	(Der.) Osman Akınhay (Çev.) Kemal Sarısözen
33	2002	Dergi	Mürekkep	Neden Avrupa'nın Bir Anayasaya İhtiyacı Var	Canan Taş
34	2002	Derleme Kitap bölümü	Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tarışması. / Paradigma	Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi	(Der. ve Çev.) Hüsamettin Arslan
				Hermeneutiğin Evrensellik Talebi	
35	2002 2. basım 2008	Kitap	Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti (Siyasi Denemeler). / Bakış	Küreselleşme Baskısı ve Milli Devlet	Medeni Beyaztaş
				Felaketlerden Ders Çıkarmak: Kısa Ömürlü 20. Yüzyıla Yakın Tarihi Teşhis Edecek Bir Bakış	
				Millet Sonrası Terkip ve Demokrasinin İstikbali	
				İnsan Hakları Vasıtasıyla Meşrulaştırma Üzerine	
36	2002 5. basım 2010	Kitap	Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları. / YKY	Avrupa Ulus Devleti- Egemenliğin ve Devlet Vatandaşlığının Geçmişi ve Geleceği	İlknur Aka
				Dahil Etmek- Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki	
				200 yıl Sonra-Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış	
				Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi	
				Demokrasinin Üç Normatif Modeli	
				Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki	
				Ahlak'ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüksel Bir İnceleme	

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
37	2003	Dergi	Cogito	Avrupa'nın Yeniden Doğuşu. (Derrida ile birlikte.)	Dilman Muradoğlu
38	2003	Dergi	Cogito	Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno	Bülent O. Doğan
39	2003	Kitap	İnsan Doğasının Geleceği. / Everest		Kaan H. Ökten
40	2004	Dergi	Cogito	Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya Gereksinmesi Var?	Kemal Atakay
41	2004 2. basım 2010	Derleme Kitap bölümü	Kamusal Alan. / Hil	Kamusal Alan	(Der. ve Çev.) Meral Özbek
42	2005	Dergi	Conatus	Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?	Selen Göbelez
43	2007	Dergi	Virgül	Richard McKay Rorty: Filozof, Şair ve Dost	Pelin Tünaydın
44	2007	Kitap	Bölünmüş Batı. / YKY	Köktendincilik ve Terör	Dilman Muradoğlu
				Heykelin Yıkılışı Ne İfade Ediyor?	
				15 Şubat ya da Avrupalıları Birleştiren Unsur	
				Bir Karşı Güç Olarak Çekirdek Avrupa? İncelemeler	
				Almanya-Polonya İlişkilerinin Mevcut Durumu	
				Bir Avrupa Kimliğinin Oluşması Gerekli mi? Ve Mümkün mü?	
				Savaş ve Barış Üzerine Bir Söyleşi	
				Uluslararası Hukukun Anayasalaştırılması İçin Bir Şans Daha Var mı?	
45	2009	Kitap	Doğalcılık ve Din Arasında. Felsefi Denemeler. / YKY		Ali Nalbant

MAX HORKHEIMER

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
1	1986 8. basım 2010	Kitap	Akıl Tutulması. / Metis		Orhan Koçak
2	1988	Dergi	Defter	Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar (Adorno ile birlikte)	Orhan Koçak
3	1988	Dergi	Gergedan	İki Dünya (Adorno ile birlikte)	G. S. Kızıltan
4	1994	Dergi	Birikim	Teizm ve Ateizm	Hakkı Hünler
5	1995 1996	Kitap	Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I-II. / Kabalcı	(Adorno ile birlikte)	Oğuz Özügül
6	2001	Dergi	Cogito	Bilim ve Kriz Üzerine Notlar	Tuncay Birkan
7	2001	Dergi	Cogito	Nietzsche ve Biz (Adorno ve Gadamer ile birlikte)	Işık Ergüden
8	2005	Kitap	Geleneksel ve Eleştirel Kuram / YKY	Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar	Mustafa Tüzel
				Materyalizm ve Metafizik	
				Materyalizm ve Ahlak	
				Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine	
				Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar	
				Hakikat Sorunu Üzerine	
				Din Üzerine Düşünceler	
				Otorite ve Aile	
				Metafiziğe En Son Saldırı	
				Geleneksel ve Eleştirel Kuram	
				Montaigne ve Kuşkunun İşlevi	
				Mutlak Konsantrasyonun Felsefesi	
				Felsefenin Toplumsal İşlevi	
				Yeni Sanat ve Kitle Kültürü	
9	2006	Dergi	Lapsus	Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri	Alber Nahum, Seçil Doğuç
10	2010	Dergi	Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar. / Kabalcı	(Adorno ile birlikte)	Nihat Ünler, Elif Öztarhan Karadoğan

LEO LÖWENTHAL

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
1	1988	Dergi	Argos	Sürgünde Yaşam-Max Raphael'le Mektuplar	Mehmet Ergüven
2	1997	Dergi	Varlık	Knut Hamsun (I)	Ünsal Oskay
3	1997	Dergi	Varlık	Knut Hamsun (II)	Ünsal Oskay
4	1997	Dergi	Varlık	Knut Hamsun (III)	Ünsal Oskay
5	2003	Dergi	Cogito	Theodor Adorno'yla Anılarım	Kaan H. Ökten
6	2005	Dergi	Pasaj	Edebiyat Sosyolojisi Üzerine	Barış E. Aksoy

HERBERT MARCUSE

Sayı	Yıl	Yayın Türü	Dergi Adı-Kitap Adı / Yayınevi	Yazı Adı (Varsa Ortak Yazar Adı)	Derleyen / Çeviren
1	1968	Dergi	Yeni Dergi	Ahlâk ve Devrim	Zülfü Dicleli
2*	1968	Kitap	Tek Boyutlu İnsan. / May		Seçkin Çağan
3**	1968	Kitap	Aşk ve Uygarlık. / May		Seçkin Çağan
4	1969	Dergi	Yeni Dergi	Baskıcı Hoşgörü	Zülfü Dicleli
5	1969	Dergi	Yeni Edebiyat	Herbert Marcuse Sartre'ı Eleştiriyor	Sara Çelik
6	1969	Kitap	Sovyet Marksizmi. / May		Seçkin Çağan
7	1969	Derleme Kitap bölümü	Görünmeyen Diktatör. / Ararat	Baskıcı Hoşgörü	(Der) Paul W. Roberts (Çev.) Tanju Akerson
8	1970	Dergi	A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi	Ünlü Düşünür Herbert Marcuse'le Devrim Hakkında Bir Görüşme *(Günther Busch ile birlikte)*	Taner Karamustafaoğlu
9*	1971	Kitap	Mantık ve İhtilâl. / Kitaş		Muammer Sencer
10*	1975	Kitap	Tek Boyutlu İnsan / May		Afşar Timuçin. Timuçin Tunçdoğan

11	1977	Dergi	Felsefe Dergisi	Goldmann Marcuse Tartışması	Afşar Timuçin
12	1981	Dergi	Oluşum	Sanat ve Devrim	Berkut Alp
13	1985	Derleme Kitap bölümü	Yeni Düşün Adamları. / Birey ve Toplum	Marcuse ve Frankfurt Okulu	(Söyleşi) Bryan Magee (Der.) Mete Tunçay (Çev.) Ünsal Oskay
14**	1985 2. basım 1995	Kitap	Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi İncelemeler. / İdea		Aziz Yardımlı
15*	1986 2. basım 1990	Kitap	Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler. / İdea		Aziz Yardımlı
16	1988	Dergi	Defter	Diyalektik Üzerine Bir Not	Nurdan Gürbilek
17**	1991 2. basım 1998	Kitap	Karşı Devrim ve İsyan. / Ara. Ayrıntı		Gürol Koca, Volkan Ersoy
18	1992	Derleme Kitap bölümü	Ölümün Anlamı. / Merküri	Ölüm İdeolojisi	Doğan Özkan
19*	1997 2. basım 2000	Kitap	Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbiliminin Doğuşu / İdea		Aziz Yardımlı
20	1997	Kitap	Estetik Boyut. / İdea		Aziz Yardımlı
21	1998	Dergi	Cogito	Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme	Mert Keçik
22	1999	Dergi	Defter	Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma *(Adorno ile birlikte)*	Ahmet Doğukan
23	2004	Derleme Kitap bölümü	Yeni Düşün Adamları. / İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları	Marcuse ve Frankfurt Okulu	(Söyleşi) Bryan Magee (ed.) Mete Tunçay (Çev.) Ünsal Oskay
24	2007	Dergi	Felsefe Yazın	Özgürlükler Alanı ve Zorunluluklar Alanı	Doğan Barış Kılınç

NOTLAR:

*2., 10. ve 15. satırlar: Tek Boyutlu İnsan: ilk baskı 1968 May yayınları, Seçkin Çağan çevirisi. Yeniden çevrilmiş ikinci yayımlanış: 1975 May yayınları, Afşar Timuçin, Timuçin Tunçdoğan çevirisi. Üçüncü kez çevrilip yayımlanışı: İdea yayınları 1. baskı 1986 - 2. baskı 1990, Aziz Yardımlı çevirisi.

**3. ve 14. satırlar: Eros ve Uygarlık: "Aşk ve Uygarlık" adıyla 1968 May yayınları, Seçkin Çağan Çevirisi. Yeniden basım, 1. baskı 1985- 2. baskı 1995 İdea yayınları, Aziz Yardımlı çevirisi.

* 9. ve 19. satırlar: Us ve Devrim: "Mantık ve İhtilal" adıyla 1971 Kitaş yayınları, Muammer Sencer çevirisi. Yeniden basım: 1. baskı 1997 - 2. baskı 2000 İdea yayınları, Aziz Yardımlı çevirisi.

**17. satır: Karşıdevrim ve İsyan: 1. Basım 1991 Ara Yayıncılık (Bu ilk baskıda kitabın adı "Karşıdevrim ve Başkaldırı") - 2. basım 1998 Ayrıntı.

KESİM 2

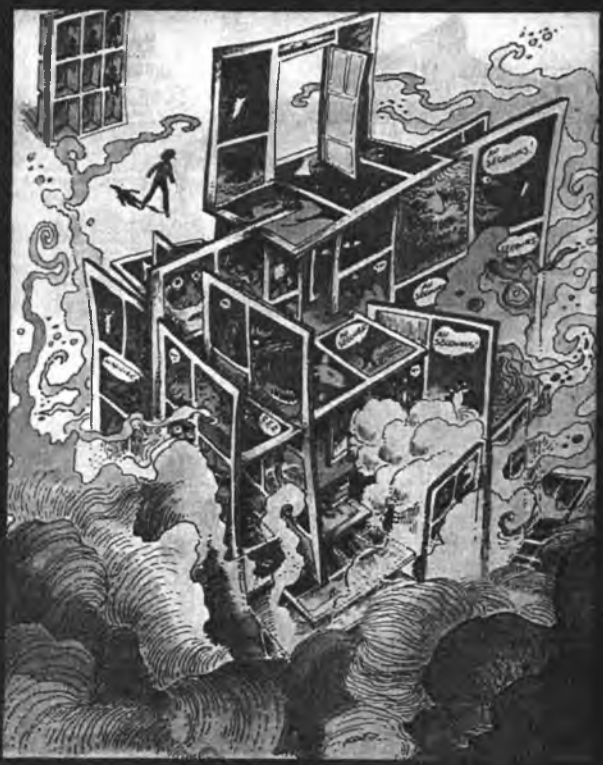
TÜRKİYE'DE ELEŞTİREL TEORİ

ARGOS

Yeryüzü Kültürü Dergisi ● MART 1989 ● 7500 TL.

İLHAN BERK'LE SÖYLEŞİ
MAYAKOVSKİ' NİN SENARYOSU
ARAŞTIRMA: ÇİZGİ ROMAN
ORHAN VELİ KANIK FOTOBİYOGRAFİSİ
METİN AND, ÜNSAL OSKAY, BEHÇET SAFA

TIPKIBASIM: 1001 ROMAN
ECE AYHAN, MESUT İKTU SÖYLEŞİSİ
İLLÜZYONİST ORSON WELLES
ERTUĞRUL OĞUZ FIRAT'IN BESTESİ
PIER PAOLO PASOLINI, JULIO CORTÁZAR



No 7

3.

Eleştirel Teori: Temel Yönelimler, Ayrışmalar ve Türkiye'deki Düşünsel Seyri

Oğuzhan Taş

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyelerinin çalışmalarını, ortak bir eleştirel gelenek ya da düşünce okulu çerçevesinde tanımlama girişimi, Enstitü'yü entelektüel tarih içinde konumlandırabilmek açısından önemlidir. Ancak böyle bir tanımlama yapabilmek, üyelerin entelektüel ilgilerinin ve hesaplaştıkları düşünce geleneklerinin çeşitliliği göz önüne alındığında aynı ölçüde zordur.

Martin Jay'in (1989: 69) dikkat çektiği gibi, "Eleştirel Teori'nin kökeninde kapalı felsefi sistemlere karşı duyulan güvensizlik ve karşıtlık yer almaktadır; bu nedenle Eleştirel Teori'yi kapalı bir sistem olarak sunmak, onun yargılarını açık bırakabilen, sözünün, her şeyiyle bitmiş bir söz olmaması gerektiğini bilen bir teori olma özelliğini çarpıtmak olacaktır." Bu anlamda "Eleştirel Teori" kavramlaştırması, tüm Enstitü üyeleri tarafından benimsenerek sınırları çizilmiş ortak bir düşünce çizgisine gönderme yapmaktan ziyade, felsefe ve bilimlerdeki köklü geleneğin ve bu alanlardaki güncel yönelimlerin eleştirisi yoluyla özgürleşimci bir toplumsal teorinin olanaklarını sorgulayan bir konuma işaret eder. Böyle bir çerçeveden bakıldığında, özellikle Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ın çalışmalarında anti-pozitivist toplum teorisinin temellerini yeniden düşünmeye yönelik bir kavrayışın izi sürülebilir.

Horkheimer'in 1930'da Enstitü müdürü olmasının ve 1931'de yaptığı konuşmanın ardından Enstitü'nün çalışmalarında, Marksizm (Marx, Lukács, Korsch), Alman İdealizmi (Fichte, Kant, Hegel), psikanaliz (Freud) ve yaşam felsefecileriyle (Nietzsche, Dilthey, Bergson) girilen eleştirel diyalog ile ampirik araştırmanın biraradalığına dayanan "toplum felsefesi" perspektifinde, "materyalist teoriye disiplinlerarası bir yön verme çabası" (Held, 2001: 248) ön plana çıkmıştır. Eleştirel Teori'nin bu erken dönemine yönelik değerlendirmelerde, Enstitü'nün kurumsal yapılanışıyla, entelektüel programı arasındaki uyuma dikkat çekilmiş, disiplinlerarası bir materyalist toplumsal araştırma modelinin Enstitü'deki kişilerarası yapıyı da yönlendirdiği ortaya konmuştur (Jay, 1985a: 107). Her ne kadar Horkheimer, Enstitü'nün kolektif çabasını, toplumsal ilişkilerin tüm içsel çelişkileriyle birlikte bir bütünlük olarak kavranmasına yöneltmek istese de, bu yaklaşımın Adorno tarafından tam olarak paylaşılmadığını da belirtmek gerekir. Adorno'nun bu dönemde, felsefe ve toplumbilimlerinin birliğine ve toplumsal bütünlüğü tutarlı biçimde kavrayabilecek geçerli bir toplum teorisinin olanaklılığına yönelik kuşkucu tavrı "Negatif Diyalektik"in ilk adımlarını oluşturmuştur.

Horkheimer, 1930'ların ikinci yarısında disiplinlerarası araştırma programını geri plana iterek, Marcuse'yle birlikte Eleştirel Teori'nin formülasyonuna yönelmiş, pozitivist bilgi teorisi ve yöntembilimin karşısına ekonomi politiğin diyalektik mantığını çıkarmıştır. Jay (1985a: 108) bu dönemde, Enstitü'nün ilgilerindeki vurgunun, teoriyle ampirik araştırma arasındaki denge yerine teoriye, hatta yalnızca "felsefe"ye kaymaya başladığına işaret etse de, pozitivizm ve ampirizm eleştirisi ile toplumsal teori için alternatif bir epistemoloji ve yöntembilim geliştirme girişimi tümüyle terk edilmemiş, Enstitü'nün toplumsal teorisinin geniş bir parçası olarak kalmıştır (Bottomore, 1997: 28). Bu anlamda, 1944 tarihli *Aydınlanmanın*

Diyalektiği, artık Adorno ve Horkheimer için disiplinlerarası toplum teorisinin olanaklı görülmediği bir konumu imlese de, düşünürler, pozitivizmin ve alandaki güncel yönelimlerin eleştirisine sonraki çalışmalarında da yer vermiştir. Örneğin, Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda (1946) araçsal akıl ve pozitivizm eleştirisini sürdürmüş, Adorno 1950 ve 1960'lardaki denemelerinde, Horkheimer tarafından formüle edilmiş olan bu eleştirileri paylaşmıştır. 1957 yılında "Toplumbilim ve Ampirik Araştırma"[1] başlıklı bir makale yazan Adorno, teorik nitelikteki argümanlar ile ampirik nitelikteki argümanların aynı düzlemde peşi sıra eklemlenebileceği sayıltısına karşı çıkmış (Jay, 2001: 59), 1960'ların sonunda Popper'le girdiği "pozitivizm tartışması"nda sistematikleştirilmiş araştırma modeline olan uzaklığını koruyarak, Popper'in "Eleştirel Rasyonalizm"ine ontolojik bir eleştiri getirmiştir (Bottomore, 1997: 33).

1960'larda Enstitü'nün toplumsal teori eleştirisinin bir boyutunu da, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* (1964) çalışmasında serimlendiği biçimiyle, bilim ve teknolojinin rasyonelleştirilmiş bir tahakküm biçimi olarak işleyişi oluşturmuştur.[2] Bilim ve teknolojinin araçsallaştırılması eleştirisi, ilerleyen yıllarda Habermas'ın Eleştirel Teori kavrayışı açısından da önemli hale gelecektir.

Habermas 1960'lardan başlayarak Eleştirel Teori'nin normatif temellerini kurmaya yönelmiştir. 1963 tarihli *Theory and Practice* derlemesinde, toplumsal değişme sorununu tartışmaya açarak Marksizme yönelik "revizyonist" bir konum almış, Hegel ve Marx'ın klasik metinlerinin yeniden okunması yoluyla Eleştirel Teori projesini yeniden tanımlamaya girişmiştir. Habermas, *Knowledge and Human Interest*'te (1969) [Bilgi ve İnsan İstemleri] tüm bilgi biçimlerinin, istek ve ihtiyaçların antropolojik tanımlamalarına dayandığını göstererek Eleştirel Teori'yi "temellendirme sorunu"na odaklanmıştır (Hohendahl, 1991: 11). Özellikle Horkheimer'in pozitivizm eleştirisini izleyerek, toplumbilimlerine özel bir göndermeyle yeni bir bilgi teorisi formüle etmeye çalışmış (Bottomore, 1997: 64) ve eleştirel bilim felsefesini savunmuştur. Habermas'ın, modernite ve Aydınlanma konusundaki "yeniden kurucu" yaklaşımı ve 1970'lerdeki çalışmalarından başlayarak dilbilimsel ve pragmatist teoriye yakınlaşması, ilk kuşakla olan mesafesini artırsa da, toplumbilimleri felsefesi ve ideoloji eleştirisine yönelik ilgisi devam etmiştir. Ayrıca 1970'lerde sistem teorisyeni Niklas Luhmann'la ve 1980'lerde Fransız postyapısalcı düşüncesiyle (Foucault, Derrida ve Lyotard) girdiği tartışmalar, "eleştirel toplum teorisinin hala canlı bir proje olduğunu" (Held, 2001: 252) göstermiştir.

Eleştirel Teori düşüncesinin gelişimi açısından Enstitü'nün 1930–1945 arasındaki etkinliği oldukça önemlidir. H. Dubiel, W. Bonss ve A. Sölnner'in çalışmasında, Enstitü'nün bu dönemdeki araştırma programı üç ayrı evrimsel aşamaya bölünmüştür; 1932–1937 "Disiplinlerarası Materyalizm" aşaması, 1937–1940 "Eleştirel Teori" yaklaşımı ve 1940-1945 arası dönemi karakterize eden "Araçsal Aklın Eleştirisi" (akt. Benhabib, 2005: 196). Sırasıyla, bu üçlü ayrıma denk düşen kurucu metinler ekseninde de bir ayrım yapılabilir: İlk dönemde Horkheimer'in Enstitü açış konuşması (1931), ikinci olarak Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" (1937) ve Marcuse'nin "Felsefe ve Eleştirel Teori" yazıları (1937), üçüncü dönem içinse Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1944) çalışması. Merkezi figür olarak Horkheimer'in alındığı bu ayrım, Enstitü'nün onbeş yıllık üretiminin çeşitliliğini kapsamamakla birlikte, Eleştirel Teori'nin bu dönemdeki "özkavrayışının yeniden formüle edildiği noktaların" (Benhabib, 2005: 196) izini sürebilmek için elverişli bir patikadır.

Yazının ilk kesiminde öncelikle bu ayrımı takip ederek, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin çalışmaları ekseninde Eleştirel Teori'deki yönelimleri ve farklılaşmaları tartışacağız. İlk kesimin devamında Habermas'ın çalışmaları ekseninde, Enstitü'nün ikinci kuşağının Eleştirel Teori'nin yeniden düşünülmesi çerçevesinde oluşturduğu düşünsel birikimi ana hatlarıyla ele alacağız. İkinci kesimde ise, kolektif çalışmamızın genel kurgusu doğrultusunda, Türkçe yazında Eleştirel Teori'nin nasıl yer bulduğuna ilişkin eleştirel bir değerlendirme sunacağız.

[1] Türkçesi için bkz. Adorno, 2009.

[2] Türkçesi için bkz. Marcuse, 1968c.

Toplum Felsefesi ve Disiplinlerarası Materyalist Araştırma

Horkheimer, 1931'de yaptığı "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri"[3] başlıklı Enstitü müdürlüğüne başlangıç konuşmasında, felsefe ve ampirik toplumsal araştırmanın özgül bir karışımının kavramsal çerçevesini formüle etmiş, bunlar arasında verimli bir etkileşimin olanaklılığını savunmuştur (Jay, 1985a: 107; Benhabib, 1993:1).

Horkheimer'in düşüncesinde, eleştirel toplum teorisinin temel referans noktası Marksist toplum analizindeki gibi bir materyalizm olmalıdır. Diğer yandan Horkheimer, çağdaş toplumsal eğilimleri tanıtlamaya yetkin hale gelecek bir materyalizmin ancak, Marksizmin yaygın dogmatik uygulamalarının ve uzmanlaşmış akademik disiplinler arasındaki ayrışmanın üstesinden gelerek geliştirilebileceğine inanmıştır (Benhabib, 1993: 1). Böylece Horkheimer, Enstitü'nün önceki müdürü Grünberg'in kendi açış konuşmasında ifade ettiği ve Enstitü'nün kuruluşunu izleyen birkaç yılda geçerli olan "Marksizmin ilkelerinin esas rehber ilke sayılacağına" (Jay, 1989: 31) ilişkin bağlılıktan bir adım uzağa çekilmiştir. Marksizmin eleştirel değerlendirmesi, tarihsel materyalizmin "determinist" ve "pozitivist" yorumunun sorgulanması ve ekonomi politiğin diğer ilgi alanlarıyla bütünleştirilmesinin gerekliliğini işaret etmektedir.[4]

Horkheimer'e göre (1989: 25), toplum felsefesinin sonul hedefi, insanları salt bireyler olarak değil, bir topluluğun üyeleri olarak kavrayarak insan kaderinin felsefi yorumunu yapmaktır. Böyle bir toplum felsefesi, öncelikle insanlığın toplumsal varoluşu bağlamında yorumlanabilecek devlet, hukuk, ekonomi ve din gibi fenomenlerle, kısaca insanlığın tüm maddi ve tinsel kültürüyle ilgilenmelidir. Toplum felsefesi bu biçimiyle, klasik Alman İdealizmi'nde belirgin bir felsefi görev haline gelmiş ve en parlak gerçekleştirimini Hegel'in sisteminde bulmuştur (Horkheimer, 1989: 25). Ancak şüphesiz Alman idealizmi, Hegel'den önce de toplumsal-felsefi fenomenleri anlamak için çaba sarfetmiştir. Kant'ın hukuk, sanat, din ve bilim felsefesini içeren temel çalışmaları bunun örnekleridir.

Jay'e göre (1989: 75) Horkheimer'in Kant okuması, bireyin önemi konusundaki duyarlılığını artırmış ve Horkheimer bireyi, totalitenin istemi karşısında hiçbir zaman bütünüyle vazgeçilemeyecek bir değer saymıştır. Ancak Horkheimer (1989: 25), Kant'taki kurucu ilkelerin yegâne kaynağının, bütünlüklü bir rasyonel özne kavrayışından türetilmesine, Kant'ın toplum felsefesinde bireyci bir anlayışın temel alınmasına ve varlığın tümel formlarının özerk bireylerin tasarımı olarak görülmesine karşı çıkmıştır.

Kant'la bağlantılı olarak Alman idealizmi tarihinin, özerk akıl ve ampirik varlık bağlantısını geliştirdiğini söyleyen Horkheimer (1989: 26), Fichte'nin "özdüşünümsel akıl" felse-

[3] Türkçesi için bkz. Horkheimer, 2006.

[4] Eleştirel teorisyenlerin Marksist toplum teorisinin eleştirel ve negatif niteliğini yitirerek bir tür "pozitif teori" olarak yorumlanması karşısında duyduğu rahatsızlık, dönemin tarihsel koşullarıyla yakından ilişkilidir. Rusya'nın sosyalizm deneyimine, Avrupa'da devrimlerin yenilgisine ve yükselişe geçen faşizme, negatif bir güç olarak proleteryanın, toplumla bütünleşmesi karşısında devrimci özne rolünü yitirdiğine ilişkin gözlemler, Marksizmin epistemolojik ve yöntembilimsel temellerinin sorgulanmasının pratik nedenlerini oluşturmuştur. Bottomore'a göre (1997: 8) bu tarihsel ve siyasal koşullar altında Enstitü'nün kuruluşu, "özellikle teori ve pratik arasındaki ilişkiyi ve Marksist teoriyi yeniden canlandıracak sol kanat entelektüeller tarafından hissedilen ihtiyaca bir karşılık olarak görülebilir." İkinci olarak eleştirel teorisyenler, Marx'ın ekonomi politiğe yaptığı katkının önemini teslim etmekle birlikte bunun, günümüz toplumunu anlamada yetersiz bir temel oluşturduğunu düşünmektedir (Held, 2001: 248). Devletin giderek daha çok alana yayılması, "altyapı" ve "üstyapı"nın artan kenetlenmesi, "kültür endüstrisi"nin yayılması, otoriterliğin gelişmesi gibi nedenlerle Marksist ekonomi-politik, bir analiz çerçevesi olarak yetersiz görülmüş ve böylece siyaset sosyolojisi, kültür eleştirisi, psikanaliz ve diğer disiplinler Eleştirel Teori'de kendilerine yer bulmaya başlamıştır (Held, 2001: 248).

fesinin de, sonlu insan varlığı ile mutlak bir zorunluluk olarak benlik arasındaki gerilimi açığa çıkardığına dikkat çeker. Ancak hem Kant'ta hem de Fichte'de, kaderimizi tatmin edici kılmanın yolu öznelliğin derinliklerinden kaynaklanmıştır. Buna karşılık Hegel, "özdüşünümü içe bakışın zincirlerinden kurtarmış" ve Varlık sorununu, yani "kültür-yaratan özerk özne" sorununu kendi kendini nesnelleştiren emeğin tarihiyle ilişkilendirmiştir (Horkheimer, 1989: 26).

Hegel'de nesnel tinin yapısı, kendinden önceki idealist felsefelerdeki gibi benliğin eleştirel analizinden değil, evrensel diyalektik mantıktan türetilir; nesnel tinin gelişimi ve ilerlemesi, öznenin özgür kararları yoluyla değil, ancak tarihsel gelişim sürecinde üstün gelenlerin tini aracılığıyla gerçekleşecektir. Yani "birey"in tözü, hakiki içeriği, bireysel edimlerde değil, ancak ait olduğu bütünün yaşamında açığa çıkar. Böylece Horkheimer'e göre (1989: 26), Hegel'in "kolektif bütünün felsefi kavranışı"na dayalı idealizmi toplum felsefesinin kurucu unsurları arasına girmiştir. Ancak Hegel'deki bütünlük fikri de –Kant'ın özerk akıl'ının tersine- bu kez bireyi tümüyle yok sayma noktasına gitmektedir. Horkheimer'e göre (1989: 28), Hegel'in düşüncesindeki totalite kavrayışı -tikelin amacının tümelliğe erişmek olması ve bireyin gerçek özgürleşiminin ancak mutlak tinin gerçekleşimiyle mümkün kılınması- yaşayan bireyin tekilliğini tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Hegel'in mutlak hakikatin mevcudiyeti iddiasını ve sonul anlamda özne ve nesnenin özdeşliğine dayanan diyalektiğini eleştiren Horkheimer, mutlak tinin gelişimini, insanların somut toplumsal yaşam koşullarıyla ilişkilendiren ve *praksis* yoluyla dönüşüm sorununa odaklanan Sol Hegelci yoruma yakın durarak, hem özne ile nesnenin özdeşliği teorisinden uzak kalabilen; hem de gözlemciye deneyiminin ötesine geçme hakkı tanıyan bir diyalektik toplumbilimin mümkün olabileceğini savunmuştur.

Felsefe ve toplumbilimlerinin birlikteliği fikrinin, uygulamada nasıl gerçekleşeceği sorusunun cevabının kolay olmadığını belirten Horkheimer (1989: 33), felsefenin temel so-

rularına güncel bir yaklaşım sunacak biçimde Enstitü'nün ilgileneceği konuları sıralar: "Toplumun ekonomik yaşamı, bireylerin psikolojik gelişimi ve yalnızca bilimlerin, sanatın ve dinin düşünsel mirasına ait olmayan, hukuk, gelenek, kamuoyu, spor, eğlence ve yaşam tarzı gibi özgül kültürel alanlardaki değişimler arasındaki bağlantılar". Horkheimer'in ekonomik, psikolojik ve kültürel süreçler arasındaki diyalektikten yola çıkarak toplumsal bütünlüğü anlamlandırmaya dönük toplum felsefesi kavrayışı şu soru etrafında da formüle edilebilir: "Verili bir zaman kesitinde, bir toplumsal grup ve bu grubun ekonomik işlevi, grup üyelerinin psişik yapısı ile düşünsel ve kurumsal yaratımları arasında ne tür ilişkiler tanımlanabilir?" (Horkheimer, 1989: 34). Horkheimer'e göre (1989: 34) bu üç süreci bir arada ele almak, tikel varoluş ve evrensel akıl, gerçek ve idea, yaşam ve tin arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair eski sorunun, çağdaş yöntemler ve mevcut bilgi durumumuz doğrultusunda, yeni bir sorunsala uyarlanmış biçimini sunmaktadır.

Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Horkheimer'in 1930'larda disiplinlerarası bir araştırma programı ile felsefe ve toplumbilimlerinin işbirliğini Enstitü'nün temel yaklaşımı olarak geçerli kılmaya dönük çabasının Adorno tarafından paylaşıldığını söylemek güçtür (Jay, 1985a: 112). Bu durum, Eleştirel Teori'nin tanımlanmasıyla ilgili olarak 1930'ların başından bu yana tek bir yaklaşımın egemen olmadığının da göstergesidir (Benhabib, 1993: 11).

Horkheimer için temel olan, teori ve ampirik araştırma arasındaki diyalektik ilişki iken, Adorno felsefenin kendi içindeki diyalektiğe yönelir. Felsefenin içsel mantığına ilişkin Hegelci inancını korusa da –tarihsel süreçte hakikatin açımlanması– diğer taraftan hiç de Hegelci olmayan bir biçimde hakikatin, tarihsel seyrin izinden ayrılmasını ve tarihsel gelişim karşısındaki eleştirel meydan okumasını onaylar (Snow, 1977: 114–115).[5] Horkheimer'in

[5] Benjamin Snow'a göre (1977: 115–117), iki düşünürün kavrayışlarındaki farklılıklar hem yöntem hem de ilgi alanlarındaki ayrışmanın sonucudur. Horkheimer, çağdaş felsefedeki teknik tartışmalarla daha az ilgilidir. 1930'larda *Zeitschrift für Sozialforschung*'daki (*ZfS*) yazılarının çoğu, burjuva felsefesinin eleştirisini konu edinmekle birlikte bunlar kelimenin dar anlamıyla "felsefi" çalışmalar değildir. Horkheimer, disiplin olarak felsefeden bir adım geriye çekilerek, burjuvazinin tarihsel gelişi-

disiplinlerarası materyalizmine karşılık Adorno, aynı yıl Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe dersi verme yetkisi kazanması üzerine yaptığı "Felsefenin Güncelliği" başlıklı konuşmasında bazı noktalarda Horkheimer'den ayrılır (Jay, 1985a: 112; 2001: 31).

Adorno, bütünselci düşünüşe olan karşıtlığını ortaya koyduğu konuşmasında sıklıkla, vülger Marksistler tarafından sahiplenilen, bilimin "bütünleştirme"nin yöntemi olarak felsefenin yerini alacağı düşüncesine karşılık, bu ikisinin temelde birbiriyle uyuşmayan biliş tarzları olduğunu ileri sürmüştür: "Bilim düşüncesi araştırmadır; felsefe düşüncesi ise yorumdur" (Adorno, 1977: 126; Jay, 1985a: 112). Adorno'ya göre (1977: 126) bilim, dünyanın her yerinde var olan, değişmez ve evrensel *(sub specie aeternitatis)* bilgiyi ararken, felsefe kendi görevini nihai yanıt bulmaya çalışmaksızın sonsuz bir yorumlama süreci olarak tarif eder. Felsefe, toplumbilimin bilimsel yöntemlerle elde edilmiş malzemesi üzerine düşünümde bulunabilir ancak, kendi yöntemini toplumbilimleriyle karıştırmamalı ve ikisi arasındaki boşluğu gidermeye çalışma hatasına düşmemelidir. Adorno'ya göre (1977: 127), felsefenin görevi "gerçekliğin saklı ya da açık anlamını araştırmak değil, amaçlı-olmayan *(unintentional)* gerçekliği yorumlamaktır."

Adorno, felsefenin gerçeklik iddiaları konusunda daha şüpheci, "özdeşlik felsefesi" olarak nitelendirdiği Batı rasyonalitesinin kavramsal yapısı karşısında Horkheimer'den daha eleştireldir (Benhabib, 1993: 11). Horkheimer, Batı felsefesi geleneğinin geliştirdiği akıl kavramının normatif potansiyeli üzerinde ısrar ederken, Adorno için bu potansiyel artık geri dönülemez biçimde parçalanmıştır. Bu nedenle de, toplum felsefesi ve toplumsal araştırmanın disiplinlerarası birlikteliği geçerli bir seçenek sunmaktan uzaktır (Benhabib, 1993: 11). Böylece Adorno, Horkheimer'in birkaç ay önce yaptığı açılış konuşmasında sunduğu, toplumsal felsefe ve bilimsel araştırmanın toplumsal bütünün bilgisini verecek biçimde birleştirilebileceği savını açıkça eleştirmiştir.[6]

Horkheimer'in açılış konuşmasıyla çerçevesi çizilen disiplinlerarası program Enstitü'nün çalışmalarında istenildiği biçimde gerçekleştirilememiştir.[7] Bu nedenle 1930'ların ikinci yarısında, bilim ve felsefenin bütünleşmesi fikrinden vazgeçilerek Eleştirel Teori'deki yönelim, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" makalesi ve Marcuse'nin "Felsefe ve Eleştirel Teori" yazısıyla birlikte, pozitivizmin epistemolojik temellerinin eleştirisine, uzmanlaşmış bilimlerin ve felsefenin toplumsal gerçekliğe bakışını sorgulamaya ve bu yolla alternatif bir materyalist toplum teorisinin inşasına kaymıştır.

Horkheimer "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de pozitivizmi, "gerçekliği kendi bütünlüğü içinde kavrama peşinde olan" ve "tikel olguların her zaman tanımlı bir bağlantı içinde gözüktüğü" diyalektik teoriyle karşılaştırırken (Bottomore, 1997: 14), Marcuse eleştirel bir toplum teorisinin felsefe ve materyalizmle nasıl ilişkilendirilmesi gerektiği sorusuna yanıt arar. Artık Horkheimer ve Marcuse için sorun, felsefe ve bilimin birleştirilmesi ya da uzman-

mindeki tema ve kavramların izini sürüp onların toplumsal anlamının dönüştürülmesini amaçlarken, Adorno, edebiyat eleştirisine olan yakınlığıyla burjuva toplumunun yapısını açığa çıkarmaya dönük ilgisini "metinlerin" eleştirel yorumlamasına yöneltmiştir. Böylece Adorno ve Horkheimer arasındaki yöntemsel farklılaşma, bir teorinin geçerliğinin belirlenmesinde onlara farklı temeller sunmuştur. Horkheimer teorinin temelini, kavramların içsel çelişkilerini ortaya koyarak onların geçerliğini olan/olması gereken ekseninde değerlendiren etik bir nosyona dayandırırken, Adorno hakikat sorununa odaklanarak, teorinin temeline gerçekliğe ilişkin yargılamaları yerleştirir.

[6] Jay (1985a: 112) Adorno'nun, yorum olarak felsefeyle, geleneksel yorumsamayı *(hermeneutics)* kucaklamayı kastetmediği gibi, felsefenin materyalist temelini de reddetmediğine dikkat çeker. "Hegelci Marksizm'in bütünselci materyalizminin öncülleri yerine, hakikatin tümel olmayan, geçici ve anlık aydınlanımlarla görünür olan" Benjaminci tanımına yakın duran Adorno (akt. Jay, 1985a: 112), gerçekliği oluşturan parçaları bütünleştirmeden takımyıldızları gibi bir araya getirip, toplumsalın unsurlarının özdeş olmayışı, indirgenemezliği ve tekilliğiyle, bu unsurların gerilimiyle oluşan çokparçalı bütünlüğü birlikte düşünme olanağını arar.

[7] Disiplinlerarası programın işlemediğinin bir örneği, 1940'larda Enstitü'nün tarih felsefesiyle -bilhassa *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ifade edildiği haliyle- *Önyargı Üzerine Çalışmalar*'da serimlenen ampirik çalışmaları arasındaki boşluktur (Jay, 1985a: 108).

laşmış bilimlerin bulgularından faydalanmayla sınırlı değildir (Benhabib, 2005: 201). Çünkü uzmanlaşmış bilimleri ve bunların edinimlerini tek geçerli bilgi modeli olarak yorumlayan felsefi teoriler, temelde epistemolojik bir yanılsamaya dayanır; bilme yetisinin nesnesi; hazır, tarih dışı bir gerçeklik; bilen özneyle bu nesnenin ilişkisi ise edilgen bir biliş ve sınırlı bir tecrübe olarak sunulur. İşte bu konum "geleneksel teori"nin bakış açısıdır (Benhabib, 2005: 200). Bu anlamda, Horkheimer ve Marcuse'nin eleştirisi, Teori'nin geçerliğini olgusal gerçeklere uygunluğuyla sınayan, "negatif" ve "ütopyan" niteliğini yok sayan pozitivist bilim felsefesine ve bilgi sosyolojisine yönelmiştir.

Pozitivizm Eleştirisi ve Düşünümsel Toplum Teorisi

Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de öncelikle geleneksel bilimsel araştırmanın dayandığı temelleri ortaya koyar.[8] Geleneksel bilimsel araştırmada teori, bir çalışma konusu üzerinde, içlerinden bazılarının diğerlerinden türetilebileceği, birbiriyle bağıntılı önermelerin toplamı olarak kabul edilir ve teorinin geçerliliği, kuramsal türetmelerin olgusal gerçeklikle örtüşmesine dayanır (Horkheimer, 1999: 188; 2005: 339). Teoriyle deneyim arasında çelişki varsa, ya kuramsal ilkelerde bir aksaklık vardır ya da kötü gözlem yapılmıştır. Teorinin olgularla sınanmasında zayıflıklar ortaya çıkıyorsa, teoride değişiklik yapmaya hazır olunmalıdır. Bu nedenle teori, olgularla ilişkisi bakımından daima bir hipotez olarak kalmak durumundadır (Horkheimer, 1999: 188).

Geleneksel yaklaşımda, teori oluşturma süreci matematikte kullanılan türetme yöntemlerine dayanır. Basit ve temel ilkelerden başlayarak, aşamalı olarak gerçekliğin daha karmaşık bilgisine ulaşmak, düşünceleri türetmeli bir mantıkla sistematik bir düzene oturtmak anlamına gelmektedir (Horkheimer, 1999: 188-189). Nitekim Husserl'de anlatımını bulan en ileri mantıkta kuram, "bir bilimin, kendi içine kapalı önermeler sistemi" olarak tanımlanır; bilim ise, "belirli bir nesneler evreninin sistematik düzende tanımlandığı önermeler dizgesidir" (Horkheimer, 2005: 341). Bu geleneksel teori kavrayışı, matematiksel bir sistem oluşturarak, mantıksal işlemlerin rasyonelleştirilmesini hedefler.

Diğer yandan, özellikle Anglo–Sakson üniversitelerinde toplum yaşamıyla ilgili yürütülen ampirik araştırmalardaki hummalı veri toplama çalışması ve sorunlar hakkındaki devasa ayrıntı yığınlarının toplanması, endüstriyel üretim tarzına yakın bir görüntü sunmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, örneğin Alman sosyolojisinin bir bölümü için karakteristik olan, masa başında birtakım soyut ilkelerin formüle edilmesinden ve temel kavramların çözümlenmesinden oldukça farklı görünse de her ikisi de düşünme biçimi açısından yapısal bir farklılık taşımaz (Horkheimer, 2005: 341; 1999: 191). Her zaman, bir tarafta düşüncede düzenlenen bilgi, diğer tarafta ise bu bilginin kapsamı içinde ele alınması gereken olgular vardır. Bütünün bu şekilde kavranmasına ya da olguların yalın biçimde algılanması ve doğrulanması ile bilgimizin kavramsal yapısı arasında ilişki kurulması durumuna "teorik açıklama" denir (Horkheimer, 2005: 343; 1999: 193).

Horkheimer'in geleneksel teori kavrayışına itirazı bu noktada belirginleşir. Çünkü yeni keşfedilmiş olgusal bağlantıların, var olan bilginin yeniden biçimlendirilmesi açısından verimliliği ve teorik açıklamanın olgulara uygulanması, saf mantıksal ya da yöntembilgisel unsurlara dayanmaz; bunlar, her defasında gerçek toplumsal süreçlerle bağlantı içinde anlaşılmaları gereken belirlemelerdir (Horkheimer, 2005: 345). Başka bir deyişle, malzemenin kurama etkisi gibi, kuramın malzeme üzerine uygulanması da yalnızca bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir süreçtir. Pozitivist anlayışta toplumsal gerçekliğin karşısında aşkın bir konuma yerleştirilen bilim adamı ve bilim, aslında kaçınılmaz olarak var olan toplumsal düzenin kendini sürdürmesinin/yeniden-üretmesinin bir uğrağıdır (Horkheimer, 2005: 346).

[8] 1937 tarihli orijinal metnin Türkçe çevirisinden yararlanılmış, gerekli görülen noktalarda İngilizce çevirisine başvurulmuş ve metin içinde belirtilmiştir. Bkz. Horkheimer, 1999 ve 2005.

Aynı zamanda geleneksel kuram tasarımı, verili bir aşamadaki toplumsal işbölümü içinde gerçekleşen bilim uğraşından da soyutlanmış görünmektedir. Oysa Horkheimer'e göre (2005: 347), "kapitalist üretim biçiminde, işbölümü dallarının kendi başlarına ve bağımsız olduğu düşünülemez." Örneğin, Yeni Kantçılık'ın toplumsal olguları matematiksel işlemlerle türetilebilen, evrensel geçerliliği olan kategoriler etrafında tanımlamaya dönük bir bilimsel üretim tasarımına yönelmesi tam da burjuva bilim adamlarının yanlış özbilinçliliğinin bir ürünüdür.[9] Gerçekte bilim mesleği, insanın çalışmasına ve tarihsel etkinliğine içkin bir süreç iken, nesnede her şeyin düşünsel belirlemeyle çözüleceğine inanmak, bilimi bunların yerine geçirmek demektir. Oysa "günümüz insanının özbilgisi, ebedi *Logos* olarak görülen doğanın matematiksel bilgisi değil, her yönüyle rasyonel yaşam koşullarını ilgi edinen, *toplumun eleştirel teorisi*dir" (Horkheimer, 1999: 198–199).[10]

Bu bağlamda Eleştirel Teori, epistemolojik olarak temel bakımlardan doğa bilimlerinden -ve doğa bilimleri modeline öykünen pozitivist toplumbilimden- farklıdır. Raymond Geuss'un (2002: 10) ayrımını takip ederek söylersek, pozitivizme dayanan doğa bilimleri "nesneleştiricidir": Bu, teori ile teorinin gönderme yaptığı "nesneler" arasında bir ayrım yapılabileceği anlamına gelir. Yani teorinin kendisi, betimlediği nesne alanının parçası değildir (Geuss, 2002: 85). Eleştirel teoriler ise "düşünümsel"dir *(reflective)*: Bir eleştirel teorinin kendisi, her zaman betimlediği nesne alanının bir parçasıdır. Eleştirel teoriler her zaman kısmi olarak kendileri hakkında teorilerdir (Geuss, 2002: 85). Düşünümsellik, pozitivizmdeki bilimsel nesnellik ve aşkınlık idealine karşıt bir girişim olarak, hem bilimsel faaliyetin hem de bilimsel faaliyete konu olan nesne alanının diğer toplumsal süreçlerden bağımsız ele alınamayacağı anlamına da gelir.

Eleştirel Teori'nin bakış açısından, doğru bir toplum teorisi yalnızca toplumsal kurumlar ve pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları da, yani en dar anlamıyla yalnızca "toplumsal gerçekliği" değil, aynı zamanda bu gerçekliğin parçası olan "toplumsal bilgi"yi de araştırmalıdır (Geuss, 2002: 86). Böylece doğru bir toplum teorisi kaçınılmaz olarak, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacağı için düşünümsel olmak durumundadır. Ancak düşünümselliğin gereği olarak, eleştirdiği toplumsal bilgi biçimlerine ya da inançlara karşı kendisini de bir tür bilgi ya da inanç olarak açımlamak durumdadır. Eleştirel Teori bunu "ideoloji eleştirisi" *(İdeologiekritik)* yoluyla gerçekleştirir (Geuss, 2002: 44, 86). Bu anlamda pozitivizm eleştirisi de, burjuva toplumunun gerçekliğinin ve bilgi yapısının epistemolojik temellerini sağlayan ideolojinin eleştirisidir ve bu eleştirinin çıkarımları, Eleştirel Teori'nin kendini düşünümsel ve özgürleşimci bir teori olarak ortaya koyabilmesinin yolunu açmaktadır.

Toplumsal gerçekliğin hiçbir görünümü, gözlemci tarafından kendi içinde nihai ve tamamlanmış olarak anlaşılamayacağı için, Eleştirel Teori açısından dolayımlama büyük önem taşımaktadır (Jay, 1989: 99). Horkheimer'e göre, pozitivistlerin inandıkları gibi, bir toplumsal teorinin alt katmanı durumunda hiçbir "olgusal gerçek" yoktur; tikel ve tümel arasında, momentle totalite arasında kesiksiz bir karşılıklı etkileşim vardır (Jay, 1989: 99). Bu, yalnızca araştırma nesnelerinin değil, kaçınılmaz olarak özne ve nesnenin diyalektiğini de zorunlu kılmaktadır.

Eleştirel toplum teorisi böyle bir toplumsal süreç içinde kurulduğu için, ilgi alanına

[9] Descartes'in Kartezyen özne kavrayışından bu yana geçerli olan Batı metafiziğindeki özne/nesne ayrımını eleştiren ve pozitivizmin olgusalcılığıyla burjuva birey anlayışı arasındaki bağlantıya dikkat çeken Horkheimer (2005: 349), burjuva özne için dünyanın, kendi dışında duran ve çelişkisiz kabul edilmesi gereken olgusallıkların bir toplamı olarak göründüğünü söyler. İnsanın duyusal algılamasının doğruluğunu verili kabul eden bu anlayışa karşı Horkheimer (2005: 349) olguların, algılanan nesnenin tarihsel karakteri ve algılayan organın tarihsel karakteri yoluyla önceden biçimlendirildiğine dikkat çeker; "doğal nesnelerin deneyiminin söz konusu olduğu yerde bile, onların doğallığı, toplumsal dünyayla oluşturdukları karşıtlıkla belirlenmiştir ve bu bakımdan toplumsal dünyaya bağımlıdır" (Horkheimer, 2005: 351).

[10] Vurgu bana aittir, O.T.

giren soruları kendisinin dışındaki bir gerçeklik alanına ait sorunlar olarak nesneleştirip, basitçe sınanıp, değerlendirilebilecek bir konuma indirgeyemez. "Rasyonel yaşam koşullarını ilgi edinen", daha genel anlamda söylersek, "farklı bir düzenin olanağını içermeyi" hedeflediği için verili düzeni olumsuzlayan bir teori, tam da bu düzene göndermede bulunarak yargılanamaz. Üstelik Marcuse'nin (1968a: 156) "Felsefe ve Eleştirel Teori"de söylediği gibi bilimsel nesnellik, hakikatin olgulara böylesine ters düştüğü ve hatta olgusal gerçeklik tarafından gizlendiği bir durumda hiç de yeterli bir güvence değildir. Bu nedenle, Eleştirel Teori'nin kavramları pozitivizmdeki gibi yalnızca olguları tanımlamakla yetinmez.

Horkheimer (2005: 366), "Marksizmdeki sınıf, sömürü, artı-değer, sefilleşme ve çöküş kategorilerinin anlamının bugünkü toplumun yeniden üretiminde değil, bu toplumun doğru toplum olarak değiştirilmesinde aranması gereken, kavramsal bir bütünün uğrakları" olduğuna dikkat çekmiştir. Marcuse'ye göre (1968a: 135), eleştirel toplum teorisini böyle bir materyalizme temelden bağlı kılan iki unsur vardır: İnsan mutluluğuyla ilgilenme ve bunun ancak maddi varoluş koşullarındaki bir dönüşüm yoluyla kazanılabileceğine dair inanç. Benhabib'e göre (2005: 23), eleştirel toplum teorisini pozitivist sosyolojiden ayıran, işte bu empatik *normatif* boyuttur; "Eleştirel Teori için toplumsal dünyayı bilimsel biçimde incelemek kendinde bir amaç değildir, bu dünyayı 'insanların gücünü ve ihtiyaçlarını tatmin eden başka bir dünyaya dönüştürme sürecini aydınlatmak için gerekli bir aşamadır."

Bu noktada, Marcuse'nin Eleştirel Teori'deki imgeleyici boyutla ilgili sözlerine dikkat çekersek, Eleştirel Teori *basitçe* ütopyacı fikirlerle değil, mevcut koşullar altında gerçekleştirilebilir görünmeyen ancak toplumsal gelişmenin var olan potansiyelini ortaya koyan bir ütopyacı öğeyle ilgilidir (akt. Hoy ve McCarthy, 1995: 23). Gelecekteki daha rasyonel bir yaşam biçimi için, bugündeki potansiyelleri tanımlamaya dönük bu ilgi, eleştirel toplum teorisine içkindir; "eleştirel toplum teorisi bir 'yokülke'den değil, pratik aklın durduğu yerden bir bakış açısı sunar" (akt. Hoy ve McCarthy, 1995: 23).

Böylece eleştirel bir toplum teorisi, rasyonel bir toplum düzenine erişmek için dikkate alınacak temel ölçütleri ve dönüşümün yönünü, güncel tarihsel durumdaki ekonomik ve siyasal koşulların analiziyle tanımlayabilir (Marcuse, 1968a: 135). Fakat var olan düzenin yerini alacak yeni toplumun inşası teorinin amacı olamaz. Çünkü bu ancak, özgürleşmiş bireylerin serbest yaratımlarıyla gerçekleşebilecek bir durumdur (Marcuse, 1968a: 135). Marcuse'ye göre (1968a: 142), "Eleştirel Teori'nin görevi, aklın gerçekleştirimiyle felsefenin nihai amacına ulaşacağı bu imkânı göstermek ve ekonomik yapının dönüşümü için bir temel oluşturmaktır. Böylelikle aklın felsefi yönden inşasının yerini rasyonel toplumun yaratımı alacaktır."

Horkheimer "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de materyalizmdeki teori-pratik sorununu ele alırken Marksizmdeki devrimci özne nosyonunu da eleştirmiştir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1920) proleteryanın özbilincinin zorunlu olarak toplumsal hakikatin kaynağı olmayabileceği yönündeki görüşlerine koşut biçimde, özgürlükçü bir toplum arayışında kuramcının kimi zaman kendisini proleteryada egemen olan görüşlerin tam karşısında bulabileceğini söyler (Horkheimer, 2005: 368). Hatta bu çatışma kaçınılmazdır. Aksi halde, "kurama gerek olmaksızın böyle bir kavrayışın, ona gereksinim duyanlarda dolaysızca var olması beklenirdi" (Horkheimer, 2005: 368).

Böylece teori ve pratik arasındaki öncelik, "teori"ye geçmiş gibi görünmektedir. Marcuse şöyle der; "teorinin belirlediği gelişmeler meydana gelmezse, dönüşümü yaratacak güçler bastırılırsa ya da yenilirse ne olacak? Bu noktada teorinin hakikati çok az çelişiktir, nesnesinin yeni yüzlerini ve unsurlarını aydınlatacak bir ışıkla tekrar ortaya çıkar" (1968a: 142). Horkheimer (1999: 242; 2005: 387) için, nasıl ki düşünümsel bir teoride genel kıstaslar belirlemek zorsa –bu kıstaslar dolayımlanan bir bütünselliğe dayandığı için– artık teorinin taşıyıcısı olarak onayına güvenilecek bir sınıf da yoktur.

Eleştirel Teori'nin devrimci özne nosyonuna ilişkin yaklaşımını değerlendirirken, dönemin tarihsel koşullarında, proleteryaya yönelik umutların oldukça zedelendiğini göz önüne

ılmak gerekir. Enstitü'nün ilerleyen yıllarında, proleteryanın tarihsel öncü rolünün sönümlenmesi ve liberal ekonominin devlet kapitalizmiyle yeniden yapılanması süreci, bizzat ekonomi-politik eleştirinin de temelinden sorgulanmasını tetiklemiştir. Benhabib'e göre (2005: 206), Eleştirel Teori'den, "araçsal aklın eleştirisi"ne doğru gerçekleşen paradigmatik kayış, teori ve pratik arasında, özneler ve teorinin muhtemel muhatapları arasındaki gediğin tarihsel olarak giderek açıldığı bu döneme rastlar.

Aydınlanma Eleştirisi ve Pozitivizm Tartışması

Eleştirel Teori'nin 1937'deki formülasyonundan radikal bir farklılaşmayı imleyen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştirel odak, Marksist sınıf çatışması bağlamını aşarak, insan ve doğa arasındaki daha temel bir çelişkiye kaymıştır. Artık Adorno ve Horkheimer, uzmanlaşmış bilimlerin edinim ve çıkarlarını felsefi bir programla birleştirme gayretinden tümüyle vazgeçmiştir (Benhabib, 2005: 221). Ancak eleştirel teorisyenler bu dönemde de, araçsal aklın, bilim, teknoloji ve kültür endüstrisi gibi çağdaş tahakküm biçimleriyle ilişkisini ortaya koyma bağlamında pozitivist teoriye yönelik eleştirilerini sürdürmüş ve pozitivizmin insanın doğadan kopuş süreciyle, başka bir deyişle, özne ve nesnenin radikal kopuşuyla ilişkisi üzerine düşünmüşlerdir. Bu bağlamda, insanın başlangıçta doğa içinde konumlanışı bir kez aşılıp unutulunca, doğanın da tahakküm altına alınması başlamaktadır. Özne ve nesne arasında oluşan gedik, öznenin doğayı kendisinin dışında bir araçlar evreni olarak kavramasına yol açmıştır.

Felsefi anlamıyla öznenin nesne üzerindeki tahakkümü pozitivizmde kendine yer bulmuştur. Pozitivist bilim anlayışındaki nesnellik arayışı, aslında kendini nesneden ayrı tutarak, soğuk bir tutumla onu manipüle etmeye dönük bir öznelliğe yaslanmaktadır. Böylece pozitivist özne dünyayla araçsal bir ilişki içine girmektedir (Jay, 2001: 77–78).[11]

Çoğu kez *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki eleştirilerin daha açık ve anlaşılır bir ifadesi olarak görülen Horkheimer'in *Akıl Tutulması*, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'daki teknolojik tahakküm eleştirisi, Adorno'nun 1950'lerdeki bazı yazıları ve Popper'le girdiği pozitivizm tartışması, araçsal rasyonaliteye ve bilim anlayışına karşı daha köklü bir eleştiri bağlamında değerlendirilebilir.

Horkheimer, *Akıl Tutulması*'nda çağdaş bilimselci eğilimlere ve pozitivizme yönelik eleştirilerini, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde savunulan insan-doğa karşıtlığı çizgisinde geliştirmiştir. Felsefenin eleştirel işlevinin, pozitivist bilimin araçlarına devredilmesini talep eden eğilimleri eleştiren Horkheimer (2002: 94–103), "bütün değerlerin kendi nedenleriyle ve sonuçlarıyla sınandığı bir bilimsel ya da deneysel hayat felsefesinin kabul ettirilmek istenmesine" ve araçsal aklın egemenliğinin sonucu olan düşünsel bunalımın gerekçesi olarak "bilimin yetkisinin sınırlandırılmasının ve şeylerin doğasını ve değerini anlamak için kontrollü deneyin dışındaki yöntemlere dayanılmasının" öne sürülmesine karşı çıkar. Çünkü yaşanan bunalım aslında, bütün varlık alanlarının bir araçlar alanına dönüştürülmesine ve bunları kullanması gereken öznenin de yok oluşuna yol açan araçsal aklın tahakkümüyle ilişkilidir (Horkheimer, 2002: 120). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde savundukları yaklaşımı sürdüren Horkheimer, özerk aklın kutsanışıyla imlenen Aydınlanma düşüncesini tersine çevirerek, özneyi yücelten öznelleşme sürecinin, onu yok oluşa mahkûm ettiğini söyler.

Horkheimer'e göre (2002: 120), doğa üzerindeki egemenlik aynı zamanda insan üzerindeki egemenliği de beraberinde getirir; "her özne sadece dışsal doğanın köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır." Marksizmin üretici güçlerin gelişimini bir özgürleşim dinamiği olarak gören yaklaşımına karşı çıkarak, dünyanın bir amaçlar dünyasından, araçlar dünyasına dönüşmesinin tam da

[11] *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne ilişkin ayrıntılı değerlendirme için bu kitapta bkz. Kubilay ve bkz. Yaren.

üretim yöntemlerinin tarihsel gelişiminin bir sonucu olduğunu savunur. Artık doğa her zamankinden daha çok, insanın bir aleti, akıl tarafından konulmuş bir amacı ve dolayısıyla hiçbir sınırı olmayan mutlak sömürünün nesnesidir (Horkheimer, 2002: 126–130). Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* kitabının altıncı bölümünde ortaya konan teknolojik rasyonalitenin eleştirisi de, doğanın bilim ve teknoloji yoluyla egemenlik altına alınmasının yeni bir tahakküm biçimine yol açtığı düşüncesine dayanmaktadır.

Adorno'nun toplumsal teori eleştirisi açısından, Popper'le girdiği "pozitivizm tartışması"nın *(Positivismusstreit)* önemli bir yeri vardır. Bu tartışma, 1961 yılında *Alman Sosyoloji Derneği*'nin Tübingen'de, doğa ve toplumbilimleri arasındaki farklılıkları ve toplumbilimlerinde "değerlerin" yerini tartışmak amacıyla düzenlediği konferansta iki düşünürün yaptığı sunuşlarla başlamıştır (Wiggershaus, 1994: 567). 1963 yılında, tartışmaya Habermas'm da dâhil olması ve sonrasındaki yeni katkılarla, Alman toplumbilim dünyasında daha geniş bir entelektüel tartışmaya dönüşmüş, tartışmaya kaynaklık eden ilk metinler, 1969'da Adorno'nun giriş yazısı ve başka eklemelerle kitap olarak yayımlanmıştır.[12]

Rolf Wiggershaus'a göre (1994: 569) Adorno bu tartışmada, iki farklı konumlanışın sistematik bir karşılaştırmasına ya da Popper'in yaklaşımının içkin bir eleştirisi yoluyla kendi konumunu belirginleştirmeye girişmeden, Popperci bilim felsefesinin Eleştirel Teori'yi bilim dışı konuma ittiğini gösteren noktaları sıralamakla yetinmiştir. Habermas'ın Popper eleştirisi ise daha farklı bir yönde olmuştur. Adorno'nun biraz da gönülsüzce çabasıyla karşılaştırıldığında Habermas, Popper'e karşı içkin bir eleştirel yaklaşım sunmaya çalışmış, Popper'in *Eleştirel Rasyonalizm*'ini ve bilimsel nesnelliğin eleştirel ve rasyonel tartışmaya dayalı temelleri konusundaki görüşlerini ciddiye almıştır (Wiggershaus, 1994: 570).

Pozitivizm tartışması sayesinde Adorno'nun diyalektik niteliğini koruyan Eleştirel Teori anlayışı ile diyalektik düşünceyi eskiden beri eleştiren Popper ve onu izleyenlerin eleştirel rasyonalizmi arasında birçok görüş ayrılıkları ve farklılıklar daha net ortaya çıkmıştır (Jay, 1989: 61). Adorno'nun bu tartışmadaki yeri, toplumbilimlerindeki "eleştiri" nosyonunu açımlaması bakımından da önemlidir.

Adorno'nun Popper'den ayrıldığı temel nokta şöyle özetlenebilir; Popper'in savunduğu gibi, toplumbilimleri, problemleri ortaya koyup çözüm önerileri getirmekle yetinmemeli, incelenen toplumda varolan gerçek çelişkileri ortaya koyup bunları eleştirmelidir (Grünberg ve Grünberg, 2003: 136). Popper, toplumsal gerçekliğin bilgisinin de fiziksel gerçeklik gibi tutarlı bir önermeler dizgesiyle ifade edilebileceğini ve toplumbilimin böyle bir anlayışa erişmediği için kendi nesnesi üzerine bilgilendirici olamadığını savunurken, Adorno tam da topluma içkin olan çelişkiler nedeniyle tutarlı bir önermeler dizgesi isteğinin geçersiz olduğunu karşı sav olarak sunar (Grünberg ve Grünberg, 2003: 137).[13]

Ralf Dahrendorf (akt. Grünberg ve Grünberg, 2003: 138), Adorno'yla Popper arasındaki temel ayrımı şu biçimde açıklamıştır: Popper, Kantçı bir anlayışla gerçekliğin bilgisine erişmek için aşkın kategoriler ve kuramlar peşindeyken, Adorno Hegelci bir bakışla gerçekliğin bilgisine nesnede var olan kategorilerden yola çıkarak erişilebileceğine inanır. Nitekim Adorno'nun toplumsal gerçekliğin çelişkili olmasına ilişkin görüşü de Hegel'deki "nesnel çelişki" kavramının izindedir. Çelişki ne öznenin düşüncesindeki yanlışlara dayalıdır ne de toplumsal gerçekliğin çelişkili olması onun bilgisine ulaşılamayacağı anlamına gelir. Tersine, böyle bir bilgi, çelişkinin zorunlu bir koşul olduğunun kavranması ve akılcılığın çelişkiyi içerecek bir biçimde genişletilmesini sağlayabilir (Grünberg ve Grünberg, 2003: 132–134).[14]

[12] Bkz. Adorno vd., 1969; İngilizce çevirisi için bkz. Adorno vd., 1976.

[13] Adorno bu görüşünü 1955 yılında yayımlanan "Sociology and Psychology" başlıklı yazısında da dile getirmiştir: Reel dünyadaki ayrılıklar ve tezatlar nedeniyle, kendi içinde uyuma kavuşturulmuş bir yöntembilim anlayışı yetersiz kalacaktır (akt. Jay, 2001: 59, 240).

[14] Adorno bu çelişkinin temelinde, özne ve nesne, kavram ve pratik arasında toplumsal dolayımlamadan kaynaklanan epistemolojik boşluğun yattığını düşünür. Salt bir bilgi kategorisi olan kavramın, toplumsal gerçekliğe uygulanması, ancak bir yandan da pratik gerçekliğin bilgisini içermek zorunda

Adorno'nun yaklaşımında, Popper'in savunduğu gibi gerçekliğin doğru bilgisine ulaşmanın yolu, araştırmacının yalnızca kendi konumuna ilişkin eleştirel bir tutum almasıyla ilişkili değildir. Bu, araştırmacının düşünümsel bir konum alabilmesi açısından önemli olmakla birlikte asıl eleştiri, toplumdaki gerçek çelişkileri ortaya çıkarma amacına yönelik olan, toplumsal nesnenin kendisinin eleştirisi olmalıdır. Çelişki, teorinin özünden ayıklanması ya da teorik formülasyonla aşılması gereken değil, toplumsal gerçekliğe içkinliğinin gösterilmesi gereken bir unsur olduğu için, eleştiri de yalnızca bilimde tutarlılığı sağlamak amacıyla çelişik önermeleri uygun olanlarıyla değiştirmek değildir. Bu nedenle Adorno'ya göre (akt. Grünberg ve Grünberg, 2003: 133) toplumbilimlerinin asıl yöntemi toplumdaki çelişkilerin sergilenmesi olmalıdır.

Diğer yandan, Adorno'nun Popper'e karşı çıkışı, *Negatif Diyalektik*'te (1966) savunduğu yaklaşımdan da izler taşır. Adorno için, yöneldiği toplumsal alanın bilgisine erişebilecek bir "genel teori" oluşturmak olanaklı görünmemektedir. Adorno, negatif diyalektik kavrayışının temelinde yer alan, özne ve nesnenin sonul anlamda birliğine dayanan her tür özdeşlik fikrine karşıttır. Bu bağlamda "bütüncül" olma iddiasındaki bir genel teori kavrayışını da özdeşlik fikrinin bir başka biçimi olarak olumsuzlamış ve sistematik toplumsal teorilere yönelik şüpheci bir tavır içine girmiştir.

Adorno'nun çalışmalarında estetik alana yönelik vurgunun giderek artmasında ve gerçek özgürleşimin olanağını estetik deneyimde aramasında toplumbilimlerine yönelik bu şüpheci tavrının önemli bir payı vardır. Buna karşılık, ancak Adorno'nun ölümünün ardından yayımlanabilen *Aesthetic Theory*'de (1970) Eleştirel Teori'yi estetik söylem yoluyla koruma çabasına Habermas tarafından mesafeyle yaklaşılmıştır (Hohendahl, 1991: 10). Habermas genel olarak, Adorno, Marcuse ve Horkheimer'in son dönem çalışmalarında, sanat ve felsefenin bir bilgi formu olarak bilimden üstün olduğu şeklindeki savlarına itibar etmemiş ya da bunları örtük olarak reddetmiştir (Bottomore, 1997: 93).

1960'larda öğrenci hareketi sürerken ve aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun yeni sol karşısındaki konumlanışı sürecinde Jürgen Habermas, Enstitü'nün Marksist kavram ve kategorilere daha fazla vurgu yapıldığı eski günlerine erişebilmek için Okul'un teorik üretimini canlandırmaya yönelik bir çabaya girişmiştir (Hohendahl, 1991: 8).[15] 1960'ların ikinci yarısından itibaren, Habermas'ın estetik yönelime mesafeyle yaklaşması ve Eleştirel Teori'yi bilim ve felsefe arasında konumlandırarak ona yeni bir yön verme çabasıyla, Horkheimer'in erken dönemindeki felsefe ve toplumbilimleri arasındaki işbirliği düşüncesi yeniden canlanmıştır. Bu bağlamda Habermas, felsefenin içgörülerini ampirik toplumsal araştırmaların sonuçlarıyla birleştirilebileceği yeniden-inşacı bir bilim programı önermiştir (Benhabib, 1993: 12).

Habermas'ın Eleştirel Toplum Teorisi

Habermas'ın 1965 yılında Horkheimer'in halefi olarak yaptığı açılış dersinin başlığı "Bilgi ve İnsan İstemleri"dir. Habermas bu konuşmasıyla Horkheimer'in erken dönem çalışmalarından bu yana devam eden "pozitivizm çatışması"nda kendini atağa geçen bir konuma yerleştirmiş ve geliştirmeye çabaladığı eleştirel bilim felsefesinin taslağını çizmiştir (Wiggershaus, 1994: 575). Habermas açılış dersindeki yaklaşımını, 1969 tarihli aynı adlı kitabında açımlamış, bilgiyi insanın temel istemleriyle bağlayarak, antropolojik bir bilgi teorisi formüle etmeye ve Eleştirel Teori için normatif bir temel kurmaya yönelmiştir (Bottomore, 1997: 65). Habermas'a göre (akt. Wiggershaus, 1994: 577) bir araştırma sürecinin üç kategorisi, hem mantıksal ve metodolojik kurallar hem de epistemolojik istemler arasında özgül bir ilişki kurulmasını gerektirir. Habermas bu formülasyona göre, farklı bilgi kurucu istemlere dayanan

oluşu nesnel çelişkiyi yaratan süreçtir.

[15] Öğrenci hareketi karşısında Habermas'ın ve diğer eleştirel teorisyenlerin konumlanışı hakkında bu kitapta bkz. Göker ve Kara.

üç tür bilgi biçimi ayırt eder: Ampirik-analitik bilimlerde, uygulanan kanıtlama yordamları ve uygun test koşullarında nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde teknik kontrolün sağlanmasıyla, amaçlanan istemler temelinde gerçekliğe ulaşılabileceği ileri sürülür. Tarihsel-yorumsamacı bilimlerin, anlamın kavranmasına ve metinlerin yorumlanmasına dayanan metodolojik çerçevesi, eyleme yönelik olası anlaşmada, öznelerarasılığı koruma ve genişletme istemiyle gerçekliği kavramaya çalışır. Eleştirel yönelimli bilimlerin metodolojik çerçevesi ise, nesneleştirici yordamları ya da kural-bağımlı *(nomolojik)* bilgi ve anlama yöntemleriyle, görünüşte nesnel olan ancak ilkesel olarak değişebilir nitelikteki bağımlılık ilişkilerinin çözülmesine yönelen bir istemle gerçekliği kavrar. Ampirik-analitik bilimlerin aşkın çerçevesini ve olası nesnellik koşullarını belirleyen epistemik istemi, teknoloji; tarihsel-yorumsamacı bilimlerin epistemik istemi pratik; eleştirel yönelimli bilimlerin epistemik istemi ise özgürleşimdir.

Habermas'a göre (akt. Wiggershaus, 1994: 578), bilimin pozitivist kavranışı bu aşkın epistemik istemlere ilişkin bakışımızı tahrif eder. Bu anlamda doğa bilimleri, doğa üzerinde güç kazanmak için değil, salt amaçlanan keşifleri yerine getirmek için tasarlanmış saf bilim olarak anlaşılır, beşeri bilimler pozitivist tarihsiciliğin tuzağına düşebilir, sosyal bilimler ise toplum teknolojisine dönüşebilir. Bu nedenle Habermas, bilimlerin kendi geçerlilik iddialarını öznelerarası rasyonel bir uzlaşma süreciyle desteklemeleri yoluyla pozitivizmin evrensel geçerlik çabasıyla ördüğü teknik/teknolojik tahakkümün aşılabileceğini öne sürmüştür.

Habermas sonraki çalışmalarında bilgi-kurucu istemler düşüncesini terk etmiş ancak, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda (1981) yine öznelerarası uzlaşıma yaslanan bir iletişim ve dil teorisi geliştirmiştir (Bottomore, 1997: 67). Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda geliştirdiği "ideal konuşma durumu" prosedüralist bir hakikat ve rasyonellik anlayışına dayanır. Geuss'un (2002: 100) açıklamasını takip ederek söylersek, faillerin rasyonel tartışma sürecinde üzerinde uzlaştıkları inançlar "doğru inançlar", tercihler "rasyonel tercihler", çıkarlar "gerçek çıkarlar"dır. Bu durumda faillerin gerçek durumları ideal konuşmanın koşullarına uygunsa failler "özgür"dür. Bu bağlamda Habermas'ın çalışmalarının özellikle 1970'lerden itibaren "klasik" Eleştirel Teori düşüncesinden farklılaştığı tespit edilebilir. Habermas erken dönem çalışmalarında, Eleştirel Teori'nin düşünümsel niteliği konusunda Adorno ve Horkheimer'in Hegelci anlayışını izlemiş ancak 1960'ların ortalarında Yeni Kantçı bir aşkıncılığa yönelmiştir (Geuss, 2002: 97; Bottomore, 1997: 93). Sistem teorisyeni Niklas Luhmann'la yaptığı tartışma (1971) ve *Legitimation Crisis*'te (1973) izlediği yöntem bu değişimin göstergeleridir (Hohendahl, 1991: 11).

Habermas, Luhmann'ı pek çok açıdan eleştirmekle birlikte sistem teorisi yaklaşımına belli bir yakınlık sergilemiş, rasyonel uzlaşıma dayalı kendi teorisini bir toplumsal sistem yaklaşımı etrafında yeniden değerlendirmeye yönelmiştir. Habermas'a göre (1998: 383), Luhmann'ın sistem teorisinin ayakta durmasına ve düşmesine neden olan yanlış sav, kararların rasyonelleştirilmesinin biricik yolu olarak işlevsel analizi göstermesidir. Böylece toplumun sistem teorisi, pratik sorunlar hakkındaki tartışmanın yerine, doğrudan doğruya sosyal-teknolojik doğrultudaki bir analizin geçmesi gerektiği yolunda bir öneri getirmektedir. Ancak Luhmann'ın toplumsal sistem teorisi, yalnızca makineler ve organizmalar için geçerli sayılan sibernetiğin analitik yaklaşımını yeni bir formülasyona taşıması nedeniyle önemlidir (Habermas, 1998: 385). Özellikle Luhmann'ın toplumsal sistemleri bir tür iletişim sistemi olarak tanımlaması ve sistemin temel işlevi olarak anlam üretimini belirlemesi Habermas için önemlidir. Böylece Luhmann, toplumsal sistemlerin işlemsel açıdan sınırlandırılmasında yaşanan zorluğu –sistemin içi ve dışı arasındaki sınırın çizilmesi- sembolik anlam üretiminden kaynaklanan yorumbilgisel sorunlara bağlamış olmaktadır (Habermas, 1998: 388). Bu noktada Habermas, toplumsal sistemlerdeki anlam üretiminin karmaşık niteliğini öznelerarası bir uzlaşmaya taşıyabilecek bir yaklaşımın geliştirilebileceğini düşünür. Habermas'ın bu yaklaşımı, özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda (1981) ve *Between Facts and Norms*'da [Olgular ve Normlar Arasında] (1992) iyice belirginlik kazanmıştır.

Adorno ve Horkheimer'in ölümüyle, 1970'li yıllardan itibaren Eleştirel Teori içinde işlevselci sosyal teoriye ve Foucaultcu yaklaşımlara karşı durma yönünde bir eğilim oluşmuştur. Bu eleştirileri savunan kuşak, Habermas'ın yazılarındaki dilbilimsel dönüşü izlemek yerine ilk kuşak üyelere daha yakın durmuştur (Hohendahl, 1991: 4).[16] Özellikle Oscar Negt ve Alexander Kluge'nin çalışmaları, Marksist ve sosyalist geleneği yeniden canlandırmak için taşıdığı güçlü istekle Teori'nin ilk dönemine daha bağlı kalmıştır. Örneğin Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda *Western Theory*'le yüzleşirken –Emile Durkheim, George Mead ve Talcott Parsons'un kuramlarını gözden geçirip, Marx'a yalnızca ikinci cildin sonunda dönerek kendi modelini geliştirirken- Negt ve Kluge *Öffenlichkeit und Erfahrung*'da [Kamusal Alan ve Deneyim] (1972) projelerini, sınıf ve sınıf çatışması gibi Marksist kavramlara dayanarak tanımlamışlardır (Hohendahl, 1991: 12). Diğer yandan Habermas 1980'lerde, Horkheimer ve Adorno'nun diyalektik aklı kullanmalarını eleştirmiş, önce *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda ve asıl olarak "The Entwinement of Myth and Enlightenment" [Mit ile Aydınlanmanın Kördüğümü] yazısında (1982),[17] *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki rasyonalizm eleştirisinin kendi içindeki rasyonelliği sorununa odaklanmıştır. Ne Habermas ne de Enzensberger ve Negt, Adorno ve Horkheimer'in radikal aydınlanma eleştirisini kabul etmiş ve bu siyasal tercih yeni kuşak teorisyenleri, Eleştirel Teori'nin yapısını ve hedeflerini yeniden tanımlamaya itmiştir (Hohendahl, 1991: 10).[18] Habermas ise 1980 sonrasında özellikle modernliği, Aydınlanma düşüncesini ve akıl kavramını yeniden ele aldığı çalışmalarıyla Fransız postyapısalcı düşüncesiyle de karşıtlık içine girmiştir. Habermas'ın 1986 tarihli bir yazısında belirttiği gibi (akt. Hohendahl, 1991: 16), Frankfurt Okulu'nun çağdaş teorik tartışmalarda çeşitli biçimlerde ve durumlarda yer bulması Eleştirel Teori'nin çok yönlü niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durum Eleştirel Teori'nin, yorumsamacı gelenek, analitik felsefe, sistem teorisi ve yapısalcılık gibi çeşitli modeller ve yaklaşımlarla farklı ve yenilikçi bireşimler oluşturmasına olanak tanımıştır.

Türkiye'de Eleştirel Teori

Ahmet Oktay'ın, "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi" başlıklı yazısı (1989) Türkçe yazında sık rastlamadığımız bir inceleme örneğidir. Oktay bu incelemede, Lukács'ın düşüncelerinin ve eserlerinin Türkiye'deki durumunu gözden geçirir ve Marksist yazında nasıl tartışıldığını ele alır. Oktay'ın incelemesinin temel izleği bir "yer alış" sorununun ortaya konmasıdır. Buna göre Lukács, 1980'li yıllara kadar Türk eleştiri yazınında bir *doğrulayıcı/destekleyici* alıntılar yazarı olarak belirmiş, daha çok *yazım kuramcısı* ve *estetikçi* yanıyla tanınmıştır. İncelemenin yapıldığı döneme kadar, Lukács'ın siyasal görüşleri Türkiye'de hemen hemen hiçbir yazarın ilgisini doğrudan çekmemiştir (Oktay, 1989: 20). Lukács'ın içsel gerilimi yoğun kuramsal yaklaşımına ilişkin eleştirel değerlendirmelerin sınırlılığı, düşünürün tezlerinin sorgulanarak özgül bireşimlere ulaşılmasını ve onlarla diyaloğa girilmesini önlemiştir (Oktay, 1989: 26).

Ahmet Oktay'ın incelemesi dışında, araştırmamızla doğrudan ilgili yabancı bir çalışma, Peter Uwe Hohendahl'in *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* (1991) başlıklı kitabı, özellikle de kitabın "Reappraisals of Critical Theory: The Legacy of the

[16] Ancak Peter Szondi gibi, Lacan'ın teorisini Almanya'ya tanıtan ya da postyapısalcı teoriye yakın duran Helga Gallas gibi isimler artık geleneksel Frankfurt Okulu mirasıyla ilgilenmekten tümüyle uzaklaşmışlardır (Hohendahl, 1991: 4).

[17] Türkçesi için bkz. Habermas, 2003.

[18] Son dönemde Helmut Dubiel, Axel Honneth, Alex Demiroviç vb. Eleştirel Teori mirasını yenileyen ve güncel kuramlarla ilişkilendiren önemli çalışmalar yapmaktadır. Örneğin Dubiel (1993/1998), yeni muhafazakârlığın teorik kaynaklarını ve toplum tasarımını ele aldığı çalışmasında, yeni muhafazakâr projeyi Eleştirel Teori'nin arka planına dayanarak sorgulamaktadır. Üçüncü kuşak üyelerle ilgili bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Aykut Çelebi Görüşmesi.

Frankfurt School in America" başlıklı bölümüdür. Örneklersek, bu bölümde yazar, Birleşik Devletler'de 1950'li ve 60'lı yıllarda Eleştirel Teori'nin, Frankfurt Okulu'nu ya da Adorno ve Horkheimer'i değil, öncelikle Marcuse, Löwenthal ve Fromm'u çağrıştırdığına dikkat çeker (Hohendahl, 1991: 198). Bu durum, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bu üç düşünürün Almanya'ya geri dönmeyerek çalışmalarını Birleşik Devletler'de sürdürmeleriyle, Adorno, Horkheimer ve Benjamin gibi üyelerin çalışmalarının İngilizce'ye aktarılmasının ve düşüncelerini ele alan çalışmaların daha geç tarihlere kalmasıyla ilişkilidir. 1980 sonrasında ise, Habermas'ın çalışmaları daha çok postyapısalcı düşünceye karşıt bir yapılaşma içinde görünürlük kazanırken, Adorno, özdeş-olmama, olumsuzlama ve mikrolojik analiz üzerindeki vurgusuyla postyapısalcılığa koşut bir çizgide değerlendirilmiştir (Hohendahl, 1991: 202 vd.).

Bu tür incelemeleri, yalnızca düşüncenin başka bir dile aktarımının kaydını tutma ya da düşünürlerin/düşünce geleneklerinin metinlerdeki görünürlüğünü tespit etme gibi dolayımsız bir çerçevede düşünmemek gerekir. Oktay'ın incelemesi, "Lukács'ın alımlanması" örneğinde, farklılaşan kavrayışlara ve Türkiye'nin düşün ortamındaki gerilimlere ilişkin eleştirel saptamalarla yüklüdür. Hohendahl'in geniş bir tarihsel dilimi kapsayan çalışmasıysa, Eleştirel Teori'ye odaklanan kitaplar, çeviri metinler, makaleler ve değerlendirme yazılarındaki farklı kavrayışların altını çizerek, belli odaklarda yoğunlaşan tartışmaları ve ortaya çıkan genel eğilimleri, Eleştirel Teori'nin içsel gerilimini ortaya koyacak biçimde yorumlamıştır. Bu bağlamda, bir alımlama çalışmasını, niceliksel bir veri tasnifi ve kendini salt, öndelediği işlemsel sınırlılıklar içinde göndermede bulunmakla yükümlü sayan bir araştırma tasarımından ayıran, bir benzeşimle örneklersek, alanın koordinatlarını birleştirip geometrik bir imgeyi yakalama değil, ilişkisel bir anlam haritasının peşine düşme çabasıdır. Türkiye'de Eleştirel Teori'nin yer alış sorununu ele alırken, böyle bir yaklaşım içinde hareket etmeye çalışarak, ilk kesimde yer verdiğimiz tartışmaların Türkiye'nin yazın ortamındaki uzantılarını değerlendireceğiz.

Kolektif çalışmamızın kurgusunu ve Eleştirel Teori'nin çok boyutluluğunu göz önünde bulundurarak, Türkiye'de Eleştirel Teori kapsamındaki yazını iki ana bölümde değerlendireceğiz; çeviri metinler ve "telif eser" nitelemesi kapsamındaki kitaplar, dergi ve değerlendirme yazıları. Elinizdeki çalışmanın bu kesimindeki diğer başlıklar altında, Eleştirel Teori'nin oluşumunda etkili olan düşünürler ve diğer kesimlerde özgül konu başlıkları ve üyeler bağlamında ayrıntılı incelemeler sunduğumuz için, burada Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Habermas'ı kapsayan yazının bütününü değil, ilk kesimdeki kuramsal serimle ilişkili tartışmaları ele alacağız. Ayrıca üyelerin kendi çalışmalarının Türkçede yer bulmasına ilişkin tarihsel değerlendirmelere Giriş kısmında yer verdiğimiz için özgül bir vurgu yapılması gerekmedikçe çeviri metinlerde yine kuramsal serimin çerçevesini ve Frankfurt Okulu'nu konu alan çalışmaları esas alacağız. İlgili yabancı yazının Türkiye'ye hangi boyutlarıyla girdiğini ve hangi konuların ve tartışmaların görünürlük kazanmasına aracılık ettiğini ortaya koyduktan sonra, Eleştirel Teori'nin nasıl bir düşünsel tartışma içinde yer bulduğunu ve alımlandığını Türkçe yazındaki özgün metinler ekseninde değerlendireceğiz.

Çeviri Metinlerde Eleştirel Teori

Enstitü üyelerinin özgül yaklaşımlarına odaklanan çalışmalar dışında Türkçe yazında Eleştirel Teori'ye göndermede bulunulan ilk çeviri metin, Tim Patterson'un (1979) muhalif yanı ağır basan "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar" başlıklı yazısıdır. Patterson'a göre (1979: 68), "Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisi' Marksizmle psikanalizi karmaştırıp, özellikle devrimci siyasal edimi önleyen ve önünü kesen yanlarıyla modern toplum üzerine kapsayıcı ve sentetik bir teori geliştirme çabasıyla tanınmıştır." Yazar, Marx ve Freud kadar, nitelik olarak erken kapitalizmden ayrılan, rasyonelleşmiş ve bürokratlaştırılmış bir toplum eleştirisinin inşasında Weber'in etkisine de dikkat çekmiştir (Patterson, 1979: 68).

Patterson'un Eleştirel Teori'ye itirazı, sınıf odaklı eleştirinin Teori'den dışlanması nok-

tasından temellenmektedir. "İşçi sınıfının kapitalist toplumla giderek bütünleşmesi nedeniyle sınıfa düşen rolün kesilip biçildiğini ve böylece psikanalizmin Eleştirel Teori'ye buyur edilebilmesi için gerekli mazgalın açıldığını" savunan Patterson (1979: 69), bu haliyle Frankfurt Okulu'nun analizini, "psikolojik bir yabancılaşma teorisi" olarak tanımlamıştır. Eleştirel Teori'nin sınıfı bir tür kitle toplumu anlayışı içinde ele aldığını, sınıfın önemli olmadığı sonucunu çıkararak, onun yerine bireyin "ruhsala-toplumsal" *(sosyo-psikolojik)* analizi getirdiklerini ve "sınıf bilincini bir bireysel, içsel süreçler sorunu haline getirerek onu da şeyleştirmeye sıvandıklarını" öne süren Patterson (1979: 70) Eleştirel Teori'yi neredeyse Marksizmi tasfiye etmekle suçlamış, bireysel süreçler üzerindeki vurguyu basitçe sınıf temelli analizin karşısına ve sınıf eleştirisini de temelde karşıt oldukları kitle toplumu geleneği bağlamına yerleştirmiştir.

David Kettler'in (1981) Marcuse üzerine yazısı ağırlıklı olarak, düşünürün 1955 sonrası çalışmalarını ve psikanalizle ilişkisini ele almaktadır.[19] Ancak Marcuse'nin diyalektik anlayışına ve teknoloji eleştirisine de kısaca değinmiştir. Uygarlık sürecinin kendini bir açmaz olarak ortaya koyduğu ve bu açmazın, "öğelerin kendilerinin ve etkilerinin köktenci bir şekilde dönüştürülmesi ile giderilmesi gerektiği görüşünün günümüzdeki savunucusu" olarak Marcuse'yi gösteren Kettler (1981: 18–19), düşünürün teknolojik rasyonalite eleştirisini aynı zamanda bir uygarlık, baskılamm ve tahakküm eleştirisi olarak ele almıştır.

Eleştirel Teori'nin ilk kuşağının, akıl nosyonundan yola çıkılarak etraflıca tartışıldığı çeviri metinlerden biri Jane Flax'in (1982) "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori" başlıklı yazısıdır.[20] Flax'e göre (1997: 313), "Eleştirel Teori, dayandığı kendi başına ve bağımsız olarak varolan akıl nosyonundan kopartıldığı takdirde kesinlikle anlaşılamaz. Bu akıl nosyonu Kant, Hegel, Marx ve Freud'un bir sentezidir; eleştirel teoriye gücünü ve yönelimini kazandıran şey de, bu akıl nosyonuna dayanması ve ona bağlılığıdır."

Flax'in iddiası, aklın Eleştirel Teori'deki önceliğinin başından beri korunmakla birlikte temel bir dönüşüme uğramasıyla, kurtuluşa yönelik ilginin, giderek bir "büyük yadsıma" haline gelmesidir. Eleştirel Teori'nin işçi sınıfının devrimci pratiğine yönelik inancının körelmesi, kurtuluş potansiyelinin özneye, yani aklın kendisine dönmesine neden olmuş ve biricik direnme kaynağı olarak belli bir akıl nosyonu üzerinde durmalarıyla kendilerinin düşülmemesi için sürekli uyarıda bulundukları hatalara düşmeye başlamışlardır (Flax, 1997: 309). Bu hata, akla atfedilen içsel özelliklerden kaynaklanmaktadır; özgürlük, özerklik ve kendi kendini gerçekleştirme istemleri (Flax, 1997: 314). Yazar bu haliyle, Eleştirel Teori'nin akıl nosyonunu bireyci ve fazlasıyla idealist bulur. Bu durum, Ortodoks Marksizm'e ve totaliter-otoriter siyasal yapılanmalara bir tepki olarak da yorumlanabilir ancak, "bireylerin içselliğine bu geri dönüş, Marksist praksis kavramının talep ettiği tarihsel öznellikler-arasılığa yönelmiş gibi görünen bir teori için ciddi sonuçlar doğurmuş", aklın burjuva bireyin kurtarılmasına yönelmesi, herhangi bir eylem biçimi önermeyi reddederek var olana muhalefet etmekten başka bir seçenek bırakmamıştır (Flax, 1994: 318–322).

Flax'in Eleştirel Teori'ye itirazı, akıl nosyonundaki sapmayla, giderek devrimci pratiğe olanak sunmaktan uzak bir noktaya savrulması noktasında belirginleşirken, Robert Steigerwald (1987), Eleştirel Teori'nin burjuva-hümanist mirasa yeniden sahip çıkarak anti-Marksist bir konum aldığını savunmuştur. Steigerwald'un *Felsefe Dergisi*'nde yayımlanan yazısı önemlidir, çünkü Eleştirel Teori'yi Marksizmi tasfiye etmekle suçlayan Ortodoks görüşün tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Yazara göre Eleştirel Teori, Batı Marksizmi, Sol Hegelcilik ve yaşam felsefesine yönelmek suretiyle anti-Marksist ve burjuva-hümanist bir demokrasi fikrine bağlanmıştır:

> 'Okul', Lukács'ın 1923'te yayımlanan ve revizyonizmin gerçek bir Pandora kutusu olan 'Tarih ve Sınıf Bilinci'ni ve de Karl Korsch'un aynı yılda yapımlanan yapıtını izleyerek

[19] Marcuse'nin psikanalitik yaklaşımıyla ilgili kısımların değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yörük.

[20] Bu yazı 1997 yılında *Cogito* dergisinde (sayı 10: 308–324) yeniden yayımlanmıştır. Metindeki referanslar bu ikinci baskıya ilişkindir.

Marksizmi Hegel felsefesinin bir çeşit basit sonucu olarak yorumlamaya çalışmıştır. Böylece Marksizmin belirli bölümleri yaşam felsefi türdeki Modern sol–Hegelciliğe monte edilebilmiştir. Bununla belli bir bakımdan, Marx'ın 1844/45 yıllarında ulaştığı konumların gerisine düşülerek Marksizmin gelişmesi yadsınmaktadır (Steigerwald, 1987: 68–69).

Steigerwald'un yalnızca Eleştirel Teori'yi değil, Lukács, Korsch gibi isimleri de Marksizmin dışında görmesi Sovyet Marksizm'i dışındaki yorumlara kapalı olduğunu göstermektedir. Aslında Steigerwald'un yazısı Türkiye solu içindeki belli bir yorumla örtüşmesidir. Ahmet Oktay kendisiyle yaptığımız görüşmede,[21] Türkiye solunun uzun yıllar Moskova eksenli geliştiğini ve bunun teorik bağlamda güdük kalmasına neden olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle aynı süreçte içindeki farklı yorumlar kimi çevrelerce Marksizmin dışına çıkmakla eş tutulmuştur. Steigerwald'un (1987: 69–70), Eleştirel Teori'nin "anti-faşist olsa bile rafine sol ve anti–Marksist bir özelliğe sahip" olduğunu öne sürdüğü yazısı bu açıdan da dikkat çekicidir.

1980'lerin sonundan itibaren ve asıl olarak 90'lı yıllarda, Enstitü'yü ele alan detaylı çalışmalar Türkçe yazına girmeye başlamış, bu dönemde çevrilen toplumbilim, siyasal teori, felsefe derlemelerinde ve sözlüklerde, bu alanlara yönelik *reader*'larda, ansiklopedik çalışmalarda ve dergi yazılarında Eleştirel Teori de çeşitli boyutlarıyla yer bulmuştur. Bu açıdan 1989 yılı, Eleştirel Teori'nin farklı boyutlarını öne çıkaran ve farklı iddiaları dile getiren üç önemli kitabın çevrildiği bir yıl olarak dikkat çekicidir.

Bunlardan ilki, bizim de geniş biçimde yararlandığımız, Enstitü'nün yaklaşık 30 yıllık (1923–1950) dönemi üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olan Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'idir.[22] Kitabın, "Eleştirel Teorinin Kökenleri ve Oluşumu" bölümünde (69–131), Enstitü'nün beslendiği düşünce kaynaklarıyla ilişkisi ele alınarak Eleştirel Teori Alman düşünce geleneğini bağlamına oturtulmuştur. Horkheimer'in 1931 tarhli konuşmasının, *Geleneksel ve Eleştirel Teori* yazısının, Marcuse ve Adorno'nun Eleştirel Teori'nin oluşumundaki konumlarının ayrıntılandırıldığı bu bölümde, Teori'nin Marksizmle ilişkisi, ideoloji ve praksis anlayışı, toplumbilim eleştirisi ve ütopyacı boyutu gibi kritik tartışmalar da içerilmiştir.

1989'da çevrilen ikinci önemli eser, Tom Bottomore'un (1989) *Frankfurt Okulu* kitabıdır.[23] Bu kitap, Jay'in çalışmasına göre daha dar kapsamlı bir eleştirel incelemedir. Ancak Jay'in kitabının kapsamına girmeyen Habermas'ın teorik konumu bu çalışmada ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Bottomore, "Eleştirel Teorinin Gelişmesi" bölümünde (27–63) genel olarak, Enstitü'nün tarihsel seyri içinde kalarak Eleştirel Teori'nin gelişimine ve Habermas'taki yeniden formülasyona odaklanmıştır. Bottomore'un bu çerçevedeki başat izleği, pozitivizm-ampirizm eleştirisi ve bu eleştirinin yeni bir toplumsal teorinin inşası açısından taşıdığı önemdir. Bu nedenle Türkçe yazında pozitivizm eleştirisinin, toplumsal teorinin temellerini yeniden düşünmekle ilişkili biçimde yer bulması açısından önemlidir. Bottomore'a göre (1997: 30), "Eleştirel Teori'nin amacı, toplumun dönüşümü ve insanın özgürleşimi olarak açığa çıkar. Bilgi ve hedefi, teorik ve pratik aklı bir senteze götürmeye dönük bu girişim, Frankfurt Okulu'nun köklü felsefi konumunun ve 'olgu ile değer'in pozitivist ayrımını eleştirmesinin temelidir." Yazar yine bu kısımda, Marcuse'nin "doğanın bilim ve teknoloji yoluyla egemenlik altına alınmasının yeni bir tahakküm biçimine yol açtığı" şeklindeki teknolojik rasyonalite eleştirisini ele alırken Eleştirel Teori'nin gelişiminde Weber'in düşüncelerinin giderek artan ölçüde etkili olduğunu vurgulamıştır (Bottomore, 1997: 41).[24] Eleştirel

[21] Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

[22] Yazının teorik kısmında kaynak olarak kullandığımız çalışmaları, gerekli görmedikçe tekrar ayrıntılandırmak yerine yalnızca bu çalışmaların Türkçe yazında yer bulmasına ilişkin temel noktaların altını çizmekle yetineceğiz.

[23] Metinde 1997 baskısından yararlanılmıştır.

[24] Eleştirel Teori'deki Weber etkisine dikkat çeken bir diğer yazar Madan Sarup'tur. Yazara göre, "Adorno ve Horkheimer, kapitalist ekonominin araçlar ve amaçlar ussallığının dinamik ve özerk bir

Teori'nin Habermas'taki gelişimine geniş yer ayırdığını belirttiğimiz Bottomore (1997: 99), "Habermas'ın yöneltici ilgisinin, felsefe ve sosyoloji arasındaki birleşmenin kimi noktalarını keşfetmeye yöneldiğini ve burada felsefenin eleştirel bir teorinin normatif temelini sağlayabileceğine inandığını" söylemiştir. Bu ilgi, Habermas'ın modern toplumları çözümlemesindeki odağını "rasyonelleşme" olarak seçişini belirlemektedir. Ancak Bottomore'a göre (1994: 99) Habermas, felsefeyi toplum teorisinin uyumlu bir tamamlayıcı olarak koymayı arzu etmesine rağmen, düşünürün çalışmalarında gerçekte felsefenin rolü azalmış, ampirik bir bilimin kurulmasına yönelik vurgu artmıştır.

Jay ve Bottomore'un Eleştirel Teori'ye yönelik yaklaşımları daha "olumlayıcı" bir nitelikte iken, 1989'da çevrilen üçüncü önemli eserin yazarı olan Phil Slater Eleştirel teorisyenlere, tarihsel materyalizmin yorumlanmasına ciddi bir katkıda bulunmalarına karşın praksis ile ilişki kurmayı başaramadıkları yönünde bir eleştiri getirmiştir.[25] Yazar, Jay'in çalışmasına göndermede bulunarak, bu çalışmanın "Frankfurt Okulu'nun teori-praksis bağına ilişkin olarak eleştirilmesi görevinden kaçındığını, okulun çalışmalarını hak ettiği gibi değerlendirmede yetersiz kaldığını" öne sürmüş ve kendi amacını, "eleştirel toplum teorisini, tarihsel materyalist teori-praksis özü çerçevesinde değerlendirmek ve terimlerini sınıf savaşımı için taşıdıkları öneme göre tanımlamak" olarak belirlemiştir (Slater, 1998: 11). Bu doğrultuda Slater'ın, eleştirisini özcü bir çizgiye oturtarak, verili kategorilerin Eleştirel Teori'deki sınamasına yöneldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Slater'ın, Horkheimer'in felsefe ve toplum teorisinin etkileşimini vurguladığı açış konuşmasının Marksizmden bir ayrım getirdiğini, buna karşın Grünberg'in, Marksizmin bir felsefe ya da metafizik olmadığı önermesinin basit ancak doğru bir önerme niteliği taşıdığını düşünmesinde (1998: 35–37) ve toplumsal çelişkilerin bilincine varmanın ötesinde teorinin *örgütlenme ve politik eylem* de içermesinin gerekliliği doğrultusunda Eleştirel Teori'yi yetersiz bulmasında (1998: 65) bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Diğer yandan, Slater'ın, Marcuse'nin Eleştirel Teori'deki konumuna geniş yer ayırmış olması ve Horkheimer'den ayrıştığı noktalara dikkat çekmesi, bu tartışmaların Türkçe yazına girmesi açısından önemlidir. Yazar, Marcuse'nin Eleştirel Teori anlayışına, gündelik siyasetle daha yakın bir temas içinde olması ve praksise olan bağlılığı nedeniyle daha yakın durmaktadır. Ancak, Horkheimer ve Marcuse odağında yürütülen tartışmada Adorno oldukça geri planda kalmıştır.

Anthony Giddens (1991), *Çağdaş Temel Kuramlar* derlemesindeki yazısında Habermas'ın teorisinde Marksizmin yerini tartışmıştır. Giddens (1991: 146), Habermas'ın çizdiği şekliyle eleştirel kuramın, "Marx'ın proleteryanın ortaya çıkışı ile kapitalizmin kaçınılmaz çöküşü arasında kurduğu doğrudan bağı kesinlikle kaybettiğini" söylemiştir. Habermas'ın eserlerinde "ne toplumsal güçlerin kapitalizmi alaşağı edeceğine ne de onun yerine gelen toplumun niteliğine ilişkin bir açıklık vardır" (Giddens, 1991: 146). Yazar, bu durumu olumsuzlamaz, aksine Habermas'ın "beşeri özgürlüğün ve modern dünyanın sorunlarıyla dürüstçe karşılaşmaya ilişkin çabasını, Marksist görüşten *temel* olarak farklılaşmasını memnuniyet verici" bulur (Giddens, 1991: 146).[26]

David Held'in (1993/2001) *Marksist Düşünce Sözlüğü*'ne yazdığı "Frankfurt Okulu

biçimi olarak çözümlenmesinde" Weber'den oldukça etkilenmişlerdir (...) Weber ve Frankfurt Okulu için teknik ya da araçsal ussallığın toplumsal biçimleri, sınıf baskısından çok insan özgürlüğüne ilişkin derin bir kaygının göstergesidir" (Sarup, 2004: 105-106). Yazar ayrıca, Foucault'nun bilimsel bilgi ve bilimin söylemi eleştirisinin "eleştirel kuramcılar" tarafından yapılan çözümlemeye oldukça yakın olduğunu belirtmiştir (Sarup, 2004: 105).

[25] Metinde 1998 baskısından yararlanılmıştır.

[26] Giddens, 2000'de Türkçeye aktarılan başka bir çalışmasında bu kez *İletişimsel Eylem Kuramı*'na yönelik farklı bir değerlendirme yapmıştır: "Habermas'ın ideal bir konuşma durumu formülasyonu, toplumsal eleştiri için karşıolgusal bir model olarak her ne kadar kışkırtıcı olursa olsun, yine iletişim düzeyinde iş görür. Bize kıt kaynaklara ulaşma imkânı ve maddi çıkar çatışmaları gibi, geleneksel olarak iktidar eşitsizlikleriyle bağlantılandırılan diğer sorunlarla 'iyi toplum'da nasıl başa çıkılacağına dair hiçbir işaret vermez" (Giddens, 2001: 264).

(Eleştirel Kuram)" maddesi,[27] başlığı nedeniyle "Eleştirel Teori" ve "Frankfurt Okulu" arasında fark gözetmemiş gibi görünse de, yazıda iki kullanıma ilişkin ayrımlara dikkat çekmiştir.

Held (2001: 247), Frankfurt Okulu'nun düşünceleri, genel olarak "eleştirel kuram" başlığı altında adlandırılsa da, eleştirel kuramın bir bütün oluşturmadığını ve ona bağlı olan herkesçe aynı anlama gelmediğini vurgulamıştır. Bu ad altında gevşek olarak toplanabilecek düşünce geleneği, iki kola ayrılmıştır. İlk kolda Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Löwenthal, Neumann, Grosmann gibi –ve dış çevrede Benjamin- isimleri sayan Held (2001: 247), bu üyelere sık sık "Frankfurt Okulu" olarak hitap edildiğini söyler. Ancak bu, "Enstitü üyelerinin çalışmaları her zaman birbirine sıkıca bağlı ya da tamamlayıcı bir projeler dizisinden oluşmadığı için yanıltıcı bir adlandırmadır" (Held, 2001: 247). Eleştirel kuramın ikinci kolu ise, "Jürgen Habermas'ın felsefe ve sosyoloji alanlarında, eleştirel kuram kavramını yeniden şekillendiren yakın dönem çalışmalarından" kaynaklanmaktadır (Held, 2001: 247).[28] Böylece yazar, Eleştirel Teori nitelemesinin dizgeli bir ortak çalışmalar bütünüyle değil, düşünürlerin çalışmalarındaki birtakım ortak öğeler aracılığıyla saptanabileceğini vurgulamış olmaktadır. Held, Eleştirel Teori'nin Marksist düşünceye katkısını ve Hegelci boyutunu ise şu sözlerle özetlemiştir:

> Eleştirel kuramcılar özellikle, tarihsel gelişmenin tersine çevrilemez aşamalarını ve bu aşamaların anlaşılmasında doğabilimlerinin yöntembilimsel tarzının uygunluğunu vurgulayan tarihsel materyalizmin 'determinist' ve 'pozitivist' yorumunu sorguladılar.[29] (...) Eleştirel teori, yapı ve toplumsal pratikler arasındaki karşılıklı etkilemelerin, nesnel ve öznel olanın belirli toplumsal olaylar içinde ve onlar aracılığıyla dolayımının incelenmesini çağırır (...) Horkheimer, Adorno ve Marcuse hiçbir dönemde katı bir siyasal talepler dizisi sunmadılar. Çünkü düşüncelerinin temel bir ilkesi, ki Habermas da buna dâhildir, özgürlük sürecinin bir *kendi kendini özgürleştirme* ve *kendini yaratma* süreci gerektirdiğinde yatmaktadır (Held, 2001: 248–249).

Ross Poole'un (1993) *Ahlak ve Modernlik* çalışmasında ise Habermas'ın Marksist emek teorisini ele alışına yönelik önemli eleştiriler vardır. Habermas, ilk kuşak teorisyenlerden farklı olarak araçsal akıl eleştirisini sınırlandırarak, aklın araçsal yanını tamamen reddetmemiş ve Marx'ta etkileşim kategorisinin muğlâklığını eleştirmiştir. Ancak yazar, Agnes Heller'e referansla Habermas'ın,"emek kategorisinin yalnızca amaçları tatmin etmekle değil kendini dönüştürme anlamında yaratıcı bir faaliyet olmakla ilgili yanını gözardı ettiğine" dikkat çekmiştir (Poole, 1993: 118–119).[30] Yazarın ikinci eleştirisiyse *İletişimsel Eylem*

[27] 1994'te çevrilen *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*'nde de Eleştirel Teori maddesi bulunmaktadır. Bu maddede, Eleştirel Kuramcıların, varolan toplumsal düzenlemeleri, akıl ve daha ussal bir alternatif toplum adına eleştirmeleri bağlamında *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Tek Boyutlu İnsan*'a gönderme yapılmış, 1950 sonrası dönemin en önemli temasının pozitivizm ve amprisizm eleştirisi olduğu belirtilmiştir (Miller vd., 1994: 217-218). Sorunlu bir nokta, eleştirel teorisyenlerin, bir yandan Marksizmin liberal demokrasi eleştirisini genişletirken, öte yandan kendilerini klasik liberal ve demokratik kuramla özdeşleştirdiklerine yönelik değerlendirmedir (Miller vd., 1994: 218).

[28] Held'in *Political Theory and the Modern State* kitabının Habermas'ın siyaset anlayışıyla ilgili bir bölümü de 1992 yılında *Edebiyat ve Eleştiri*'nin ilk sayısında yayımlanmıştır. Bkz. Held, 1992.

[29] Aynı vurguyu West'in çalışmasında da görmek mümkündür: "Eleştirel Teori'nin pozitivizm eleştirisi herşeyden önce, Marx'ın düşüncelerinin pozitivist kemikleşmesine yönelmiştir" (West, 2005: 105). Ayrıca yazar, Eleştirel Teori'nin anti-pozitivist tavrının fantaziye *(ütopya)*, imgeleme ve özgürleşime özel bir vurgu yapmasına neden olduğuna da dikkat çekmiştir (2005: 105). Bu çalışmadaki, Marksizm ve Eleştirel Teori bağlantısının değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Çetin vd.

[30] David West 1998'de Türkçe'ye çevrilen çalışmasında, Habermas'ın geliştirdiği emek-etkileşim çiftini Marksizmi yanlışlayan değil, onu koruyarak geliştiren bir çerçeve olarak değerlendirir. Nitekim yazarın Habermas'ın terimleriyle vurguladığı gibi, pragmatik emek bağlamı içindeki gelişmeler otomatik olarak öznelerarası etkileşim bağlamında ilerlemeye yol açmaz. Bu nedenle yazara göre Habermas, Marx'ta epistemolojik olarak ayrışmamış biçimde duran emek ve etkileşim anlayışını

Kuramı'na yöneliktir. Poole'a göre (1993: 116–119), iletişimsel aklın araçsal aklı önceleyeceği bireysel koşullar belirsizdir. Daha da önemlisi, ideal konuşma durumu açısından bakıldığında, Habermas'ın dilin farklı kullanım biçimlerini ve dilin iletişimsel ve karşılıklı anlaşma kadar, farklılığı bastırıcı ve yanlış anlamaya yol açıcı boyutunu gözardı ettiğini savunmuştur. Yazar eleştirilerine karşın Habermas'ın teorisini önemser; "Nasıl ki günümüzün iletişimsel pratiklerinin çarpıklığının altındaki derin iletişimsel rasyonaliteyi açığa çıkarma imkânı varsa, kapitalist üretimin araçsal olarak rasyonelleşmesi dünyası içinde yer alan insan yaratıcılığının normatif boyutunu koyutlamak da mümkündür" (Poole, 1993: 120).[31]

Alex Demiroviç, 1994 yılında çevrilen kısa bir yazısında Adorno'nun toplum eleştirisini gözden geçirmiş, Eleştirel Teori açısından kimi temel noktalara değinmiştir. Demiroviç'in önemli bir vurgusu düşünümsellik ve eleştiri nosyonu üzerinedir. Karmaşık bir toplum teorisi olarak eleştirel teori, salt ekonomi, politika, kültür ve bilim ilişkilerinin analiziyle tüm toplumsal sürecin tarihsel durumunu belirlemeyi amaçlamaz; eleştirinin insanın kendi düşüncesine yönelmesi gerektiğini savunur (Demiroviç, 1994: 41). Yazar, çoğu kez Adorno'yu –ve Horkheimer'i- karamsar bulan yaklaşımlara karşı akıl eleştirisini de yukarıdaki vurgusu doğrultusunda değerlendirmiştir:

> *Aydınlanmanın Diyalektiği* sık sık derin bir umutsuzluk olarak anlaşılan düşüncelere yol açtı. Adorno'nun düşüncesinin direnci, şimdiki zamanın güçlüğüne, şartların kuvvetine yönelik anlayışıyla, bilgiyi, sıradan olanın ufkunun aşılabileceği o sivrilmiş noktaya sürme isteği göz ardı edilmektedir. Adorno akıl eleştirmenidir ama bu sadece felsefenin işi değildir. Felsefe, toplum ve ona bağlı kavramların teşhisinin yapılacağı yerdir (Demiroviç, 1994: 42).

Yazara göre, Adorno'nun toplum eleştirisi ise, "tutarlı ve uyum içinde olan bir bütünün karşısına, doğru toplumun göstergeleri olarak tutarsızlığın ve uzlaşmazlığın kavramlarını" koymuştur. Adorno'nun Marksizm yorumunda, "Marx'ın kategorilerine sadık olmak aynı zamanda cesaret ve kararlılıkla onun değişiminin farkına varılması" anlamına gelmektedir (Demiroviç, 1994: 43).

Terry Eagleton (1996/2005), *İdeoloji* kitabının ilk kısımlarında, Frankfurt Okulu'nun egemen ideolojiyi abartılı bir tarzda her şeyi kuşatan bir biçimde ele aldığına yönelik genelleştirici bir yorum yapmış (2005: 77), ilerleyen kısımlarda Adorno ve Habermas'a yönelik değerlendirmelerini ayrıntılandırmıştır. Yazarın Adorno üzerindeki vurgusu özdeşlik eleştirisi üzerinedir:

> Adorno'nun ideoloji kavramsallaştırmasının temelinde ideolojinin sahte bir eşdeğerlik ilkesi yaratması, böylece ötekini şiddetle kendi imgesine ve benzerine indirgemesi yatar. Dolayısıyla Adorno'ya göre, ideoloji özdeşlik düşüncesinin bir biçimidir –şeylerin çokluğunu ve biricikliğini karşı konulmaz bir biçimde yalnızca kendisinin bir suretine dönüştüren (...) gizli bir rasyonalite tarzıdır (Eagleton, 2005: 180).

---

açımlayarak tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırmaktadır (West, 2005: 118-124).

[31] *Toplumbilim* dergisinin 1995'te çıkan Marksizm özel sayısında, Peter Dews'in derlediği, Habermas'la yapılan yedi söyleşiden oluşan *Habermas: Autonomy&Solidarity* (1986) kitabından seçmeler yayımlanmıştır. Yukarıda yer verilen eleştirilere karşılık, seçilen kısımlarda Habermas'ın, Marksizme yaklaşımına ve *İletişimsel Eylem Kuramı*'na yönelik kendi değerlendirmeleri bulunmaktadır. Habermas, "ideal konuşma durumu"nu Eleştirel Kuram'ın normatif temellerini ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne karşı akıl kavramını yeniden inşa etmek için kullandığını söylerken kavramın, "özgürleşmiş toplumun ütopik bir modeli olarak" görülmemesi gerektiğinin altını çizmiştir (Habermas, 1995: 64-65). Düşünür, Marksizmle ilişkisini ise şöyle ifade etmiştir: "Ben Marksizme kesin, eksiksiz bir açıklama olarak inanma bağlamında bir Marksist değilim. Yine de Marksizm bana demokrasi ve kapitalizm arasındaki ilişkinin gelişimini araştırmak için hem analitik araçlar hem de güç sağlıyor" (Habermas, 1995: 64).

Eagleton'un Habermas değerlendirmesinde ön plana çıkan çalışma *İletişimsel Eylem Kuramı*'dır. Eagleton'a göre (2005: 184) Habermas, "Marksist bir bilim kavramını azledişi ve devrimci proleteryanın bilincine özel bir önem atfetmeyişiyle Adorno'yu izler ancak Adorno'nun elinde sisteme karşı devreye sokabileceği sanat ve negatif diyalektik dışında bir şey kalmazken, Habermas bunların yerine iletişimsel dilin kaynaklarına yönelir." Buna göre Eagleton (2005: 184), Habermas'ın ideolojiyi, "iktidar tarafından sistemli bir biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimi" olarak formüle ettiğini çıkarsamıştır. Eagleton, Habermas'ın farklılığını vurgularken, ilk kuşak üyelere yönelik sınırlı bir bakış açısı sergileyerek onları "kasvetli ve karşı-ütopyacı" bir görüş açısına yakın bulduğunu söylemiştir (Eagleton, 2005: 185). İlk kuşağın her şeyi kuşatan bir ideoloji yaklaşımını savunduklarını tekrarlayan yazar, Habermas'ın "mütekabiliyetten çok konsensüse dayalı bir hakikat kuramı"yla bu yaklaşımı aşmaya çalıştığını dile getirmiştir (Eagleton, 2005: 185).[32]

Alan Swingewood 1998'de çevrilen *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* kitabında Batı Marksizmi bağlamında değerlendirdiği Frankfurt Okulu'nun eleştirisini altyapı/üstyapı mekaniği aşmak anlamında önemli bulduğunu belirtmiş ancak bu eleştirinin hümanist bir temele dayandığını[33] savunarak Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin çalışmalarında, "kapsayıcı bir total ideolojinin ve tarih aşırı bir kurtuluş arayışının tarihdışı özcü terimlerle bir açıklaması"nı yaptıklarını öne sürmüştür (Swingewood, 1998: 261-262). Buna karşılık yazarın çalışmanın devamında, Eleştirel Teori'nin metodolojik açıdan içkin eleştiriye dayalı bir yaklaşım geliştirdiğini ve Eleştirel Teori'de kavramların, "objenin içkin eğilimleri ve bütünle ilişkisinin üzerindeki örtüyü kaldırmayı amaçlaması nedeniyle nesneyle özdeş görülmediğini" vurgulaması özcülük iddiasıyla çelişmektedir (Swingewood, 1998: 333-337).[34]

Eleştirel Teori'nin postmodernist teoriye sunduğu imkânlar ve postmodernizmin teorik öncüllerinin Eleştirel Teori'deki karşılığı,[35] Steven Best ve Douglas Kellner'ın çalışmasında yer bulmuştur. Yazarlara göre, *Aydınlanmanın Diyalektiği* modernliğin olumsuz ve baskılayıcı boyutlarını ortaya koymuş, kapitalist sistemi devrimci muhalefeti sınırlayan, kendini yeniden üreten bir sistem olarak kavrayarak Marksist devrim teorisine "kısa devre" yaptırmıştır (Best ve Kellner, 1998: 267). Marksizm ve modernizm eleştirisinin ötesinde yazarlar, Adorno'nun tikel olanın mikrolojik analizi ve özdeş olmama üzerindeki vurgusu gibi, Eleştirel Teori'yi postmodern teoriye bağlayan güçlü benzeşimler yakalamış, düşünürün felsefe eleştirisini ve estetik teorisini bir tür ön-postmodern teori olarak tartışmışlardır (Best

[32] Daha geç tarihli bir çeviri olmasına karşın David McLellan'ın *İdeoloji* başlıklı çalışmasındaki Habermas değerlendirmesini bu noktada anmamız gerekiyor. Eagleton'un, "Habermas'ta idcoloji sistemli biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimidir" görüşünü paylaşan McLellan (2005: 83), "dile ve iletişim yetisine bu denli yoğunlaşılmasının maddi tahakkümün ve sınıf çıkarlarının gözardı edilmesini getirdiğini, zenginlik ve mevkiye ulaşma fırsatı eşit olmadığı sürece serbest bir iletişimin özgürleşmiş bir toplum yaratmaya yetmeyeceğini savunmuştur" (McLellan, 2005: 85). Yazarın bu yorumu karşısında, Habermas'ta iletişimsel rasyonalitenin geçerliliğiyle, özgürleşimci bir toplumun tesisinin birbirine indirgenebilir olmadığını belirtmek gerekir. Eagleton'un söylediği gibi (2005: 185-186) "Habermas, hakikate ulaşma momentini yani ideolojinin aşıldığı momenti, dilsel uzlaşımın gerçekleştiği anla bir tutmaz, böyle bir iletişimsel rasyonaliteyi ancak hâlihazırdaki tahakkümcü toplumun değişmesiyle ilişkili düşünür."

[33] Daha geç bir tarihte çevrilen kitabında Robert Hollinger de (2005: 119), Eleştirel Teori'yi Marksist hümanizmi canlandırmaya dönük bir proje olarak yapısalcılığa karşıt biçimde ele almıştır. Ancak Hollinger'e göre (2005: 123), "Eleştirel Teori ve yapısalcılık birbirlerine karşı daha antagonistik hale gelirken, bir yandan da, özne felsefesinin reddedilmesi (Habermas) örneğinde olduğu gibi kimi önemli noktalarda benzerlik göstermeye başlamışlardır." Hümanizm eleştirisi Göran Therborn'un (2006) ilerleyen sayfalarda ele alacağımız çalışmasında da belirleyici konumdadır.

[34] Benzer değerlendirmeler yazarın *Kitle Kültürü Efsanesi* (Swingewood, 1996) çalışmasında da vardır. Ancak kitle kültürü-kültür endüstrisi bağlamında tartışıldığı için bu kitapta Özdemir ve İlhan'ın yazdığı bölümde ele alınmıştır.

[35] Habermas'ın modernlik projesine ve postmodern teori karşısındaki konumuna yönelik tartışmalar için bu kitapta bkz. Kubilay.

ve Kellner, 1998: 270–272). Ancak yazarlar, Adorno'nun epistemolojik olarak postmodernizmden ayrıştığı noktalara da dikkat çekmiştir. Bu vurgu, Adorno'nun estetik deneyime ve evrenselliği karşı tikel olanın bilgisine verdiği önemi ortaya koymaktadır:

> Postmodern teorinin tersine Adorno, güçlü bir hakikat kavramı geliştirir ve hem felsefeyi hem de sanatı, bilişsel içgörünün birer vasıtası olarak savunur; imge ve düşünce kümelerinin inşa edilmesi ve yorumlanmasının toplumsal bilgi sağlayabileceğine inanır. Ama bu bilgi somut tikellere ve özgül toplumsal güçlere uygundur ve herhangi bir evrensel hakikatin vasıtası olmadığı gibi, metafizik bir gerçekliği betimleme iddiasını da barındırmaz. Teorik analiz yalnızca (...) fenomenlerin özgül kümelerine ilişkin kavramsal bir bilgi sağlayabilir. O nedenle, Adorno'nun felsefe nosyonu hem yapıbozumcu hem de yeniden inşacıdır (Best ve Kellner, 1998: 275).

1999 yılında Willem Van Reijen'in, Adorno'nun temel ilgi alanlarındaki çalışmalarını, felsefe ve bilim eleştirisini betimleyen kitabı Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca kitaba *Negatif Diyalektik*'i ve *Estetik Teori*'yi ele alan iki çeviri metin ve kitabın çevirmeni Mustafa Cemal'in Hegel ve Adorno'nun diyalektiğini karşılaştırdığı bir çalışması (95-116) eklenmiştir. Cemal'in yazısında, Adorno'daki özdeş-olmama düşüncesinin, hakikat anlayışı ve tikel olan üzerindeki ısrarıyla ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.[36]

Diyalektik İmgelem'den uzun süre sonra, 2001 yılında Martin Jay'in, Adorno üzerine yapılmış en detaylı çalışmalardan biri olan kitabı yayımlanmıştır.[37] Düşünürün Eleştirel Teori kavrayışı açısından baktığımızda kitapta, felsefe ve toplumbilimlerinin birlikteliğine ilişkin görüşlerinin, pozitivizm ve özdeşlik eleştirisinin, psikanalizle ilişkisinin, akıl ve praksis kavramlarına bakışının geniş biçimde tartışıldığı bölümler yer almaktadır. Jay'in bu çalışmada, Adorno'nun Eleştirel Teori'sine yönelik en önemli vurgusu, özdeşliği dayatan çağdaş epistemolojinin ve bilimsel gerçeklik iddiasındaki pozitivizmin karşısına, özdeş-olmamaya ve olumsuzlamaya dayalı bir diyalektikten türeyebilecek bir hakikat iddiasını çıkarmasıdır: [38] "Adorno'ya göre, normatif anlamda gerçek olan ancak bugünkü totaliterci bütünün gücünün erişemediği çiziklerde, yıkıntılarda ve kesin olarak biçimlenmemiş tasarım ve düşlerde bulunabilir" (Jay, 2001: 77).

Adorno'ya sıkça yöneltilen reel siyasete mesafeli durduğu ve bu nedenle praksisin önemini azalttığı yolundaki eleştiriler karşısında Jay (2001: 112), Adorno'nun tutumunu teorinin araçsallaştırılmasından duyduğu kaygıyla ilişkili görmüştür. Yirminci yüzyıl Marksizminin siyaset yönelimi karşısında heterodoks bir tavır alan Adorno, teorinin salt pratiğe yol gösterici bir biçim almasına karşı çıkmıştır. Jay'e göre (2001: 112) bu durum, "Adorno'nun çalışmalarında kamu hayatına, burjuva demokrasisine, devlet ya da siyasal örgütlere ilişkin tartışmalara yer vermemesi"nin gerekçesidir.[39]

---

[36] Adorno'nun felsefi yaklaşımının özgüllüğünü ele alan diğer bir çalışma için bkz. Schweppenhäuser. 2002.

[37] Bu kitaptan bazı bölümler daha önce Oskay Ünsal çevirisiyle *Marmara İletişim* dergisinde yayımlanmıştır.

[38] Bu bağlantıyı, Adorno'nun 2001'de çevirisi yayımlanan "Nedenselliğin Krizi" yazısında görmek mümkündür. "Günümüzde nedenselliğin tıpkı özgürlük kavramı gibi içinin boşaltıldığını ve tümelin/evrenselin tikeli yukarıdan, özdeşleşme yoluyla tasfiyesinin yaygınlaştığını" söyleyen Adorno (2001: 175-178), bunun izlerini pozitivizmde görür. Adorno, herhangi bir olgunun salt bir neden-sonuç zinciri içinde açıklanabileceği biçimindeki pozitivist nedensellik anlayışına karşı, zincirdeki herhangi bir halkanın konumunu tanımlamanın ötesinde her tekil olayın bir çeşitlilik içinde oluştuğunu savunur (Bu yazı *Negatif Diyalektik*'ten seçilmiş bir okuma parçasıdır).

[39] Adorno (1999: 136), "Boyun Eğme" yazısında pratik eylem konusunda şöyle demiştir: "Beraberinde eyleme dair talimatlar barındırmayan bir düşünceye baskıcı bir hoşgörüsüzlükle yaklaşılmasının ardında korku var. Manipüle edilmeyen bir düşünceden, bu düşünceden herhangi bir çıkarım yapılmasına imkân tanımayan bir konumdan korkulur; söylenmeyen, ama aslında gayet açık olan bir şey

Peter Imbusch (2000), "Uygarlık ve Şiddet Kuramları" başlıklı yazısında Adorno ve Horkheimer'i temel alarak, Eleştirel Kuram'ın bilimsel-teknik gelişme, modernite ve Aydınlanmanın özyıkımı arasında bir sentez oluşturmaya çalıştıklarını söylemiştir. Imbusch'a göre (2000: 101) bu yaklaşımlarıyla Adorno ve Horkheimer, "şiddet ve barbarlığın uygarlaşmamış eski dünyaya ya da insanlığın modernite öncesi dönemine bir 'geri dönüş' olduğu şeklindeki yaygın düşünceye karşı çıkmıştır." Bunlar daha çok, olgunlaşan modernitenin ve sanayi çağı dönemindeki uygarlığın olası ifadeleridir. Yazar bu noktada, Adorno ve Horkheimer'in neden benzer modern uygarlıklar da soykırım ve kitlesel terör girişiminde bulunmadığı sorusunu yanıtsız bıraktıklarını savunur. Yazarın diğer bir eleştirisi, düşünürlerin uygarlığa ve moderniteye ait rasyonalitenin çizgisel olarak bir afete doğru ilerlediği biçiminde yorumladığı tarih kuramını indirgemeci ve sosyolojik analizi yetersiz bulması olmuştur (Imbusch, 2000: 102).

Raymond Geuss'un 2002'de çevrilen *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu* kitabı, Eleştirel Teori'nin "yapı"sını ve epistemolojik varsayımlarını ideoloji kavramı ekseninde inceleyen temel çalışmalardan biridir. Geuss, merkezine ideoloji eleştirisini yerleştirdiği eleştirel toplum teorisinin, epistemolojik düzeyde pozitivizme karşıt bir biçimde nasıl konumlandırıldığını Habermas'ı odak alarak tartışmıştır. Çünkü Geuss'a göre (2002: 12) "Habermas'ın eserleri, eleştirel teorilerin altındaki epistemolojik varsayımları aydınlatmak konusunda bir Frankfurt Okulu üyesi tarafından yapılmış en iddialı girişimdir."

Geuss, Eleştirel Teori'nin epistemolojik temellerinden birini içkin anlamda özgürleştirici bir nitelik taşıması olarak belirlemiştir:

> Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri, eleştirel teorinin bilgi olması ve ideolojik inanç ve tutumların yanlış olduğunu göstermesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Yoksa, eleştirel teorinin, onu benimseyenlerin toplumun meşrulaştırıcı aygıtları tarafından getirilen baskıya direnebilmelerini sağlama yeteneğine bağlı olan kendine has özgürleştirici etkisi olamazdı. Eleştirel teoriler 'doğru' olmalıdır, çünkü toplumun meşrulaştırıcı ideolojileri 'doğru' olma iddiasındadır (Geuss, 2002: 141).

Yazar Eleştirel Teori'nin, ideoloji eleştirisi yoluyla kendini, faillerin aydınlanmalarını, yani onların gerçek çıkarlarının nerede olduğunu saptamalarını sağlayan bir ideoloji olarak tanımlanabileceğini düşünür. Böyle bir teorik çaba içinde Eleştirel Teori'nin amacı, "pozitivist bilimin eleştirisi ve geçerli bir bilgi kategorisi olarak düşünümselliğin geri getirilmesi" olarak belirginlik kazanmıştır (Geuss, 2002: 10-11).[40] Ayrıca Geuss, Eleştirel Teori'yi yorumlarken bütünselci bir yaklaşımdan ve ona bilimsel bir teori niteliği atfetmekten sakınılması gerektiğinin altını çizmiştir:

> Eleştirel teoriyi yorumlamanın en iyi yolu, onu tekil, iyi tanımlanmış, her şeyi kapsayan bir bütün olarak mı görmektir diye sormak da mümkündür. Belki de eleştirel teoriyi bir bilimsel teori türü olarak görmek, Frankfurt Okulu üyelerinin reddetmek istediği bir diğer pozitivizm kalıntısıdır. Eleştirel teorinin topluma dair bir bilimin temel bir bileşeni değil, empirik bir araştırma programıyla bir araya getirilmiş bir toplum felsefesi olduğunu söylemek, eleştirel teoriyi eleştirmek olmaz (Geuss, 2002: 142).

vardır bu korkunun ardında: Adı geçen düşünce, doğru bir düşüncedir."

[40] Horkheimer, 2001'de çevrilen "Bilim ve Kriz Üzerine Notlar" yazısında, düşünümsellik, ideoloji ve bilimin toplumsal koşulları arasındaki ilişkiyi açımlayan noktalara değinmiştir. Horkheimer'e göre (2001: 154-155), "bilimin eksikliğinin kökü, bilimin kendisinde değil, onun gelişimini önleyen ve bilime içkin rasyonel unsurlarla kavgalı toplumsal koşullardadır." Bu anlamda bilim de, toplumun krizinin gerçek nedenlerinin bulunmasını önleyen ideolojik bir nitelik taşır. Kendi varoluşunun ve yaptığı çalışmaların yönünün bağlı olduğu kapsamlı ilişkiye, yani topluma dair gerçekçi bir kavrayışı yoktur. Eleştirel Teori'nin rolü bu noktada belirginleşmektedir: "Bilimin krizini anlamak, hâlihazırdaki toplumsal duruma ilişkin doğru bir teoriye sahip olmaya bağlıdır" (Horkheimer, 2001: 156).

Geuss'un çalışması epistemolojik düzeyde bir inceleme sunarken, Seyla Benhabib'in 2005 yılında çevrilen "Eleştiri, Norm ve Ütopya" kitabında odak, Eleştirel Teori'nin normatif temellerinin incelenmesidir. Benhabib'in, Eleştirel Teori'nin Kantçı ve Hegelci kökenlerine ilişkin titiz ve açıklayıcı bir tartışma kurgulayarak, ilk kuşakta belirgin olan ütopyacı öğeleri, Habermas'taki normatif vurgularla yeni bir formülasyonda birleştirmeyi amaçladığı çalışması, Türkiye'de Eleştirel Teori yazınının gelişmesi bağlamında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Benhabib'e göre (2005: 21) Eleştirel Teori kendini, "insanın gücünü ve ihtiyaçlarını tatmin eden bir dünya yaratmak için sürdürülen tarihsel mücadelede temel bir unsur" olarak kavrar ve bireyleri eylemlerinin nitelikleri ve gelecekteki dönüşümleri hakkında aydınlatmayı amaç edinir. Benhabib'in iddiası (2005: 32), böyle bir teorinin aralarındaki özsel gerilimlere karşın, hem ütopik hem de normatif momenti bir arada barındırması gerektiğidir. Böylece yazar, "eleştirel toplum teorisi programının, yeni Kantçılığın ve bağlamcılığın zayıf yönlerini bıraktığı, güçlü yönlerini birleştirdiği ölçüde çağdaş felsefedeki çıkmaza alternatif bir yol açabileceğini" düşünmektedir (Benhabib, 2005: 35).

Yazar bu çerçevede *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni, Eleştirel Teori'nin önceki bağlanımlarından temel bir farklılaşma noktası olarak görür. Horkheimer'in 1937'deki formülasyonunda, "bir kurtuluş momenti ve akılsallığın çekirdeği olarak koruduğu toplumsal emek, artık bir nirengi noktası değildir (...) Emeğin kendini gerçekleştirme etkinliğinden yüceltme ve bastırmaya dönüşümü, eleştirel teorinin ütopyacı mantığında bir boşalmaya yol açmıştır" (Benhabib, 2005: 218). Ayrıca yazar (2005: 280), Horkheimer ve Adorno'nun Eleştirel Teori'nin normatif bakış açısının ne olduğuna dair temel bir soruyu da yanıtsız bıraktıklarını düşünür.[41]

Yazara göre Eleştirel Teori, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ertesinde *açıklayıcı-teşhis edici* boyutunu kaybetmiştir. Bu nedenle, "Habermas'ın eleştirel toplum teorisinin hak ettiği en büyük övgülerden biri, felsefe ve toplumbilimleri arasında gerçek bir ilişki momentini yeniden kurması ve geç kapitalist toplumlar üzerine empirik bakımdan üretken, açıklayıcı-teşhis edici bir teori geliştirmiş olmasıdır" (Benhabib, 2005: 287). Benhabib aynı zamanda pek çok yorumcunun aksine Habermas'ın, çalışma etkinliği modelinden iletişimsel etkileşime kaymasına rağmen özne felsefesini tümüyle reddetmediğini savunur (Benhabib, 2005: 189). Bu noktada Habermas'ın Marx eleştirisine yakın duran Benhabib, Eleştirel Teori'nin ondokuzuncu yüzyıl Marksizmiyle paylaştığı özne felsefesi söylemini günümüz koşullarında iki nedenle yetersiz bulur. Bunlardan ilki emeği, öznenin ve toplumun kuruluşunda temel etkinlik olarak görmenin yetersizliğidir. İkinci neden ise normatiftir. Benhabib, Marx'ın düşüncelerinin felsefi temellerini, radikal, katılımcı ve çoğulcu bir politika kavrayışıyla örtüştürmek üzere revize etmeyi amaçlarken, Okul'un ilk kuşağının böyle bir demokrasi ve politika teorisini ihmal ettiğini söyler. Bu nedenle Benhabib, "norm ve ütopya momentlerini, hak ve yetki cemaati ve dayanışma ve yetkilendirme momentlerini hem özsel gerilimlerini hem de karşılıklı tamamlayıcılıklarını sergilemek üzere" bir araya getirmeye çalışmıştır (Benhabib, 2005: 433-434). Böylece yazarın norm ve ütopyayı karşıt değil, birbirini bütünleyen momentler olarak tanımlaması da mümkün hale gelmiştir:

> Geç kapitalist toplumlarda kurtuluş, yalnızca 'idari karar alma süreçlerinin demokratikleşmesi' anlamına gelmeyip toplumlarımızın çatlaklarında ihtiyaç ve dayanışma cemaatlerinin formasyonudur. Bu ütopya, ütopyacı değildir artık, zira salt bir öte değildir. Şimdi'nin

[41] Eleştirel Teori'nin yakın dönemdeki takipçileri arasında görülen Axel Honneth, Benhabib'in ilk kuşağa yönelik görüşünü paylaşmıştır: "Frankfurt Okulu ilk döneminde hiçbir normatif kurama sahip değildi. Kuşkusuz birtakım normatif görüşler, kapitalist toplumu eleştirmede kullandıkları normatif bir ölçüt vardı. Ama hiçbir zaman bu normatif zemini, o zamanın etik ve ahlak kuramındaki tartışmalarla ilişkisi içinde sonuçlandırmaya çalışmadılar" (Osborne ve Finke, 1999: 133). Ayrıca Honneth'in Habermas'tan ayrıldığı nokta, günümüzün toplumunun normatif bir eleştirisinin ve eleştirel kurama normatif bir boyut katmanın yolunu dilbilimsel kurama yönelmede değil, felsefi antropolojiye dönmekte görmesidir (Osborne ve Finke, 1999: 134).

imkânlarına canlılık verecek bir gelecek adına varolanın olumsuzlanmasıdır. Bu ütopya, normla antagonistik bir ilişki içinde değildir, normu tamamlar (Benhabib, 2005: 440).

Doğu Batı'nın 2006'da yayımladığı *Frankfurt Okulu* çalışması, bugüne dek Türkçe yazında Frankfurt Okulu üzerine yapılmış tek çeviri derleme olarak önemli bir katkıdır. "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori" başlıklı ilk bölümdeki beş yazı ve diğer bölümlerde yer verilen üç yazı ağırlıklı olarak Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ın Eleştirel Teori kavrayışlarının tartışıldığı incelemelerdir.[42] Derlemede, Okul'un teorik *corpus*'una ve üyelerin çeşitli ilgilerine eleştirel biçimde yaklaşan metinler seçilmiştir. Bu nedenle çalışmanın kelimenin dar anlamda tanıtıcı değil, Frankfurt Okulu'na eleştirel bir uzaklığı da koruyan bir nitelik taşıdığını belirtmek gerekir. Örneğin Therborn yazısında, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin idealist felsefeyle, Marksizmle ve siyasetle ilişkisini sorgulayarak Okul'u "metafizik hümanizm" içinde kalmakla eleştirmiş,[43] Douglas Kellner, Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'inin belli yönleriyle yanıltıcı olduğuna ilişkin kimi zaman üslûbu sertleşen bir eleştiri getirmiştir.[44]

Derlemede, Enstitü üyelerinin tek tek ele alındığı bölümlerde yer verilen yazıların düşünürlerin teorik üretimlerinin çokyönlülüğünü ve özgünlüğünü kavramak açısından yetersiz kaldığı söylenebilir.[45] Yine derleme için seçilen metinler ve bunların Türkçe yazına kazandırılması açısından değerlendirdiğimizde, Therborn'un "hümanizm" eleştirine karşılık olarak, Jay'in bir tür yanıt olarak görülebilecek yazısına[46] yer verilmemiş olması bu kritik tartışmanın yalnızca tek tarafını görünür kılmıştır.

Bu bölümde değerlendireceğimiz son çalışma, Jan Spurk'un 2008 yayımlanan *Toplumsal Aklın Eleştirisi: Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi* başlıklı kitabıdır. Spurk, Frankfurt Okulu tarihi ve özellikle Adorno ile Horkheimer'in bu tarih içindeki konumlarını merkeze alarak, Eleştirel Teori'nin ana uğraklarını ayırt etmiş, tarihsel ve teorik açıdan nasıl bir değişim gösterdiğini incelemiştir. Ayrıca yazar, Eleştirel Teori'yi tek ve tutarlı bir bütünlük olarak değil, teorisyenler arasındaki farklı görüş ve yönelimleri dikkate alarak değerlendirmiş, Teori'deki farklılaşmaları toplumsal ve ideolojik değişimlerle ilişkilendirmiştir.

Eleştirel Teori kapsamındaki çeviri metinlerle ilgili genel bir değerlendirme yaptığımızda dikkat çeken temel nokta, doğrudan Eleştirel Teori'ye ya da Enstitü'ye odaklanan çalışmalar dışında, ilk kuşak üyelerin ve Habermas'ın teorik konumları arasında bir ayrım gözetilirken, Adorno ve Horkheimer ve Marcuse'nin daha ortaklaşmış bir çizgide karşımı-

[42] Bkz. Therborn, 2006; McCarthy, 2006; Benhabib, 2006; Jay, 2006; Kellner, 2006; Held, 2006; Dallmary, 2006; Wilson, 2006.

[43] Athusserci bir bilimsel Marksizm anlayışına yaslanan Therborn (2006: 52), "Okul'un düşünce çizgisindeki değişimlere karşın *bilim ve siyasetin felsefeye çifte indirgenmesi*'nin temel bir yapı olarak korunduğunu söylemiştir. Therborn, düşünürlerin "eleştiri" nosyonuna atfettikleri kurucu niteliklere yönelik içkin bir eleştiriden kaçınarak kendi kurduğu ikilik üzerinden, "faşist devletin doğasının bilimsel konjonktürel bir çözümlemesinin, kapitalizmin felsefi eleştirisine; devrimci aktörün yadsıyıcı bir özne olarak kavranışının ise, toplumsal gerçekliğin karşıtı olarak felsefenin kapsamına indirgendiğini" savunmuştur (Therborn, 2006: 52).

[44] Kellner'a göre (2006: 135) Jay'in yapıtı, "Enstitü'nün birçok projesinin kapsamlılığını ve karmaşıklığını ortaya koyma bağlamında değerli olsa da, bütün olarak ele alındığında yanıltıcı ve hayal kırıklığı yaratıcıdır." Yazara göre Jay, Enstitü'nün 1930'lardaki radikal Marksist programını yapıtında ortaya çıkaramamış, bu nedenle Eleştirel Teori'nin yanıltıcı bir yorumunu sunmuş, Eleştirel Teori'yi geleneksel teoriden ayıran yönleri yeterince açıklamamış ve başlangıcındaki birçok değeri feda ederek dönüştüğünü tartışmamıştır. Ayrıca Kellner (2006: 137) Jay'in, üyelerin Yahudi oluşlarına Marksizme bağlılıklarından daha fazla ağırlık verdiğini söyler. Okul'un 1950 sonrası çalışmalarına yer verilmemiş olması da Eleştirel Teori'nin güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirme çabasını olanaksız kılmıştır (Kellner, 2006: 153).

[45] Geniş oylumlu (528 sayfa) bu derlemede Löwenthal, Pollock ve Neumann'ın çalışmalarını ele alan özgül metinlere yer verilmemiş olduğunu da not düşelim.

[46] Bkz. Jay, 1985b.

za çıkmasıdır. Marcuse'ye odaklanan çalışmaların sınırlılığı da bu çizgiyi temsilen Adorno ve Horkheimer'in yaklaşımlarının baskın bir görünüm arz etmesine neden olmuştur.[47] Diğer yandan özellikle Eleştirel Teori'nin Marksist kuramdaki yerinin tartışılmasının ağırlıklı bir izlek oluşturduğu, pozitivizm eleştirisinin Marksizmin yeniden değerlendirilmesi bağlamındaki önemi teslim edilirken, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve akıl eleştirisinin ağırlıkla Marksizmden kopuş olarak saptandığı söylenebilir. Bu noktada ilk kuşağın çalışmaları, Marksizme yönelik indirgemeci yaklaşımlarda ve yapısalcı eğilimdeki değerlendirmelerde bir revizyonizm çabası olarak olumsuzlanmış ve/veya özne ve akıl eleştirisinin radikalizmini gözardı edilerek, Eleştirel Teori hümanist gelenek içinde değerlendirmiştir. Jay, Geuss ve Benhabib gibi yazarların çalışmaları daha titiz bir eleştiri çabasının örnekleri olarak Türkçe yazında yer bulmuştur. Ancak Geuss'un ve Benhabib'in çalışmaları oldukça yakın tarihli çalışmalardır. Bu nedenle Jay'in *Diyalektik İmgelem*'i uzun yıllar boyunca temel referans kaynağı olarak kalmıştır.

Habermas'ın ele alındığı çalışmalarda ana tartışmalar, düşünürün Marx yorumuna ve *İletişimsel Eylem Kuramı*'na yöneliktir. Habermas'ın toplumsal etkinliğin ontolojik temeli olarak emek-etkileşim çiftini önermesine ve hakikat teorisini iletişimsel eyleme dayalı öznelerarası bir uzlaşmaya bağlamasına yönelik çatışan değerlendirmeler nedeniyle Habermas daha ikircikli bir konuma yerleşmiştir. Ayrıca çeviri metinlerde Habermas'ın çalışmalarının belirgin biçimde ön planda olduğu da nicel bir eğilim olarak saptanabilir. Aşağıdaki değerlendirmelerde görüleceği üzere, Habermas'ın bu önceliği telif çalışmalar bağlamında da geçerlidir.

Habermas'ın Ağırlıklı Konumu: Pozitivizm Eleştirisi ve Toplumsalı Yeniden Düşünmek

İlkay Sunar'ın (1979/1986) sonraki yıllarda önemli bir referans kaynağı haline gelen *Düşün ve Toplum* kitabı, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan, sosyal bilimlerdeki yöntem sorunlarına ilişkin tartışmaları ele alan erken tarihli çalışmalardan biridir. Aynı zamanda, toplumbilimlerindeki pozitivist yönsemeyi Eleştirel Teori'yle ilişkili biçimde tartışan, Eleştirel Teori'nin toplumbilimlerinin epistemolojisine ve metodolojisine yönelik yaklaşımına Türkçede yer veren ilk temel çalışmadır. Kitabı bu çalışma bağlamında önemli kılan bir yanı da, Eleştirel Teori'nin pozitivizm eleştirisinin yalnızca Habermas'ın çalışmaları temelinde tartışılmış olmasıdır. Başka bir deyişle, Eleştirel Teori'nin pozitivizm eleştirisi Türkiye'de öncelikle Adorno[48] ve Horkheimer'in değil, Habermas'ın yaklaşımı üzerin-

[47] Ahmet Çiğdem de yaptığımız görüşmede, Marcuse'nin öteden beri Türkiye'de bilindiğine, ancak "yalnız bir adam" olarak durduğuna, en azından belli bir döneme kadar, düşüncelerini Okul'un teorik çerçevesi içinde geliştirdiğinin unutulmasına dikkat çekmiştir. Örneğin bkz. Zahn, 2004.

[48] 1969 yılında Yüksel Pazarkaya'nın, "Kuram ve Eylem İlişkisi" başlıklı yazısında pozitivizm eleştirisine doğrudan yer vermese de Adorno'nun toplumbilim anlayışına ilişkin değimleri önemlidir. Aynı zamanda, Bülent Daver'in 1965'te *SBF* dergisinde yayımlanan yazısında, Adorno'nun teorik yaklaşımından ziyade "Otoriter Kişilik" araştırmasına gönderme yapıldığı göz önüne alınırsa, Pazarkaya'nın yazısı Türkçe yazında, Adorno'nun düşüncesini ele alan ilk çalışmadır. Pazarkaya (1969: 26), Adorno'nun Horkheimer'le birlikte Amerikan empirik toplumbilimle, toplumbilimsel felsefeyi birleştirmeyi denemeye girişen en yetkin düşünürler olduğunu söyler. Bu birleştirme çabasına "Önyargı Üzerine Araştırma" projesinin yanı sıra Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Eytişimi* çalışmasını da dâhil eder.
Pazarkaya yazısında, Adorno'nun "Karşıt Eytişim" *(Negatif Diyalektik)* kavrayışını da ele almıştır. Pazarkaya'ya göre (1969: 26), "Adorno'yu kurulu olana dair sürekli bir sorgulama içine sokan bu yaklaşımı, yalnızca toplumun iktisadi ve iktidar ilişkilerine karşı değil, bireyin 'bireysizliğine' de karşı çıkmaya yöneltmiştir." Adorno, "bireylik bilincinden yoksun kişilerden oluşan bilinçsiz bir topluma karşıt olması nedeniyle, bireyi ortadan kaldıran sol düzenlere de karşı çıkmıştır" ve Pazarkaya'ya göre (1969: 26) bu yaklaşım, "Marxçı toplumbilim kuramında Adornocu kuramın etkisini sürdüreceğinin bir kanıtıdır."

den değerlendirilmeye başlanmıştır.[49] Kitabın yazıldığı dönemde, Habermas'ın eleştirel bir toplumbilim çerçevesi arayışının taşıdığı güncellik ve Sunar'ın savunduğu yorumsamacı bir toplumbilim anlayışıyla Habermas'ın girdiği düşünsel alışveriş Habermas'a tanınan bu önceliği açıklayabilir.[50]

Sunar'ın çalışmasında Habermas yalnızca teorik bir uğrak olarak ya da tanıtıcı nitelikte değil, eleştirel bir sorgulama içinde yer bulmuştur. "Çağdaş sosyal bilimlerde egemen olan pozitivist teorinin toplumsal yaşamı anlayabilmek için yeterli bir yaklaşım olmadığını" söyleyen yazar, pozitivizmin yetersizliklerinden doğan boşluğun "derin yorumsama" *(hermeneutik)* olarak adlandırdığı "fenomenolojik yaklaşımın ve sembolik toplum anlayışının doldurabileceği" tezini savunur (Sunar, 1986: v-vi). "Pozitivizmin yalnızca bilgi düzeyinde bir denklik teorisi değil, aynı zamanda toplumsal gerçeklik düzeyinde bir teori olarak ele alınması" gerektiğini söyleyen Sunar (1986: 135), Habermas'ın bu noktadaki katkısını önemli bulur: "Toplumsal yaşamın, etkinlik alanı olarak bilgi teorisinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağım belirten Habermas'a göre, bilgiyi olanaklı kılan koşullar ile toplumsal yaşamı olanaklı kılan koşullar arasında ayrılmaz bir birlik söz konusudur" (Sunar, 1986: 136).[51] Böylece yazara göre Habermas, bilginin toplumsal-empirik temellerini değil, toplumu ve bilgiyi olanaklı kılan önkoşulları ortaya çıkarmaya yönelmektedir. Ancak Sunar (1986: 136-139), Habermas'ın bilgi teorisine temel oluşturan, toplumsal yaşamın emek ve etkileşime dayalı kuruluşunu, yani hem pratik hem de sembolik kuruluş nosyonunu eleştirir:[52]

[49] İlk kuşağın adı yalnızca anti-pozitivist programın gelişmesi çerçevesinde anılmıştır. Yazara göre, bu program iki ana kaynaktan beslenmektedir: Alman felsefesi, özellikle Kant'la Hegel ve Anglo-Sakson dil felsefesi, özellikle Wittgenstein. Kant ve Hegel'i Marksist gelenek içinde izleyenler Karl Korsch, György Lukács (...) Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas'tır (1986: 17, 131). Ayrıca bir dipnotta Adorno vd.'nin pozitivizm tartışması metinlerinin derlendiği kitabın adı anılmıştır (Sunar, 1986: 1, dipnot 1).

[50] 1981'de Habermas'ın *Teori ve Pratik*'in (1963) yeni baskısı (1971) için yazdığı "Yeni Basım için Giriş: Teori ve Pratiği Bağdaştırma Denemelerinin Bazı Güçlükleri" başlıklı önsözden seçmelerin, "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine" adıyla *Oluşum* dergisinde yayımlanması da bu güncellikle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bkz. Habermas, 1981.

[51] Epistemolojinin ancak bir sosyal teori olarak mümkün olduğuna ilişkin Habermascı vurgu, ilerleyen yıllarda Ahmet Çiğdem'in çalışmalarında ön plana çıkacaktır.

[52] Oğuz Özügül de yeni olguculuğu tartıştığı yazısında (1985: 18) Habermas'ın bilgi teorisini farklı bir açıdan eleştirmiştir. Özügül (1985: 18), bilimle dünya görüşü arasında kesin bir sınır çizilmesini öngören yeni-olgucu görüşe karşı, Feyerabend'in "bilimsel bilginin nesnel olarak temellendirilemeyeceği ve buna göre kesin bir bilimden bahsedilemeyeceği" şeklindeki görüşüne yaslanır. Bu noktada yeni-olgucuların Habermas'ın "transendantal-felsefi bilgi iyimserliği"nden yararlandıklarını söylemiştir (Özügül, 1985: 18). Yeni-olgucukla birlikte anılan Viyana Çevresi'nin felsefe anlayışının, akılcılığa ve deneyciliğe dayalı bir bilimsel felsefe kurmaya dayandığı düşünüldüğünde Özügül, Feyerabend'le Habermas'ı karşıt biçimde konumlandırmıştır. Özügül ayrıca, Habermas'ın bilgi teorisini Frankfurt Okulu'nun revizyonist bir versiyonu olarak görür: "Bugün yeni-olguculuk, açık idealizmin ve 'Frankfurt Okulu' revizyonizminin yanı sıra burjuva ideolojisi içinde sağlam bir yer edinmiştir" (Özügül, 1985: 19). Yazara göre, yeni-olguculuğun Almanya'daki savunucuları (Münih Okulu ve Popper'in öncülük ettiği 'eleştirel rasyonalizm') Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin felsefesindeki kapitalizme yönelik eleştirel öğeleri gözden düşürmeyi başarmıştır (Özügül, 1985: 19). Yakın dönemde Doğan Özlem (2002a), pozitivizmin eleştirisi açısından düşünce okulları arasında birtakım ayrımlar gözetmenin önemine dikkat çekmiştir. Yazara göre, yirminci yüzyılda pozitivizm eleştirisine, Frankfurt Okulu filozofları (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), Yeni Kantçılık (Rickert, Weber, Cassirer), hermeneutik (Heidegger, Gadamer, Betti) ve son olarak kendilerine "postmodernist" adı verilen düşünürler katılmıştır (Özlem, 2002a: 91). Yeni Kantçılık'la diğer eleştirmenler arasında bir ayrım gözeten Özlem (2002a: 92), pozitivizme Marksist okullardan, Frankfurt Okulu'ndan ve postmodernist düşünürlerden gelen eleştirilerin, kısmen epistemolojik olsa da, esas itibariyle ahlaksal, ideolojik ve siyasal nitelikte olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Habermas'ın katkısı özellikle, "pozitivist bilim teorisinde ve genellikle pozitivizm içerisinde 'bilgi' ile 'ilgi/çıkar' bağıntısının hiç düşünülmediğine, bilimin arkasında bir kültürel ve ideolojik kavrayış şeklinin yattığının hiç farkına varılamadığına dikkat çekmesidir" (Özlem, 2002a: 94). Aynı yazı için ayrıca bkz. Özlem, 2002b. Yine yakın tarihlerde Arif Künar (2001: 57-58), Habermas, Horkheimer ve

> Sembolik düzeyde bir bütünlük oluşturan toplumsal ilişkiler ve bilgi türlerini Habermas kategorik olarak birbirinden ayrı, farklı amaç, mantık ve etkinliklerden oluşan, farklı 'bölgeler' olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Yalnız bu konuda Habermas'ın görüşlerinde bir açıklık, hatta tutarlık olduğu söylenemez. Çünkü Habermas'ta ilgiler, toplumsal yaşam için gerekli faaliyetlerden türetildikleri halde, bilgi edinmenin önkoşulları olarak empirik bir nitelik taşımamaktadır. Bu nedenle ilgilerin epistemolojik koşullarına ilişkin bir belirsizlik vardır (Sunar, 1986: 136-140).

Sunar (1986: 147-182) Habermas'ın, "praksis teorisinin de gerçekte pozitivizm olabileceğini bize gösteren ve pozitivizmi oluşum teorisinin bir türü olarak temellendiren ilk düşünür olarak", Marx'ın emeğe dayalı ontolojisine yönelik eleştirisini haklı bulsa da sonuçta, toplumsal dünyayı insan/doğa, insan/insan olarak ayıran her tür yaklaşıma kökten karşıt olduğunu söyleyerek, yalnızca pozitivizmin doğalcı iddialarını değil, Marx'ın epistemolojisini ve Habermas'ın araçsal ve sembolik eylem arasında yaptığı farklılaşmayı da temelsiz bulmuştur.[53]

Selahattin Hilav'ın 1980'de yayımlanan çalışmasında[54] ise Habermas'ın herşeyden önce iletişim sorunu üzerinde durduğu, onun yaklaşımındaki temel karşıtlığın "aletsel" (araçsal) ve iletişimsel eylem arasında olduğu vurgulanmıştır. Hilav'a göre (1980: 10-11) Marcuse'nin teknoloji ve doğanın tahakküme alınması eleştirisini takip eden Habermas, politika kuramını çarpıtılmış iletişimin giderilmesi ve rasyonel bir diyalogun tesis edilmesi temeline oturtmuştur.

Ünsal Oskay da (1982) Habermas'ın toplumbilim ve siyaset anlayışına özellikle bilim ve teknoloji eleştirisi ekseninde geniş yer ayırdığı kitabında, siyasal alanda kamunun depolitizasyonuyla karakterize olan ideolojik konsensüsün çarpıklaşmış bir iletişim ortamıyla ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Bilim ve teknolojinin tahakkümü altındaki günümüz kapitalizmi, karar alma süreçlerinin demokratik bir niteliğe sahip olmasını engelleyen bir toplumsal iletişim zaafı yaratmaktadır (Oskay, 261-262).

Kemal İnan'ın 1984'te *Toplum ve Bilim*'de yayımlanan "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas" başlıklı yazısının odağında ise Habermas'ın ve ilk kuşağın pozitivizm eleştirisi vardır.[55] Frankfurt Okulu'nun düşünsel gelişimindeki tarihsel koşulların, pozitivist geleneğe karşı çıkmasının odak noktalarından biri olduğunu vurgulayan yazar, araçsal akıl eleştirisinde *Aydınlanmanın Diyalektiği* evresini karamsarlıkla nitelerken Marcuse'yi eylemi ön plana alan olanakların arayışı içinde daha iyimser bir çizgiye yerleştirmiştir (İnan, 1984: 79-81).

İnan (1984: 82), yazısında pozitivizmin tartışmasına da yer vererek Adorno'yu negatif söylemin, Popper'i de pozitif söylemin başsözcüsü olarak anmış, Alman düşünce geleneğindeki bölünmeyi tartışarak Habermas'ın pozitivizme yaklaşımını açımlamıştır:

> Popper'e karşın Habermas, Batı uygarlığında muhalefetin yani negatif söylemin sözcüsüdür. Habermas'ın endişesi pozitivizmin eylem alanındaki gitgide yaygınlaşan konsensusu karşısında negatif söylem geleneğinin Frankfurt Okulu'nda olduğu gibi, kendi etkinlik alanını genişletememesi ve içe kapanarak unutulmak tehlikesiyle karşı karşıya olduğudur. Marksizm de bir iktidar ideolojisi olduktan sonra pozitivist kampa katılan bir yorumlamaya tabi kılınmış ve böylece Aydınlanma çağının 'insanın özgürleşmesi' vaadi pozitif söylemin çarkları arasında unutulmaya yüz tutmuştur. Bu koşullar altında negatif söylemin etkinliğini sürdürebilmesi ve kendi eylem alanını yaşatabilmesi için pozitivizmle anlaşıla-

Marcuse'nin görüşleri ekseninde, politikanın bilim ve teknolojinin türevi haline geldiğine dikkat çekilmesinin, pozitivist bilim eleştirisi bağlamındaki önemini vurgulamıştır.

[53] Karşıt bir görüş için Ahmet Çiğdem'in çalışmalarını değerlendirdiğimiz kısma bakınız.

[54] Aynı metin için ayrıca bkz. Hilav, 1981 ve 1993.

[55] Derginin aynı sayısında, Tanıl Bora'nın çevirisiyle Habermas'ın "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" başlıklı önemli bir yazısı yayımlanmıştır. Bkz. Habermas, 1984.

bilir ve yeni konsensuslar oluşturabilir bir iletişime ve etkileşime girmesi gerekmektedir (İnan, 1984: 86-87).

İnan'ın yazısının devamında Habermas-Luhmann tartışmasına yer verilmesi, bu kritik tartışmanın Türkçe yazına girmesi açısından önemlidir. Yazar, bu tartışma çerçevesinde Habermas'ın toplumsal sistem kavramsallaştırmasını açımlamış, öznelerarası uzlaşmaya dayalı bir sistem yaklaşımının hangi temellere dayalı olduğunu ele almıştır:

> Habermas, Frankfurt Okulu'nun yaklaşımına karşı çıkıp sistematik ve analitik düşünceye öncelik vererek bir bütünü kuruyor. Bu sayede –zamanında Hegel'in yaptığı gibi- diğer düşünce ve bilim alanlarındaki sonuçları 'pozitivist' diye yadsımak yerine kendi sistemi ve kategorileri içinde içerebiliyor. Analitik ve kategorik zenginliği Weber'den, siyasal güdüsü Marx'tan, Aydınlanmacı yaklaşımı ise Kant'tan kaynaklanıyor (İnan, 1984: 102-103).

İnan, yazısının sonuç bölümündeki Habermas değerlendirmesinde, özellikle iletişimsel eylem kuramına ilişkin çelişik bir tavır almıştır. Habermas'ın düşünsel serüveninin "doğru olan nedir?" sorusu çerçevesinde kapsanabileceğini söyleyen yazar Habermas'ın, doğrunun akılcı konsensüsle iletişim ortamında saptanabileceği şeklinde özetlediği yaklaşımının, "aslında bir öngereklilik olarak ideal iletişim ortamında akılcı konsensüs'ü getirerek bir mantık paradoksuna düştüğünü, bunun da ötesinde bu yargıyı özgürleşme istemine bağlayarak tarihdışı kaldığını ve bir Aydınlanma ideologu konumuna düştüğünü" söylemiştir (İnan, 1984: 102-103). Diğer yandan ise, "Habermas'ın temel kaygısı olan, pozitivizm ve bilimcilik eleştirisine Türkiye'nin bu alanlardaki geri kalmışlığından kaynaklanacak duyarsızlığı doğal ve tarihsel" gördüğünü belirtmiştir (İnan, 1984: 103). Bu yorumlarla ilgili bizim söyleyebileceğimiz, Habermas'ın temelde bilim-teknoloji eleştirisinin ve iletişimsel rasyonalite vurgusunun birbiriyle bağlantılı olduğu, uzlaşmaya dayalı, tahakkümü dışlayan ve özgürleşime yönelen bir iletişim yapısı arayışının aslında bu alanların düşünümsel bir biçimde yeniden kurulması gerektiğine yönelik eleştiriyle ilişkili olduğudur. Nitekim, Levent Köker *Toplum ve Bilim* dergisinin aynı sayısında yayımlanan "Yok Olmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme" başlıklı yazısında[56] Habermas'ın yaklaşımını yukarıda vurguladığımız noktaya koşut bir tarzda yorumlamıştı.

> 20. yüzyılın bunalımlı şu günlerinde ilerleme fikrine karşı geliştirilebilecek yaklaşım, Batı insanının bir tür 'nihilizm' içinde olmasından yakınarak, eskiden olduğu gibi 'iktisadi ve teknolojik' gelişmeye inanmayı yeniden insanlara bir değer olarak aşılamayı öğütlemek değil, insanın kendi kaderini etkileme gücünü diğer insanlarla –zora dayanmayan- ilişkiler içinde ortaya koyabilmesinin yollarını araştırmak olmalıdır. Bir diğer deyişle sorun, insanları adeta bilinçsiz varlıklar haline getiren ve bu durumlarından hoşnut olmalarını sağlayan teknolojinin yeniden ihyası değil, teknoloji ile demokrasi ilişkisidir: teknolojik denetimin gücünün, eylemde bulunan ve ilişki kurabilen yurttaşların rıza alanına nasıl getirileceğidir (Köker, 1992a: 147).[57]

Bu yazıdaki etkileşim ve iletişimsel eylem vurgusunun ötesinde Levent Köker

[56] Bu yazı daha sonra yazarın makalelerinden derlenen kitabında yayımlanmıştır. Yukarıdaki referanslar bu kitabadır. Bkz. Köker, 1992a.

[57] Köker (1992b) başka bir yazısında yine benzer bir noktayı vurgulamıştır. Yazara göre, kapitalist toplumun özel yaşamı denetim altına alması ve insanların yaşamlarını kendi dilediklerince sürdürebilme (yani özgürce "amaçlı toplumsal eylem"de bulunabilme) olanaklarını da hemen hemen ortadan kaldırmıştır. İletişimsellik vurgusunun temelinde tam da bu nedenle, "kapitalist toplumun temsili 'demokratik' kurumları yerine iktisadi ve teknolojik denetimin gücünü, 'yurttaşlar'ın doğrudan sahiplenebildikleri bir katılmacı demokrasi düşüncesini savunmak vardır" (Köker, 1992b: 55). Bu yazı ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *II. Tez Kitap Dizisi*. 1987 (Haziran): 67-89.

(1990a), *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori* başlıklı kitabında, pozitivist paradigmaya karşı, eleştirel bir siyaset teorisinin ana hatlarının çizilmesinde ağırlıklı olarak Habermas'ın teorik konumunu temel almıştır.[58] Köker'e göre (1990a: 51), "eleştirel bir siyaset teorisinin birçok ana ilkesi ve merkezi öneme sahip temaları, sosyal ve siyasal düşüncede eleştirel teoriden söz edilmesini sağlayan Frankfurt Okulu üyelerinin çalışmaları içinde belirlenmiştir." Pozitivist bilimsel bilgi anlayışının eleştirisinin, sosyal bilimciler açısından taşıdığı ciddi sorunlardan birinin siyaset biliminde teorik faaliyetin amacının ne olduğuna ilişkin olduğunu söyleyen yazar, pozitivist siyaset teorisinin temel sorusunu şöyle formüle eder: "Eğer teori nesnel, doğru ve açıklayıcı olamayacaksa o halde sosyal ve siyasal teorinin amacı ne olacaktır?" (Köker, 1990a: 55).

Eleştirel Teori'nin bu soruya getirdiği açılımı tartışan Köker, Alman *Geisteswissenschaften* (tinsel, beşeri, kültürel ve moral bilimler) geleneğinin insan eylemlerinin "anlaşılması" üzerindeki vurgusundan hareketle Habermas'ın bilgi ve insan istemlerine dayalı ayrımına başvurur (Köker, 1990a: 55). Habermas'ın daha önce yer verdiğimiz bu ayrımı ekseninde bakıldığında, siyaset teorisini bilimsel kılmak adına ampirik bir temele oturtmaya çalışanlar, siyaseti ampirik-çözümleyici bilimler için geçerli olan "teknik-bilişsel ilgi"ye denk düşecek biçimde değerlendirir. Köker buna karşılık, "Eleştirel Teori'nin tarihsel-yorumsamacı bilimlerin geleneği içinde yorumlayıcı anlama *(Verstehen)* görüşünü geliştirerek kendi çerçevesine oturttuğunu" söyler. Ancak devamında, Köker'in Horkheimer'e referansla söylediği gibi Eleştirel Teori'nin epistemik istemi özgürleşimidir (Köker, 1990a: 56) ve bu nedenle Eleştirel Teori'yi Habermas'ın kategorileştirmesindeki eleştirel yönelimli bilimlerin ilgilenimi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Köker Eleştirel Teori'nin konumunu temellendirirken, İlkay Sunar'ın savunduğu[59] yorumsamacı bir toplum teorisinin yetersizliklerine de dikkat çekmiştir:

> Yorumsama metodu, siyaset teorisine insanın siyasal eylemini belirleyen 'iyi' fikrini, her siyasal eylemin oluştuğu tarihsel koşulların 'taşıyıcısı' olan dili analiz ederek anlamak gibi bir amaç yüklenmektedir. Eleştirel teorinin yorumsamaya yüklediği görev bunu aşmakta, bir anlamda yorumsamanın pratik ilgisini bırakarak 'özgürleşimci ilgi'yi işin içine katmaktadır. Bu özgürleşimci ilgi, eleştirel toplum teorisini pozitivist sosyolojiden ayıran en güçlü nokta olan *normatif boyut*la ilişkilidir (Köker, 1990: 60).[60]

Böylece yazar, siyaseti yönetsel bir işleve indirgeyen pozitivist anlayışa karşı çıktığı gibi anlama ve yorumlamaya dayalı bir anlayışın da yetersiz olduğunu savunarak, toplumsalın dönüşümüne ve özgürleşime yönelen bir siyaset teorisinin temelleri üzerine düşünür. "Eleştirel teoriyi pozitivizmden felsefi olarak ayıran temel düzey, insanın özgürleşimiyle ilgilenmesidir ve bu özgürleşim iletişimsel rasyonalitenin yaygınlaşmasıyla olanaklı hale gelebilir" (Köker, 1990a: 82).

Köker bu çerçevede "Eleştirel Siyaset Teorisi ve Modern Toplumsal-Siyasal Örgütlenme" başlıklı bölümde Habermas'ın demokrasi, özgürlük ve rasyonellik anlayışını pozitivist olmayan bir bağlamda nasıl kurduğunu tartışarak iletişimsel rasyonaliteye eleştirel siyaset teorisi içinde temel bir işlev yüklemiştir. "Burada artık rasyonalite de, pozitivizmin ve liberal teorinin faydacı araçsal rasyonalitesini aşmakta, etik muhakeme sürecinin temelini oluşturmaktadır" (Köker, 1990a: 82). Böylece, iletişimselliğe ve öznelerarası uzlaşıma dayalı bir rasyonalite kavrayışının, siyasetin pozitivist yorumunu dönüştürerek çağdaş liberal-demokratik toplumlardaki "araçsal rasyonalite"ye ve demokrasi anlayışına önemli bir alternatif

[58] Köker'in 1989 ve 1990 yıllarında *Türkiye Günlüğü* dergisinde yayımlanan demokrasi, modernleşme, liberalizm, muhafazakârlık ve Türkiye konulu yazılarında da Habermas önemli bir referans kaynağıdır. Bkz. Köker, 1989a, 1989b, 1990b.

[59] Yazarın eleştirisi doğrudan Sunar'ın çalışmasına yönelik değildir.

[60] Vurgu bana aittir, O.T.

getirdiğini savunur (Köker, 1990a: 75). Yazar, Habermas'a yöneltilen ideal tartışmanın koşullarını aşkınlaştırdığı şeklindeki yaygın eleştiriye karşı, "Eleştirel Teori'nin herhangi bir mevcut sistemi evrenselleştirerek ideal hale getirmeyi reddettiğini hatırlatarak, buradaki tek evrensel ölçütün, topluluğu ilgilendiren genel sorunların sınırlandırılmamış bir biçimde tartışılarak kararlara ulaşılmasını hedefleyen 'iletişimsel rasyonalite'nin toplumsal olarak yaygınlaşması" olduğunu hatırlatmıştır (Köker, 1990a: 81).

Mehmet Küçük, bu çalışma üzerine "İdeoloji ve Ütopya Arasında: İki Farklı Siyaset" başlıklı bir kitap eleştirisi yazmıştır.[61] "Köker'in ayrıntılı analizini yönlendiren perspektifin genel hatları ile Frankfurt Okulu'nun pozitivizm/ampirizm çiftine yönelttiği eleştirilerin genel başlıklarıyla yöndeştiklerini" söyleyen Küçük (1991: 60), Levent Köker'in de içinde yer aldığı bu eleştirel toplumsal düşüncenin, "Aydınlanma'yı, Aydınlanma'nın özünü oluşturduğu düşünülen talepler adına eleştirerek aslında ona sahip çıktığına" dikkat çekmiştir. Böylece Küçük, Eleştirel Teori'nin Aydınlanma eleştirisinin basitçe bir Aydınlanma karşıtlığı olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamış olur. Bu bağlamda, "Eleştirel Teori'nin önde gelen görevi pozitivizmin ya da araçsal aklın şey olarak gördüğü öznenin aynı zamanda 'kişi' olduğunu anımsama ve anımsatmadır" (Küçük, 1991: 60).

Yazar, araçsal aklın toplumsal tahakkümünün karşısına iletişimsel aklın özgürleştirimci gücünü koyan bir alternatif epistemoloji ve yöntembilim olarak Eleştirel Teori'yi onaylar (Küçük, 1991: 62), ancak bazı çekinceler koyarak. Bu çekincelerden ilki Levent Köker'in geliştirdiği eleştirel siyaset teorisinin temel taşı olarak Habermas'ı izleyerek, toplumsal yapılar arasında iletişimsel ya da araçsal aklın önceliğine göre bir ayrım gözetmesiyle ilişkilidir. Küçük'e göre (1991: 63), "emek sürecinde başat olan araçsal akılsallık ile sembolik etkileşimdeki iletişimsel akılsallık arasında gözetilen ayrım, Kant'ın saf ve pratik akıl arasında yaptığı ayrımı yeniden üretmektedir." Buna karşılık Küçük, Lukács'ı izleyerek, "tüm toplumsal pratiğini temelinin ve toplumsal varlığın ontolojisinin uygun bir biçimde işlenebilmesi için zorunlu başlangıç noktasının emek sürecinde araştırılması" gerektiğini savunur (Küçük, 1991: 63).

İkinci sorun ise, "kamusal eylemler içinde oluşan iradelerin sahipleri"yle ilgilidir. Küçük, Habermas'ın epistemolojisindeki özne kavrayışını eleştirerek postyapısalcılığa yakınlaşan bir toplumsal öznellikten ve farklı bir ütopyacı tasarıdan yana olmuştur:

> Toplumsal eşitsizliklerin tüm çok-boyutluluğuyla sürüp gitmekte olduğu, tahakküm ve şiddetin iletişimsel akılsallığın gerçek potansiyellerinin ortaya çıkmasını önlediği, çatışma ve çelişkilerle dolu toplumsal-siyasal kurumların, örgütlerin hangi bölgesinde boy verecektir bu çelişkisiz, içsel birliğe sahip, akılsal ve tek sorunu eylemlerinin parçalanmışlığı olan varlık? Yeni bir giysiyle karşıma dikilen bu kartezyen özneyle başım hiç hoş değil. Ütopyaya gelince: birey, insan, toplumsal varlık vb., ne derseniz deyin somut, yaşayan insanların öznelik konumlarını araştırmaya, sorgulamaya hiç gerek duymaksızın öznel iradelerin kamusal oluşumuna ve çarpıtmalara uğramayan bir iletişime dayalı uylaşmaya çağrı olarak değil; yüklemini arayan aşkın bir özne olarak hiç değil, ama çelişkili yapısı nedeniyle, özdeşliklerin ancak geçici olmak kaydıyla kurulmasına izin veren somut toplumsalın ürettiği farklılıkların oyun alanında biçimlenen öznelerin gündelik mücadelelerinde ürettikleri semboller olarak, beklenmedik anlarda zorlayıcı talepler demeti haline geliveren insani özlemlerin ifadesi olarak ütopya her zaman dile geldi, gelecek... (Küçük, 1991: 63).

[61] Köker'in çalışması bağlamında düşündüğümüzde "ideoloji", kendisine toplumun acil siyasal sorunlarına çözüm bulmak gibi bir işlev yüklenen ve teorik girişimler karşısında üstün bir konuma yerleştirilerek mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştıran pozitivist siyaset teorisinin; "ütopya" ise mevcut egemenlik ilişkilerini reddeden ve özgürleşimci bir toplum tasarımına yönelen boyutuyla Eleştirel Teori'nin konumuna denk düşer (Köker, 1990a: 63).

Türkiye'de Eleştirel Teori'nin epistemolojik ve yöntembilimsel temellerinin, Habermas odağında tartışılması Ahmet Çiğdem'in ilk çalışmaları için de belirleyicidir. Ancak Çiğdem'in erken tarihli çalışmalarında da Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ye yönelik bir ilgilenim olduğunu belirtmek gerekir. Yazarın *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma* başlıklı kitabı (1992/1997), Eleştirel Teori'nin tarihsel-düşünsel temellerini ortaya koyan, düşünürlerin kavrayışlarındaki gerilimleri göz ardı etmeden felsefe ve toplumbilimi arasındaki etkileşim temelinde bir eleştirel toplum teorisinin olanaklarını tartışan önemli çalışmalardan biridir.[62]

Çiğdem kendi çalışmasını, "sosyoloji ve felsefe arasında, bilimlerin toplumsal farklılaşması ve akademik işbölümünün gereklerine uygun olarak gerçekleşen ayrımlaşmayı yıkmaya çalışan bir düşünce geleneğini tartışmak ve bu iki alanı ayrı değil, aynı çabanın değişik parçaları olarak yeniden inşa etmenin zorunluluğunu ortaya koymak" olarak tanımlamıştır (Çiğdem, 1997a: 8-10). Yazara göre, "böyle bir arayışın önündeki temel engel, pozitivizmin bilim felsefesi, bilim felsefesinin epistemolojinin yerini alması ve bu çerçevede sosyolojiyi değeryansız bir disiplin olarak kurma çabası gibi kurumsallaşmalardır"[63] (Çiğdem, 1997a: 115-116) ve bu nedenle de toplumsal teoriye epistemolojik bir doku katılması zorunludur. Habermas'ın özgürleşimi amaçlayan bir sosyal teori olarak epistemolojiyi yeniden inşa etme çabası, bu zorunluluğun bir örneği olarak Çiğdem'in çalışmasında önem bir yer tutar. Yazar, Habermas'ın sosyal bilimler metodolojisine yaklaşımının ötesinde Eleştirel Teori'nin genel amacında böyle bir eleştirinin öncüllerini bulmanın mümkün olduğunu savunur. Başka bir deyişle, Eleştirel Teori'nin anladığı biçimiyle epistemoloji ancak bir sosyal teori olarak mümkündür.

Yazar, "Epistemoloji ve Eleştirel Teori" bölümünde Eleştirel Teori'nin durduğu bağlamın, Frankfurt Okulu'nun toplumsal projesinin benzer özelliklerinin çıkartılabileceği teorik bir birlik göstermediğinin altını çizmiş (Çiğdem, 1997a: 57) ve Eleştirel Teori'nin yekpare bir bütün olmadığına ilişkin bu vurgu doğrultusunda üyelerin epistemolojik yaklaşımlarını ayrı ayrı değerlendirmiştir. Bu ayrımlara sonraki altbaşlıkta dönmek üzere, öncelikle Çiğdem'in, Habermas'ın sosyal teori olarak epistemoloji kavrayışına yönelik yaklaşımını değerlendireceğiz.

Çiğdem'e göre (1997a: 74), Habermas'ın bilginin insan istemleriyle ilişkisine dair teorisi, "dünyayı bilinir kılan özne tarafından oynanan rol ve bu sıfatla dünyanın her zaman önceden kurulu olduğu ve bütün karmaşasıyla toplumsal pratiği bir bütün olarak biçimlendiren toplumsal öznenin temel etkinlikleri, yani emek, etkileşim ve güç aracılığıyla dünyaya müdahalede bulunduğu bir çerçevede" tanımlanabilir. Çiğdem (1997a: 92), Habermas'ın emek ve etkileşim arasında, araçsal ve iletişimsel eylem arasında yaptığı ayrımı Marksizme karşıt nitelikte değil, bir araçsal akıl eleştirisi ve tarihsel materyalizmi yeniden inşa etme çabası bağlamında değerlendirir. Ancak, araçsal aklın eleştirisi, insan türünü sadece emekte yoğunlaşmış bir varlık olarak görmenin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Böylece Çiğdem'e göre (1997a: 98), Habermas toplumun kuruluşuna ilişkin köklü bir iddiayı şekillendirmektedir. Habermas için tarihsel materyalizmin yeniden inşası, "Marx'ın söylediklerini tekrar etme amacına değil, toplumun kuruluşunun pratik etkinlik ve sembolik etkileşimin birleşimiyle

[62] Ahmet Çiğdem'le bu çalışması ekseninde yapılan bir söyleşi için bkz. Sali, 1993.

[63] Çiğdem, *Doğu Batı*'da yayımlanan bir yazısında bilimlerin krizi sorununu, etik ve siyaset ilişkisindeki farklılaşım ve pozitivizm eleştirisi çerçevesinde ele almıştır. Adorno'nun "bugün pazardan kaçabilen bir teori yoktur; her teori, birbiriyle rekabet eden görüşler arasında bir imkân olarak sunulmaktadır" görüşünü alıntılayan yazar, bugün için bilimlerin ya da teorilerin içindeki bir krizden yerine, bilimler ve teoriler olarak krizlerden söz etmek zorunda olduğumuzu vurgular. Başka bir deyişle sorun, bilimlerin işlevlerinin yeniden değerlendirilmesi değil, tam da bu işlevlerinden ötürü bir sorgulamaya tabi tutulması olmalıdır (Çiğdem, 1997b: 135).
Benzer bir yaklaşımı savunan Hacer Ansal, "Bilim ve Kapitalist Üretim" başlıklı yazısında, bilimsel bilgiyi politik ve ideolojik belirleyicilerden bağımsız bir fenomen olarak gören yaklaşımların özellikle Frankfurt Okulu'nun sistematik kuramsal eleştirileri ile ciddi şekilde sarsıldığını söylemiştir. Yazara göre, özellikle Marcuse'nin bilimsel rasyonalite kavramıyla hesaplaşması, bilimin "saf nesnel" ve "zaman dışı" değil, "tarihsel ve toplumsal bir kategori" olduğunu açığa çıkarmıştır (Ansal, 1995: 32).

oluştuğunu ortaya koymaya ve etkileşimin pratik istemi üretilmedikçe, toplumun bir süreç ve vasat olarak sürekliliğinden söz edilemeyeceğini ortaya koymaya" yöneliktir (Çiğdem, 1997a: 92).[64]

Bu noktada yazarın, Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı'nı böyle bir arayışın teorik somutlaşması olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Çiğdem eleştirel epistemoloji ve özgürleşim arasında sıkı bir bağlantı kurarak, Habermas'ın iletişimsel rasyonalite kavrayışının böyle bir boyut taşıdığına dikkat çeker. Ayrıca Habermas'ın girişiminin salt, aşkın bir hakikat prosedürü arayışı olmadığını da şu sözleriyle vurgular: "Habermas'm İletişimsel Eylem Kuramı'nda belirginleştiği biçimiyle uzlaşımsal bir hakikat teorisi, ebedi bir özgürleşim durumu değil, içerisinde hakikatin tartışılabildiği, uzlaşmanın sağlanabileceği ve öznelerin anlaşmaya varabileceği gerçek tarihsel bir ortamın yaratılmasını amaçlar" (Çiğdem, 1997a: 121).[65]

Çiğdem'in yukarıda yer verdiğimiz çalışmasındaki temel izleği, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* başlıklı kitabında da belirgin bir ağırlık taşımaktadır. Çiğdem bu çalışmasında, Weber ve Habermas'ın rasyonalite ve modernite kavramlarını bireysel ve toplumsal varoluşun özgürleşimi açısından bir imkân olarak görerek yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır.[66]

Çiğdem (1997c: 44), Habermas'ın, "eleştirmenlerin 'dilbilimsel dönüş' olarak adlandırdığı süreçten önce *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* başlıklı çalışmasında programatik bir fikirler dizisi ve sosyal bilimler metodolojisindeki mevcut tartışmalara nüfuz eden" bir görüş açısı sunduğunu söyler. Yazara göre, "Habermas'm ilk dönem çalışmalarında Frankfurt Okulu mirasının daha ağırlıklı bir yer tutmuş ancak sonraki dönemlerinde sistem paradigmasını eylem paradigmasıyla uzlaştırmaya çalışması özgürleşimci projenin zayıflamasına yol açmıştır" (Çiğdem, 1997c: 45).

Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*'ndeki değerlendirmelerinden ayrılarak, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın özgürleşim sorunsalından çok formel ve prosedürel bir rasyonalite kavramıyla ilgilendiğini savunur.[67] Yazar, Habermas'ın epistemolojisine ilişkin çalışmasına da gönderme yaparak, "düşünürün sonraki çalışmalarında epistemolojinin toplumsal bir proje olarak inşasının geri planda kaldığını, ancak rasyonalite üzerindeki artan vurgunun hem epistemolojik hem de toplumsal bir ontoloji olarak toplumsal tahrifatı gideren ve uzlaşım üreten

[64] Besim Dellaloğlu da (1995: 73), Habermas'ın teorik girişimini bu bağlamda değerlendirir: "Habermas, Frankfurt Okulu tarafından sınırları yeterince zorlanmış olan tarihsel materyalizmin yeniden inşasını gerçekleştirmeye çalışır. Adorno ve Horkheimer'in yaptıkları bir tür *deconstruction*'dır. Habermas'ın yaptığı ise kendi vurgusuyla bir *reconstruction*'dır." Başka bir biçimde söylersek yazara göre Habermas'ın amacı, sürdürücüsü olduğu gelenekten yola çıkarak ama geleneğini kendisini de eleştirerek Marx'ın kuramını yeniden inşa etmektir Bu nedenle Dellaloğlu, Habermas'ın çalışmalarının Eleştirel Teori'de bir kopuşu imlemediğini düşünür (1995: 74).

[65] Harun Tepe (1995/2003), ideal konuşma durumunun koşullarını şöyle değerlendirmiştir: "Böyle bir ideal konuşma ortamı yaratmanın güçlüğü ortadadır. Habermas da bunu farkındadır; ama Habermas bu koşulların sağlanmasının *a priori* olarak olanaksız olmadığı kanısındadır. Böyle bir ortamın yaratılmasında karşılaşılan güçlükler, kimi yöntemlerin kullanılmasıyla aşılabilecek şeylerdir, daha güç olan bu koşulların yerine gelip gelmediğinin deneysel olarak saptanmasıdır; çünkü böyle bir tartışımı amaçladığımızda, konuşmanın deneysel koşulları ile ideal konuşma ortamının koşulları sıkça aynıdır. Ama yine de geriye dönüp baktığımızda, ne zaman bir ideal konuşma ortamına sahip olmadığımızı genellikle saptayabiliriz. Aslında 'ideal konuşma ortamı ne deneysel bir fenomen ne de yalnızca bir kurmacadır; tartışmalarda karşılıklı olarak kaçınılmazcasına benimsenen varsayımdır" (2003: 188). Ayrıca Habermas'ın "söylem etiği"ni Türkçe yazına ayrıntılı biçimde tanıtan bir yazı için bkz. Dursun, 1999-2000.

[66] Habermas'ın modernite ye ilişkin görüşleri Kubilay'ın yazısında ele alındığı için biz yalnızca Habermas'm epistemolojisine ilişkin tartışmaları ve genel olarak Çiğdem'in Habermas alımlamasındaki değişimi değerlendiriyoruz.

[67] Buna karşın Çiğdem (1997c: 64), "iletişimsel akıl kavramının 'iyi hayat'ın öğelerinin söylemsel olarak nasıl araştırılacağını göstermeye muktedir" olduğunu söyleyerek onu pratik akla karşı daha üstün bir konuma yerleştirmiştir.

bir nitelik kazandığını" söylemiştir (Çiğdem, 1997c: 49). Benhabib'e referansla Habermas'ın teorisinde ütopyacı akıldan iletişimsel akla kayışın önemine dikkat çeken Çiğdem (1997c: 209),[68] "modern kültürdeki anlam kaybının bir akıl kaybı olmadığını çünkü rasyonalitenin aynı zamanda birikimsel bir öğrenme sürecine karşılık geldiğini" savunan Habermas'ın bu şekilde kendisini Frankfurt Okulu'nun radikal eleştirisinden uzaklaştırmasını mümkün kıldığının altını çizmiştir.

Çiğdem, özgürleşimci bir akla duyduğu inancı ve Aydınlanma, araçsal akıl ve bilim eleştirisi yoluyla Eleştirel Teori'nin böyle bir aklı yeniden inşa etmeye dönük potansiyeline duyduğu yakınlığı korusa da özellikle Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı'na ve sonraki çalışmalarına daha mesafeli yaklaşmaya başlamıştır. Örneğin, *Toplumbilim*'in 2000 yılında yayımlanan "Aydınlanma Özel Sayısı"ndaki yazısında şöyle demiştir:

> Habermas, tarihsel aydınlanmanın verimlerini, iletişimsel eylem teorisinde ifade edilen ve pratik toplumsal sorunlardan sözgelimi birleşik bir Avrupa tasarısı gibi makro ölçekli politik sorunlara uzanan geniş bir çerçevede değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu girişimin, Habermas'ın kendi düşünsel geçmişinin yanı sıra, sonraki ilgileriyle de örtüşmeyen bir yanı var –en azından, teorik dilinin normatiflik uğruna belirgin bir şekilde kendi eleştirel gücünü yitiren bir uzman teknolojisine dönüştüğü söylemek mümkün (Çiğdem, 2000: 93).

1990'ların sonunda eleştirel toplum teorisinin yine Habermas odağında tartışıldığı çalışmalardan biri, Besim F. Dellaloğlu'nun (1998) "*Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* başlıklı kitabıdır.[69] Dellaloğlu'nun çalışmasının temel tezi de, Çiğdem'in Habermas'ın epistemolojisine yönelik çalışmasında olduğu gibi bilgi kuramının ancak bir toplumsal kuram ve proje olarak mümkün olduğudur. Bu çerçevede çalışmada, Habermas'ın Enstitü'nün ilk kuşağıyla, Amerikan pragmatizmi, yorumsamacı gelenek, Marx, Weber gibi düşünürler ve düşünce gelenekleriyle ilişkisi de tartışılmıştır. Yazar, Eleştirel Kuram'ın Habermas öncesi kuşağının temel niteliklerinden biri olan pozitivizm karşıtlığının Habermas için de geçerli olduğunu söylemiştir. Ancak Habermas'ın temel farklılığı "dizgeci ve yeniden yapılandırıcı" bir düşünür olmasıdır (Dellaloğlu, 1998: 19). Dellaloğlu Habermas'ın düşüncesini iki önemli yapıtıyla temsil edilen iki ayrı evreye ayırır. İlki, *Bilgi ve İlgi-Çıkar*'la (Bilgi ve İnsan İstemleri) ifade edilen evredir. Yazar bu çalışmayı, Çiğdem'in düşüncesine benzer biçimde epistemolojinin yalnızca toplumsal kuram olarak mümkün olduğunu savunan bir çalışma olarak görür. Ancak Çiğdem, Habermas'ın son dönem çalışmalarında özgürleşim boyutunun zedelendiğini düşünürken, Dellaloğlu (1998: 14) Habermas'taki özgürleşimci boyutu, daha sonraki çalışmalarında hep koruduğu bir motif olarak ortaya koyar.[70] Bu bağlamda yazara göre, ikinci evreyi oluşturan *İletişimsel Eylem Kuramı*, hem bir süreklilik hem de bir kopuş içerir: "Özgürleşimci bir eleştirel kuram geliştirme çabası sürse de dilbilim ve iletişim kuramı temelinde bir yeniden-yapılanma vardır, ancak epistemoloji yine bir toplumsal proje olarak mümkündür" (Dellaloğlu, 1998: 15).

Yazarın, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı ele alırken Habermas'ı ilk kuşak üyelerden ve Marksizmden farklılaştıran yönlerine ilişkin sözleri çalışmamız açısından önemlidir.

[68] Çiğdem (2006: 19), son çalışmasında yine bu noktanın altını çizmiştir: "Habermas'ın ilk dönem eserlerinde belirleyici motif olan 'özgürleşim' yerine, 'tahrif edilmemiş iletişim', 'yetersizliği giderilmiş özne' gibi tasarımlarını öne çıkararak, toplumsal eşitsizliğin, rasyonel argümantasyon ve konsensusa varmayı engelleyen yapısal ve kültürel etmenlerin dumura uğrattığı bireyin bilişsel ve moral bilincinin yeniden kurulmasını talep eden bir tasarıya kucak açmaya başlamıştır."

[69] Yazarın, Frankfurt Okulu üzerine daha erken tarihli bir çalışması sonraki başlıkta değerlendirilmiştir.

[70] İki yazarın Weber ve Habermas'ın yaklaşımlarına yönelik değerlendirmeleri de farklı yöndedir. Dellaloğlu (1998: 130), iki düşünürü karşıt bir konumda değerlendirerek, Habermas'ın Weber'de düşünümsel öğenin olmayışı nedeniyle onu pozitivist bir yönelim içinde gördüğü yönündeki eleştirisine yer verirken, Çiğdem (1997a: 212), Weber'in modern döneme ilişkin kültürel karamsarlığı ile Habermas'ın özgürleşimci modernitesi arasında "seçici bir yakınlaşma" olduğunu düşünür.

Dellaloğlu'na göre (1998: 179), "Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki yaklaşımı 'iyi toplum'a kaçınılmaz olarak yol açan diyalektik bir gereklilik olduğunu ileri süren bir ütopyacılığı ve bu yaklaşımın karşıtı olan, tarihten bütünsel bir kopuşu ya da ütopik yönelimleri, fantezinin hiç kimsesiz alanına yerleştiren görüşlere de karşı çıkar." Yazara göre bu seçeneklerden ilki Marksizme, ikincisi ise Eleştirel Teori'ye atıf yapmaktadır. Bu yorum, Eleştirel Teori'nin kuramsal bir gövde oluşturduğu bu çalışmanın içsel tutarlığını açısından sorunlu görünmektedir. Yukarıdaki sav yalnızca bir yorum düzeyinde kaldığı ve açımlanmadığı için genelleştirici bir bakış ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede, Marksizm ve Eleştirel Teori hem iki karşıt kutup olarak konup, düşünsel gerilimler taşımayan pozitif teoriler gibi ele alınmış, hem de ütopya kavramı felsefe ve siyasal teorideki kuramsal içeriminin dışında kullanılmış görünmektedir. Yazar, karşıt biçimde konumlandırdığı Marksizm ve Eleştirel Teori'ye karşılık Habermas'ta, "toplumsal umudun ussal temellerinin, geleceği yönelik projelerin iyimserliği ya da kötümserliğiyle ilgisi olmadığını, hala mümkün olanın gerçekleşebileceği konusunda bir garantinin" söz konusu olmadığını söyler (Dellaloğlu, 1998: 179). Doğrusu, yazarın Habermas'in yaklaşımına atfen yaptığı bu yorumun, örneğin Marcuse'deki ütopyan öğeden radikal bir farklılaşma taşıdığı söylenemez. Çelişkili görünen bir diğer nokta, Dellaloğlu Habermas'ı "ütopik" yaklaşımlara karşı konumlandırırken, bu kez sonuç bölümünde Habermas'ın projesinin gerçekçilik boyutunun tartışmalı olduğunu ve bu projeyi "ütopik" bulduğunu söylemiş olmasıdır (Dellaloğlu, 1998: 239).

Bu noktada, Habermas'ın son dönemlerdeki yaklaşımına ilişkin olarak, düşüncesindeki değişimlerin altını çizen yakın tarihli birkaç çalışmadan daha söz etmemiz gerekir.

Ülkü Doğanay (2003), *Demokratik Usüller Üzerine Yeniden Düşünmek* başlıklı kitabında Habermas'ın son dönem yapıtlarında vardığı noktada, "söylemsel demokrasi kuramıyla çağdaş toplumların çoğulcu karmaşıklığı içinde müzakerenin farklılaşmış toplumsal yapılarda nasıl yürütüleceği ve uzlaşmanın bağlayıcı karara nasıl dönüştürüleceği sorusuna yanıt aradığının" altını çizmiştir (Doğanay, 2003: 54). Yazara göre bu arayış, Habermas'ın erken dönem çalışmalarından belirgin bir kopuş olmamakla birlikte, düşünürün vurgusu, "iletişimsel hakkaniyet standartlarına ilişkin normatif öğelerden, sivil toplumda gerçekleşen iletişimsel süreçlerin yasamayı ve devletin siyasal süreçlerini nasıl etkileyeceği konusuna kaymıştır." Bu bağlamda Habermas'ın düşüncesinin odağına, "sivil toplumda ortaya çıkan iletişimsel gücü devletin idari gücüne dönüştürmek için, devletin yeniden yapılandırılması sorunu" yerleşmiştir (Doğanay, 2003: 54).

Meral Özbek "Kamusal Alanın Sınırları" yazısında Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki yaklaşımını, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[71] çevresinde gelişen çalışmalarının kuramsal çerçevesinde bir revizyon çabası olarak değerlendirmiştir (Özbek, 2004: 76). Özbek'e göre, "*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* aslında Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmalarıyla aynı mantığı izlerken, daha sonraları Habermas, Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisiyle ilişkisini revize etmiş, araçsal aklın eleştirel aklı yok ettiğini öne süren teze dayanarak bu eleştiriyi iletişimsel akıl kavramını inşa etmek için yeniden kullanmıştır" (Özbek, 2004: 70). Yazar bu değişimi özlü bir şekilde formüle ederek, artık Habermas'ın hedefinin, "kendine ait kapitalist yaşama sahip bir tahakküm sistemini 'ilga etmek' değil, sistemin yaşam dünyasının alanlarını sömürgeleştiren tecavüzüne set çekecek bir 'demokratik baraj' inşa etmek" olduğunu vurgulamıştır (Özbek, 2004: 77).

Aykut Çelebi (2004) aynı derlemede yer alan "Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme" başlıklı yazısında Habermas'ın düşüncesindeki farklılaşmayı ayrıntılı biçimde incelemiştir. Yazarın değerlendirmesine göre;

> Modern demokratik toplumun tek bir merkezden kumanda edilemeyecek ölçüde özerk ve alt-dizgelerde kurumsallaşmış olması, Habermas'ı kamusallık konusundaki iyimser

[71] Türkçesi için bkz. Habermas, 1997.

yorumların yeniden gözden geçirmeye itmiştir. *İletişimsel Eylem Kuramı*, birbirinden bağımsız, aralarındaki ortak kodları yalnızca hukukun oluşturduğu alt dizgelerin, kendi-kendini düzenleyen, yeniden üreten örgütlenme tarzına karşı yeni bir alternatif arayışıdır. Habermas'm amacı, yaşam dünyasında oluşturulan, çoğulcu, pratik akla diyalog ve etkileşime dayalı kamu görüşünü, hiç olmazsa siyasal alt-dizgeyi denetleyebilen, eleştirebilen bir karşı-kültürün olanaklarını araştırmaktı (Çelebi, 2004: 271-272).

Ayrıca yazar, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki sonraki yaklaşımına da değinmiş ve 1990'ların başından itibaren, kamusallığı sivil toplum bağlamında düşünmeye başladığını ve hukukun söylem kuramıyla, yeni bir hukuk tanımı geliştirmeye çalıştığına dikkat çekmiştir (Çelebi, 2004: 272-275).

Bu altbaşlıkta son olarak, sorunlu gördüğümüz bazı yaklaşımların/yorumların altını çizmek gerekir. Kadir Koçdemir'in (1999a, 1999b) "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi (I)" ve "Habermas ve Toplum Teorisi (II) İletişimsel Davranış Teorisi" başlıklı yazıları düşünürün çalışmalarını ayrıntılı biçimde ele almakla birlikte bu yazılarda, oldukça tartışmalı kimi yorumlar ve kavramsal tercihler dikkat çekmektedir. Yazara göre, "Habermas da Frankurt Okulu gibi burjuva toplumunun çelişkilerine dikkat çekmiştir. Ancak bunu yaparken *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki gibi dar tahlillerle yetinmemiştir" (Koçdemir, 1999a: 94). Burada yazarın Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori arasında bir ayrım gözetmediği görülmektedir. Ayrıca Adorno ve Horkheimer'in değerlendirmesine yönelik eleştirisini açımlamadığı için Habermas'ın eleştirisinin hangi yönlerde ilk kuşaktan farklılaştığını düşündüğü anlaşılamamaktadır. Diğer yandan yazar, "Habermas'm tarihi materyalizmin temel tezlerinden yola çıktığını ve toplumsal analizini Marx'a dayandırdığını" öne sürerken hemen ardından "Habermas'm kendisini hem soldan hem de sağdan ayrı tutmaya itina ettiğini" söylemiştir (Koçdemir, 1999a: 94). Yine ilginç bulduğumuz bir sav, yazarın Habermas'm toplum sistemi teorisinde iktidar kavramının unutulduğuna ilişkin sözleridir (Koçdemir, 1999a: 104). Yazarın İletişimsel Eylem Kuramı'na karşılık kullandığı "İletişimsel Davranış Teorisi" ise Habermas'ın çalışmasındaki teorik yönelime zıt bir yeğleme gibi görünmektedir (1999b: 88 vd.). Habermas'ın simgesel etkileşimcilik, eleştirel dilbilim, iletişim çalışmaları ve eylem kuramları arasında kurduğu etkileşimin bir doğurgusu olarak tanımlanabilecek iletişimsel eylem ve öznelerarasılık kavrayışının davranışçı terimlerle ifadesi, olanaklı görünmenin ötesinde, temelde etki/tepki mekaniğine karşıt bir nitelik taşır.[72]

Türkiye'de Eleştirel Teori'ye ilişkin tartışmalar, pozitivizm, toplumbilim ve kapitalizm eleştirisi çizgisinde öncelikli olarak Habermas'm çalışmaları çevresinde öbeklenmiştir.[73] Bu çalışmalarda –bazı istisnalar dışında-[74] Eleştirel Teori'nin ilk kuşağına, Habermas'm düşüncesinin açımlanması ya da farklılaşmaların ortaya konması bağlamında gönderme yapılmıştır. Bu durum, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin çalışmalarının tümüyle geri planda kaldığı anlamına gelmez. Ancak düşünürlerin Eleştirel Teori bağlamında ele alınması, büyük ölçüde 1990'lı yıllarda yoğunlaşmaya başlamış ve yine bu yıllarda Frankfurt Okulu'nu, üyeleri ve genel olarak eleştirel toplum teorisini ele alan çalışmalar dolayımıyla görünürlük kazanmıştır. İkinci altbaşlıkta bu çalışmaları değerlendireceğiz.

[72] Sorunlu bulduğumuz bir başka örnek, Türkçe yazında "yaşam dünyası" ya da "hayat alanı" olarak karşılanan *lebenswelt*'in "tabii âlem" olarak çevrilmesidir (Koçdemir, 1999: 106 vd.) Bu kullanım, Alman felsefi düşüncesinin köklü kavramlarından biri olan *lebenswelt*'in çağrışım çerçevesinin dışında görünmektedir. Bu nedenle olsa gerek, yazar kimi yerlerde sözcüğün orijinalini korumuştur.

[73] Son yıllarda bu bağlamdaki metinlere örnek olarak bkz. Becermen, 2007.

[74] Örneğin Hilav, 1980.

Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu: Toplum Felsefesi, İdeoloji Eleştirisi ve Marksizm

Habermas bağlamında yukarıda değindiğimiz Selahattin Hilav'ın (1980) "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram" başlıklı yazısı Okul üyelerinin görüşleri ve araştırma programı ile Teori'nin düşünsel temellerinin genel bir betimlemesini yapmaktadır. Hilav yazısında Eleştirel Teori'nin Marx, Hegel ve Kant'ın görüşleriyle ilişkisine, Freud'un Teori'ye dâhil edilme biçimine ve Aydınlanma eleştirisine yer vererek bazı değerlendirmeler yapmıştır. Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'yi aynı kavramsal bütünlüğe gönderme yapacak biçimde kullanan Hilav, Teori'nin Alman idealizmine olan bağlılığını hem bir güç hem de zayıflık olarak nitelemiştir. Buna göre, "ampirik araştırmalar içinde kaybolan ve yalınkat bir pragmatizme yönelen Anglo-Sakson sosyolojisine oranla, kuramın ve görünüş altındaki özün irdelenmesi" Eleştirel Teori'nin güçlü yanını ortaya koyarken, "diyalog, düşünce ve tin abartması, düşünce-eylem tamlaşmasının ve diyalektiğin gözden kaçırılması" zayıf yanlarını oluşturmakta ve onu ütopik bir konuma itmektedir (Hilav, 1980: 12). Hilav (1980: 11), Habermas dâhil Frankfurt Okulu üyelerinin pek çoğunun yalnızca eleştiri, diyalog ve sağıltım yoluyla toplumsal sorunların devrimci bir şekilde çözülebileceklerini düşündüklerini ve bunun Marx öncesi bir bakış açısı olduğunu öne sürmüştür. Hilav bu kısa yazısında eleştirisini destekleyecek geniş bir kavramsal tartışmaya girmemiştir ancak Eleştirel Teori'yi tarihsel bir devamlılık ve bütünlük içinde ele aldığı ve buna uygun yorumlar ürettiği görülmektedir. Buna karşılık, Hilav'ın yazısı Eleştirel Teori'nin anti-pozitivist ve disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirdiğinin vurgulanması çerçevesinde Türkçe yazındaki erken dönem yazılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Orhan Koçak'ın *Akıl Tutulması*'na yazdığı "Önsöz", Türkçe yazında Horkheimer'in düşüncesini detaylı biçimde ele alan, düşünürün felsefe ve siyasal teori mirasıyla olan gerilimli ilişkisini, döneminin siyasal koşulları içindeki konumlanışını irdeleyen ve bu iki temayı, Enstitü'nün teorik serüveniyle bağlantılandıran önemli yazılardan biridir.[75] Koçak, Eleştirel Teori'nin Horkheimer'in açılış konuşmasıyla belirginleşen çizgisindeki kırılma ve devamlılıkları Enstitü'nün son dönemlerine kadar tartışarak, özellikle Hegel, Marx ve Lukács'dan devralınan diyalektik kavrayışın ve özne-nesne ilişkisinin dönüşümünü sorunsallaştırmıştır.

Koçak'a göre (2002: 27) Horkheimer'in Enstitü açış konuşmasındaki toplumsal felsefe programı daha akademik ve pozitif bir boyut içerirken, bu pozitif boyut Benjamin ve Adorno'nun Enstitü içindeki etkilerinin artışıyla ve faşizm travmasının yaşanmasıyla birlikte ikinci plana düşmüştür. Ancak yazara göre, Adorno ve Benjamin'in etkisinin ötesinde, Horkheimer'in kendi düşüncesinde de daha baştan, anti-metafizik, anti-sistemik bir damar vardır. Horkheimer'in Adorno'yla birlikte giriştiği özdeşlik eleştirisini Horkheimer'deki bu

[75] Kitabın ilk basımı 1984 yılında yapılmış, bunu 2002 yılına kadar dört yeni basım izlemiştir. Bu haliyle, Eleştirel Teori bağlamında Türkiye'de okur ilgisini en çok çeken çalışma olmuştur. Kitabın 2002'deki beşinci baskısının arka kapak yazısında bu ilgiyi açıklamaya dönük bir ipucu bulunabilir: "Bir *Metis* klasiği haline gelen kitap, (...) yazarın ülkesini terk etmek zorunda kaldığı İkinci Dünya Savaşı yıllarında ABD'de, Avrupa felsefe geleneğine yabancı Amerikalı okurların düzeyi göz önünde bulundurularak ve İngilizce olarak yazılmıştır. Belki de bu yüzden, 'zorluğuyla' ünlü Frankfurt Okulu kuramcılarının en açık, en 'kolay' metinlerindendir." Çalışmanın ilgi çekmesini kolay anlaşılırlığıyla ilişkilendiren bu sözler bir yanıyla doğrudur. Özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki eleştiri çizgisinin sürdürüldüğü bir çalışma olduğu düşünüldüğünde, *Akıl Tutulması* bu esere göre daha sistematik ve geçerli akademik yazım tarzına daha yakın bir çalışmadır. Bu ilgide çalışmanın Orhan Koçak tarafından yapılan çevirisinin niteliğini de göz önünde tutmak gerekir. Ancak bu "kolaylık" vurgusunu, "yeni başlayanlar" için bir başlangıç noktasına işaret etme yönünde bir çaba olarak da okumak mümkündür.

eğilimle ilişkilendiren Koçak (2002: 29), *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Akıl Tutulması*'ndaki araçsal akıl ve Aydınlanma eleştirisini de bu bağlantıyla okur.

Koçak'ın önsözünde, Adorno ve Horkheimer'in düşüncesinde özne ve nesnenin birbirine indirgenemezliğinin yaşamsal değerde olduğuna ilişkin vurgu, Eleştirel Teori'yi bütünselci gören yaklaşımların eleştirisi açısından önemlidir; Onlara göre, "yapılması gereken, kavramla içeriği, özneyle nesneyi birbirinden koparmak değil, bunların giderilmez gerilimini korumaktır. Tin ve doğa ya da bilinç ve varlık gibi kutupsallıklar böyle anlaşılmalıdır: birbirini iten ve çeken, ancak bağımlılıkları içinde anlaşılabilen karşıtlar" (Koçak, 2002: 30). Akıl ve gerçekliğin, teori ile pratiğin özdeş olmadığına ilişkin bu felsefi eleştiri noktasının, Okul'un çalışmalarında nasıl kapsandığı sorusunu soran Koçak'a göre (2002: 41), Okul – kişisel farklılıklar dışında- bu soruları üç düzeyde cevaplamaya çalışmıştır; disiplinlerarası araştırma, ideoloji eleştirisi ve teorinin doğrulanmasında tarihsel pratiğin rolü.[76]

Yazara göre, Okul'un çalışmalarının büyük bölümü, "ideolojilerin eleştirisi" başlığı altında toplanabilir: "İdeoloji Frankfurt Okulu için, Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu ideoloji tanımıyla (normatif olarak doğru ama ampirik olarak yanlış bilinç), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki tanımının (nesnel açıdan zorunlu bir yanılsama, fetişizm) ve Nietzsche ile Freud'un düşüncelerinin gergin bir bileşimidir" (Koçak, 2002: 42).

Çalışmasında genel bir "eleştirel teori" anlayışıyla Adorno, Horkheimer ve Marcuse'yi içeren "Eleştirel Teori" arasında bir ayrım yapılması gerektiğini vurgulayan Çiğdem (1997a: 13) ise Eleştirel Teori'nin başat temalarını, "Marksist *ideologiekritik* ve Freudcu psikoloji arasındaki verimli sentez üzerinde yoğunlaşmak, Hegel'le birlikte insan türünün kendi üzerinde düşünme sürecini canlandırmaya çalışmak ve Marx'la insan türünün kendini üretmesinin maddi ve tarihsel şartlarını göstermek" olarak sıralamıştır.

Çiğdem (1997a: 38, 43-45), Eleştirel Teori'nin gelişimi açısından Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" ve Marcuse'nin "Felsefe ve Eleştirel Teori" yazılarını da ayrıntılı biçimde ele almıştır.[77] Yazar, Eleştirel Teori'nin epistemolojiyi kavrayış biçimini ele aldığı bölümde, Marcuse ile Adorno ve Horkheimer arasındaki bazı ortak temalar olsa da, Frankfurt Okulu düşünürleri arasında bütünüyle ortak bir temelin bulunmadığını vurgular (Çiğdem, 1997a: 37). Yazara göre bu üç düşünür arasında epistemolojik açıdan farklılıklar vardır.

Çiğdem'den özetlersek; Horkheimer'in kavrayışında, epistemolojinin tarihselliği ve bilginin dolayımsallığı, nesne ve özne arasındaki gerilimin bilginin üretildiği bağlamdan ayrı olamayacağı düşüncesi ön plandadır (Çiğdem, 1997a: 58–60). Adorno için, özne ve nesne ayrımı hem gerçek hem de yanıltıcıdır. Gerçektir, çünkü belli bir an için özne ve nesnenin gerçek ayrışmasına işaret eder; yanıltıcıdır, çünkü bu ayrışma mutlaklaştırılamaz ve epistemolojik bir başlangıç noktası olarak alınamaz. Ancak bu ilişkisellik Adorno'da da tarihseldir (Çiğdem, 1997a: 61–63). Marcuse ise, Adorno ve Horkheimer'e göre daha somut bir epistemoloji düşüncesine sahiptir ve siyasal olanın vurgulanması Marcuse'de daha ön plandadır; "Marcuse'nin Eleştirel Teori'si, bilgi teorisini özgürleşimin imkânlarını gösteren 'özgül yol

[76] Koçak'ın önemli olan bir vurgusu da, bazı yorumlarda olduğu gibi Eleştirel Teori'de pratiğin basitçe yadsındığını ya da teoriye bağımlı kılındığını düşünmemesidir. Yazara göre, "Eleştirel Teori kavrayışında, pratik, teori ve ütopya arasında gerilimli bir ilişki" söz konusudur (Koçak, 2002: 46).

[77] Çiğdem (1997a: 38), Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" çalışmasını açımlarken beşeri bilimler ve felsefe arasındaki ayrışmaya karşı çıkmasını bu yazı kapsamında değerlendirmiş, ancak bu temanın başat olarak işlendiği 1931 tarihli konuşmaya ve bu iki metin arasındaki düşünsel farklılaşmaya yer vermemiştir. Kendisinin de vurguladığı gibi (1997a: 39), Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de, "eleştirel teorinin bilim ve felsefe arasındaki uzlaşmaya dayalı inşasından çok, bilimlerin epistemolojilerinin felsefi bir eleştirisini" amaçlasa da yeniden inşacı bir çabanın 1931 tarihli konuşmada belirgin olduğunu not düşmek gerekir. Ayrıca, "Geleneksel ve Eleştirel Teori" yazısı, pozitivizmin ve ampirizmin karşısına ekonomi-politiğin diyalektik mantığını koyarak yalnızca felsefi bir eleştiriyle yetinmemiştir. Çiğdem'in bu yazı bağlamında söz ettiği "araçsal aklın eleştirisi" ise daha ziyade 1940'lardaki çalışmaların başat temasıdır.

ve araçlardan' biri olarak ele almakta, teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair açık bir tanımlama getirmekte, insan mutluluğunu bilimin temel amacı olarak koyutlamaktadır" (Çiğdem, 1997a: 64–66).[78] Bu üç düşünürün kavrayışları açısından baktığımızda yazar Habermas'ın düşüncesiyle, Teori'nin ilk kuşağı arasında benzer tema ve süreklilikler olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle Habermas'ın, "eleştirel bir bilgi ve toplum teorisi kurma girişimi onu Eleştirel Teori gövdesine yerleştirmeye izin vermektedir" (Çiğdem, 1997: 53). Çünkü yazara göre, "Habermas'ın teorik girişimi de, bireylerin baskı ve tahakkümden kurtulduğu iyi ve adil bir toplum ideasına bağlılık anlamında ilk kuşağın hedeflerine aykırı değildir" (Çiğdem, 1997: 53).[79]

Akıl Tutulması'na yazdığı önsözde, Horkheimer'i odak alarak Eleştirel Teori içindeki düşünsel farklılaşmalara yer veren Koçak bu yazıdan oldukça sonra, "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş"te[80] de Marcuse ile Adorno ve Horkheimer arasındaki düşünsel gerilimin Eleştirel Teori'nin gelişimini tarihsel olarak nasıl etkilediğini ortaya koymuştur. Bu yazı özellikle Marcuse'nin, Adorno ve Horkheimer'le ayrıştığı noktalara dikkat çekmesi açısından önemlidir. Yazara göre, Marcuse ile Horkheimer ve Adorno'nun tavırları arasında Amerika yıllarında daha belirgin hale gelen ayrımlar,[81] hatta karşıtlıklar Teori'nin görevlerine ilişkindir:

> Marcuse 'baskıdan ve sömürüden kurtuluş' derken, ezilenlerin ve sömürülenlerin kurtuluşunu kastetmekteydi; oysa Adorno için (...) önemli olan, korkudan, şiddetten ve konformizmin alçaltıcılığından 'özgürleşim'di. Marcuse, Ortodoks Marksizmi ütopyacı bir yöntemle kurtarmak istiyordu; Horkheimer ve Adorno içinse toplumun mesafeli ve yalnız eleştiricisinin bu mesafeli duruşunu korumak daha önemliydi. (...) Adorno'ya göre, kişisel yaşamın içerdiği çelişkinin farkında olmak, kişiyi kendi yaşamını bir ideolojiye dönüştürmekten koruyacaktı; oysa Marcuse'nin bakış açısından bu da fazla savunmacı bir tavırdı, bu bakış açısı 'insanca yaşamın genel gerçekleşmesi' açısından çok yeterli bir adım gibi durmuyordu. Horkheimer'in birey üzerindeki vurgusu ise bu dönemdeki yazı ve konuşmalarında daha düz ve dolaysız olarak yer alıyordu (Koçak, 1999: 99–100).

Koçak'a göre, Marcuse ile Adorno ve Horkheimer arasındaki önemli bir ayrışma noktası da *Eros ve Uygarlık*'ın psikolojik yaklaşımına ilişkin olmuştur.[82] Horkheimer'in bu çalışmaya yönelik eleştirisi daha çok "içerikler" düzeyinde iken Adorno, Marcuse'nin düşün-

[78] Tülin Bumin'in (1999) yorumuna göre, Marcuse'nin praksis felsefesi Hegelci bir izlektedir. Yazar, Marcuse'de praksis felsefesinin, Batı Akılcılığını krizden kurtarma çabalarını destekleyecek noktalarının içerildiğine dikkat çekmiş ve düşünürün yolundan sapmış bir akılcılığın yine akılcılıkla onarılması gerektiği yönündeki vurgusunun altını çizmiştir (Bumin, 1999: 197). Ancak Bumin'e göre (1999: 199) Marcuse'nin kuramı da, diğer Hegelci praksis felsefecilerinin kuramları gibi "felsefenin yokolması/gerçekleşmesi" sorunsalı konusunda geliştirdiği düşünceleriyle bir *kıyamet kurgusu* olmaktan tümüyle kurtulamamıştır.

[79] Çiğdem'in *Toplum: Kavram ve Gerçeklik* adlı son kitabında da (2006), Eleştirel Teori'nin önemli bir yeri vardır. "Felsefe ve sosyolojiyi iki ayrı disiplin olarak kavrayan yaklaşımlara karşı, bu iki alanı toplum kavramsallaştırmaları ekseninde ortak bir etkinlik olarak kurma çabasında, Eleştirel Teori mirası önemli bir tutamak olarak" çalışmaya dâhil edilmiştir (Çiğdem, 2006: 12–13). "Geleneksel ve Eleştirel Teori" yazısına, pozitivist teori kavrayışını eleştirmek bağlamında yer verilen bu çalışmada yazar, Habermas'ın ilk kuşak Eleştirel Teori'yle ilişkisi konusunda daha temkinlidir. Buna göre Habermas, "Eleştirel Teori ideasını üstlenen bir figür olmak yerine, bu teorinin modernite/aydınlanma projesi etrafında ve dolayımıyla eklemlenmiş bir düşünce bütününün normatif temellerini araştırarak, eleştirel teorinin eleştirisine bağlanan bir kişisel tercih yapmıştır" (Çiğdem, 2006: 19).

[80] Orhan Koçak bu yazısında büyük ölçüde Rolf Wiggershaus'un *The Frankfurt School* kitabını temel almıştır.

[81] Adorno ve Horkheimer ile Marcuse arasındaki entelektüel-politik anlaşmazlığa sonraki yıllarda Ahmet Çiğdem de değinmiş, "iki taraf" arasındaki fikirsel çelişmenin özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışması sonrasında yükseldiğini vurgulamıştır.

[82] Türkçesi için bkz. Marcuse, 1968b ve 1985.

celerine yöntemsel ve biçimsel düzeyde karşı çıkmıştır: "Adorno'ya göre yapılması gereken Marx ve Freud'u birbiriyle uzlaştırmak değil, birbirine karşı çıkarmak, birbirlerini eleştirmelerini sağlamak olmalıdır" (Koçak, 1999: 105).[83] Yazar, Adorno ve Marcuse'nin bilgi ve özgürleşim arasındaki ilişkiye bakışlarındaki farklılaşmaya da yer vermiştir:

> Marcuse için, kurtuluşu sağlayacak olan öğeler, esaretin kendi içindedir ve esaretin içinde dipdiri ve ayrışık biçimde durmaktadır. Adorno içinse olumlu ve olumsuzun bu kadar net biçimde ayrışması olanaksızdır. Bu aynı zamanda dönüştürücü bir siyasal pratiği de güçleştiren bir koşuldur. Çünkü dünyayı yargılayan bir bilgi için, onun bir adım ötesine geçmek gerekmektedir. Oysa bilgi ancak dünyayla temastan elde edilmektedir ve bu temasın bilgiyi zedelememesi imkânsızdır (Koçak, 1999: 105).

İlhan Tekeli, "Demokratik Düşüncenin Temellendirilmesi ve Eleştirel Kuram Üzerine Düşünceler" başlıklı yazısında, eleştirel kuramların gelişimi açısından Frankfurt Okulu'na özel bir önem atfetmiştir. Eleştirel kuramlara ilişkin ortak özellikler belirlemek amacıyla yola çıkan Tekeli (1994: 103), eleştirel kuramların gelişiminin 1920'li yılların sonunda esas olarak Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin çalışmalarıyla oluşan Frankfurt Okulu'nun yaklaşımlarıyla başladığını söyler. Bu birinci kuşak kuramlar, sonrasında Almanya'da Habermas'ın çalışmalarıyla yeni bir kimlik kazanmış ve İngiltere'de Bhaskar ve Sayer'in çalışmalarıyla günümüze uzanmıştır (1994: 103).

Tekeli, eleştirel teorilerin özelliklerini ayrıntılı biçimde ele aldıktan sonra, son bölümde Frankfurt Okulu'yla ilgili olarak sorunlu bulduğumuz bazı genellemeler yaparak, Frankfurt Okulu'nun değişimin yeni sınıfların iktidara geçmesiyle gerçekleşeceğini düşündüğünü söylemiştir: "Yeni sınıfların iktidarı ise bu sınıf içindeki bireylerin sınıf bilincine sahip olması, bu bilincin eylemlerini yönlendirmesiyle sağlanacaktır. Bireyin eyleminden toplumsal değişmeye geçiş, sınıf kavramı yardımıyla kurulmaktadır" (Tekeli, 1994: 115). Tekeli, Eleştirel Teori'yle Frankfurt Okulu arasında herhangi bir ayrım gözetmediği gibi, düşünürlerin görüşlerini oldukça indirgemeci bir Marksizm yorumuna hapsetmiştir. Diğer yandan, yazının devamında *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı *(Toplumun Eleştirel İletişim Kuramı)* bu düzeydeki bir örnek olarak ele almıştır (Tekeli, 1994: 115).

Tekeli, Frankfurt Okulu'nun yaklaşımını neredeyse ortodoks yorumun bir yansıması gibi ele alırken Dellaloğlu (1995), Frankfurt Okulu'yla o dönemdeki Marksist anlayış arasındaki eleştirel mesafeye dikkat çekmiştir. Dellaloğlu'na göre (1995: 67), "Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Marx'ı bir bilim adamı olmaktan çok bir filozof, tarihsel materyalizmi kaba bir maddecilik olmaktan çok idealizmle materyalizm arasında madde üzerine inşa edilmiş bir gerilim, Marksizmi de kaba bir ekonomizm olmaktan çok bir praksis olarak değerlendirmiştir." Ayrıca yazara göre, "Frankfurt Okulu üyelerinin Marksizme yaklaşımları çoğu kez Marksizmin dışına çıkma olarak görüldüyse de, bu gelenek tam tersine Marksizme rağmen Marx'a sahip çıkan ve Marksizmle birlikte Marx'ın da tükenmesini engelleyebilecek bir gelenektir" (Dellaloğlu, 1995: 67).[84]

Yine Tekeli'nin yorumunun aksine Dellaloğlu (1995: 72), Frankfurt Okulu düşünürleri-

[83] Koçak'ın yazısında psikanalizin Eleştirel Teori'deki yeriyle ilgili kısımların ayrıntılı değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yörük, öğrenci hareketleriyle ilgili kısımlar için bu kitapta bkz. Göker ve Kara.

[84] Ulus Baker (1994) ilk olarak *Toplum ve Bilim*'de yayımlanan yazısında Eleştirel Teori'ye tam da Marksizme sahip çıkma bağlamında bir eleştiri getirmiştir. Yazara göre, "çözülmekte olan bir Marksizmin yaşantısını yarım asırdan fazladır sürdüren 'Eleştirel Kuram'lar salt 'eleştirel' etiketini taşımalarından ötürü güçlü diye kabul edilemezler. Çünkü 'eleştirel' gelenek sonunda dönüp dolaşıp ya Lukács ile bir dönemin genç Hegelciliğine, ya da Habermas'ta olduğu gibi Aydınlanma'nın yarı-klasikleşmiş ufkuna bağlanmaktadır" (Baker, 1994: 75). Hatta yazara göre, "Habermasçı bir uzlaşım, kendini açık kılma ve 'doğruluk iddiaları' retoriği garip bir şekilde en kabul edilemez toplumsal düzenlerin temel unsurlarından biri haline gelme tehlikesi taşımaktadır" (Baker, 1994: 76). Bu yazının revize edilmiş versiyonu kitap olarak da yayımlanmıştır. Bkz. Baker, 2005.

nin Marx'tan ayrıldıkları en önemli noktanın, "işçi sınıfının Marx'taki anlamına artık inanmamaları" olduğunu vurgulamıştır. Ancak Dellaoğlu, Okul'un devrimci özne nosyonuna ilişkin olarak aynı düzeyde güçlü bir alternatif ortaya koyamadıklarını da söylemiştir. Okul için ileri sürülen "kötümser" saptamasının kökenleri de bu noktada gizlidir (Dellaloğlu, 1995: 72).[85] Göksel Aymaz da[86] (1999: 193), Adorno'nun sınıf mücadelesi kategorilerinden genellikle kaçındığını ve tarihsel değişimde proleteryanın merkezi işlevini reddettiğini vurgulamıştır. Mustafa Bayram Mısır'ın (2001) "Tarihsel ve Toplumsal Çerçeveler Olarak Sınıflar" başlıklı yazısında da Marksizm içindeki sınıf kavrayışlarına yönelik bir ayrımlaştırma yaparak Frankfurt Okulu'nun "devrimci özne" konusundaki görüşleriyle Marx'tan ayrıldığını vurgulamıştır.

Bu bölümde vurgulamak istediğimiz noktalardan biri, yukarıda da yer yer değindiğimiz gibi, Türkçe yazında "Frankfurt Okulu" ve "Eleştirel Teori"nin sıklıkla ikame kavramlar olarak kullanılması, bu iki kullanım arasındaki ayrımın çoğu kez göz ardı edilmesidir. Örneklersek, Besim Dellaloğlu'nun (1995/2001) *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* başlıklı çalışmasında Eleştirel Teori başat bir yer tutmakla birlikte, "Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Kuram olarak bilinen gelenek" (15) gibi kullanımlar vardır. Aynı zamanda, Eleştirel Teori tüm Okul'un genel yaklaşımı düzeyine yükseltilmiştir:[87] "...Daha genel anlamda, Frankfurt Okulu'nun bazı üyeleri belli alanlarda yoğunlaşmış olsalar da, Okul'un genel düşünce çizgisinde bu bütünlük sürekli korunagelmiştir. 'Eleştirel Kuram' denen adlandırma da zaten yoğun olarak bu bütünlük imgesini ifade eder" (Dellaloğlu, 2001: 21). Bu ikame kullanım biçiminin bir sonucu olarak Dellaloğlu (2001: 20), 1950'de Enstitü'nün Frankfurt'a dönmesiyle birlikte "eleştirel kuram"ın esas fikirlerinin açıkça birçok temel metinde ortaya konduğunu söylemiştir. Oysa ilk kuşak Eleştirel Teori'nin kurucu metinlerinin çoğunluğu 1950 öncesi döneme aittir.[88]

Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu arasındaki kavramsal ayrım şüphesiz yalnızca Türkçe yazına ilişkin bir sorun değildir.[89] Özellikle Enstitü'nün tarihi üzerine yapılan çalışmalarda Enstitü, Okul ve Teori'nin kapsanımlarına ilişkin farklılaşan görüşler vardır. D. Beybin Ke-

[85] Benzer yazılara sonraki altbaşlıkta değinmek üzere yalnızca bir örnek vermekle yetinelim: İ. Emre Işık'a göre (1995: 75), sosyolojinin kurucu düşünürlerindeki (Marx, Weber, Durkheim ve Simmel) ortak kötümser tavır, Alman eleştirel teorisinde hâkim bir görüştür ve Frankfurt Okulu'nun da belirgin bir karakteristiğidir (1995: 81). Eleştirel Teori'deki ütopyan boyuta değinmeyen Işık, Okul'un düşüncesinde, toplumsal aktörlerin (...) kapitalist üretimin onlara yerleştirdiği beden ve ruhla 'umutsuz kurbanlar' haline dönüştüğünü söylemiştir. Hatta yazar bu anlamda, Okul'un "kötümser" yaklaşımını tutucu olarak nitelediği Daniel Bell ve toplumsalın sonunu ilan ederek sosyolojinin kendi kendini tasfiye etme noktasına getirdiğini söylediği Baudrillard'la koşut biçimde değerlendirmiştir (Işık, 1995: 81). Yazarın böyle bir noktaya yalnızca Eleştirel Teori'de değil, Marx ve Weber gibi diğer düşünürlerin çalışmalarında da içerilen farklı bir toplumbilim olasılığını dışarıda bırakarak ulaştığı söylenebilir.

[86] Aymaz yazısında, *Minima Moralia*'dan yola çıkarak Adorno'ya ilişkin daha ayrıntılı değerlendirmeler de yapmıştır. "*Minima Moralia*, Marksizmin hem Marx sonrası gelişen modernizm eleştirisinde, hem de bu eleştiriyi takip eden kendi iç tartışmalarında belli bir tavrı ve tarafı temsil eder. Adorno'nun bu çalışması Marksizmin epeydir unutulmuş olan romantik özünü bütün kuvvetiyle sergilemektedir" (Aymaz, 1999: 189). Böylece Aymaz, Frankfurt Okulu'nun tümünü olmasa da Adorno'yu hümanist Marksist bir konuma yerleştirmiştir. Ancak Aymaz, Adorno'nun asla abartılmış bir hümanizme düşmediğini vurgular: "Yanlış kurulmuş, yanlış yerleştirilmiş bir sıradan insan sevgisi, Adorno için şeyleşmiş toplumda insani olanın yıkımını derinleştirmekten, şeyleşmeye onay vermekten başka bir işe yaramaz." Yazara göre, özellikle de Marx'taki devrimci romantizm *Minima Moralia*'da dirilmiştir (Aymaz, 1999: 189).

[87] Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'yi eşitleyen yazılardan bazıları için bkz. Balkız, 2004; Durdu, 2006; Veysal, 2007; Yenisoy, 2007.

[88] Bu noktaların dışında, Dellaloğlu'nun çalışması özellikle Eleştirel Teori'nin 1931 tarihli konuşma çerçevesindeki formülasyonuna yönelik noktalara değinmiş, bölünmüş disiplinlerin sınırlıklarına aşmayı amaçlayan bir teorik girişimin önemini vurgulamıştır. Eleştirel Teori'nin toplum eleştirisini diyalektik, akıl, eleştiri, kapitalizm ve psikanaliz alt başlıklarında ele alan yazara göre, Frankfurt Okulu'nun disiplinlerüstü tavrı ve çok yönlülüğü, kendi içinde modern toplumun dayattığı toplumsal işbölümüne ve dar uzmanlaşmaya karşı ciddi bir eleştiri içermektedir (Dellaloğlu, 2001: 21 vd.).

[89] Örneğin bkz. Steigerwald, 1987.

janhoğlu, *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* başlıklı çalışmasında[90] kendi kavramsal tercihini gerekçelendirirken yabancı yazındaki bu ayrımlara ilişkin tartışmaları gözden geçirmiş, bu tartışmalar dolayımıyla, Frankfurt Okulu'nun yekpare bir bütün olup olmadığı, Enstitü, Okul, Teori gibi sistemli bir bütünü ifade eden kavramlar karşısında üyelerin farklılaşan ilgilerinin ve teorik konumlarındaki bölünmüşlüğünün ne anlama geldiği gibi soruları tartışmıştır:

> (...) 1930'lardan 1950'ye kadar olan dönemde Frankfurt Okulu ya da çevresini ya da Enstitü'yü anlatma çabasının Horkheimer'a odaklanma gereğini dayattığını (ve bu odaklanmanın yapılan çalışmalar açısından 1930'ların başlarında Horkheimer-Fromm, 1930'ların ikinci yarısında Horkheimer-Marcuse, 1939 ve 1940'lardan itibaren Horkheimer-Adorno ortaklığında düşünülebileceğini), 1950'lerden 1970'e kadar Adorno ve Habermas'ın öne çıktığını ama üyeler kendi başlarında ele alındığında farklılıkların ortaklığa baskın geldiğini söyleyebilirim (Kejanlıoğlu, 2005: 82).

Yazara göre, "Frankfurt Okulu'nu tanımlamanın en iyi yolu, bu terimi Horkheimer ve Adorno'nun yönettiği Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün bir tür kurumsal sembolü olduğu eski Eleştirel Teori dönemine gönderme yapacak şekilde kullanmaktır." Eleştirel Teori ise, "tahakkümün kaldırılmasına bağıtlı ve bu yönde geniş bir bağlantılı düşünce çeşitliliğine açık bir Marksist gelenek içindeki bir düşünce biçimine gönderme yapan daha geniş bir anlamda" ele alınmalıdır. Buna göre Eleştirel Teori tam da modern toplumların aksaklıklarına ve bunları onaylayan geleneksel teorilere karşı çıkan bir düşünce geleneğidir (Kejanlıoğlu, 2005: 95).

Bu noktada vurgulamak istediğimiz, Türkçe yazında -istisnalar dışında- kavramsal yeğmelere ilişkin böyle bir tartışmanın oldukça sınırlı olduğudur. Amacımız, biçimci bir kaygıyla yanlış kullanımların düzeltimine ilişkin yargılayıcı bir tutum ortaya koymak değil, Enstitü'nün artsüremli ve eşsüremli olarak nasıl bir devinim içinde olduğuna ilişkin bir bakışın sınırlılığının ve üretimini genelleştirme eğiliminin onunla kurulan düşünsel etkileşimin niteliğiyle de ilişkili olduğuna dikkat çekmektir. Sezgin Kızılçelik'in aşağıda değerlendirdiğimiz çalışmaları bir yanıyla bu sözlerimize açıklık kazandıran bir örnek olarak da okunabilir.

Kızılçelik'in *Frankfurt Okulu* başlıklı çalışması (2000), ilgili yazındaki ikincil kaynakları özetlemeyi ve okuyucuyu temel düzeyde bilgilendirmeyi amaçlayan bir giriş kitabı niteliğindedir. Bu tür çalışmaların, entelektüel tartışma ortamına katkısı ve eleştirel boyutu bir yana bırakıldığında, o alanda derinlemesine bir görüş oluşturmak ihtiyacında olmayan okurlar için uygun kaynaklar olabileceğini belirtmek gerekir. Ancak bu çalışmada karşılaştığımız kimi yorumlar, çalışmanın geçerli bir toparlayıcı bilgi demeti oluşturmasını engellemenin ötesinde, Okul'un çalışmalarına ilişkin tahrif edici bir nitelik taşımaktadır.Kızılçelik (2000: 1-4, vd.), çalışmasının başından itibaren Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu'nu eşdeğer biçimde kullanmıştır. Hatta yazar, "Eleştirel Teori'nin Frankfurt Okulu teorisyenlerinin görüşlerinin genel adı" olduğunu söylemiştir (Kızılçelik, 2000: 3). Yazarın Horkheimer'in çalışmalarına ilişkin değerlendirmeleri de oldukça sorunlu görünmektedir. Yazara göre, "Frankfurt Okulu'nun temelinde Horkheimer'in düşünceleri vardır ve Horkheimer'in disiplinlerarası programı üye teorisyenlerin şiarı haline gelmiştir" (Kızılçelik, 2000: 24). Enstitü'nün çalışmaları bağlamında bir ortak eksen olarak görülmesi hayli güç olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* ise yazar tarafından, "eleştirel teorisyenlerin 'İncil'i, kutsananı, 'biat kültü' olarak yorumlanmıştır (Kızılçelik, 2000: 79).

Kızılçelik (2003: 120), küreselleşme sürecini sosyal bilimlerdeki değişimler açısından ele aldığı *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler* başlıklı kitabında, "multidisiplinarite" eğiliminin

[90] Bu çalışmanın ana gövdesini, Frankfurt Okulu'nun iletişim çalışmaları yazını bağlamında sorunsallaştırılması oluşturmaktadır. Bu kapsamdaki tartışmalar için bu kitapta bkz. Özdemir ve İlhan.

öncüllerine 1930'larda Frankfurt Okulu'nda rastlandığını vurgulamış, Horkheimer'in toplum felsefesini "bütün gerçekliği, totalin bizatihi kendisini araştırıp ortaya koymada tek başına yeterli bir disiplin/bilim" olarak görmediğini söylemiştir. Bu noktada, Horkheimer'in yetersiz gördüğü yaklaşımın toplum felsefesi değil, felsefe ve toplumbilimlerini birbirinden ayrıştıran bir akademikleşme eğilimi olduğunu ve toplum felsefesinin Horkheimer'in canlandırmak istediği bir perspektif olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Ayrıca yazar, toplum felsefesi kavrayışını, güncel disiplinlerarasılık eğilimlerinin bir öncülü olarak koymuş, ancak bu kavrayışın Eleştirel Teori'nin sonraki dönemlerinde neden geri planda kaldığına değinmemiştir.[91]

Ahmet Çiğdem ve Orhan Koçak gibi birkaç yazarın çalışmaları dışındaki birikime bakıldığında, Eleştirel Teori'nin temellerine, özellikle ilk kuşağın teorik konumlanışlarındaki kişisel ve dönemsel farklılaşmalara Türkçe yazında entelektüel bir tartışma gündemi oluşturacak ölçüde yer açıldığını söylemek, Eleştirel Teori'yi düşünsel bir çoğulluk içeren ve içsel gerilimleriyle beslenen bir eleştirel gelenek olarak ele alan bir kavrayışın izini sürmek zordur. Ayrıca Türkçe yazında eleştirel toplum teorisinin, yeniden inşacı bir çaba olarak sahiplenilmesi ya da bu çabaya eleştirel bir bağlanım söz konusu olduğunda anacağımız çalışma sayısı oldukça sınırlı kalmaktadır.[92]

Eleştirel Teori'nin Türkçe yazında yer bulan boyutlarından biri de Aydınlanma eleştirisidir. Yalnızca Eleştirel Teori'ye odaklanan çalışmalarda değil, çeşitli tematik bağlamlarda karşımıza çıkan Aydınlanma eleştirisi, Adorno ve Horkheimer, Marcuse ve Habermas'ın bu çerçevedeki yorumlanışıyla belirgin bir öbek oluşturmuştur. Orhan Koçak (2002: 13), *Akıl Tutulması*'nın önsözünde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yorumlanışındaki farklılaşmalar için şöyle der: "*Aydınlanmanın Diyalektiği*, birçoklarına göre Frankfurt Okulu'nun başyapıtı, yine birçoklarına göre Okul'un anti-Marksizminin en açık delili, bazılarına göre de iki yazarın Schopenhauer tarzı neo-romantik bir kötümserliğe sapışlarının başlangıcıdır." Koçak'ın yorumu, bu kült çalışmanın Türkiye serüveni için de geçerlidir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'ndeki ilerleme ve araçsal akıl eleştirisi, düşünürlerin Aydınlanma'ya yönelik topyekün bir reddiyesi olarak mı okunmalıdır? Eleştirinin radikalizmi, aklın geri çevrilemez biçimde yıkıma uğradığı, tahakkümün aracı haline gelerek özgürleşimci yanının silindiği sarsılmaz bir kötümserliği, olumsuzlama yerine nihai senteze erişmiş bir diyalektiği mi imler? Böyle bakıldığında, Adorno ve Horkheimer'deki ütopyacı öğe, çelişik bir konumlanmanın göstergesi olarak mı okunmalıdır, yoksa akla yönelik inanç ve özgürleşim umudunun içkin bir potansiyel olarak korunduğunu söylemek mümkün müdür? Aşağıda, gerek *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni, gerekse Eleştirel Teori'nin ilerleme, tarih, akıl ve özgürleşim kavramlarına yaklaşımını ele alan çalışmalarda bu soruların nasıl kapsandığını ele alacağız.

Aydınlanma ve Akıl Eleştirisi, Özgürleşim ve Ütopya

"Dünyaya dıştan dayatılan bir aklı reddetmek ama görünen gerçekliği de öylece kabullenmemek (...) Gerçekliği akıl açısından eleştirmek ama aklı da ebedi ve aşkın bir ideal olarak almamak..." Koçak (2002: 39), Eleştirel Teori'nin diyalektik anlayışını bu sözlerle özetlerken, ondaki akıl nosyonunun gerilimli bir nitelik taşıdığını da vurgulamış olur. Koçak

[91] Yazar, 2004 tarihli bir başka çalışmasında da, "Frankfurt Okulu üyelerinin, kendi teorik konumlarını tanımlamak için Eleştirel Teori terimini benimsediklerini ve Frankfurt Okulu'nun, Marx'tan sonraki kapitalist toplumu sistemli, ama radikal olmayan biçimde eleştiren bir teori" olduğunu söylemiştir (Kızılçelik, 2004: 103-114).

[92] Yakın tarihli eleştirel bir değerlendirme için bkz. Parkan, 2007. Ancak Parkan, Eleştirel Teori'yi yalnızca Horkheimer'e indirgeyerek ele almıştır. Ayrıca Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ye detaylı birer bölüm ayrılmış daha yakın tarihli bir derleme için bkz. Veysal, 2010.

(1988), Adorno üzerine bir yazısında[93] da, Eleştirel Teori'nin Aydınlanmaya bakışını topyekün bir karşıtlık değil, karşıt uçların birliği olarak tanımlamıştır:

> (...) Bilgi, mitten beslenir, boş inançtan. Aydınlık, karanlıktan kaçarken enerjisini de ondan alır. Aydınlanmanın Diyalektiği'dir bu: Mit bir körlük halini alır. Bütün bilgi, kötü bir düşten uyanmaya benzer: Sabahın gri, iç karartıcı yarım aydınlığında, kabusun artık geride kaldığını düşünür insan, ama gerçeğin şekillerinin her an kabusa dönüşebileceğini de anlar. Dehşet yatışmıştır: Şimdilik (Koçak, 1988: 12).

Koçak'ın metaforik anlatımı içinde Aydınlanma, bir gündüz imgesi değildir ama bütünüyle karanlığa da gömülmemiştir. Aydınlanmanın açık bir zafer olmadığı bellidir ancak kesin bir mağlubiyetten de söz edilemez. Yazar, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bir dehşet halinin ve onu bir anlığına da olsa unutturan bir yatışmanın iç içeliği olarak tanımlarken, Aydınlanma eleştirisinin tek boyutlu bir nitelik taşımadığını, kâbus hep baskın gelse de, "düşten uyanma" potansiyelinin içkin olarak bulunduğunu hatırlatmış olur.

Necmi Zekâ'nın 1989 yılında yayımlanan "Çağdaş Bir Ürperti: Adorno" başlıklı yazısı, Zekâ'nın sözleriyle (65) "Türkiyeli okuru Adorno'nun varlığından haberdar etmek" amacındaki bir "portre denemesi"dir. Yazı betimleyici bir ağırlığı olmakla birlikte eleştirel yorumlar ve kısa değerlendirmeler da barındırmakta, Adorno'nun özetlenemeyecek bir düşünür olduğu belirtmekle birlikte Aydınlanma, özdeşlik, sanat eleştirisi ile negatif diyalektiği hakkında genel bir giriş sunmaktadır. Zekâ'nın önemli bir tespiti, Adorno'daki antihümanist tavrın Aydınlanma eleştirisiyle yakından ilişkili olduğu, Habermas'a da referansla belirttiği gibi Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma eleştirisinin basitçe karamsarlıkla ve aklın reddedilmesiyle işaretlenemeyeceği yönündedir: "Habermas'a göre, Adorno, Aydınlanmanın açtığı yaraların –en azından aklı inkâr ederek- kapanamayacağını bilir (...)" (Zekâ, 1989: 66).

Köker *İki Farklı Siyaset* kitabında ve "Modernleşme mi, Demokratikleşme mi?"[94] yazısında Eleştirel Teori'nin akıl eleştirisinin dayanaklarını belirgin biçimde sergilemiş ve Aydınlanma eleştirisini aklın reddi olarak gören yaklaşımlara karşı çıkmıştır. Köker'e göre (1990a: 62-67; 1992c: 157) "Aydınlanma eleştirisinin temelinde aklın reddedilmesi değil, eleştiri, rasyonalite ve bilim anlayışındaki dönüşümle birlikte, aklın aşkınlaşması ve tahakkümcü bir nitelik kazanması yatmaktadır." Bu noktada pozitivizmin müdahalesi belirleyici olmuştur. Köker'e göre (1990a: 62), "Aydınlanmanın irrasyonel esaslara dayanan Eski Rejim'i *(Ancien Régime)* reddetmesindeki *(negation)* 'eleştirel' boyut, 'rasyonalite' kavramının pozitivist bilim esaslarına uygun 'teknik' ve 'araçsal' bir belirlenim kazanmasıyla beraber, yerini belirli bir egemenlik biçiminin olumlanmasına bırakmıştır." Dolayısıyla Köker, Eleştirel Teori'nin akıl eleştirisini, Aydınlanmacı aklın temelindeki eleştirel boyutun yitirilmesine, araçsal bir forma bürünmesine yönelik olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, Eleştirel Teori'de akıl, içkin bir potansiyel olarak ütopyacı boyutta varlığını korur. Köker'e göre (1990a: 67), "Eleştirel Teori'deki ütopyacı boyut tıpkı aşkın bir akıl kavrayışında olduğu gibi, insanın mevcut tarihselliğinin dışından gelen kaynaklara atıfta bulunan bir 'olması gereken' formülasyonu değil, tarihsel ve üretim güçlerinin gelişiminde yatan içkin bir potansiyeldir."[95]

---

[93] Orhan Koçak'ın bu yazısı da derginin aynı sayısında yer alan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden seçilmiş fragmanlar için yazılmış bir önsöz gibidir.

[94] Yazının ilk yayınladığı kaynak için bkz. Köker, 1989a.

[95] Karşıt bir yaklaşım olarak Betül Yarar (2002: 32), "teknik akıl eleştirisini bütünselci ve kesif bir karamsarlıkla yüklü bulduğunu, ütopyacı boyutun ise aşkın bir nitelik taşıdığını" dile getirmiştir. Yazardan özetlersek, Adorno ve Marcuse, modern hayatın "teknik" tarafından neredeyse tamamen kapsandığını ve bunun sadece yaşam biçimimizi değil aynı zamanda bilincimizi de şekillendirdiğini savunmuşlardır. Bu inanç, bir yandan yazarların kendi kuramsal yaklaşımlarındaki eleştirel bilincin

Çiğdem'in Aydınlanma eleştirisini ele alışında, eleştirel aklın özgürleşimci potansiyelinin canlandırılmasına dönük çabası daha belirgin biçimde karşımıza çıkar. Çiğdem'e göre (1997a: 28) Habermas, "Aydınlanma'nın karanlık yanının farkındadır ama Aydınlanma'nın bir ürünü olarak, ancak aklın insanlığı her türlü vesayetten kurtarabileceği noktasında ısrar eder." Çünkü yazara göre, "Aydınlanma'nın mirası araçsal aklın kazanımlarıyla büyük oranda tüketildiyse bile, özgürlük ve barbarlık arasındaki seçim hala öneme haizdir" (Çiğdem, 1997a: 28).[96]

Aydınlanmanın Diyalektiği'ni bu çerçevede ele alan Çiğdem (1997a: 47), aklın özgürleşiminin tersine dönmesi olarak Adorno ve Horkheimer'in eleştirisini kabul eder ve bu eleştiriden türetilebilecek en önemli sonucun, "doğru bilginin aklın yönlendirdiği eleştiriyle elde edilebileceği" argümanı olduğunu savunur. Bu eleştiri insan için iyi olanın doğru bilgisine varabilmek için kendisini de eleştirebilme yetisine sahip bir eleştiridir. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer'in metnini, "her şeyi özgürleşim adına sorgulayan, Aydınlanma'nın öz-eleştirellikten yoksunluğunu açığa çıkararak 'eleştiri' nosyonunun zorunluluğunu ortaya" koyan bir çalışma olarak değerlendirir (Çiğdem, 1997a: 50).97

Çiğdem, Aydınlanma eleştirisinin aklı tümüyle yoksayma noktasına gittiği yönündeki eleştirilere karşı, düşünürlerin asıl amacının olumsuzlayıcı bir bağlamda aklın eleştirel işlevinin yeniden kazanmasına yönelik harekete geçirici bir düşünceyi temellendirmeye çalıştıklarını savunur. Böyle bir yaklaşım, Eleştirel Teori'nin akıl nosyonunun anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Açıktır ki, akıl üzerindeki bu vurgu, aklı aşkınlaştıran ve gerçekliğe muktedir, tarihsiz bir öznenin bakış açısının ifadesi değildir. Yazar, aklın yeniden keşfedilmesini eleştirel epistemoloji ve özgürleşim istemine bağlanacak temel bir unsur olarak kavrar. Çiğdem (1997c), Weber ve Habermas üzerine yaptığı çalışmada da, Horkheimer'in nesnel akıl teorisinin aklın özerkleşmesi ve rasyonel bir toplumun imkânı arayışı için temel oluşturduğunu belirtmiştir. Düşünce tarihindeki akıl eleştirilerini, yeni bir akıl ideası kurmak adına yol gösterici görse de bunları sahiplenmek yerine, bunlara karşı yine aklı savunmayı seçen Çiğdem (1997: 63), "bireyin aydınlanmasına ve özdüşünümsel bir toplumun kuruluşunda rehber olacak şekilde aklın pratik bir sorun olarak konulmasını" savunur.

Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum kitabında Horkheimer'in öznel ve nesnel akıl

kaynağını sorgulanır kılarken, diğer yandan yazarları ütopik olmaya yönlendirmiştir. Ayrıca modern toplumları, "tek boyutlu insan"dan başka bir şey üretemez bir dünya olarak gören bu iki yazar, yaşanması gereken epistemolojik kopuşun kaynağını avangard sanatta bulmuş ve böylece elitist olmaktan da kaçamamışlardır (Yarar, 2000: 32). Bize göre Yarar'ın yorumunda birtakım boşluklar vardır. Öncelikle tek boyutluluk eleştirisinin, diyalektik anlayışı total bir belirlenimcilik karşısında tikel ve bireysel olan üzerinde ısrar eden Adorno için pek de geçerli olmadığını belirtmemiz gerekir. İkinci olarak, Adorno ve Marcuse'nin avangard sanata yönelik destekleyici tutumu, basitçe düşük sanatın ve kültür endüstrisinin karşıtı bir elitist tavırdan değil, özgürleşimci-olumsuzlayıcı düşüncenin taşıyıcısı olabileceğini düşünmelerinden kaynaklanır. Aslında bu yaklaşımları tam da, ütopyan öğenin aşkın bir hakikat alanıyla değil, var olandaki potansiyelin açığa çıkmasıyla ilişkili olduğunu gösterir.

[96] Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay (1999: 59), Çiğdem'in çalışmasına göndermede bulunarak yazarın Habermas'a yönelik görüşlerini paylaşmışlardır: "Habermas, Aydınlanma'nın mirasına sahip çıkar ama bir yandan da onu demokratikleştirmeyi sorun edinir. Araçsallaşan akla karşı eleştirel bir tavır alınmalı, akıl toplumun özgürleşimi hedefine yöneltilmelidir."

[97] Çiğdem (1993/1997), *Aydınlanma Felsefesi* başlıklı kitabında, Horkheimer ve Adorno'nun "eleştirinin" Aydınlanmayla kazandığı "yıkıcı" damarı asla yakalayamadıklarını söylemiştir. İlk bakışta Çiğdem, düşünürlerin Aydınlanma eleştirisini "zayıf" buluyor gibi görünse de iddiası, Köker'in dikkat çektiği gibi eleştirel-olumsuzlayıcı boyutun Aydınlanmanın kurumsallaştığı momentteki yitimiyle ve aklın kurtarılmasına yönelik hiçbir çabanın mitleşen akıl dışında referans verebileceği bir olanağın kalmamasıyla ilişkilidir. Bugün için asıl sorun, Aydınlanmanın değerlerinin anlamsızlaşması değildir. Artık herhangi bir Aydınlanma eleştirisinin söyleyebileceği yeni bir şey kalmadığını vurgulayan yazar, insanlığın kazanımlarını "büyük anlatılar" diye bir tarafa bırakmamanın önemini vurgulasa da, özelikle Türkiye bağlamında "yeniden aydınlanma"nın taşıyıcısı olacak bir toplumsal öznenin varlığı konusunda kuşkucudur. Bu da temelde Adorno ve Horkheimer'in eleştirisine oldukça yakın durduğunu göstermektedir.

ayrımının, aklın sadece bir anlama yetisine indirgenmesine karşı çıkma bağlamındaki önemini hatırlatan Dellaloğlu'na göre (2001: 30-32), Frankfurt Okulu'nun toplum eleştirisi aynı zamanda bir akıl eleştirisi olarak da okunabilir. Çünkü akıl eleştirisi başat bir tema olarak, Frankfurt Okulu'nun Aydınlanma ve pozitivizm, teknoloji ve genel olarak toplum eleştirisine temel oluşturmuştur. Dellaloğlu da (2001: 35), Eleştirel Teori'nin Aydınlanma eleştirisinin temelinde aklın eleştirel işlevinin yitirilmesinin yattığını vurgulamıştır: "Pozitivizm aklın verili olanı olumlayıcı yönde dönüşümünün ideolojik ifadesidir ve toplumsal işlevi aklın eleştirel gücünün yitimiyle noktalanan pozitivizm Aydınlanmanın zirvesidir."

Adile Arslan (1996), doğa bilimlerindeki bilim kavrayışının sosyal bilimlerdeki anlayışla nasıl bir tutulmaya çalışıldığını tartıştığı yazısında, Adorno ve Horkheimer'in araçsal akıl eleştirisine göndermede bulunmuştur. Epistemolojik özne-nesne-kavram üçlüsü içinde biçimsel mantığın, hem hakikatlerin tek kaynağı, hem de özne ve nesne arasında köprü olarak ortaya çıkması aklın araçsallaşmasının kaynağı olmuştur. Bu bağlamda, "Adorno ve Horkheimer, araçsal aklın 'kusursuz bir totoloji' ile hakikatlerin kaynağı olarak yine kendisini koyan kapalı sistemiyle, kendisini evrensel bir biçim olarak dayattığını ortaya koymuştur" (Arslan, 1996: 42).[98]

Sabri Büyükdüvenci (1998: 1653), Eleştirel Teori'nin Aydınlanmanın öznesine yönelik eleştirisinin bilgi teorisi açısından önemine değinmiştir. Buna göre, modern bilgi kuramının bilen özne kavramının eleştirisi Alman İdealizmiyle başlamış, Marx, Freud, Horkheimer ve Habermas'la sürmüştür. Bu eleştiri çizgisinde amaç, düşünmeyi maruz kaldığı kölelikten kurtarmaktır. Eleştirinin ikinci türü ise daha çok Nietzsche, Heidegger, Adorno ve Horkheimer'le birlikte anılır. Bu çizgide modern episteme bir "egemen episteme" olarak görülür. Büyükdüvenci'ye göre (1998: 1653-1654), Adorno ve Horkheimer, "Batı geleneğindeki 'düşünce birliği' kavramının maddesel çokluk üzerinde bir tür benzeşim ve özdeşlik dayattığını" gündeme getirmiş, bu kavramsal düşünce özdeşliği, batının teknik zaferiyle sonuçlanmış ve Aydınlanma, tıpkı bir diktatörün insanla olan ilişkisi gibi nesnelerle bağlantıya girmiştir."

Emre Işık (1998: 23), "Modern Öznenin Yapıbozumu" yazısında "insanın aklını kullanarak çözemeyeceği hiçbir şeyin olmadığına" inanan Aydınlanma düşüncesinin eleştirisini yapan Adorno ve Horkheimer için temel sorunun, Aydınlanmanın ortaya koyduğu akıl anlayışının kendi kendini yıkan niteliği olduğunu söylemiştir.

Yasin Aktay, aslında Aydınlanmanın akla ve mitolojik veya metafizik düşünceden kurtuluşa yaptığı bütün çağrıların, insanı nihai anlamda özgürleştirici bir sonucu olmayabileceğini anlamak için Adorno ve Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği"'ne dikkat çekmeleri gerekmediğini düşünür. Yazara göre, "onların bu konudaki uyarılarının çığır açıcı sayılması, Aydınlanma kavramı etrafında işlenmiş bulunan yoğun bir sembolizmin tam ortasından konuşuyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu uyarıların bir çeşit 'irtidat' hareketi olarak anlaşılması bile, Aydınlanma etrafında ne kadar güçlü bir ortodoksinin; aklı kuşatan bir itikadlar serisinin; dinsel bir heyecanın şekillenmiş olduğunu göstermektedir" (Aktay, 2000: 105).

Cogito dergisi, 2003 yılında bir "Adorno Özel Sayısı" yayımlamıştır. Bu sayıda, Eleştirel Teori üzerine çalışmaları olan Ömer Naci Soykan, Ferda Keskin ve Besim F. Dellaloğlu'nun Adorno üzerine bir tartışma metni yayımlanmıştır. Bu metinde, Aydınlanma ve akıl eleştirisinin Eleştirel Teori'deki merkezi önemi de tartışılmıştır[99]

Ferda Keskin, Frankfurt Okulu'nun erken dönemindeki sosyoloji anlayışının felsefeyle olan bağının, hem felsefe eleştirişi hem de akıl eleştirisiyle ilişkili olduğunu söylemiştir:

---

[98] Fuat Ercan da (1996: 47-49), "modern epistemolojinin aydınlanma yönündeki özgürleştirici içeriğinin kısa sürede kapitalist modernleşmenin eşitsizlik üzerine kurulan ontolojik yapısıyla eklemlenerek dönüştüğü" şeklindeki eleştirisini temellendirirken, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne, *Akıl Tutulması*'na ve Habermas'ın pozitivist bilgi eleştirisine gönderme yapmıştır.

[99] Bu tartışma metnindeki, Nietzsche-Frankfurt Okulu ve Antik Yunan bağlantısıyla ilgili kısımların değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yaren, kültür endüstrisi tartışması için bu kitapta bkz. Özdemir ve İlhan, sanat ve estetik bağlamı için bu kitapta bkz. Yüksel.

> [H]em aydınlanmayı tikel bir tarihsel fenomen olarak değil, tarihin diyalektiği olarak görüyorlar hem de bu diyalektiği de aklın diyalektiği olarak gördükleri için aydınlanma eleştirilerini özellikle bir akıl eleştirisi olarak geliştiriyorlar. Dolayısıyla sosyoloji diye başlayıp, radikal bir akıl eleştirisini devreye sokmaları çok önemli bir katkıdır (2003: 38).

Ömer Naci Soykan tartışmada, Adorno ve Horkheimer'in eleştirisinde, aydınlanmanın tümden reddedilmediğinin altını çizmiştir.[100] Yazara göre, Adorno ve Horkheimer, aydınlanmanın bir yönüyle, "ilerlemeci", bir yönüyle "insanları küçültmesi ve yönetilebilir duruma getirmesi" tarzındaki "ikili karakteri"ni ortaya koymuşlardır (2003: 39). Keskin de Soykan'ın görüşüne katılarak, Aydınlanma eleştirisini radikal bir kötümserlik olarak görmediğini söylemiş, düşünürlerin "araçsal akla" karşı Antik Yunan'daki "iyi yaşam üreten" akıl ve rasyonalite anlayışına gönderme yaptıklarını vurgulamıştır (2003: 41). Dellaloğlu ise *Aydınlanmanın* Diyalektiği'nin modernleşme ve Aydınlanma eleştirisi açısından bir kült metin niteliği taşıdığını söylemiştir (2003: 44).

Soykan, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni Marksizmden kopuş olarak gören yaklaşımlara karşı, "Frankfurt Okulu'nun Marx eleştirisinin hiçbir zaman Heidegger, Husserl ya da Wittgenstein'a yöneldiği ölçüde sertleşmediğini, hatta *Aydınlanmanın Diyalektiği* sonrasında deyim yerindeyse Marksist damarın tümüyle kopmadığını" savunmuştur (2003: 46).[101] Bu noktada, Keskin de özellikle Marx'taki "aşkın eleştirinin eleştirisi"nin, içkin ve aşkın ütopya ayrımının önemine dikkat çekmiştir. Okul'un ütopyan vurgusunu, tarih dışı bir ideal toplum tasavvuruna dayalı aşkın ütopyaya karşı, Marx'ın tarihsel süreç içinde "olan"ın, gerçekleşenin gerisinde taşınan, gerçekleşmemiş potansiyelleri açığa çıkarmaya yaslanan içkin ütopya anlayışına paralel görmüş ve Aydınlanma eleştirisinin de tam da böyle bir içkin eleştiri niteliği taşıdığını söylemiştir (2003: 48- 51).[102]

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde, ilerleme eleştirisine ve doğanın tahakküm altına alınmasına dayanan tarih felsefesinin de farklı bağlamlarda yorumlandığı görülmektedir.

Reha Çamuroğlu'na göre (1992: 32), "Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi Frankfurt Okulu üyeleri, Nazizmin etkisiyle ve 'klasik' Marksizmin birçok değişimi açıklamaya yeterli olmadığını görmeleriyle, Marksist tarih anlayışından farklılaştıklarını ve tarih ve tahakküm arasında net bir bağlantı kurarak kabul edilemez nitelikte değerlendirmeler yaptıklarını" savunmuştur. Yazar, doğa üzerindeki egemenliğin insan üzerindeki egemenliği getirdiği düşüncesini eleştirerek, Bookchin'in görüşlerine dayanarak, "öncelikle ama zorunlu olmadan insanın insana tahakkümünün geliştiğini, 'doğaya egemen olma' anlayışının ise bundan sonra ve bunun bir projeksiyonu" olarak ortaya çıktığını savunmuştur (Çamuroğlu, 1992: 33). Bu haliyle yazara göre Horkheimer ve Adorno, "insandaki otorite ve tahakküm altına alma tutkusunu sembolik değil, doğal bir yöneliş olarak ele almış, sonra da doğaya egemen olmaya dayanan bu tarihi yadsıyarak insanı tarihe mahkûm etmiştir" (Çamuroğlu, 1992: 33).[103]

---

[100] Frankfurt Okulu'nda Akıl kavramının yerini tartışan ve Eleştirel Teori'deki Weber etkisine dikkat çeken Artun Avcı da (2005: 76), Frankfurt Okulu düşünürlerinin tüm çalışmalarında "yıldızı sönmeye başlasa bile küçük harflerle başlayan akla ilişkin iyimserliklerini gizlemediklerini" savunmuştur.

[101] Benzer bir yorum için bkz. Veysal, 2007: 32-33.

[102] Cihan Tuğal da "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru" başlıklı yazısında Aydınlanma eleştirisinin bu niteliğine dikkat çekmiştir. Yazara göre, "Horkheimer ve Adorno, başta *Aydınlanmanın Diyalektiği* olmak üzere çeşitli eserlerinde burjuva ideallerinin benliği tahakküm altına alan yönlerini eleştirerek, özgürlükçü ve eşitlikçi projeyi Aydınlanma'nın içsel eleştirisi üzerine kurmayı hedeflemişlerdir" (Tuğal, 2002: 69).

[103] Çamuroğlu'nun çalışmasından uzun süre sonra Uğur Kutay (2000), pozitivist aklın, insan ve doğa üzerindeki yoğun baskısını büyük bir ustalıkla gözler önüne serdiğini söylediği Frankfurt Okulu üyelerini karamsar bir tarihsel kadercilikle suçlayan Bookchin'e karşı çıkmıştır. Yazara göre Bookchin kendisinin, var olanı çözümleme ve daha önemlisi aşma eğilimi göstermeden, pozitivist ilerlemeci şematizmiyle "iyimser bir tarihsel kaderciliğe" düştüğünü fark edememiştir. Aslında karamsarlık olarak adlandırılan bakış biçiminin en çarpıcı örneklerini Eleştirel Teori düşünürlerinden çok, distopik

Suavi Aydın (2001/2002), Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirisine yaslanarak, pozitivist tarih anlayışı ve tarihyazımı ile araçsal ve matematikleştirilmiş akıl arasında bir ilişki kurmuştur. "Geçmişi bugüne bağlayacak 'ilerlemeci' çizginin kurulmasına dayanan geleneksel tarihsel araştırma fikrinin başlangıcının, Aydınlanma felsefesi içinden doğan tarih felsefelerine ve pozitivizme kadar gittiğini" söyleyen Aydın (2001: 41), "bu anlayışta tarihin, büyük kitleleri harekete geçirecek motifleri ve iddiaları geçmişin karanlığı içinden gün ışığına çıkaran bir 'bilim' kisvesinde, siyasal-ideolojik bir hareket noktası" haline geldiğini savunmuştur.

Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman da (1998: 69), "tarihi nedensellik ilişkileriyle açıklayan, tarihe önceden belirlenmiş bir amacın gerçekleşme süreci olarak bakan nesnel tarih yazımı"nın karşısına yerleştirdikleri Eleştirel Teori'nin, aklın ve toplumun bugünkü durumunu hem eleştiren hem de koruyan diyalektik bir model önerdiğini vurgulamış ve bunu aklı yeniden inşa etme çabasıyla ilişkili görmüşlerdir: "Eleştirel teoride modernite, tek taraflı, egemenlik ilişkilerini topluma yayan ve teknolojik aklı ayrıcalıklı konuma getiren bir toplumsal proje olarak eleştirilirken, iletişime, demokratikleşmeye ve özgürleşmeye dönük alternatif bir akıl nosyonuyla yeniden kurulur" (Kahraman ve Keyman, 1998: 69). Ancak yazarlar, Habermas'ın "iletişimsel akıl" kavramıyla Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma eleştirisini bu kuramın örnekleri olarak sayarken, düşünürler arasındaki yaklaşım farkına yer vermemişlerdir (Kahraman ve Keyman, 1998: 69). Bu nedenle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde alternatif bir model önerildiği ve düşünürlerin Aydınlanmaya yaklaşımlarının aynı çizgide değerlendirilebileceği yönünde bir okumanın yolu açılmıştır.

Behçet Güleryüz ise "Devlet ya da Disiplin" başlıklı yazısında, Aydınlanmanın klasik yorumlama biçiminin tarihsel ilerlemeci bir üsluba dayandığı düşüncesine katılsa da, Habermas ile Adorno ve Horkheimer arasındaki kutuplaşmaya dikkat çekmiştir. Güleryüz'e göre (2002: 184), "Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmanın bir yandan bireyi özgür kılarken öte yandan da tekniklerin gelişimine bağımlı kılarak ve araçsal aklı egemen hale getirerek, öznelliği yıktığı için onu yok ettiğini" düşünmektedir. Habermas ise "Horkheimer ve Adorno'nun yaklaşımlarının bu kadar karamsar olmasının, İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki 'katastrofobik' ortamdan kaynaklandığını söyleyerek, Aydınlanma hedeflerini günümüz ekonomik ve politik koşulları altında gerçekleştirme olanağının zorluğundan" bahsetmekte ancak projenin desteklenmeye devam edilmesi gerektiğine inanmaktadır (Güleryüz, 2002: 184).

Aydınlanma eleştirisinin farklı tematik bağlamlarda ele alındığını daha önce vurgulamıştık. Son olarak Aydınlanma eleştirisine yalnızca teorik bir uğrak olarak değindiği için yukarıda yer veremediğimiz birkaç çalışmayı anmamız gerekir.

Fatma Öz ve Müge İplikçi Atalay (1995: 68), "Robinson Crusoe–'Ada' İlişkisinde Kadının Ötekileşmesi Sorununa Feminist Bir Yaklaşım" başlıklı yazılarında, Doğa'nın tahakküm altına alınmasından, aklın ve doğanın barıştırılmasına geçiş önerisinde *Akıl Tutulması*'na gönderme yapmışlardır. Özcan Özbilge (1995: 29), "Dilin İktidarı: 10 Kasım'dan 10 Kasım'a" yazısında modern aklın biçimselleştirilmesi ve araçsal akıl eleştirisinde *Akıl Tutulması*'na yer vermiştir. Yael Navaro-Yaşin (1998: 61), "Bir İktidar Söylemi Olarak Sivil Toplum" yazısında faşizm ve modern demokratik sistemlerin birbirinin karşı kutbu olmayabileceği iddiasının, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki Aydınlanma ve faşizm bağlantısı hatırlanarak incelenebileceğini söylemiştir. Erol Göka (1998: 155), "İçimizdeki Devlet" yazısında başta Habermas ve Horkheimer olmak üzere Frankfurt Okulu düşünürleri, John Rawls gibi liberaller, Charles Taylor gibi komüniteryenler, Richard Rorty gibi yeni pragmacıların araçsal aklın egemenliğinden, "siyasi iyi" ve "ahlaki iyi" ayrımından bir biçimde rahatsızlık duyarak, iletişimsel akla dayalı bir çözüm arama gayreti içerisinde olduklarını söylemiştir.

Aydınlanma eleştirisinin, Eleştirel Teori kapsamındaki diğer tartışmalara göre daha yaygın bir şekilde değerlendirildiği, en azından farklı temalara odaklanan çalışmalara teorik

sanat ürünleri vermiştir (Kutay, 2000: 34).

bir katkı yaptığı söylenebilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bir tür radikal kötümserlik olarak okuyan ve belli bir tarihsel döneme özgü olarak saptayan çalışmaların yanı sıra, Aydınlanmanın karanlık yanını açığa çıkarma ve araçsal aklın tahakkümün kırma çabasıyla daha genel bir toplum teorisi ve pozitivist bilim eleştirisiyle bağlantılı düşünen değerlendirmeler de vardır. Daha kapsamlı çalışmalarda, akıl eleştirisinin özgürleşimci bir toplum teorisi açısından taşıdığı öneme ve aklın yeniden kurucu bir nosyon olarak Eleştirel Teori'deki yerine de dikkat çekilmiştir.

Genel Değerlendirme

Eleştirel Teori, Türkçe yazında 1970'lerin sonunda yer bulmaya, 1980'lerde pozitivist bilim ve siyaset eleştirisi çizgisinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde sınırlı sayıdaki çalışma, kimi tartışmaların Türkçe yazına girmesi açısından önem arz etse de verimli bir entelektüel tartışma ortamının varlığına işaret edecek bir çoğullaşmadan söz etmek zordur.

İlkay Sunar'ın 1970'lerin sonunda Habermas bağlamında Türkçe yazına tanıttığı, sonrasında Levent Köker ve Ahmet Çiğdem'in yoğun olarak ilgilendikleri Eleştirel Teori'deki anti-pozitivist tavrın, Marksist yazında ve liberal ya da muhafazakâr kaynaklardan beslenen pozitivizm eleştirilerinde yaygın bir şekilde değerlendirildiği söylenemez. Pozitivizm eleştirisi açısından, 1980'ler ve 90'larda yayımlanan temel bazı çalışmaları anmak mümkün olsa da düşünsel süreklilik taşıyan bir damar oluşmamıştır.

Ahmet Çiğdem'in görüşmemizde[104] dikkat çektiği iki nokta bu duruma ilişkin bir açıklama getirmektedir. Çiğdem'e göre, Türkiye'de akademik olarak güçlü bir anti-pozitivist damar vardır ancak bu aynı zamanda anti-Marksist bir yönelimdir. Öte yandan, Marksizm içinde pozitivist bir yorum ağır basmaktadır. Muhafazakâr çevrelerde, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend ve Karl Popper gibi pozitivizm eleştirmenleri ön plana çıkarken, Marksizm içinden gelişen anti-pozitivizme mesafeli durulmaktadır. Sol eleştiri içindeki zayıflık ise, Eleştirel Teori'nin Marksizm anlayışının ortodoks şematizme olan karşıtlığıyla ilişkili düşünülebilir. Besim Dellaloğlu görüşmemizde,[105] Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de "Marksizmin içini boşaltan" bir ekol olarak görüldüğünü ve *Sol*, *Oda*, *Onur* gibi sol eğilimli yayınevlerinin çevirdikleri çalışmalar arasında, Frankfurt Okulu düşünürlerinin eserlerinin bulunmamasının bu durumun bir göstergesi olduğunu vurgulamıştır.

1990 sonrasında çeviri metinlerin sayısında belirgin bir artış olmakla birlikte, Eleştirel Teori açısından temel bazı çalışmaların Türkçeye aktarılmamış olması Türkiye'deki çeviri etkinliğinin kurumsallaşmasına ilişkin sorunların tikel bir görünümü olarak okunabilir. Bu bağlamda Enis Batur,[106] "elimizde hala sağlıklı bir Hegel yokken, nasıl Adorno okuyacağız" derken, Tanıl Bora[107] ve Ahmet Çiğdem[108] Türkiye'de bir düşünce okulunun ya da düşünürün "acenteliğini" yapmanın değersiz görülmesinin ve bir kültür politikası olarak bu sorunun önemsenmemesinin sistematik ve kurumsal bir yapılanmayı önlediğine dikkat çekmişlerdir.

Eleştirel Teori'ye yönelik yayınlardaki artışın, 1990'larda gerçekleşmesi bir yanıyla bir yanıyla şaşırtıcı değildir. Çünkü bu dönem, Türkiye'de kitap ve dergi yayıncılığı pazarının olgunlaşmaya başladığı yıllardır. Diğer yandan bu dönemdeki artış, hem neoliberalizme karşı bir yanıt üretme, hem de reel sosyalizm uygulamalarının sönümlenmesi karşısında Marksist teoriyi yeniden canlandırma gibi ikili bir çabaya Eleştirel Teori'nin sunduğu olanaklarla ilişkili görülebilir. Ayrıca Türkiye'nin, askeri darbe koşullarının olağanlaştırılarak meşru bir siyasal iktidara devrinin neoliberal politikalarla kaynaştırıldığı bir dönemden geçmesi de, faşizm, kapitalizm ve liberalizm arasındaki içsel bağıntının görünür hale geldiği bir

[104] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.
[105] Bu kitapta bkz. Besim Dellaloğlu Görüşmesi.
[106] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.
[107] Bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.
[108] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

zemin yaratmıştır. Böyle bir bakış açısından, Adorno ve Horkheimer'in radikal aydınlanma eleştirisinin ve diğer yandan Habermas'ın Marksizmin özgürleşimci boyutunu çağdaş kapitalizm koşullarında yeniden düşünme çabasının Türkçe yazındaki göreceli ağırlığını açıklamak mümkün görünmektedir. Ancak bu verimi, Türkiye'nin özgül sorunlarıyla ilişkili düşünme girişimi açısından değerlendirdiğimizde iyimser bir tabloyla karşılaştığımız söylenemez.

Bize göre bu durumu, daha genel düzeyde akademik kurumsallaşmanın dinamikleri ekseninde değerlendirmek gerekir. Düşünceyi dile aktarmanın ya da betimleyici bir çerçevede ele almanın ötesinde onu özgülleştirerek "kendine ait kılmak", "Türkiye'deki mevcut üniversite düzeninin, düşünsel bir zincir oluşturmaya, heveskâr çabalar dışında entelektüel bir bağlantı şeması kurmaya izin vermeyen yapısal koşullarıyla"[109] ve "düşünsel, üniversiter ve kurumsal alışkanlıklarla"[110] yakından ilişkilidir.

Eleştirel Teori'nin, bilimsel üretimin nicelleşmesi, araçsal aklın uygulanımlarına ve toplum teknolojisine dönüşmesi karşısında duyduğu endişenin, Türkçe yazında görünür hale geldiği yılların, YÖK'ün üniversiter özerkliği ortadan kaldıran uygulamalarının, akademinin pazarlaştırılması ve bilimsel yetkinliğin rakamların diline tercüme edilmesi çabalarının başlatıldığı bir dönem olması, geriye dönüp bakmamıza aracı olan bu çalışmanın bize gösterdiği kadarıyla, teorik bir karşı çıkışın kaynaklarına tutunma değil, ancak tarihsel bir ironi olarak okunabilir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. (2009). "Sosyoloji ve Ampirik Araştırma." Çev., Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul. *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul (der.) içinde. İstanbul: Anahtar. 171–189.

Adorno, Theodor W. (2001). "Nedenselliğin Krizi." Çev., Tuncay Birkan. *Cogito* 27: 175–178.

Adorno, Theodor W. (1999). "Boyun Eğme." Çev., Kaya Şahin. *Defter* 37: 135–138.

Adorno, Theodor W. (1977). "The Actuality of Philosophy." *Telos* 31: 120–133.

Adorno, Theodor W., vd. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Çev., Glyn Adey ve David Frisby. Londra: Heinemann Educational Books.

Adorno, Theodor W., vd. (1969). *DerPositivismusstreit in der Deutschen Soziologie*. Hermann Luchterhann Verlag.

Aktay, Yasin (2000). "Modernizmin Aydınlanma Vehmi." *Toplumbilim* 11: 103–112.

Ansal, Hacer (1995). "Bilim ve Kapitalist Üretim." *Bilim ve Ütopya* 16: 32–33.

Arslan, Adile (1996). "Doğa Bilimleri Eğitimi ya da 'Aydınlatıp' Yola Getirme." *Birikim* 89: 40–46.

Avcı, Artun (2005). "Frankfurt Okulu'nda Akıl." *İmago* 1: 75–84.

Aydın, Suavi (2001/2002). "Aydınlanma ve Tarihselcilik Problemleri Arasında Türk Tarihyazıcılığı: Feodalite Örneği." *Toplum ve Bilim* 91: 39–80.

Aymaz, Göksel (1999). "Adorno'nun Devrimci Romantizmi." *Defter* 37: 188–198.

Bağçe, H. Emre (der.) (2006). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Doğu-Batı.

Baker, Ulus (2005). *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf.

Baker, Ulus (1994). "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme." *Toplum ve Bilim* (63): 58–99.

Balkız, Bekir (2004). "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi." *Sosyoloji Dergisi* 12–13: 135-158.

Becermen, Metin (2007). "Bilgi Kuramı'ndan İletişimsel Eylem Kuramı'na: Jürgen Habermas Üzerine Bir İnceleme." *FelsefeYazın* 10: 44–52.

[109] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.

[110] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

Benhabib, Seyla (2006). "Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları." *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Çev., Salih Akkanat. Ankara: Doğu-Batı. 83–110.

Benhabib, Seyla (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teori'nin Temellerine Dair Bir İnceleme*. Çev., İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim.

Benhabib, Seyla (1993). "Introduction." *Max Horkheimer: New Perspectives (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Seyla Benhabib vd. (der.) içinde. Massachusetts: MIT. 1–19.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı [orj. 1991].

Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi [orj. 1973; ilk basım, 1989, İstanbul: Ara; yeniden basım, 1994, Ankara: Vadi].

Bumin, Tülin (1999). "Praksis Felsefesinin Hegelci Öncülleri." *Kadın Felsefecilerimiz*. Arslan Kaynardağ (der.) içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. 196–211.

Büyükdüvenci, Sabri (1998). "Bilgi' Üzerine Çeşitlemeler." *Yeni Türkiye* 20: 1651–1656.

Çamuroğlu, Reha (1992). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Metis [ilk basım, 1990, İstanbul: Der].

Çelebi, Aykut (2004). "Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 237–284.

Çiğdem, Ahmet (2006). *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*. İstanbul: İletişim.

Çiğdem, Ahmet (2004). "Kamusal Alan, Kamusal Dil ve Kamusal Akıl." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 501–513.

Çiğdem, Ahmet (2000). "Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?" *Toplumbilim* [Aydınlanma Özel Sayısı] 11: 91–94.

Çiğdem, Ahmet (1997a). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Vadi [ilk basım, 1992].

Çiğdem, Ahmet (1997b). "Bilimlerin Krizinin Bir İşareti Olarak Pratik Felsefenin Sonu." *Doğu Batı* 1: 132–142.

Çiğdem, Ahmet (1997c). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.

Çiğdem, Ahmet (1993). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç [ikinci basım, 1997, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim].

Dallmary, Fred R. (2006). "Görüngübilim ve Eleştirel Kuram: Adorno." *Frankfurt Okulu*. Çev., H. Emre Bağçe. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 219–260 [orj. 1970].

Daver, Bülent (1965). "Azgelişmiş Ülkelerde Siyasi Elit (Seçkinler)." *SBF* 2: 517–535.

Dellaloğlu, Besim F. (2001). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam [ilk basım, 1995].

Dellaloğlu, Besim F. (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam.

Dellaloğlu, Besim F. (1995). "Eve Dönüş." *Toplumbilim* [Karl Marx Özel Sayısı] 3: 67-74.

Demiroviç, Alex (1994). "Şimdi Diyalektik Zamanı." Çev., Zehra Aksu Yılmazer ve Hüseyin Aksu. *Edebiyat ve Eleştiri* 12–13: 41–43.

Doğanay, Ülkü (2003). *Demokratik Usüller Üzerine Yeniden Düşünmek*. Ankara: İmge.

Dubiel, Helmut (1985/1998). *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* Çev., Erol Özbek. İstanbul: İletişim.

Durdu, Zafer (2006). "Frankfurt Okulu'nun Sosyal Bilim Anlayışı." *Sosyoloji Dergisi* 15: 15–32.

Dursun, Yücel (1999–2000). "Habermas'ın Söylem Etiki'ne Bakışı." *Doğu Batı* 9: 101–115.

Eagleton, Terry (2005). *İdeoloji*. Çev., Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı [orj. 1991; ilk basım, 1996].

Ercan, Fuat (1996). *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*. İstanbul: Sarmal.

Flax, Jane (1982). "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori." Çev., Fatmagül Berktay. *Oluşum* 57: 19-31 [ikinci basım, 1997, *Cogito* 10: 308-324].

Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev., Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı [orj. 1981].

Giddens, Anthony (2000). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis [orj. 1995; ikinci basım, 2001].

Giddens, Anthony (1985/1991). "Jürgen Habermas." *Çağdaş Temel Kuramlar*. Quentin Skinner (der.) içinde. Çev., Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi. 129-146.

Göka, Erol (1998). "İçimizdeki Devlet." *Birikim* 105-106: 151-158.

Göka, Erol, vd. (1999). *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Vadi [ilk basım, 1996].

Grünberg, Teo ve David Grünberg (2003). "Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması." *Cogito* 36: 124-141.

Güleryüz, Behçet (2002). "Devlet ya da Disiplin." *Doğu Batı* 19: 175-187.

Habermas, Jürgen (2003). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 85-108.

Habermas, Jürgen (1998). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.

Habermas, Jürgen (1997). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev., Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim.

Habermas, Jürgen (1995). "Özerklik&Dayanışma." Çev., Besim Dellaloğlu. *Toplumbilim* [Karl Marx Özel Sayısı] 3: 63-66.

Habermas, Jürgen (1984). "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" Çev., Tanıl Bora. *Toplum ve Bilim* 27: 37-71.

Habermas, Jürgen (1981). "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine." Çev., Oruç Aruoba. *Oluşum* 40: 34-37.

Held, David (2006). "Horkheimer'in Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem." Çev., Kahraman Bozkurt ve H. Emre Bağçe. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 189-218 [orj. 1980].

Held, David (2001). "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)." Çev., Meral Özbek. *Marksist Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim. 246-253 [ilk basım, 1993].

Held, David (1992). "Meşruiyet Sorunları ve Kriz Eğilimleri." Çev., Hüsamettin Çetinkaya. *Edebiyat ve Eleştiri* 1: 63-74.

Hilav, Selahattin (1993). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: YKY.

Hilav, Selahattin (1983, 3. bsm). *Felsefe El Kitabı*. İstanbul: Gerçek.

Hilav, Selahattin (1980). "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar." *Papirüs* 1: 4-12.

Hohendahl, Peter Uwe (1991). *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory*. Ithaca ve Londra: Cornell University Press.

Hollinger, Robert (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*. Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma [orj. 1994].

Horkheimer, Max (2006). "Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri." Çev., Alber Nahum ve Seçil Doğuş. *Lapsus* 1: 159–170.

Horkheimer, Max (2005). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram." *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. içinde. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY. 339–389.

Horkheimer, Max (2002). *Akıl Tutulması*. Çev., Orhan Koçak. İstanbul: Metis [ilk basım, 1986].

Horkheimer, Max (2001). "Bilim ve Kriz Üzerine Notlar." Çev., Tuncay Birkan. *Cogito* 27: 151–156.

Horkheimer, Max (1999). "Traditional and Critical Theory." *Critical Theory: Selected Essays*. içinde. Çev., M. J. O'Connell. New York: Continuum. 188–252.

Horkheimer, Max (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research." *Critical Theory and Society: A Reader*. Stephen Eric Bronner ve Douglas Kellner (der.) içinde. Londra ve New York: Routledge. 25–36.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (1995–96). *Aydınlanmanın Diyalektiği I-II: Felsefi Fragmanlar*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı [orj. 1944; yeni basım, 2010, Çev., Elif Öztarhan ve Nihat Ünler, İstanbul: Kabalcı].

Hoy, David Couzens ve Thomas McCarthy (1995). *Critical Theory*. Oxford: Blackwell.

Imbusch, Peter (2000). "Uygarlık Kuramları ve Şiddet Sorunu." Çev., Ender Ateşman. *Toplum ve Bilim* 84: 91–110.

Işık, Emre (1998). "Modern Öznenin Yapıbozumu." *Toplumbilim* 8: 19–29.

Işık, İ. Emre (1995). "Sosyoloji, Marksizm ve Kötümserlik." *Toplumbilim* [Karl Marx Özel Sayısı] 3: 75–81.

İnan, Kemal (1984). "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas." *Toplum ve Bilim* 27: 75–103.

Jay, Martin (2006). "Frankfurt Okulu'nun Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi." *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Çev., Güven Bakırezen. Ankara: Doğu-Batı. 111–133.

Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara [yeniden basım, 2005, İstanbul: Belge].

Jay, Martin (1985a). "Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research." *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press. 107-119.

Jay, Martin (1985b). "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism." *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. Martin Jay (der.) içinde. New York: Columbia University Press. 14–27.

Kahraman, Hasan Bülent ve E. Fuat Keyman (1998). "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite." *Doğu Batı* 2: 65–77.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim Sanat.

Kellner, Douglas (2006). "Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi." Çev., Armağan Öztürk ve H. Emre Bağçe. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 134–164 [orj. 1973].

Kettler, David (1981). "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk." Çev., Aytaç Oksal-Buldam. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.) içinde. İstanbul: Remzi. 17–58.

Kızılçelik, Sezgin (2004). *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak*. Ankara: Anı.

Kızılçelik, Sezgin (2003). *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*. Ankara: Anı.

Kızılçelik, Sezgin (2000). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı.

Koçak, Orhan (2002). "Önsöz." *Akıl Tutulması* (Max Horkheimer) içinde. Çev., Orhan Koçak. Metis: İstanbul. 7–52.

Koçak, Orhan (1999). "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş." *Defter* 37: 93–114.

Koçak, Orhan (1988). "Maelström Üslubu." *Defter* 5: 7–12.
Koçdemir, Kadir (1999a). "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi (I)." *Türkiye Günlüğü* 54: 93–108.
Koçdemir, Kadir (1999b). "Habermas ve Toplum Teorisi (II) İletişimsel Davranış Teorisi." *Türkiye Günlüğü* 56: 88–108.
Köker, Levent (1992a). "Yok Olmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme." *Demokrasi Üzerine Yazılar* içinde. Ankara: İmge. 123–147.
Köker, Levent (1992b). "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri." *Demokrasi Üzerine Yazılar.* içinde. Ankara: İmge. 1992. 27–56.
Köker, Levent (1992c). "Modernleşme mi ve Demokratikleşme mi?"*Demokrasi Üzerine Yazılar.* içinde. Ankara: İmge. 148–164.
Köker, Levent (1990a). *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori.* İstanbul: Ayrıntı [ikinci basım, 1998, Ankara: Vadi].
Köker, Levent (1990b). "Demokrasi ve Sosyal Adalet." *Türkiye Günlüğü* 11: 130–136.
Köker, Levent (1989a). "Modernleşme mi Demokratikleşme mi?" *Türkiye Günlüğü* 2: 16–22.
Köker, Levent (1989b). "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine." *Türkiye Günlüğü* 9: 41–48.
Kutay, Uğur (2000). "Gerçek Nereye Kadar? Yalan Yaşamlar." *Birikim* 138: 34–45.
Küçük, Mehmet (1991). "İdeoloji ve Ütopya Arasında: İki Farklı Siyaset." *Birikim* 25: 58–63.
Künar, Arif (2001). "Hayatımız, Bilim Adamları Tarafından 'Test Edilip Onaylandı." *Birikim* 142–143: 107–114.
Marcuse, Herbert (1985). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme.* Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea [orj. 1955; üçüncü basım, 1998].
Marcuse, Herbert (1968a). *Negations: Essays in Critical Theory.* Boston: Beacon Press.
Marcuse, Herbert (1968b). *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerinde Felsefe Bir Araştırma.* Çev.. Seçkin Çağan. İstanbul: May [orj. 1955].
Marcuse, Herbert (1968c). *Tek Boyutlu İnsan.* Çev.. Seçkin Çağan. İstanbul: May [orj. 1964; ikinci basım, 1975, Çev., Afşar Timuçin ve Timuçin Tunçdoğan. İstanbul: May; yeniden basım, 1986, Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea].
McCarthy, Thomas (2006). "Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine." *Frankfurt Okulu.* Çev., Demet Sorguntekin. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 55–82 .[orj. 1994].
McLellan, David (2005). *İdeoloji.* Çev., Barış Yıldırım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları [orj. 1995].
Mısır, Mustafa Bayram (2001). "Tarihsel ve Toplumsal Çerçeveler Olarak Sınıflar." *Praksis* 1: 120–135.
Miller, David, vd. (1994). *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I.* Çev., Bülent Peker ve Nevzat Kıraç. Ankara: Ümit. 215–221.
Navaro-Yaşin, Yael (1998). "Bir İktidar Söylemi Olarak Sivil Toplum." *Birikim* 105–106: 57–62.
Oktay, Ahmet (1989). "Türkiye'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi." *Defter* 10: 20–39.
Osborne, Peter ve Stale Finke (1999). "Almanya'da Eleştirel Kuramın Bugünü: Axel Honneth'le Söyleşi." *Eleştirel Bakış.* Peter Osborne (der.) içinde. Çev., Elçin Gen. Ankara: Dost. 122–141.
Oskay, Ünsal (1982). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım.* Ankara: SBF Yayınları.

Öz, Fatma ve Müge İplikçi Atalay (1995). "Robinson Crusoe-'Ada' İlişkisinde Kadının Ötekileşmesi Sorununa Feminist Bir Yaklaşım." *Kadın Araştırmaları Dergisi* 3: 52–68.

Özbek, Meral (2004). "Kamusal Alanın Sınırları." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 19–89.

Özbilge, Özcan (1995) "Dilin İktidarı: 10 Kasım'dan 10 Kasım'a." *Birikim* 80: 26–37.

Özlem, Doğan (2002a). "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset." *Kavramlar ve Tarihleri I* içinde. İstanbul: İnkılâp. 85–1Özlem, Doğan (2002b). "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 3. cilt: Modernleşme ve Batıcılık*. Uygur Kocabaşoğlu (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 452–465.

Özügül, Oğuz (1985). "Olguculuğun ya da Olgucu Düşünce Tarzının Eleştirisi." *Yeni Düşün* 20: 18–20.

Parkan, Barış (2007). "Eleştirel Kuramda Özne ve Eleştiri Sorunu." *FelsefeLogos* 10: 53–56.

Patterson, Tim (1979). "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar." Çev., Can Yücel, *Birikim* 48: 63-78.

Pazarkaya, Yüksel (1969). "Kuram ve Eylem İlişkisi." *Varlık* 746: 26.

Poole, Ross (1991/1993). *Ahlak ve Modernlik*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Sali, Ali (1993). "Ahmet Çiğdem'le Kitabı Üzerine." *Tezkire* 5: 123–127.

Sarup, Madan (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Ankara: Bilim ve Sanat [orj. 1988; ikinci basım, 2004].

Schweppenhäuser, Hermann (2002). "Theodor W. Adorno: Konum Olarak Düşünmek–Konumsal Düşünme." Çev., Akın Kanat. *20. Yüzyıl Filozofları*. Margot Fleischer (der.) içinde. İzmir: İlya. 309–326.

Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu- Kökeni ve Önemi: Marksist Bir Yaklaşım*. Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı [orj. 1977; ilk basım, 1989, İstanbul: B/F/S Yayınları].

Snow, Benjamin (1977). "Introduction to Adorno's 'The Actuality of Philosophy." *Telos* 31(Bahar): 113–119.

Soykan, Ömer Naci, vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito* 36 [Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe]: 37–64.

Spurk, Jan (2002/2008). *Toplumsal Aklın Eleştirisi: Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Versus.

Steigerwald, Robert (1987). "Eleştirel Kuram ya da Frankfurt Okulu." Çev., Oğuz Özügül. *Felsefe Dergisi* 5: 63–70.

Sunar, İlkay (1979/1986). *Düşün ve Toplum*. Ankara: Birey ve Toplum.

Swingewood, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi*. Çev., Aykut Kansu. Ankara: Bilim ve Sanat [orj. 1985].

Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev., Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat [orj. 1991].

Tekeli, İlhan (1994). "Demokratik Düşüncenin Temellendirilmesi ve Eleştirel Kuram Üzerine Düşünceler." *Toplum ve Bilim* 63: 102–120.

Tepe, Harun (2003). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat*. Ankara: İmge [ilk basım, 1995, Ankara: Ark].

Therborn, Göran (2006) "Frankfurt Okulu." Çev. H. Emre Bağçe. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 19–54.

Tuğal, Cihan (2002). "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru." *Tezkire* 26: 67-77.

Van Reijen, Willem (1999). *Adorno: Bir Giriş*. Çev., Mustafa Cemal. İstanbul: Belge [orj. 1980].

Veysal, Çetin (der.) (2010). *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Birinci Cilt.* İstanbul: Etik.

Veysal, Çetin (2007). "Frankfurt Okulu ya da Eleştiri Kuramı'nın Gelişimi ve Ana Düşünsel Temelleri." *FelsefeYazın* 10: 26–34.

West, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma [orj.1996; ilk basım, 1998].

Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Oxford: Polity Press.

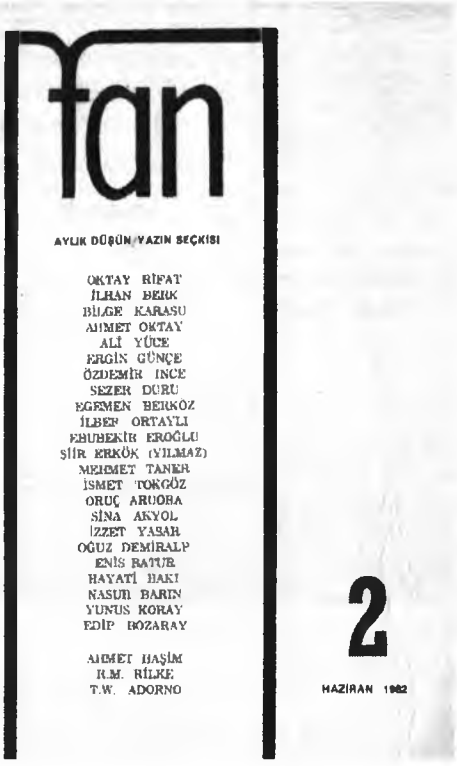
Wilson, H. T. (2006). "Eleştirel Kuramın Sosyal Bilimler Eleştirisi: Adorno'dan Habermas'a Değişen Bir Sorunsaldan Kesitler." *Frankfurt Okulu*. Çev., Fatih Demir. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 412–459 [orj. 1986].

Yarar, Betül (2000). "Yeni Sol Üzerine 'Yeni' Tezlerin Açmazları." *Mürekkep* 14: 27–51.

Yenisoy, Eylem (2007). "Frankfurt Okulu'nun Düşünce Tarihi 'Eleştiri'si Üzerine." *FelsefeLogos* 10: 57–61.

Zahn, Lothar (2002). "Herbert Marcuse: Egemen Akılcılığa İtiraz." Çev., Akın Kanat. *20. Yüzyıl Filozofları*. Margot Fleischer (der.) içinde. İzmir: İlya. 367–389.

Zekâ, Necmi (1989). "Çağdaş Bir Ürperti: Adorno." *Sanat Olayı* 42: 64–67.





Sayın Cem Türeli'ye
saygı ve sevgilerimle
Ahmet Oktay
07

49 OLUŞUM

aylık sanat ve düşün dergisi

YIL : 8 SAYI 49/91 KASIM 75 TL

ADİL GÜLVAHİDOĞLU — HACI BEKTAŞ VELİ ve ATATÜRKÇÜLÜK

ORUÇ ARUOBA — «TERROR/SANTE» ÇEVİRİ

[ÜNSAL ORKAY — BAUDELAIRE VE MODERNİZMİ (I)]

ÇİĞDEM DURMUŞOĞLU — ÖYKÜ ve ROMANIMIZDA ADALET AĞAOĞLU

HÜSEYİN AKYÜZ — UÇAN BALONLAR

AHMET SEL — SÖYLEŞİ ve ŞİİRİN BİR YERALTI İŞÇİSİ YA DA CÜNEYT AVRAL'LA BİR SÖYLEŞİ

ENGİN SOYSAL — GİZLİ YAZININ İYİLİKSEVER İŞLİĞİ

OSMAN G. FEYZOĞLU
ERCÜMENT UÇARI
PERİHAN MAĞDEN
MEHMET MÜFİT
ERDİNÇ ÖZDEMİR
EMRE ZEYTİNOĞLU
ALAADDİN SOYKAN
SELÇUK YELES
YURDAKUL KAVAS
GÖKÇAN BOZDAĞ
M. ORHAN DOĞANTUĞ
SEDAT BİLGİN
YAŞAR AKSOY
HİLMİ HAŞAL
CANER ÖÇKOYMAZ
Çev. : MİCHAEL SCHMİDT
BİLGİN ADALI
ERİCH MÜHSAM
TURGAY NAR
LANGSTON HUGHES
COŞKUN BÜKTEL
ANTONİO MACHADO
İPEK GÖLDELİ

4.

Batı Marksizmi, Eleştirel Teori ve Türkiye

Uğur Çetin, K. Berfin Emre, Engin Sarı & Emel Uzun

Eleştirel Teori'nin Marksist teori içindeki yerini saptamanın oldukça kapsamlı bir araştırmayı, ince bir okumayı gerektirdiği söylenebilir. Bu durum, Eleştirel Teori içerisindeki farklı seslerin varlığından, bu teoriyi oluşturan düşünürlerin anlaşılması güç dillerinden ve bu düşünürleri etkileyen felsefi geleneğin zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Eleştirel Teori'nin Türkiye'deki serüveni ve çalışmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurulduğunda Okul'un Marksizmle olan ilişkisini birkaç düşünürle sınırlamak uygun olacaktır. Bu düşünürler, Türkiye'de Eleştirel Teori üzerine yazılmış metinlerde ve çevirilerde öne çıkan Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'tır. Her birinin gerek Eleştirel Teori içindeki konumları gerekse Marksizmle kurdukları bağ birbirinden oldukça farklıdır ve bu durum teorik ve politik konumlanışlarının gereğidir. Bu yazının amacı, bu düşünürlerin Marksizmle olan bağlarını kaba hatlarıyla betimlemek ve taranan metinler aracılığıyla bu bağların Türkiye'de nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır.

Çalışmada, öncelikle Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas'ın düşüncelerinde Marksist kavramların ve yönelimin izlerine, daha sonra Batı Marksizmi'nin genel özelliklerine değinilmekte, üçüncü bölümde ise Eleştirel Teori'nin genel olarak Marksizmle, özellikle Batı Marksizmi'yle olan ilişkileri, daha çok 1970'lerde gerçekleştirilen Bilimsel ya da Yapısalcı Marksizm ve Hümanist Marksizm tartışmaları çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmaktadır. Eleştirel Teori'nin Marksizmle kurduğu ilişkiyi Marksizmin kendi içindeki tartışmalarla ortaya koymaya çalışmak hem konuya geniş bir perspektiften yaklaşabilme hem de Enstitü üyelerinin farklı yaklaşımlarının belirlenmesi olanağını sağlamaktadır. Türkçede Batı Marksizmi ve Eleştirel Teori ilişkisini ele alan (ya da bu ilişkiye değinen) bazı metinler, bu tartışmalar bağlamında ortaya çıkan genel çerçeve içerisinde değerlendirilecektir.[1]

I.

Horkheimer, 1931 yılında Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürü olarak bir toplum felsefesi programının anahatlarını çizdiği açılış konuşmasında Enstitü'nün yeni yönelimini açıklamış ve altyapı ile üstyapı arasındaki karşılıklı ilişkiye dikkat çekerek, Enstitü'nün bundan sonraki çalışmalarında Marx'ın teorisinden sadece tarihi maddeci ve ekonomik belirlenimci bir yaklaşım çıkartmayacağını belirtmiştir (1989: 33-34).[2] Horkheimer, toplumu, sadece ekonomiyle çözümlemenin yetersizliğini vurgulayarak, psikolojik ve kültürel olanın da toplumsal araştırmanın eşdeğer önemdeki unsurları olduğunu ilan eder. Horkheimer'i politik olarak etkileyen eylemci ve düşünür Rosa Luxemburg'dur, fakat onun politik eyleme olan ilgisi kısa sürmüş, Luxemburg'un 1919 yılında katledilmesinin ardından sosyalist hareketle hiç ilişki kurmamıştır (Jay, 1989: 34).[3]

[1] Bu yazıda Batı Marksizmi'ne ilişkin Türkçeye çevrilmiş metinler, özellikle ikinci kısımda anılmakta, sadece genel eğilimleri saptamakla sınırlı tutulan dördüncü kısımdaki alımlama kapsamında tartışılmamaktadır.

[2] Bu konuşma metninin Türkçe çevirisi 2007 yılında *Lapsus* dergisinde yayımlanmıştır (editör notu).

[3] Martin Jay, *Diyalektik İmgelem* kitabında, Horkheimer'in Rosa Luxemburg'a duyduğu yakınlığı sa-

Horkheimer'in 1937 yılında yayımlanan "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı makalesi Marx'ın 1867 tarihli Kapital'in 1. cildinin yayımının yıldönümü içindir. Horkheimer makalesinde Marksizmin, toplumu değiştirebilecek kavramları üreten bir kaynak olduğunu savunur. Makalede eleştirel düşüncenin deneyimle olan bağını vurgulayan Horkheimer, toplumsal değişim deneyiminin öznesinin proletarya olduğunu söyler (2005: 361). Fakat proletarya, her zaman değişimi gerçekleştirecek bir "psikolojik durum"da olmayabilir. Bu durumda entelektüel, proletaryaya bağlılık adına onunla "geçici bir karşıtlığa düşmekten" kaçmamalı, proletaryayı yüceltmekle yetinmeden onu eleştirebilmelidir de. Teori ve pratiğin birbirine bağlılığını vurgulayan Horkheimer, bu karşılıklı ilişkiyi entelektüel-proletarya için de benzer biçimde tarif eder. Horkheimer'in düşüncesinde proletarya, toplumsal değişimi gerçekleştirecek olan özne olarak deneyimi, yani pratiği, Eleştirel Teori'nin üreticisi olan entelektüel ise düşünceyi, yani teoriyi ifade ederler. "Geleneksel ve Eleştirel Teori" yalnızca, Eleştirel Teori'nin ne olması gerektiği üzerinde düşünmekle kalmaz, aynı zamanda teorinin toplumsal değişmedeki rolü, proletaryanın kendi kurtuluşunu gerçekleştirecek bilinçten giderek uzaklaşması karşısında eleştirel teorisyenin görevi gibi konuları da tartışır. Eleştirel teorisyen, her şeyin kötüye gittiği bir dünyada, doğruları dillendirmekten, proletaryanın bile kendi safından uzaklaştığı bir zamanda doğru safta durmaktan kaçınmamalıdır. Bottomore (1997: 16), Horkheimer'in proletaryanın rolünü şüpheci ve aceleci bir biçimde değerlendirmiş olmasının, onu kötümserliğe ittiğini belirtir. Horkheimer'in proletarya ve praksis hakkındaki görüşlerinin, açılış konuşmasında dile getirdiği "toplum felsefesi" anlayışından uzaklaştığı, başka bir deyişle felsefe ile felsefenin gerçekleştirilmesi arasında daha belirgin bir ayrımı benimsediği söylenebilir. Horkheimer, proletaryanın dönüştürücü gücünün hakkını teslim etmekle birlikte, proletaryanın bu gücünü her zaman kullanabileceğinden şüphe duymakta, bu noktada eleştirel teorisyeni devreye sokmaktadır.

Proletaryayı tarihin dönüştürücü öznesi görme fikrinden uzaklaşsa da Horkheimer'in "içkin (*immanent*) eleştiri" nosyonu Marksizm ile düşünsel bağının sürdüğünü gösterir. Çünkü içkin eleştiri, teorik bir müdahale olarak Eleştirel Teori'nin Marx'ın entelektüel girişimiyle paylaştığı bir çabaya işaret eder: "düşüncelerle gerçek arasındaki açıklığı ölçme" (Koçak, 1998: 42). Bir olguyu kendi ilkeleriyle, nesnenin kendi ölçütleriyle eleştirmek olarak özetlenebilecek "içkin eleştiri"ye Marx'ta da rastlamak mümkündür. Horkheimer ve Adorno, Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin de içkin eleştiri olduğunu söylerler. Marx, emek gücünün değerinin yeniden üretim için gerekli olan emek süresine eşit olduğunu, fakat kendi ürettiği değere eşit olmadığını söylerken, klasik ekonomi politiği kendi ölçütleriyle eleştirerek, bu ilkeyi çürütür (Koçak, 1998: 42).

Eleştirel Teori'nin Marksizmle düşünsel bağı, içkin eleştiri yöntemini paylaşmaktan ibaret değildir. Kellner'a göre Enstitü şeyleşme, metalaşma, değişim, sömürü gibi Marksist kavramları yeniden inşa etmiştir.[4] Adorno ve Horkheimer kültürel alanı Marksist bir bakış açısıyla çözümleyerek "kültür endüstrisi" kavramını geliştirmişlerdir. Düşünürler, kültürün bütünüyle alt yapı tarafından belirlendiğini varsayan Ortodoks Marksist bir yorumdan sakınarak, kültürel alanın içkin eleştirisini gerçekleştirmişler, onu diyalektik olarak çözümlemişlerdir:

> Kültür, Horkheimer ve arkadaşlarına göre, hiçbir zaman tamamen özerk olamamışsa da, bütünüyle ikincil bir görüngü de olmamıştır. Kültürün, toplumun maddi altyapısı ile ilişkili oluşu çok boyutludur. Bütün kültürel görüngülerin, sınıf çıkarlarının düz bir yansıması olarak değil, toplumsal totalitenin aracılığı ile dolayımlanmış olarak ele alınmaları gerekir. Bunun anlamı, kültürel görüngülerin, *status quo*'yu olumsuzlayıp reddeden güçler dâhil,

dece, enstitünün yazışma ve kayıt dosyalarını muhafaza eden görevlisi Mathias Becker'in 7 Haziran 1971'de kendisine yazdığı mektuba dayanarak ileri sürüyor (1989: 34, 438). Rosa Luxemburg ile Horkheimer arasında 24 yaş fark vardır ve Luxemburg öldürüldüğünde Horkheimer 24 yaşındadır.

[4] Kellner'in ilgili yazıları için bkz. http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html [Erişim tarihi: 08.12.2009].

bütünün içindeki karşıtlıkları ifade etmekte olduğudur. Hiçbir şey, ya da neredeyse hiçbir şey, yalnızca (verili toplumun egemen ideolojisinin içinde ve ona karşıt yanlar taşımamacasına onun tarafından biçimlendirilmiş olacak şekilde) ideolojik değildir (Jay, 1989: 87-88).

Üstyapı eleştirisinde şeyleşme, fetişizm gibi Marksist kavramlara sıklıkla başvurduğundan, Adorno'nun özellikle şeyleşme kavramına yaklaşımını belirleyen "negatif diyalektik"in Marksist bir "çekirdek" taşıdığından söz etmek mümkündür.[4] Adorno'ya göre diyalektik her türlü şeyleşmenin karşısında ayak diremektir (Jay, 1984: 267). *Negatif Diyalektik*'e kadar şeyleşmeyi Lukácsçı anlamıyla kullanan Adorno, *Negatif Diyalektik*'te kolektif bilincin bir işlevi olarak gördüğü için, idealist bir kavram olarak eleştirir ve şeyleşme kavramını Marx'ın *Kapital*'de tanımladığı biçimiyle kullanır (Rose'dan akt. Jay, 1985: 269).[5] Fakat Marx'tan farklı olarak Adorno'ya göre, şeyleşme yalnızca kapitalizme özgü olarak değil, Aydınlanma dönemini de kapsayacak biçimde kullanılabilir (Jay, 1985: 269).

Bununla birlikte Adorno'nun Marksizmden uzaklaştığı temel bir konuyu da anmak gerekir. Adorno, diğer eleştirel teorisyenlere kıyasla proletarya karşısında oldukça umutsuz bir tutum içindedir. Hem Benjamin'le hem de Marcuse'yle olan tartışmalarında Adorno, proletaryayı devrimin öznesi olarak görmediğini, artık "ezilenler kendilerini bir sınıf olarak hissetmemekte" ve "toplumsal olarak iktidarsızlaşmaktadırlar" diyerek ifade etmektedir (akt. Bottomore, 1997: 39-40). Adorno, sonraki çalışmalarında sınıfların varlığını kabul etmekle birlikte, işçi sınıfının sınıf bilinci taşımadığından söz eder. Susan Buck-Morss'a göre de (1977: 18) Adorno'nun felsefesi diyalektik materyalizme bağlılığını ilan etse de bir siyasal eylem teorisi içermediği ölçüde Marx'tan farklılaşıyordu. Buck-Morss'un bu savını, Adorno'nun '60'lardaki öğrenci hareketi sırasındaki tutumunda da sınamak mümkündür. Frankfurt Üniversitesi öğrencisi Ohnesorg'un çıkan çatışmada öldürülmesini kınayan bir konuşma yapmak dışında, öğrencilerin saldırısına uğrayacak kadar sessiz kalmıştır (Koçak, 1999: 93). Hatta yazılarından alıntılarla insanları eyleme davet eden öğrencileri para cezasına çarptırmıştır (Koçak, 1999: 93). Adorno'nun felsefesi siyasal eylem teorisinden uzak olduğu kadar, siyasal eylem karşısındaki tavrı da "felsefi"dir. Adorno, teori ile pratiğin birlikteliğini savunmakla birlikte, tavrını hep teoriden yana koymuş, *Minima Moralia*'da da ifade ettiği gibi "kendi bireysel varoluşunu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmıştır" (akt. Koçak, 1999: 100). Adorno'nun teoriye olan bağlılığı, Marksizmi yalnızca bir felsefe olarak kavramasına neden olmuş ve "negatif diyalektik"le birlikte Marksizmi de daha geniş ölçüde kapsayan "sert" (tavizsiz) bir eleştirel yaklaşımı benimsemiştir (bkz. Adorno, 1999).

Enstitü'nün bütün üyelerinin muhalif siyasal aktivizme Adorno gibi baktığını söylemek doğru olmaz. Marcuse'nin hem öğrenci hareketi ile olan ilişkisi hem de politik kimliği Adorno ve Horkheimer'inkinden oldukça farklıdır. Marcuse, Marksist hareketle sıkı bağlar kurmuş, bir dönem Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne (SPD) üye olmuş, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht'in öldürülmesinin ardından partiden istifa etmiştir (Koçak, 1999: 97). Buna rağmen Marcuse, eleştirel teorisyenler içindeki "politik" kişilerden biri olmayı sürdürmüştür. Örneğin, 1968 öğrenci hareketleri sırasında, öğrencilere cesaret veren bir tür siyasal figürdür. Marcuse'nin bu rolü, Adorno ile aralarındaki fikir ayrılıklarını derinleştirecek ve bu fikir ayrılıkları çözüme kavuşmadan Adorno hayatını kaybedecektir (Adorno ve Marcuse, 1999).

Marcuse Enstitü'nün politik pratiğe en yakın üyesi olmakla birlikte entelektüel kariye-

[5] "Şeyleşme" Marksist literatürde oldukça tartışmalı bir kavramdır. Bottomore'un yayın yönetmenliğini yaptığı *Marksist Düşünce Sözlüğü*'nde, "insani özellikler, ilişkiler ve eylemlerin insandan bağımsızlaşan (ve köken olarak bağımsız sayılan) ve onun hayatını yöneten insan-yapımı özelliklere, ilişkilere ve eylemlere dönüşme edimi ya da edimin sonucu" olarak tanımlanmaktadır. Şeyleşme kavramı üzerine tartışmalar, Batı Marksizmi'nin kurucularından Lukács'ın Marx yorumlarıyla başlar. Marx'ın şeyleşme kavramını açık bir şekilde analiz ettiği çalışmaları *Grundrisse* ve *Das Kapital*'in I. (1. bölüm 4. kısım) ve III. cildindedir (48. bölüm) (Bottomore, 2005: 561).

ri Marx değil, Heiddeger ve Dilthey'e ilgisiyle başlamıştır. *1844 Elyazmaları*'nı okumasıyla birlikte Marx'a yönelmiştir. Marcuse'ye göre genç Marx, kapitalizmin yalnızca ekonomik ve politik bir kriz olduğunu göstermekle kalmamış, onun insanın özüne yönelmiş bir felaket olduğunu ortaya koymuştur (Wiggershaus, 1994: 5). Elyazmalarından yola çıkan Marcuse, Marx'ın insan ile doğanın birliğini amaçladığını, bunun da insanın doğa üzerinde egemenlik kurması aracılığıyla gerçekleştirileceğini savunmuştur (Jay, 1989: 115-116).

Marcuse'yi Marksist düşünce içinde özgün bir konuma yerleştiren ve Enstitü'nün toplumsal araştırma programı içinde de önemli bir yeri olan, Marx'la Freud'un sentezine dayalı psikanalizle ilgili incelemeleridir. Marcuse'nin bu çalışmalarında Freud'un Marksist bir yorumunu yapmaya giriştiği söylenebilir (Koçak, 1999: 105). Bu anlamıyla Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ı (Adorno tarafından bütünüyle benimsenmese de) Eleştirel Teori'nin teorik yönelimi ve psikanalizle Marksizmi "bir araya getirme" çabalarıyla paralellik göstermektedir. 1932 yılında yayımlanan "Tarihsel Materyalizmin Temelleri"nde ve 40 yıl sonraki *Karşıdevrim ve Başkaldırı* kitabında şeyleşme ve unutma arasındaki ilişkiyi ele alır (Jay, 1984: 230). Marcuse'ye göre unutmak, insanın doğayla kurduğu ilişkideki tarihselliği görünmez kılar ve insani ilişkinin şeyleşmesine neden olur. Dolayısıyla hatırlamak, geleceğe ilişkin tahayyülü de olanaklı kılan, insanın tarihle hesaplaşmasını sağlayan bir eylem olarak şeyleşmenin önündeki en büyük engeldir.

Enstitü üyeleri içinde 60'ların politik öğrenci radikalizmi ile ilişkili kuran sadece Marcuse olmamıştır. Eleştirel teorisyenlerin öğrenci hareketi içindeki konumlarını belirlemeye çalıştığı bu yıllarda Habermas, Enstitü'de doktora öğrencisidir ve Oskar Negt'le birlikte öğrenci hareketine etkin olarak katılmaktadır. Fakat Habermas öğrenci hareketi içinde eleştirel bir konumda kalmaya dikkat etmiş, kendi nitelemesiyle "sol faşizm" tehdidine karşı her zaman mesafeli olmuştur. Habermas, daha çok siyaset felsefesiyle ilgilenmekle birlikte, Eleştirel Teori'nin Marksizme bağlanma biçimine sadık kalmıştır. Habermas'ın *Teori ve Pratik*'te ifade ettiği proletarya hakkındaki görüşleri, Adorno ve Horkheimer'inki gibi, proletaryanın devrimci bir sınıf olmaktan uzaklaştığı biçimindedir (Bottomore, 1997: 89). Habermas, Marx'ın tarih anlayışını da genel olarak benimsemekle birlikte, onun düzçizgisel ve müdahaleye kapalı bulduğu dogmatikleştirilmiş biçimini reddeder (Bottomore, 1997: 80). Tıpkı diğer eleştirel teorisyenler gibi Habermas da, *Grundrisse*'nin yazarı, şeyleşme teorisyeni Marx'tan etkilendiğini söyler (1995: 65). Diğer taraftan Habermas'ın ilk dönem çalışmalarındaki Marx etkisinin, rasyonel politik tartışma ile ilgilenen son dönem çalışmalarında giderek azaldığı söylenebilir. Zaten Habermas da Marksizme hiçbir zaman bütünüyle bağlanmadığını, ancak Marksizmin hem demokrasi ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi çözümlemede analitik araçlar sağladığını hem de siyasete orta ve uzun vadeli teorik çözümlemelerle yaklaşmaya olanak sağladığını söyler (1995: 64). Habermas için Marksizm, tıpkı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde görüp etkilendiği gibi, felsefi olanla siyasal olanı bir araya getirmeyi sağlayan bir açılım yaratmıştır (1995: 63).

II.

Douglas Kellner (2005: 2), Batı Marksizmi kavramını ilk kez Sovyet Komünistlerinin, Batı Avrupa'daki Hegelci ve eleştirel Marksizm biçimlerine yönelişin olumsuzlanması amacıyla kullandığını belirtir. Fakat kavram sonraları, Lukács ve Korsch gibi düşünürler tarafından, Partiden, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal'in Bilimsel Marksizmi'nden bağımsız, eleştirel bir Marksizmi tanımlamak üzere benimsenmiştir. Martin Jay (1984: 1), *Marxism and Totality* isimli çalışmasında, kavramın popülerleşmesinin Maurice Merleau-Ponty'nin kavramı kullanmasından sonra gerçekleştiğini öne sürer. Merleau-Ponty, Batı Marksizmi kavramını, Lukács'ın başyapıtı olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ortaya konan düşüncelerinin ana gövdesini betimlemek için kullanmayı tercih etmiş ve birçok yorumcu da onun rehberli-

ğinde bu terimi benimsemiştir. Jay'in (1984: 2) ifadesiyle, Merleau-Ponty ve onun kullanımını benimseyenler için Batı Marksizmi, hümanist, öznelci ve dogmatik olmayan bir Marksizm geleneğiyle özdeşleşmiştir.[6]

Jay'e göre (1984: 2), Lukács, Gramsci, Bloch ve Batı Marksizmi kampındaki diğerleri, Marx'ın Hegel'e olan borcunun önemi üzerinde ısrar etmişlerdir. Batı Marksizmi bu bakış içinde sıklıkla Hegelci Marksizm'le bir tutulmuştur. Lukács ve diğerlerine göre Marx radikal bir Hegelcidir. Dolayısıyla, yabancılaşma, dolayımlama, nesneleşme ve şeyleşme gibi kavramlar, Batı Marksizmi sözlüğünde özel bir yere sahip olarak kabul edilmişlerdir.

Jay (1984: 3), Batı Marksizmi'nin bu geleneksel kavranışının, Perry Anderson'un 1976 tarihli, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*[7] çalışması yayımlanana kadar, hem yandaşları hem de karşıtlarınca kabul gördüğünü belirtmiştir. Anderson da (2004: 13) bahsedilen çalışmasında, söz konusu geleneği, Batı Marksizmi olarak anmaktadır. Bunun nedeni, Batı geleneğini gerek Marx ya da Lenin'in, Luxemburg ya da Troçki'nin temellerini attığı klasik öğretiden, gerekse Stalin'in yönetiminde billurlaşan resmi "Doğu Bloku" öğretilerinden ayırt etme isteğidir. Diğer taraftan geleneğin dışından, Anglo-Troçkist bir perspektiften yazan Anderson için Batı Marksizmi, aynı zamanda Marksist Hümanizm'in anti-Hegelci eleştirisini de içermektedir. Marksist Hümanizm'in bu anti-Hegelci eleştirisi II. Dünya Savaşı sonrası, İtalya ve Fransa'da, Galvano Della Volpe ve Louis Althusser okullarınca ortaya konur ve tanıtılır. Fakat Anderson, ikisi arasındaki çatışmayı yani eleştirel ve bilimsel Marksistlerin iki ayrı yönelimi temsil ettiklerinin vurgulanmasının aksine, bazı paylaşılan karakteristiklerin onları aynı kamp içine yerleştirmeye izin verdiğini öne sürer (Jay, 1984: 3).

Batı Marksistleri arasındaki en belirgin ortak payda, hepsinin Batı Avrupa'da doğmuş ya da entelektüel olgunluklarına burada ulaşmış olmalarıdır (Jay, 1984: 4; Anderson 2004: 56).[8] Bu durum onları, Lenin, Luxemburg, Hilferding, Buharin, Troçki ve Bouver gibi Birinci Dünya Savaşı öncesinde olgunlaşmış ve Batı Avrupa entelektüel geleneğiyle daha az bağlantısı olmuş Marksist entelektüel kuşaktan farklılaştırmaktadır. Jay'in de işaret ettiği gibi, Anderson, geleneği, düşünürlerin doğum tarihleri ve entelektüel olgunluğa ulaştıkları dönemler açısından, iki, hatta üç tarihsel kuşağa bölmeyi önerir.[9] Anderson'a göre (2004:

[6] Jay'e göre, bu yolla tanımlanan Batı Marksizmi Lukács, Gramsci, Korsch ve Bloch ile başlayan ve birbirleriyle bağlantıları zayıf olan teorisyenler tarafından oluşturulmuştur. Bu teorisyenlerin arasında Frankfurt Okulu üyeleri, özellikle Max Horkheimer, Thedor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal ve Walter Benjamin; Fransız Hegelci Marksist Henri Lefebvre ve Lucien Goldmann, varoluşçu Marksist Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty sayılabilir. Bertolt Brecht, William Reich, Erich Fromm, Hollanda'daki Konsey Komünistleri, Fransa'daki "Arguments" Grubu ve Frankfurt Okulu'nun ikinci jenerasyon üyeleri olan Jürgen Habermas, Alfred Schmidt ve diğerleri sık sık Batı Marksizmi içerisinde kabul edilirler (Jay, 1984: 3).

[7] Kitap ilk olarak *Batı'da Sol Düşünce* ismiyle, Türkiye'de Batı Marksizmi tartışmalarına yer vermiş olan Birikim Yayınları tarafından, yazıldığı tarihten kısa sayılabilecek bir süre sonra, 1982 yılında, Türkçeye kazandırılmıştır. Daha sonra, 1992 yılında *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* ismiyle yine Birikim Yayınları tarafından kitabın ikinci basımı yapılmıştır. Bu yazıdaki referanslar kitabın 2004 yılı basımındandır.

[8] "Macaristan'da doğmuş olan Lukács ve Romanya'da doğmuş olan Goldman gibi istisnalar da Alman ve Fransız gelenekleriyle yetişmiş ve geleneğe dâhil olmuşladır. Bir üçüncü istisna olarak Althusser de Cezayir doğumludur, fakat Marsilya ve Paris'te eğitim görmüştür. Diğer önemli Batı Marksistlerinden bazıları, hem Hegelciler hem de Hegelci olmayanlar, faşizm döneminde bir süre Amerika'da sürgün olmakla birlikte, hepsi Fransa, İtalya ve Almanya'da doğmuş, entelektüel olgunluklarına buralarda ulaşmışlardır" (Jay, 1984:5).

[9] Üç kuşak şöyledir: 1. Yüzyıl dönümünden 15 yıl önce doğan, I. Dünya Savaşı tarafından radikalleştirilenler: Lukács (d.1886), Bloch (d.1885), Korsch (d. 1886), Brecht (d. 1898), Benjamin (d. 1882), Horkheimer (d. 1885), Reich (d.1897), ve Marcuse (d. 1898); 2. 1900'den sonra doğup, iki dünya savaşı arası dönemin ve II. Dünya Savaşı'nın radikalleştirdikleri – Löwenthal (d. 1900), Lefebvre (d. 1901), Adorno (d. 1903), Sartre (d. 1905), Marleau-Ponty (d. 1908), Goldman (d. 1913), Althusser (d. 1918); 3. I. Dünya Savaşı'ndan sonra doğan ve politik eğitimlerini II. Dünya Savaşı'ndan sonra alanlar, Colletti (d. 1924) ve Habermas (d. 1929). Bu modelin tek büyük istisnası Della Volpe'dir,

59), Batı Marksizmi'nin tarihi dönemleri ve coğrafi dağılımına göre yapılan bu ayrımlar geleneğin bütün bir sosyalist düşüncenin evrimi içindeki yerine oturtulabilmesi bakımından bir ön çerçeve sağlamaktadır.

Batı Marksizmi'ni ayrı bir gelenek olarak belirleyen özellikler kümesini özetleyen Anderson (2004: 141), proletarya devrimlerinin I. Dünya Savaşı'ndan sonra, Avrupa kapitalizminin ileri bölgelerinde uğradığı başarısızlığın doğurduğu Batı Marksizmi'nin, sosyalist teori ile işçi sınıfı pratiği arasında gittikçe artan kopukluk içinde geliştiğini dile getirir. Anderson'a göre (2004: 141-142), başlangıçta Sovyet devletinin emperyalistlerce yalnız bırakılmasıyla açılan bu teori-pratik kopukluğu, SSCB ve Komintern'in, Stalin'in yönetiminde bürokratlaşmasıyla kurumsal olarak da genişleyip pekişir. Yazara göre bu dönemde, Batı'da ortaya çıkan yeni Marksist teorisyenler için resmi komünist hareket, (harekete katılmış da, onu reddetmiş de olsalar) uluslararası işçi sınıfının tek gerçek varlığını temsil etmekteydi. Dönemin komünist partilerinin bünyesindeki yapısal teori-pratik ayrılığı ise, Klasik Marksizm'e özgü, siyaset ile düşünceyi biraraya getiren bir çalışma birliği kurulmasını önlemekteydi. Anderson (2004: 142), bu gelişmeler sonucunda, ülkelerinin işçi sınıfından uzak kalan teorisyenlerin üniversitelere çekildiklerini, teorinin de ekonomiden felsefeye kaydığını dile getirmiştir.[10] Anderson'a göre (2004: 85), ekonomik ya da siyasi yapıların zamanla teorinin asıl uğraş alanı olmaktan çıkması, Avrupa Marksizmi'nin bütün ağırlık merkezinin felsefeye kaymasıyla atbaşı gitmiştir. Yazar, Lukács'dan, Althusser'e, Korsch'tan, Colletti'ye kadar gelenekle ilgili en çarpıcı olgunun, felsefeyi meslek dalı olarak seçen filozofların gelenekte ezici bir ağırlık taşıması olduğuna dikkat çeker: "Toplumsal açıdan bakıldığında, bu değişiklik, yeni dönemde üretilen teorideki akademik tavrın gitgide daha çok artması demekti" (Anderson, 2004: 85).

Anderson'a göre (2004: 87), Marksist teorinin odak noktasını siyaset ve ekonomiden felsefeye, resmi merkezini de parti toplantılarından fakültelere kaydırmasında belirleyici olan dış etmenler, bu dönemin iç karartıcı tarihine damgasını vurmuştur. Anderson, yine de, Marksist kültürün kendi içinde de güçlü bir iç belirleyici olduğunu, bu olmasaydı, kaymanın da o kadar genel ve kesin olamayacağını ekler. Belirleyici iç etken, Marx'ın en önemli gençlik eseri olan *1844 Paris Elyazmaları*'nın geç ortaya çıkmasıdır. Yazara göre, böylece, Batı Marksizmi, Marx'ın kendi gelişme yolunu da çelişik biçimde tersine çevirmiştir:

> Tarihi maddeciliğin kurucusu, zamanla felsefeden uzaklaşıp önce siyasete, sonra da düşüncesinin merkezi olarak ekonomiye yönelmiş, gençliğinde uğraştığı dağınık konuları olgunluk döneminde ikinci sıraya itmişti; geleneğin 1920'den sonra ortaya çıkan temsilcileri ise, olgun Marx'ın en çok ilgilendiği sorunları hemen hemen aynı biçimde ikinci sıraya atıp ekonomiye ve siyasete sırt çevirerek felsefeye yöneldiler (Anderson, 2004: 90).

Anderson'a göre (2004: 142), "Marx'ın ilk metinlerinin keşfedilmesiyle birlikte, teorisyenlerin felsefeyi meslek olarak seçmesi, Marksizmin eski Avrupa felsefi düşüncesi

1897'de doğmuştur fakat II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Marksist olmuştur. Bekleneceği üzere her kuşak kendi yaşam dönemlerinin merkezinde olan farklı sorunlara yönelmiştir; Bolşevik Devrimi, faşizmin yükselişi ya da direnişin politik önemi gibi (Jay, 1984:6).

[10] "Özerk olmakla birlikte yerel devlet üniversitesine bağlı olan Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün kurulması Weimar Cumhuriyeti'nde bir geçiş dönemini haber veriyordu. Ne var ki, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Marksist teori neredeyse bütünüyle üniversitelerin eline geçti; üniversiteler ise, hem dünyadaki siyasi mücadelelerden uzak durmak isteyenlerin hem de bu mücadelelerden uzaklaştırılanların sığınağı ve sürgün yeri oldu. Bu dönemde Lukács, Lefebvre, Goldman, Korsch, Marcuse, Della Volpe, Adorno, Colletti, Althusser profesör unvanıyla üniversite kürsülerini işgal etiler. Sartre ise yazar olarak başarıya ulaştıktan sonra üniversitedeki görevinden uzaklaştı. Bütün bu düşünürlerin ders verdikleri kürsülerin öğretim dalı felsefeydi" (Anderson, 2004: 87).

içindeki fikir kaynaklarının geçmişe dönük genel arayışını getirdi, tarihi maddeciliğin de bu arayışın ışığında yeniden yorumlanmasına yol açtı."[11]

Buna bağlı olarak, Batı Marksizmi'nin ortak bir gelenek olarak göze çarpan yönlerinden biri, Avrupa idealizminin birbirini izleyen çeşitlerinin, bu geleneği durmadan etkisi altında bırakmasıdır. "Batı Marksizmi ile Avrupa idealizmi arasındaki karşılıklı ilişki hem birbirini özümsemeyi hem reddetmeyi, hem fikir ödünç almayı hem karşı çıkmayı gerektiren ve her zaman karmaşık özellikler gösteren bir çerçeve içindeydi" (Anderson, 2004: 94). Bu noktada, Jay (1984: 9), Anderson gibi Batı Marksizmi'nin, varoluşçuluk, yapısalcılık ve psikanaliz gibi Marksist olmayan düşünce okullarının etkilerine açık oluşunun, aslında 19. yüzyıldan kalan Marksist mirasın eksik yönlerini giderebilmek için, Marksist olmayan entelektüel akımlara yönelmekteki gönüllülüğünün bir belirtisi olduğunu öne sürmüştür. Anderson (2004: 98), tarihi maddeciliğin dışında kalan, hatta çoğu zaman ona düşman olan çağdaş düşünce sistemleriyle kurulan bu sürekli ortaklığın, I. Dünya Savaşı'ndan önce Marksist teoriye yabancı bir durum olarak Batı Marksizmi'ne özgü, ayırt edici bir yenilik olduğunu iddia eder. Jay'e göre ise (1984: 10), bu süreç, II. Enternasyonel Dönemi boyunca, revizyonistlerin Marx ve Kant arasında, Plehanov'un Spinoza, Kautsky'nin Darwin'le Marx arasında bağlantı kurması girişimleriyle zaten başlamış fakat 1918 sonrası dönemde yaygınlaşmıştır.

Anderson, bütün bu gelişmelerin sonuçlarının üç yönlü olduğunu belirtir:

> Birincisi; temel olarak yöntem sorunları üzerinde odaklaşan epistemolojik çalışma belirgin bir ağırlık kazandı. İkincisi; yöntemin somut olarak uygulandığı başlıca alan bağımsız bir özellik taşıyan estetik alanı, ya da daha geniş bir anlamda, kültürel üstyapılar oldu. Sonuncusu ise; bu alanın dışında kalan ve çoğunlukla soyut bir biçimde klasik Marksizm'de bulunmayan yeni temalar geliştiren yönelişlerin birbirine benzer bir kötümserlik göstermesiydi (2004: 141).

Yazara göre, yöntem yetersizdir, sanat avutma yoludur ve kötümserlik eylemsizliktir. Anderson, Batı Marksizmi'nin gösterdiği manzara içinde bütün bu öğelerin görülmesinin kolay olduğunu öne sürer. Ona göre bu geleneğin kökündeki belirleyici etmen yenilgiyle yoğrulmuş olmasıdır (Anderson, 2004: 141).

Anderson'un (2004: 14) *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* 'de siyasi açıdan vardığı sonuç, bu geleneğin, felsefi bakımdan taşıdığı bütün zenginliğine karşın, oluşmasına yardım eden tarihi şartların, yani Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Orta ve Batı Avrupa'da sosyalizmin yenilgiye uğradığı şartların damgasını taşıdığı yolundadır. Yazara göre, kitlenin devrimci hareketlerinden kopan gelenek, olağanüstü derecede parlak, incelmiş bir eleştiri kültürü geliştirmiş olduğu halde, Klasik Marksizm'de anahtar rolünü oynamış olan politik ekonomi ve devrim stratejisi sorunlarını bir kenara bırakmak zorunda kalmıştır.

Buna karşılık, Anderson'un Batı Marksizmi'ne ilişkin ortaya koyduğu temel noktaları genel olarak doğru bulan Jay'e göre yine de bazı eksiklikler ve gözden kaçırılmış ya da göz önüne alınmamış noktalar olduğu ileri sürülebilir. Jay'e göre (1984: 7), Batı Marksizmi, Leninizm gibi, II. Enternasyonal'in teori-pratik ilişkisinin sorunlarıyla gelen bir hayal kırıklığından doğmuştur. Fakat Leninizm devraldığı teoriyi ciddi şekilde sorgulamaksızın, pratiğini

[11] Yazar, Batılı Marksist gelenek içindeki hiçbir filozofun, hiçbir zaman, tarihi maddeciliğin asıl ya da mutlak amacının bir bilgi teorisi olduğunu söylememiş olduğunu, buna karşın hemen hemen hepsinin varsayımının Marksist toplumsal araştırmalarda yapılacak ilk şeyin "Marx'ın eserinde kendi döneminin gündelik konuları içinde gizli olsa da, onun keşfettiği toplumsal inceleme kurallarını ortaya çıkarmak ve gerekirse onları tamamlamak" yönünde olduğunu dile getirmiştir. Anderson (2004: 90) Batı Marksizmi'nin verdiği ürünlerin büyük bir bölümünü, son tahlilde, upuzun, dolambaçlı bir "Yöntem Üzerine Konuşma" kitabı olarak niteler. Yazara göre felsefe yönelimi ayrıca gitgide artan bir dil zorluğunu gündeme getirmiştir ve bu dil zorluğu, kitleden uzaklığın getirdiği teknik engellerin bir göstergesidir. Anderson (2004: 142), bu durumun, uluslararası bilgi düzeyinin ya da değişik ülkelerin teorisyenleri arasındaki etkileşimin azalmasına da yol açtığı kanısındadır.

değiştirmeye yönelmiştir. Batı Marksistleri ise, her ikisinin de revize edilmeye ihtiyaç duyduğunu anlamışlardır ve sosyalist geleneğin özgürleşimci umutlarını sürdürmüşlerdir. Jay (1984: 2), Merleau-Pontyci versiyonuna göre, Batı Marksizmi'nin bu umutları korumasının sebebinin, onun ortodoks rakiplerinin katı bilimselci anlayışlarına karşı çıkmasında yattığını öne sürer. Batı Marksizmi burjuva biliminin metotlarını taklit etmek yerine, onun Kant ve Alman idealizmi ile başlayan felsefi eleştiri geleneğinde bulunan gerçek kaynaklarına itibar eder. Jay'e göre (1984: 2), Batı Marksizmi'nin en önemli isimlerinden biri olan Gramsci, Batı Marksizmi'nin, "kapitale karşı" bir devrim talep ettiğini ve bunun da nesnel ekonomik yasaların otomatik olarak kapitalizmin çöküşünü ve işçi sınıfının zaferini getireceği yanlış inancının karşısında olduğunu düşünmekteydi. Gramsci'ye göre, bu yanlış anlayışa karşılık felsefi eleştiri, radikal değişimin ancak insan eyleminin, insanoğlunu baskı altında tutan, insan tarafından oluşturulmuş yapıları alaşağı etmesiyle mümkün olabileceğini göstermiştir. Bu bakımdan, kolektif bir öznenin ortaya çıkabilmesi potansiyeli, Batı Marksizmi'nin merkezi uğraşlarından olmuştur.

Batı Marksistleri teori pratik birliğinin kolayca kurulamayacağı bir çağda yaşadıklarının farkına varmışlardı ve bunun yapılabilirliğine kendilerini inandırıp kolaycılığa kaçmadılar (Jay, 1984: 7). 1914 öncesi teori ve pratik arasında bir bağ olduğunu kabul ediyorlardı, fakat onlara göre bu bağ, oldukça talihsiz olarak nitelendirilebilirdi. Bu dönemde, Engels'in, Kautsky'nin ve Plehanov'un bilimselci ve ekonomik belirlenimci teorileri, II. Enternasyonal'in kitle partilerinin, en önemlisi de Alman Sosyalist Demokratik Partisi'nin, bürokratik, devrimci olmayan ve sonuç olarak iktidarsız politikalarına katkıda bulunmuştu. Bu bakımdan, Jay, Batı Marksistlerinin bütün entelektüel enerjilerini, ileri kapitalizmin, teori-pratik birliğinin başarısını nasıl önlediğinin incelenmesine yöneltmiş olduklarını ve ekonominin önceliğinin karşı konamaz bir inanç biçimine geldiği II. Enternasyonal Dönemi'nin aksine, kültürün[12] bu süreçteki eleştirel rolünü kabul ettiklerini belirtir. Özetle, hem geniş anlamıyla gündelik hayat alanı olarak hem de dar anlamıyla insanoğlunun en soylu sanatsal ve entelektüel başarıları olarak tanımlanan kültür, geleneğin merkezi ilgi alanlarından biridir.

Anderson gibi Jay de (1984: 8), 1920'lerin başlarından itibaren Batı Marksizmi'nde gittikçe artan bir karamsarlığın belirgin hale gelmiş olduğu tespitini yapar. Jay'e göre (1984: 8), 1960'ların sonlarındaki toplumsal hareketlerle bazı umut anları belirmiş olmakla birlikte, genel olarak Batı Marksizmi, I. Dünya Savaşı sonrası, başlardaki ütopyan döneminin inançlı karakterini hiçbir zaman yeniden kazanamamıştır. Bu noktada, yazar, yorumculardan birinin Batı Marksistlerinin durumlarını "yenilginin diyalektiği" olarak isimlendirdiğini dile getirir. Bu kavramı kullanarak Jay, Batı Marksizmi üzerine çalışma yapmış olan bir başka düşünüre, Russel Jacoby'ye ve onun *Yenilginin Diyalektiği: Batı Marksizmi'nin Dış Hatları* isimli 1981 tarihli çalışmasına atıfta bulunur.[13] Aslında Jacoby, çalışmasında "yenilgi" kavramını yukarıda bahsedilen ve Batı Marksizmi için gitgide arttığı iddia edilen karamsarlığa gönderme yapmak amacıyla kullanmaz. Jacoby çalışmasının giriş bölümünde ve sonrasında, "başarı" ve "yenilgi" kavramları[14] üzerinde özellikle durur. Yazara göre, "başarı" ve "yenilgi", tanınması

[12] Marksist estetik, Batı Marksizmi ile birlikte, Lukács, Brecht, Bloch, Frankfurt Okulu, Benjamin, Sartre, Goldman, Della Volpe ve Althusser'in yazılarıyla rüştünü ispat etmiştir. Jay'e göre, onların çalışmaları Marx ve Engels'in kültürel sorunlar üzerine dağınık düşüncelerini aşmıştır ve Plehanov, Mehring ve II. Enternasyonal'deki diğerlerinin indirgemeci teorilerinden başlıca bir ilerlemedir. Jay'e (1984: 8) göre, Anderson'un Batı Marksizmi'ni ele alırken eksik bıraktığı İngiliz Marksistleri ve özellikle Raymond Williams ismi eklendiğinde, Batı Marksizmi'nin ekonomik ve politik teoriden çok kültür teorisini zenginleştirdiği makul biçimde tartışılabilir.

[13] Orijinal adı *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marksizm* olan kitabın Türkçe basımı yazıldığı tarihten oldukça geç bir dönemde, 1999 yılında Doruk Yayınları tarafından yapılmıştır. Özgür Yakupoğlu ve Ali Osman Alayoğlu tarafından gerçekleştirilmiş olan Türkçe çevirinin, birçok açıdan sorunlu olduğunu söylemek mümkündür.

[14] Yazara göre hem kapitalistlerin hem de komünistlerin, herkesin paylaştığı bir "başarı ethos"u mevcuttur. Marksistler de kapitalistler de onun dilini konuşurlar. Banka müdürleri ve devrimciler en

gereken olgulardır, fakat daha fazlası değildir; kavram olarak kesin bir şeyi ifade etmezler, yorumlama ve analiz gerektirirler.[15] Jacoby (1999: 19), yazdığı bu kitabın, Marksizmin eleştirel etkisini azaltan "başarı ethosu"na meydan okuduğunu öne sürer ve kitabın, "zafer"le pek tanışık olmayan Batı Marksizmi'ni kurtarmaya çabaladığını belirtir: "Batı Marksizmi'nin tarihi, resmi bildiriler ve askeri bandolarla yankılanmaz; o, Rosa Luxemburg'un katledilmesinin, Antonio Gramsci'nin mahpusluğunun, Karl Korsch'un sürgün edilmesinin, Frankfurt Okulu'nun kaçışının tarihi ve akıntıya karşı gelip bedelini ödeyen sayısız Marksist'in kaderidir." Yazara göre yenilgi yenileni takdis etmez, o sadece diğer tarafın daha güçlü olduğunu belirtir ve "yenilgi" gelecekteki zaferleri içerebilir. Bu durumun yenilginin diyalektiği olup olmadığı, olmayan Marksizmin yenilgilerinin gelecek için kapılar barındırıp barındırmadığı sorgulanır (Jacoby, 1999: 19).

Jacoby (1999: 22), Batı Marksizmi'ni ele alış biçimine uygun olarak, kitabında, ekonomi ve politika üzerine değil, felsefe ve politika üzerine odaklanmıştır. Sıklıkla belirtildiği gibi Batı Marksizmi'nin ana figürleri ekonomistler değil – Lukács'dan Sartre'a- filozoflar olmuştur. Yazara göre, felsefi çalışmaların üstünlüğü bir geri çekilmeyi değil, Marksizmin yeniden sorgulanması anlamında bir ilerlemeyi gösterir. Yazar bu noktada, Perry Anderson'un[16] *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'indeki anlayışından ayrılır: "Ben Batı Marksizmi'ni 'Klasik' Marksizm'den talihsiz bir sapma olarak görmüyorum; ne de onun ortadan kaldırılmasını umuyorum." Jacoby (1999: 22), felsefe, ekonomi, bilim ve praksisi uyumlu hale getiren "kahramanlar devrine ait bir Marksizm" mitinin, Marksizmin yeniden düşünülmesinin önünde bir engel teşkil ettiğini belirtir.

III.

Eleştirel Teori'nin Marksizmle olan bağına ilişkin yukarıda anılan tartışmalarda öne çıkan görüş, eleştirel teorisyenlerin Marksizmin ortodoks yorumundan kaçındıkları ve genel bir kapitalizm eleştirisini merkeze aldıklarıdır. Wiggershaus'a göre (1994: 5), Eleştirel Teori'nin kökeni ne Marksizme ne de işçi hareketine dayanır. "Eleştirel Teori" kavramı Marksist Teori yerine kullanılsa da onun ortodoks bir biçiminden çok, bir ilke olarak Mark-

yüksek itibarı başarılı olanlara ihsan ederler. Sömürenler de sömürülenler de kendi galiplerini yüceltirler. Başarı, teorinin doğruluğunu teyit eder. Başarısızlık ise hatalı bir teorileştirmeye işaret eder (1999: 16). Jacoby (1999: 17), Rus Devrimi'nin ve daha sonra Çin Devrimi'nin başarısının Marksist kuşakların (ve Marksist olmayanların) gözlerini kamaştırdığını, tam tersine, diğer Marksizmlerin ve özellikle içlerinde dikkate değer olan farklı bir Avrupa Marksizmi'nin başarısızlığının ise onların yetersizliklerini onaylamış olduğunu dile getirir. Bu bakımdan, "Lenin, Stalin, Mao ve diğerleri başarılarından dolayı ilgi çektiler" (Jacoby, 1999: 17).

[15] Bu anlamda Rus Devrimi'nin başarısı onun değerlendirilmesine engel teşkil etmemelidir. Jacoby, yenilginin de bir gerçek olduğunu ve onun, anlayışın, teorinin ve hatta pratiklerin niteliğini değil güçlerin birliğini tescil ettiğini dile getirir. Bütün bunlar aslında yenilginin kendisiyle bitişik halde değillerdir. Dahası, yenilgi ve başarı ayrılmış gerçeklikler değillerdir ve birbirlerinin niteliklerini taşırlar (Jacoby, 1999: 17).

[16] Aslında Anderson da geleneğin bütününün bu yenilgiyle yoğrulmuşluk ve karamsarlık haline indirgenemeyeceğini belirtir. "Her şeye karşın büyük düşünürleri reformculuk hastalığına yakalanmadı. Yığınlardan bütün uzaklıklarına karşın, II. Enternasyonal'in sınıf mücadelesine çok daha yakın olan teorisyenler gibi kapitalizmin zaferine boyun eğmediler. Ayrıca, verdikleri eserlerin psikolojideki engellenme olgusunu ve dilsizliği andıran susmalar ile dile getirdiği tarihi yaşantı da, birtakım eleştirel yönlerden kapitalist ekonominin en yüksek, sanayi proletaryasının en eski biçimlerini, sosyalizmin de en eski gelenek biçimlerini içine alan en ileri yaşantıydı. Yarattığı ya da yaratılmasını sağladığı Marksizme, bu uzun geçmişin yoksulluğu ile başarısızlığından olduğu kadar zenginliğinden ve karmaşıklığından da, ne kadar çarpık ve eksik biçimlerde olursa olsun, bir şeyler ister istemez girdi. Bu Marksizm, kendi seçtiği alanlarda tarihi maddeciliğin daha önceki hiçbir döneminde görülmemiş bir incelmişlik kazandı. Ama bu alanda ulaştığı derinlik Marksizmin kapsamını genişletmek pahasına elde edildi. Buna karşılık odak noktası çok daraldı, ama gücünü bütün bütüne yitirmedi" (Anderson, 2004: 144).

sizme bağlılığı imler (1994: 5). Diğer bir deyişle Eleştirel Teori'nin Marksizmle kurduğu bağı, dönemin Marksist hareketleriyle olan ilişkisi üzerinden değil, Marx'ın ve Marksistlerin düşünürler üzerindeki etkisiyle anlamak gerekir. Eleştirel Teori'nin sosyalist hareketten çok, bir felsefe olarak Marksizmle ilgilenmesi şaşırtıcı değildir. Düşünürlerin felsefe kökenli geçmiş çalışmaları ve teorik çalışmanın öncelikli olduğu yönündeki görüşleri, praksisi savunmalarına rağmen onları hep teoriye daha yakın kılmıştır.

Eleştirel Teori'nin Batı Marksizmi içindeki konumuna ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Genellikle Horkheimer'in 1937'de *ZfS*'de yayımlanan "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı makalesi ve Marcuse'nin bu makaleyi tamamlayan "Felsefe ve Eleştirel Teori" yazısı temel alınır. Eleştirel Teori'yi yapısalcı bir perspektiften ele alan Therborn, onu Batı Marksizmi içindeki hümanist geleneğin bir parçası olarak görür. Therborn (akt. Kejanlıoğlu, 2005: 83), 1970'te *New Left Review* dergisinde yayımlanan yazısında[17] savaş sonrası, eleştirel teorisyenlerin (görüşlerinde ayrılıklar olsa da) genel yöneliminin, genç Lukács ve Korsch'un felsefesinin devamı olan, bir orijinallik taşımayan[18] (Marx'ın bilim öncesi, felsefi antropolojiyle işaretlenen erken dönemine dayanan) ve Marksist Hümanizm olarak adlandırılan eğilimin çeşitlemesi olduğunu iddia eder.

Therborn (2006: 27), bu geleneğin, özellikle Lukács'ın temsil ettiği haliyle, Eleştirel Teori'nin gelişimi açısından iki önemli sonucu olduğunu ileri sürer: Birincisi, "onun bilime, özellikle doğal bilime yaklaşımı"; ikincisi ise, "onun tarihe ve tarihsel toplumsal bilgiye yönelik tavrı"dır. Therborn (2006: 27), geleneğin Eleştirel Teori üzerindeki ilk etkisini açıklarken, doğa bilimlerinin yükselişinin Weber'in "rasyonelleşme" olarak adlandırdığı sürecin bir parçası olduğunu ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Alman idealizminin başlıca sorunlarından birinin,[19] onun bilimle olan ilişkisi olduğunu belirtir. Weber'in bilimi rasyonelleşme sürecinin bir uğrağı olarak kavraması, Lukács'da Marx'ın "meta fetişizmi" kavramıyla ilişkili biçimde insani alana taşınarak "şeyleşme"nin bir boyutuna dönüşecektir (Therborn, 2006: 26-27).

Therborn (2006: 28), Lukács'ın da Korsch'un da, Marksizmin katı bir bilim olarak kavranmasını ve Hegelci diyalektiğin terk edilmesini sosyal demokrasinin siyasal ihanetiyle doğrudan ilişkili bulduklarını, dolayısıyla, kendilerinin Hegelciliği yeniden Marksist söyleme katmalarını, onun devrimci ilgilerini yeniden doğrulamak olarak gördüklerini ileri sürmüştür. Therborn'a göre (2006: 28), 1930'lu yılların başında, eleştirel teorisyenlerin (özellikle Horkheimer'in) doğa bilimlerine karşı konumları da, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ana hatları çizilen konuma uygundu.

Ayrıca, tarihselci gelenek Eleştirel Teori'nin tarih görüşünü de etkilemiş, bu da Hegel'e dönüşü getirmiştir (Therborn, 2006: 29). Bu gelenekte tarih, içinde tarihsel öznenin kendini gerçekleştirdiği, her şeyi kucaklayan bir süreçtir. Fakat burada özne Hegel'in ideası değil, insandır (Therborn, 2006: 30). Therborn, tarihin tarihselci kavranışında, toplumsal totalitelere veya bu yapıların süreksiz gelişimine yer olmadığını, toplumun her zaman onu yaratan özneye indirgenebildiğini ve tarihin de bu öznenin sürekli açılımı olarak kavrandığını belirtir (2006: 31). Eleştirel Teori Therborn'a göre (2006: 29-33), ana hatlarıyla söylersek, yapıları hesaba katmayan, Marx'ın ekonomi politik eleştirisini bilim olarak kutlamayan, kapitalizmin bir üretim tarzı ve toplumsal formasyon olarak bilimsel çözümlemesinden kaçınan, dolayısıyla da bir sınıf strate-

[17] Makale "Frankfurt Okulu" başlığı ile Doğu-Batı Yayınları'nın *Frankfurt Okulu* isimli derlemesi içerisinde Ocak 2006 tarihinde ilk yayın tarihinden otuz altı yıl sonra Türkçeleştirilip yayımlanmıştır.

[18] Therborn'a (2006: 26) göre, Horkheimer'in programında ana hatları çizilen ve 1930'lardan itibaren Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği kuram, orijinal bir entelektüel oluşum değildir: "Daha ziyade, (...) çoğunlukla Max Weber'in çalışmalarında temsil edilen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Alman sosyoloji düşüncesi geleneğinin bütünüyle gelişmiş bir türü olan genç Lukács ve Korsch'un felsefesinin aşırı ilerlemiş bir haliydi" (Therborn, 2006: 26).

[19] Buna göre, akademik kültürde, sorun doğa ve kültür bilimleri arasındaki ilişkiyle ilgilidir ve idealist gelenekteki tarihçiler, tarih felsefecileri ve sosyologların tümü, bu ikisi arasında amaç ve yöntemsel nitelikleri açısından kesin ayrımlar olduğu düşüncesinde ısrarcı olmuşlardır (Therborn, 2006: 27).

jisi sağlamayan bir teoridir. Böylece, Therborn'un perspektifinden bakıldığında Eleştirel Teori, tarihsel materyalizme katkıda bulunmamış, faşizm çözümlemesi de bunun örneğini, somut olana yönelik konjonktürel bir teori geliştirememenin örneğini oluşturmuştur (2006: 33-40).

Therborn'a göre, Eleştirel Teori'de sadece bilimin değil, siyasetin de felsefeye indirgenmesi söz konusudur. Yazar, bunu Horkheimer ve Marcuse'nin çalışmaları üzerinden tartışır (2006: 41-52). Savaş yıllarından itibaren eleştirel teorisyenlerin düşüncelerindeki evrilmeye ve aralarında ortaya çıkan düşünsel ayrışmalara rağmen, Therborn (2006: 52), varlığını sürdüren temel bir yapının korunduğunu vurgular. Yazara göre bu, "*bilim ve siyasetin felsefeye çifte indirgenmesi*"dir:

> Bir toplumsal oluşum teorisi olarak Marksizm'in kendine özgü özelliği ve siyasal eyleme yönelik bir kılavuz olarak özerkliği bu şekilde eşzamanlı biçimde ortadan kaldırılır. Bu ilk indirgeme Frankfurt Okulu'nun faşizm teorisi tarafından açıkça ortaya konur, kapitalizmin felsefi bir eleştirisi faşist devletin doğasının bilimsel konjonktürel bir çözümlemesi ile yer değiştirir. İkinci indirgeme, devrimci aktörün yadsıyıcı bir özne olarak kavranmasında kendini belli eder ki, bu özne toplumsal gerçekliğe yerleştirilemeyen ve toplumsal gerçekliğin karşıtı olarak algılanan bu nedenle nihai olarak felsefenin kapsamına alınan yadsıyıcı özne olarak kendini gösterir (2006: 52).

Özetle Therborn, özellikle Horkheimer ve Marcuse'nin yapıtları üzerinden açımladığı Eleştirel Teori'nin: 1. bilimsel bir çözümlemeye yönelme ve siyasal bir eyleme katılma yerine "metafiziksel bir hümanizme" yaslanmakla yetindiğini, 2. anti-kapitalist bir ideoloji geliştirmede, psikanalizi teoriye katarak kapitalist toplumdaki insani koşulları çözümlemede ve (yazıda incelenmeyen Adorno'nun katkısıyla) burjuva kültürünü eleştirmede başarılı olsa da, bunlarla yeni ve özgün bir teorik bakış getirmediğini iddia eder.

Therborn'un yanı sıra Tom Bottomore da Frankfurt Okulu'nu Marksist Hümanizm geleneğine yakın bulur. Ona göre, Frankfurt Okulu, geliştirdiği ve derinleştirdiği kültür eleştirisiyle modern kapitalist uygarlığı eleştiren hümanist bir felsefeye yaslanır görünmektedir.[20]

Marksizm içerisindeki yapısalcı kavrayışın Therborn örneğinde görüldüğü gibi Eleştirel Teori'yi metafizik hümanist çizgide konumlandırmasına karşı görüşler de mevcuttur. Martin Jay'in 1985'te yayımlanan *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany To America* adlı çalışmasının "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism" başlıklı bölümü bu konumlandırmaya ve özellikle de Therborn'un Eleştirel Teori'ye yönelik suçlamalarına karşı cevap niteliğindedir. Martin Jay, 1920'lerin ilk yarısında Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* çalışmaları, 1920'lerin sonunda Marx'ın erken dönem el yazmalarının bulunmasıyla birleşince Marksist düşüncede alternatif bir yönelimin ortaya çıktığını söyler. II. Dünya Savaşı sonrasında Marksist Hümanizm'in Fransa'da varoluşçulukla sorunlu bütünleşmesinin itki kazandırdığı, Amerika'daki Alman mültecilerin popülerleştirdiği ve bazı sosyalist hareketler ile akademik çevrede yaygınlaşan bu yönelimin Enstitü üyelerine atfedilmesinin nedenleri, Martin Jay'e göre şunlardır: Tekçi kapitalizmi ve 'bilimsel' tarihsel gelişme yasalarını reddetmeleri, Lukács'ın canlandırdığı şeyleşme ve meta fetişizmi kavramlarıyla anılmaları, sosyo-ekonomik alt ya-

[20] Hümanizmin, Marksist düşünce içindeki yeri oldukça geniş bir tartışma konusudur. Bottomore'ün yayın yönetmenliğini yaptığı *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Eleştirel Teori'yi, öncülüğünü Lukács ve Korsch'un yaptığı, Alman idealist ve tarihselci/hermeneutik gelenekten beslenen hümanist bir Marksizm içinde değerlendirmektir (2005: 39, 225). Eleştirel Teori'nin kültür çözümlemelerindeki hümanizme yönelik aldığı eleştiriler, Marksist düşünce içinde yapısalcılığın, hümanist eğilimlere saldırdığı konjonktürde geliştirilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu hümanist eğilimlerin, Batı metafiziği içine yerleştirilmesi şüphelidir. Zira Eleştirel Teori'nin, metafizik eleştirisine yönelttiği entelektüel çaba azımsanabilir değildir. Özellikle Horkheimer 1930'lardaki önemli birçok makalesinde metafiziği inceler (2005: 16, 289).

pıdan ziyade toplumsal totalitenin incelenmesini savunmaları ve sosyo-ekonomik güçlerden ziyade bireyi, bireysel doyumu vurgulamaları (akt. Kejanlıoğlu, 2005: 84-85). Bu görüşe göre Enstitü üyelerinin, ancak Stalinizm'e karşıtlıkları açısından geniş anlamda hümanist oldukları söylenebilir, daha keskin biçimde ise, Fromm'un çalışmaları ve Marcuse'nin bazı yazıları dışında, hem Bilimsel hem de Hümanist Marksizm'in eleştirisini yapmışlardır (akt. Kejanlıoğlu, 2005: 84-85).

Jay'e göre (1985: 16-17), özellikle de kuruluş yıllarında Enstitü geniş bir fikirler yelpazesini çatısı altında barındırmıştır.[21] 1933'teki göçten hemen önce Enstitü'ye dâhil olmuş olan Erich Fromm, Enstitü üyeleri içerisinde belirgin bir biçimde Hümanist Marksist olarak ele alınabilecek bir konumu temsil eder. 1932'de Fromm'dan kısa bir süre önce Enstitü'ye katılan Herbert Marcuse'yi[22] konumlandırmak ise, her ne kadar entelektüel kariyerinin başlangıcından bu yana geleneksel, "Bilimsel" Marksizm'e karşıtlığı açık olsa da, daha zordur. Jay'e göre (1985: 16-17) Marcuse, daha sonraki yıllarda Hümanist Marksizm'e karşı Fromm'a kıyasla çok daha şüpheci bir tutum içerisinde olmuştur. Hümanizm ve sosyalizmin birleştirilmesinin yararına yönelik büyüyen şüphesi Enstitü'deki diğer üyelerin[23] çoğu tarafından da paylaşılır. Jay (1985: 17-18), Marcuse'nin Eleştirel Teori'nin doğuşuna önemli katkıları olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Fakat ona göre Eleştirel Teori'nin Hümanist Marksizm'den nasıl farklılaştığını anlamak için hümanist geleneğin antropolojik unsurlarını daha net bir biçimde reddeden Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarına odaklanmak daha faydalıdır. Yazara göre Adorno'nun reddedişteki rolü çok önemli görünmektedir. "Aslında Frankfurt Okulu'nun kendisini Hümanist Marksizm'den değiştirilemez biçimde uzaklaştırdığı bir tarih belirlenmek istenirse, bu ya 1938'de Adorno'nun Amerika'ya göç edişi ya da Fromm'un kendi klinik ve bilimsel çalışmalarını sürdürmek için 1939'da Enstitü'den ayrılışıdır" (Jay, 1985: 18). Fromm ve Enstitü üyeleri arasında gittikçe büyüyen ve bu kopuşa yol açan gerilimin sebebi psikanalize yükledikleri anlamın farklı oluşundan kaynaklanmıştır (1985: 18). Eleştirel teorisyenlerin 1930'larda psikanalize karşı büyüyen ilgisi onların özdeşlik teorisi ve Hümanist Marksizm'den uzaklaşmasını[24] pekiş-

[21] "Avusturya Marksizmi geleneğinden gelen Carl Grünberg, Alman Komünist Parti yandaşı olan ve Ortodoks Marksist-Leninist çizgiyi benimsemiş olan Karl August Wittfogel, Julian Gumpertz ve kısa bir süre için Richard Sorge. Hiçbir zaman tam bir üye olmayan sol muhalif görüşleriyle enstitü seminerlerinde yer alan Karl Korsch ve geleneksel Marksizmin ekonomik Ortodoks pozisyonunu temsil eden Henryk Grosmann bu yelpazenin örnekleri olarak sayılabilir" (Jay, 1985: 16).

[22] "1920'lerin sonlarında Martin Heidegger'in öğrencisi olduğu dönemde Marcuse antropolojik sorunlara önemli ölçüde ilgi göstermiştir. Fakat 1940'ların başına kadar süren Enstitü ile birlikte olduğu yıllar boyunca, herkesin kabul ettiği gibi Marcuse insanın ontolojik gerçeğine ilişkin sorulara olan Heideggerci ilgisini kaybetmiştir" (Jay, 1985: 16-17).

[23] Jay (1985: 17) burada Enstitü'nün özellikle 1930'dan sonra müdürü olan Max Horkheimer ve Eleştirel Teori'nin baş mimarı olan ve Enstitü'ye resmi olarak 1938'de katılan Theodor W. Adorno, *ZfS* dergisinin yönetici editörü olan Leo Löwenthal ve Frederich Pollock'tan bahsetmektedir.

[24] Jay'e (1985: 23) göre, psikanalizin Frankfurt Okulu'nun felsefesi için, onu Hümanist Marksizm'den uzaklaştıran bir işlev görmesi ile Fromm'un 1930'larda Eleştirel Teori ve psikanalizi birleştiren ilk Enstitü üyesi olması kimilerince paradoksaldır. Çünkü daha sonraki yıllarda Hümanist Marksizm'in en çığırtkan savunucularından biri haline geldiğinde Fromm, bu konumu ve kendi revize ettiği Freudculuk'u arasında bir çelişki görmemiştir. Jay (1985: 24). Fromm'un bu ikisini birleştirirken libido teorisi, Ödip kompleksi gibi Freud'un birçok anahtar kavramını terk etmekte sakınca görmemiş olduğunu ileri sürer. Aslında Fromm'un hümanizmi ancak kendisini Freud'un psikolojisindeki karamsar unsurlardan kurtardıktan sonra tamamen ortaya çıkabilecektir. Fromm ve diğer Freudcu revizyonistler psikolojiyi toplumsallaştırmaya çalışmaktaydılar ve bu anlamda ideolojiktiler. Yazar buna karşılık Horkheimer'in libido teorisini içermeyen psikolojinin hiçbir şekilde psikoloji olamayacağını düşündüğünü belirtir. Horkheimer'e göre, gerçek anlamda psikoloji her zaman kişisel olanın psikolojisidir. Yazara göre, Horkheimer ve Adorno Freud'a psikanaliz ile evrensel insan doğası için bir model sağlamasından dolayı değil, onun toplumsal olmayan, biyolojik önermeleri, en azından metaforik olarak çatışmalı bir toplumda insanın özdeş olmayan boyutlarından birini ortaya koymuş olduğu için hayrandırlar. Aslında onlar Freud'u artan bir şekilde savaş sonrası dönemde insanı tehdit

tirmiştir. Freudçuluk sıklıkla onların Hegelci Marksizm anlayışlarının bir zenginliği olarak kabul edilmiş olsa da bazı yorumcular psikanalizin[25] Eleştirel Teori'nin evrimindeki merkezi rolünü görmüşlerdir.

Sonuç olarak, Adorno 1938'de Amerika'ya geldikten ve Fromm 1939'da Enstitü'den ayrıldıktan sonra;

> Frankfurt Okulu, insan doğasına ilişkin genellemelere, evrensellik/tümellik olasılığına, antropomorfizme ya da yaratıcı özne insana karşı duyduğu şüpheyle, özne ile nesnenin birbirine indirgenemezliği üzerinden tam da metafizik karşıtı, idealist ya da materyalist özdeşlik teorisini reddeden bir konuma yerleşir. Özdeşlik teorisine ve Marksist Hümanizme yönelik hoşnutsuzluk, Horkheimer ve Adorno'nun psikanalizi –Fromm ve Marcuse'nin yaklaşımlarından farklı biçimde- çelişkili ve çatışmalı bir toplumda kişilik birliği ve bütünlüğü olamayacağı vurgusuyla devreye sokmalarıyla da açığa çıkar. Böylece Jay, Frankfurt Okulu [üyelerinin] birey (biyolojik tür olarak değil, olumsal insan) ile toplum ilişkisinde ne mutlak yalıtım ne de mutlak özdeşlik gördüklerini, bireyi her zaman özdeş olmayan totaliteye dolayımlanmış biçimde kavradıklarını ve diyalektik süreçte negatif momenti vurgulayarak hem bilimsel hem de hümanist Marksizm'in yoksun olduğu eleştirel bir farkındalık taşıdıklarını belirtir (akt. Kejanlıoğlu, 2005: 84-85).

Gillian Rose da *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* isimli (1978) çalışmasında yukarıda Therborn'un iddia ettiğinin aksine Enstitü üyeleri ve özellikle de Adorno ile Lukács arasında nesneleşme-şeyleşme kavramları çerçevesinde varolan anlaşmazlık noktalarını ortaya koymaktadır. Lukács ve Adorno Marx'ın değer teorisini farklı yorumlamış, çeşitli vurgulama farklılıkları göstermişlerdir ve temel kuralların derin farklılıklarına işaret etmişlerdir (Rose, 1978: 30). "Bu farklı yorumlamalar Marx'ın *Kapital*'de ve *Grundrisse*'deki çeşitli vurgulamalarından kaynaklanmaktadır. Marx'ın meta fetişizmi tanımlamalarında iki farklı yabancılaşma biçimi ortaya çıkmaktadır; işçinin üretim etkinliğinden yabancılaşması ve işçinin ürününe yabancılaşması" (Rose, 1978: 30-31).

Rose'a göre (1978: 35), Lukács, şeyleşme tartışmasına işçinin kapitalizm altında üretim aktivitesinden yabancılaşması ve nesneleşmesi çerçevesinde yaklaşmıştır. Bu yaklaşım Marx'ın henüz yayımlanmamış *1844 Elyazmaları* adlı eserindeki yabancılaşma teorisini önceden sezinlediği için Lukács'a büyük ün kazandırmıştır:

> Lukács'ın şeyleşme kavramında, özne-nesne ikiliği bir önkabuldür. Lukács'ın, kapitalizmde işbölümünü ve bunun sonucunda metanın "yabancı şey" olarak parçalanmasını eleştirme biçimi, Adorno'ya göre, bu haliyle "şeylik"in eleştirisine doğru yönelir. Lukács'ın eleştirisi, felsefi bilincin eleştirisi olarak, burjuva düşüncesinin ikiliklerinin kolaylıkla bertaraf edilebileceğine işaret eder. Bu eleştiri, sınıf mücadelesi kuramı olarak ise, proletaryanın tarihin özne/nesnesi ve bu bilginin imtiyazlı taşıyıcısı olduğunu öne sürer. Bu nedenle Adorno, Lukács'ı, idealist uzlaşı görüşünü hem tarihin amacı hem de kökeni olarak değerlendirmekle suçlamaktadır. Çünkü özne/nesne dikotomisi kapitalizmin temel özelliği varsayıldığında, kapitalizm öncesi toplumda baskıcı olmayan bir uyumun hüküm sürdüğü sonucuna ulaşılır. Adorno, Lukács'ın kapitalizm kuramının, üretim ilişkileri tipolojisinden çok, nostaljik cemaat-toplum (*Gemeinschaft-Gesselschaft*) antiteziyle daha çok ortak noktaya sahip olduğunu düşünür görünmektedir (Rose, 1978: 40).

---

eden yanlış özdeşliğe karşı bir siper olarak görmüşlerdir (Jay, 1985: 25). Eleştirel Teori ve psikanaliz ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz Yörük.

[25] "Enstitü'nün Ortodoks psikanalize karşı gerçek tutumu *Otoriter Kişilik*'in 1950'de yayımlanmasına kadar belirsiz kalmıştır. Fakat daha önce Horkheimer Löwenthal'e 1942'de yazdığı mektubunda Freud'a ve çalışma arkadaşlarına borçlu olduklarını, onun düşüncesinin kendi felsefelerinin onsuz olmaz bir temel taşı olduğunu itiraf etmiştir" (Jay, 1985: 23).

Rose'un dikkat çektiği gibi Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabının 1967 yılı baskısına yazdığı önsözde nesneleşme/şeyleşme kavramlarını eşitlediğini kabul eder ve kitaptaki basit özne-nesne ikiliğinden vazgeçerek, bu durumda Adorno'nun tartışmasını desteklemiş olur. Adorno ile Lukács'ın faklılıkları teorik olduğu kadar politiktir de, fakat tüm bu farklılıkları şeyleşme kavramındaki farklılıklardan kaynaklanıyor da olabilir:

> Bu nedenle, Lukács'ın şeyleşme kavramı çok genel; Benjamin'inki ise fazla sınırlayıcıdır. Adorno, birbirinden çok farklı bu iki tarih felsefesinde kavramın kullanılış biçiminin yanlış olduğuna inanır. Kültürel formların analizini, altyapı-üstyapı arasında kaba bir ayrım yapmanın gereksiz olacağı biçimde, meta fetişizmi modeliyle temellendirme amacını kabul eder. Bu nedenle de şeyleşme kavramını alternatif bir biçimde kullanmanın yollarını arar (Rose, 1978: 42).

Adorno, şeyleşme kavramının anlamını genişleterek, kullandığı yerlerde insan aktivitelerinin özelliklerini ve tüm toplum çeşitlerini kapsayacak şekilde kullanmıştır (Rose, 1978: 50). Adorno'nun teorisi Marx'ın meta fetişizmine yaslanır, fakat emek-çalışma sürecine (yabancılaşmaya) değil, Marx'ın değer teorisine özellikle kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki farklılığa dayanır:

> Adorno için toplumsal bir fenomen ve bir düşünme süreci olarak şeyleşme, birbirinden farklı şeylerin benzer ya da eşit görünmesi durumu ve onları ancak eşit sayan düşünme biçimidir. Marx'ın "insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkinin şeyler arasında fantazmagorik bir ilişki biçimini varsayan" meta fetişizmi kuramının genel özelliği, kuramın vurgulanması gereken en önemli yanı değildir. Değerin metanın bir özelliği olarak ortaya çıktığı ya da nesnenin kendi kavramını ancak kullanım değeri özelliği edindiğinde yerine getirdiği veya kavramın farklı bir nesneye sahip olduğu düşüncesi çok daha önemlidir. Marx'ın da belirttiği gibi "değişim değeri, metanın değerinde kendini açıkça gösteren ve ifade edilebilen tek biçimdir." Bu şeyleşmenin kökenidir. Bu nedenle şeyleşme kuramını, Marx'ın meta fetişizmi kuramının ve Hegel'in bilincin gelişimi üzerine düşüncelerinin bir bileşeni olarak yorumlamaya gerek yoktur. Şeyleşme toplumsal bir kategoridir. Bilincin belirlenme biçimine göndermede bulunur.
>
> ...
>
> Adorno toplumun ve toplumun bilincinin artan oranda şeyleştiğini sıklıkla tekrar eder. Kimi yerlerde her ikisinin de "tamamıyla şeyleştiğini" belirtir. Toplumun "tamamıyla şeyleştiğini" söylemek mübadele sürecinin egemenliğinin, herhangi bir bağımsız ve eleştirel bilincin gelişimine imkân vermeyecek biçimde, kurumları, davranışları ve sınıf formasyonunu kontrol edebilecek düzeye ulaştığını söylemektir. Bilincin "tamamıyla şeyleştiğini" söylemek, bilincin yalnızca toplumun görünümünü bilmeye ve -sanki şu andaki işlerlik tarzları doğal ve değişmez bir karakteristikleri veya özellikleriymişçesine ve nesneler olarak "kavramlarını dolduruyorlarmışçasına"- kurumları ve davranışları tanımlamaya olanak sağladığını söylemektir. Bu nedenle, toplumun bilincinin tamamıyla şeyleştiğini söylemek, eleştirel bir bilincin veya kuramın imkânsız olduğunu söylemektir. Toplumun temelini oluşturan süreçlerinin tamamıyla gizlenmiş olduğunu ve onun içindeki ütopyacı olanaklarının kavranılamaz olduğunu söylemektir (Rose, 1978: 46-48).

Rose'a göre (1978: 43) Adorno, özellikle şeyleşmenin öznel ve sosyo-psikolojik bir kategori olmadığını söylemektedir ve daha çok kendi sosyolojik çalışmasında yabancılaşmayı ampirik kategori içerisinde dönüştürmeyi denemektedir.[26]

[26] Adorno'nun şeyleşmeyle ilgili en doğrudan ifadelerinin olduğu çalışması *Negatif Diyalektik*'tir (Rose, 1978: 43).

1970'lerde gerçekleştirilen Yapısalcı-Hümanist Marksizm tartışmasının taraflarından bir diğerini ise Marcuse'ye daha yakın duran bazı araştırmacıların oluşturduğu söylenebilir. Bu araştırmacılar Eleştirel Teori'nin Lukács ve Korsch ile olan bağlantısını özellikle vurgulamışlar ve onu Marksizm içindeki karşıt, Althusser'den etkilenen yapısalcı ya da bilimselci eğilimin Eleştirel Teori'ye atfettiği Marksist Hümanizm konumuna yerleştirmişlerdir (Kejanlıoğlu, 2005: 85). Örneğin, Douglas Kellner 1973'te *New German Critiqe* dergisine yazdığı Martin Jay'in (1996, orj. 1973)[27] *Diyalektik İmgelem* kitabını eleştirdiği yazısında bu noktayı vurgulamış, Jay'in Enstitü'nün Lukács ve Korsch'la var olan etkileşimini ve dolayısıyla onların radikal Marksist kökenlerini ortaya koymakta başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Kellner'a göre "Jay, hem Enstitü'nün ilk üyelerinin Marksizm'e olan derin bağlılığını hem de bu Marksist aydınları üreten Almanya'daki toplumsal ve kültürel iklimi açığa çıkarmakta yetersiz" kalmıştır (2006: 137). Kellner (2006: 137, 140), Enstitü üyelerinin komünizm yanlısı olduklarını ve Rus Devrimi'ni coşkuyla karşıladıklarını vurgulamış, Jay'in Enstitü'nün başlangıç yıllarındaki radikal tutumunu gözden kaçırmasının Lukács ve Korsch'un[28] Eleştirel Teori üzerindeki etkilerini de gözden kaçırmasına ve "eleştirel toplumsal teorinin Marksist özelliklerinin" gereğince anlaşılmamasına yol açtığını yazmıştır.

Kellner (2006: 144-145) Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı çalışması üzerinden Eleştirel Teori'nin tanımını yapar. Ona göre, Eleştirel Teori, "felsefeyle bilimi, teori ile olguyu evrensel ve bireysel temelde birbiriyle ilişkilendiren disiplinlerarası bir çabanın ürünü"dür. Marx'tan bu yana hiç kimse ya da hiçbir grup diyalektik kategorilerin gelişimiyle ve diyalektik yöntemin savunusuyla Enstitü kadar uğraşmamıştır. Kellner (2006: 145) Jay'in, Eleştirel Teori'nin diyalektiği kullanmasına dikkati çekse dahi, bu kullanım biçiminin, "ekonomi politiğin Marksist eleştirisinden kaynaklandığını ve bunun devrimci değişimi amaçlayan *tarihsel diyalektik* olduğunu açıklamakta yetersiz" kaldığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Kellner'a göre (2006: 147), Eleştirel Teori'nin temelinde Marksist *ekonomi-politik eleştirisi* yatar: "Horkheimer ve arkadaşları ekonominin tüm toplumsal yaşam ve bireysel etkinlik için çok önemli belirleyici bir faktör olduğunu savunan Marksist görüşe sıkı sıkıya bağlıdırlar." Dahası Kellner (2006: 147-148), Eleştirel Teori'yi "*özgürleşimci bir ilgiyle*", "*bir praksis felsefesi*"ne bağlılıkla ve "*devrimci*"likle niteler.

Kellner'a göre (2006: 149), Eleştirel Teori'nin Marksizmi, "en iyi biçimde Lukács ve Korsch (ve İtalya'da Gramsci) tarafından geliştirilen yeni-Marksizm'in bir parçası olarak tanımlanabilir." Bu anlamda yazar, 1930'lı yıllar boyunca Eleştirel Teori'nin, "burjuva uygarlığının dönemsel krizleriyle ilgili dogmatik olmayan, bağımsız ve yaratıcı bir Marksizmi koruyan en önemli güç" olduğunu öne sürer (Kellner, 2006: 150).

[27] Makale Therborn'un makalesi ile benzer şekilde"Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi" başlığı ile Doğu-Batı Yayınları'nın *Frankfurt Okulu* isimli derlemesi içerisinde Ocak 2006 tarihinde ilk yayın tarihinden otuz üç yıl sonra Türkçeleştirilip yayımlanmıştır.

[28] "Her ikisi de Enstitü'nün kuruluşundan bir yıl önce, Felix Weil tarafından 1922'de düzenlenen seminerlerde bulunmuşlardır. Adorno, Marcuse, Benjamin ve Löwenthal; Lukács'ın çalışmaları üzerindeki etkisini dile getirmişlerdir. Korsch'un Enstitü üzerindeki rolü ise Jay'in belirttiğinden çok daha fazladır. Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* ve *Materyalist Tarih Kavramı* adlı yapıtları ilk kez Grünberg'in çıkardığı *Archive*'de yayımlanmıştır. Dahası Korsch Enstitü'nün kimi seminerlerine de katılmış ve Enstitü'nün dergisi için incelemeler yapmıştır. Korsch'un öğrencilerinin birçoğu Okul'da etkin roller üstlenmiştir. Her ne kadar Korsch zamanının büyük bölümünü aktif siyasete ayırmışsa da hem felsefi konumuyla hem de sosyalist fikirleriyle Enstitü üzerinde etkili olmuştur. Aslında Korsch, Enstitü'nün kuruluş aşamasında da etkin bir görev üstlenmiş olmalıdır. Enstitü'ye finansal destek sağlayan Felix Weil, Korsch'la 1918'de tanışmış ve ondan çok etkilenmiştir. Weil birçok açıdan, Korsch'un görüşlerine Horkheimer'in ve 'iççevre'nin kuramından daha yakın durmuştur. Jay, Weil'in sosyalizmin hayata geçirilmesinde ortaya çıkan sorunlar üzerine bir dizi denemeden oluşan tezlerini yayıma hazırlayan ve ona ilk defa Marksizmi tanıtan kişinin Korsch olduğunu belirtir. Sonuçta Korsch, 1930'lu yıllar boyunca Enstitü ile ilişkisini sürdürmüş, 1939'a değin Enstitü'de bir dizi konferans vermiştir" (Kellner, 2006: 140).

Kellner, Eleştirel Teori'yi bu şekilde konumlandırarak Marksizm içindeki, Althusser'den etkilenen yapısalcı ya da bilimselci eğilimin teoriye atfettiği hümanizm konumunu kabul etmiş olur. Fakat 1940'larda eleştirel teorisyenlerin özellikle de Adorno ve Horkheimer'in Marksizmden beklenmedik biçimde kopuşuyla Eleştirel Teori'nin birbirinden farklı iki döneme ayrıldığını ileri sürer.[29] Kellner esas olarak Jay'in *Diyalektik İmgelem*'de Eleştirel Teori'nin Marksist kökeni ve Lukács ve Korsch ile olan bağlantısını vurgulamak yerine onların Yahudiliğini öne çıkarmasını eleştirmektedir. Kellner-Jay anlaşmazlığına Eleştirel Teori'nin, Marcuse ya da Adorno'yu merkeze alarak değerlendirilmesi arasındaki fark damgasını vurmuş gibidir. Jay, başlangıçtaki radikal Marksist görüşlerinden kopan üyelerin (özellikle Horkheimer, Pollock, Löwenthal) görüş ve bilgilerini kaynak alırken, Kellner'ın bu yazısında ortaya koymuş olduğu düşüncelerinin Marcuse'nin radikal görüşlerinden etkilenmiş olduğu söylenebilir (Kejanlıoğlu, 2005: 83).

IV.

Türkiye'de Eleştirel Teori ve Marx/Marksizm arasındaki bağın nasıl anlamlandırıldığı, Marksizmin nasıl anlaşıldığıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Eleştirel Teori özelinde bir değerlendirme yapmadan önce, Marksizmin Türkiye'deki gelişimi sürecindeki kimi uğraklara yakından bakmak yerinde olacaktır.

19. yüzyılın ikinci yarısında yapılan kimi makale çevirileri bir tarafa bırakılacak olursa, Türkiye'nin Marx'ın temel metinleriyle tanışmasının 1960'lı yıllara denk düştüğü söylenebilir. Marx'tan yapılan ilk Türkçe çeviri, 21 Şubat 1871'de *Hakayikülvekayi* gazetesinde yayımlanan bir mektuptur (Cerrahoğlu'ndan akt. Tunçay, 1967: 10). Mektup Bismarck'ın politikasını eleştirmekte ve bu politikanın Avrupa'daki özgürlük ortamını tehdit ettiğini vurgulamaktadır. Marx'ın yapıtlarının çevrilememesinin önündeki en büyük engel, iktidarın baskıcı politikasının yanında Almanca bilen aydınların sayısının oldukça az oluşudur. Fransızcanın egemenliği, Türkiye'nin düşünsel ortamını belirlemekte, sosyalist çevrelerde Fransız solcularının görüşleri tartışılmaktadır (Tunçay, 1967: 36). Ekim Devrimi sonrasında Türkiye sosyalist hareketi büyük ölçüde Sovyetlerin etkisi altındadır, dolayısıyla başlangıçta sosyalizmi Fransız düşünürlerden öğrenen Türkiyeli aydınlar, Ekim Devrimi ile birlikte Sovyet düşünürlerden etkilenirler.

1960'lı yıllar hem sık sık yinelendiği üzere darbenin ardından başlayan göreli "özgürlük" dönemi olması, hem de dünyada ve Türkiye'de sol hareketlerin hızlanmasıyla Türkiye solunun düşünsel zenginliğini de belirlemiştir. 12 Ekim 1960'daki kanunla yayıncılık alanı yeniden düzenlenmiş, böylece bu alan baskıcı düzenlemelerden sıyrılabilmiş ve sol yayınların sayısı giderek artmıştır. 1933'te özet çevirisi yayımlanan *Kapital*, 1965 yılında Mehmet Selik tarafından bütünüyle tercüme edilmiş ve Sol Yayınları tarafından basılmıştır. Dönemin belli başlı yayınevleri arasında sayılabilecek olan Sol, Toplum, Dost, Sosyal, Ant, Yön, May ve Bilim ve Sosyalizm gibi yayınevleri sol yayınlara ağırlık vermiş ve Türkiye'de sol literatürün gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Fakat bu yayınlar arasında, Marx'ın çevirilerinin ağırlıklı olduğunu söylemek zordur.

Türkiye'nin Marksizmi Marx'ın kendisinden öğrenmekte hayli geç kaldığı söylenebilir. Bu durum Türkiye solunun Eleştirel Teori'ye bakışını da belirleyecek, Eleştirel Teori'nin

[29] Kellner'a (2006: 155) göre onların yeni konumu en açık biçimde her ikisinin ortak çalışmaları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nda ve Adorno'nun *Minima Moralia*'sında görülür. Bu yapıtların daha önceki Eleştirel Teori'den kopuşu işaret eden birkaç ayırıcı özelliği bulunmaktadır. Birincisi yapıtlarının dillerinin artan ölçüde zorlaşması, ikincisi Horkheimer ve Adorno'nun bu çalışmalarda her türlü devrimci niyeti terk etmeleri, üçüncü olarak bu çalışmaların daha önceleri kabullendikleri Marksist kavramlara karşı bir takım saldırıları içermesi. Bununla birlikte, 1930-1945 arasındaki dönemi Kellner'dan farklı olarak üçe ayıran Dubiel ve Benhabib gibi teorisyenler de vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Taş; ayrıca Marksizmden kopuş ve Nietzsche'ye yakınlık hakkında ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Yaren.

Marksist düşüncenin bir parçası olarak görülmesini engelleyecektir. Eleştirel Teori'nin eleştirdiği ve içinde yer almaktan kaçındığı Ortodoks Marksist çizginin Türkiye sol düşüncesi içinde uzun yıllar süren egemenliği, Okul'un Marksist gelenek içindeki yerinin yadsınmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Türkiye solunun Eleştirel Teori'nin düşünsel mirasıyla uzun yıllar ilgilenmediği, önce öğrenci hareketi bağlamında doğrudan okulla bağlantısı söz konusu olmaksızın Marcuse'nin gündeme geldiği[30] ve ancak 1980'den sonra ilginin kültür, ideoloji gibi üstyapı meselelerine kayması ile birlikte Eleştirel Teori'yi "keşfettiği" söylenebilir.

Türkiye'de Marksist düşüncenin gelişiminde ekonomizm ile yoğrulmuş bir ortodoksinin belirleyiciliğini Ahmet Oktay da sanat ve edebiyat eleştirisi bağlamında belirtir. Oktay, Türkiye'de Marksist felsefi ve politik geleneğin gelişmemişliğini, Sovyet kaynaklı bir ortodoksinin sınırları dışına çıkılamamış olmasına bağlar. Oktay bu iddiayı kültür ve sanat eleştirisinde sosyalist gerçekçiliğin yerini (2007) ve Lukács'ın Türkiye'de alımlanma biçimlerini incelerken geliştirir (2004).[31] Lukács'ın eserlerinin Türkçeye çok geç kazandırıldığını, kültür eleştirisinde ona sadece yüzeysel bir şekilde değinildiğini ve 1984 yılına kadar Lukács'ın görüşlerini açımlayan kapsamlı bir çalışmanın yayımlandığını anımsatır. Ona göre, bu eğilim Türkiye'de Marksizmin gelişiminde 1970'lerin sonuna kadar, politik pratik düzeyin, felsefi/kuramsal düzeyi bastırmasıyla ilişkilidir. Oktay, Türkiye'de Lukâcs'ın düşüncelerinin sadece Marksist estetik alanında değil politik çözülmede de oldukça sınırlı bir yeri ve etkisi olduğuna dikkat çeker (2004: 221).

Türkiye'de Marksist düşüncenin, Batı Marksizmi geleneğine yönelik ilgisi, öncesinde oldukça sınırlı yayın ve çalışmayla olmakla birlikte asıl olarak 1980 sonrasında gelişmeye başlamıştır. Benzer şekilde Türkçede Eleştirel Teori ile Marksizmi bir araya getiren az sayıda çalışma bulunmaktadır.[32] Bu konuyu tartışan çalışmaların, proje için taranan makalelere oranla oldukça az olması aslında Eleştirel Teori'nin Türkiye'de alımlanması bakımından kimi önemli noktalara işaret eder. Bunlardan ilki Türkiye'de Eleştirel Teori'nin politika alanındaki teorik tartışmalara dâhil edilmemesi, sözgelimi '68 öğrenci hareketini deneyimleyen Almanya'da olduğu gibi herhangi bir politik harekete "ilham" vermemiş olmasıdır. Öyle ki Eleştirel Teori, kültürel alandaki tartışmalar içinde değerlendirildiğinde bile, onun Marksist yönelimi çoğunlukla gözardı edilmiştir. Bu durumu Türkiye'de Marksizmin gelişme çizgisiyle, başka bir deyişle, Ortodoks Marksizm'in politik ve düşünsel alandaki "hegemonik" konumuyla açıklamak mümkündür. İkincisi, Batı'da 1970'lerden itibaren Eleştirel Teori'ye yönelik ilginin yeniden canlanması sonucunda Eleştirel Teori'nin teorik yönelimine ilişkin tartışmaların geç bile olsa Türkiye'ye çok fazla yansımamış oluşudur. Başka bir deyişle, Türkiye'deki tartışmalar Okul'un beslendiği felsefi geleneği sorgulamayı dert edinmemişlerdir.

Doğrudan Eleştirel Teori'yi konu edinmemekle birlikte Eleştirel Teori ile Marksizmi birlikte anan kitaplardan biri olan *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da Marshall Berman (1994),[33] Marcuse'nin 1950'lerde Marx'a yönelik eleştirileri üzerinde durur. Marcuse, "eleştirilerini 1950'lerde Amerika'da formüle etmiş"tir, "ama bunları 1920'lerde Alman romantik varoluşçuluğunun havası içinde geliştirmiş gibi"dir. Tezi 1840'larda Marx'la Genç Hegel-

[30] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Göker ve Kara; ayrıca bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

[31] Ahmet Oktay, bir yazın kuramı olarak sosyalist gerçekçiliği *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları* (1986) kitabında inceler. Burada, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* ansiklopedisinin *Sol* cildindeki "Türkiye'de Sosyalist Gerçekçilik" makalesine gönderme yapılmaktadır (2007: 1074-1081). Oktay'ın Türkiye'de Lukács'ın alımlanma biçimini incelediği "Türkçede Lukács ve Düşüncesinin Etkisi" yazısı ise ilk olarak *Defter* dergisinin Haziran-Ekim 1989 tarihli 10. sayısında, daha sonra ise *Sanat ve Siyaset* başlıklı kitabında yayımlanmıştır (2004: 197-226). Ayrıca bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

[32] Doğrudan eleştirel teorisyenlere ait kitapların kapsamındaki Marx-Eleştirel Teori ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz Taş.

[33] Kitap *All that is solid melts into air. The expreience of modernity* özgün adıyla 1982'de yayımlanmıştır. İlk Türkçe basımı 1994 yılındadır.

ciler arasındaki tartışmalara kadar uzansa da ortaya koyduğu meseleler bugün de geçerlidir. Berman'a göre (1994: 160), temel tez, "Marx'ın emek ve üretimin değerlerini hiç eleştirmeksizin yücelttiği ve nihai olarak en az bunlar kadar önemli diğer insani etkinlik ve varlık tarzlarını ihmal ettiği şeklinde"dir. Bu anlamda Marx, "manevi imgelem yoksun"udur. Yazar, Marcuse'nin en sert Marx eleştirisini *Eros ve Uygarlık*'ta bulabileceğimizi belirtir:

> Marx'ın buradaki varlığı her sayfada aşikâr, ama garip biçimde adı hiç zikredilmiyor. Ancak, aşağıdaki gibi bir pasajda, Marx'ın gözde kültürel kahramanı Prometheus'a saldırırken satır aralarında ne söylendiği çok açık: "Prometheus bastırma yoluyla emek, üretkenlik ve ilerleme kültürünün kahramanıdır (...) tanrılara karşı dolandırıcı ve (acı çeken) asidir. Sürekli acı pahasına kültürü yaratır. Üretkenliği, durmaksızın hayata hükmetme çabasını simgeler. (...) Prometheus başarı ilkesinin arketipik kahramanıdır" (Marcuse'den akt. Berman, 1994: 160).

Berman (1994: 160-161), Marcuse'nin, bunun ardından idealleştirmeye daha değer gördüğü alternatif mitolojik kişilikleri sıraladığını belirtir: "Orfeus, Narsissus ve Diyonizos-ve Marcuse'nin onların modern temsilcileri olarak gördüğü Baudelaire ile Rilke." Yazara göre, "Prometheusçu/Marksçı tasavvurun göremediği barışçılık ve pasifliğin, duygusal mahmurluğun, mistik esrikliğin, doğaya hükmetme yerine onunla bir olmanın coşkularıdır." Fakat, Berman, Marx'ın fetişleştirdiğinin çalışma ve üretimden ziyade çok daha karmaşık bir gelişme ideali olduğunu ileri sürer ve çeşitli yapıtlarından alıntılar sıralar:

> (...) "fiziksel ve tinsel enerjilerin özgürce gelişimi" (*1844 Elyazmaları*); "bireylerin kendilerinde varolan yeteneklerin bütün olarak geliştirilmesi" (*Alman İdeolojisi*); "herkesin özgürce gelişiminin koşulu olarak her bir kişinin özgür gelişimi" (*Manifesto*); "bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin, vb. evrenselliği (*Grundisse*); "tamamen gelişmiş birey" (*Kapital*) (1994: 161).

Berman, Marcuse'nin değer verdiği deneyimlerin ve insani niteliklerin, "listenin başında olacakları garanti edilmese bile" bu gündem içinde kesinlikle yer aldıklarını da ekler (1994: 161).

Eleştirel Teori'nin Marksizmle olan bağını Adorno ve Benjamin üzerinden tartışan çalışmasında Lunn (1995), Adorno'nun, "terimin basit anlamında" 'Marksist' olmadığını iddia etmektedir. Çünkü diğer düşünce akımlarının çoğu Adorno'nun eserlerinde eşit derecede önemli rol oynamıştır. Lunn (1995: 268), Adorno'nun sınıf mücadelesi kategorilerinden genellikle kaçındığını ve geliştirdiği anlayışın, proletaryanın tarihsel değişimdeki merkezi işlevini bütünüyle reddettiğini öne sürer. Lunn'a göre Brecht, komünistlere kıyasla "modern", deneyci ve açık uçlu olabilir; ancak Adorno'ya kıyasla ortodoks olduğu görülür. Lunn'a göre, Adorno'nun Brecht'le ortaklaştığı nokta, Lukács'ın edebi klasizmine yönelik eleştirel tutumdur ama buna karşılık, örneğin, Brecht'in Marksizmi'nin üretimci, sol faydacı ve Fransız Aydınlanması'na uygun kalıbına tahammül edememiştir (1995: 268). Lunn, Adorno'nun Marksist estetiğinin büyük ölçüde "şiirsel ve müziksel yeteneklerden ve geniş bir modern kültürel deneyim alanıyla yakın tanışıklık"tan kaynağını aldığını düşünür (1995: 269).

Eleştirel Teori'yi Marksizm ve modernizm çerçevesinde tartışan başka bir çalışma *Postmodern Teori* (Best ve Kellner, 1998) kitabıdır. Kitapta Steven Best ve Douglas Kellner (1998: 267) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde önemli sayılabilecek herhangi bir devrimci muhalefet içermeyen, kendini yeniden üreten, istikrarlı bir kapitalist sistem saptamasının bulunduğuna ve bu nedenle Marksist devrim teorisine kısa devre yaptırıldığına değinirler. Böylece devrim teorisi, devrimci bir güç olarak proletaryada tarihsel temellendirilmişliğini kaybeder ve ütopyacı bir ideal haline gelir. Yazarlar, Eleştirel Teori'nin kapitalist modernliği,

sermayenin tahakkümü altında kendi kendini yeniden üreten ve istikrarlılaştıran bir meta üretimi ve sömürü sistemi olarak değerlendirdiğini ileri sürerler. Horkheimer ve Adorno'nun, bireysel direnişin dışında bir alternatif sunmamalarının Eleştirel Teori'nin politik olarak tıkanmasına neden olduğunu belirtirler (Best ve Kellner, 1998: 267). Best ve Kellner'a göre, Marx ve Engels'in gelecekteki toplum imkânını, diyalektik modernlik anlayışının yörüngesine oturtmalarının tersine, Eleştirel Teori'nin ilk kuşağı modernliğin olumsuz ve baskıcı yanını vurgulamıştır.

Eleştirel Teori'nin Marksizm içindeki yerini kültür bağlamında tartışan Terry Eagleton (2004), özellikle bir dönem, Marksizmin sanat ve kültür hakkında sanıldığı kadar kör olmadığını ve çok sözü bulunduğunu belirtir. Kültür bugün ulaştığı boyutu, büyük oranda Batı Marksizmi geleneğinin içinde kazanmıştır: "Georg Lukács, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Wilhelm Reich, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Lucien Goldman, Jean Paul Sartre, Fredric Jameson, tüm bunlar erotik ve simgesel olanı, sanatı ve bilinç dışını, yaşanmış deneyimi ve bilincin dönüşümlerini hiç de ihmal etmemiş düşünürlerdir" (Eagleton, 2004: 30). Eagleton'a göre, yirminci yüzyılda bundan daha zengin bir düşünsel miras yoktur.

Eagleton (2004: 31), Batı Marksizmi'nin yüzünü kültüre dönüşünün, kısmen siyasal güçsüzlükten, kısmen de "gözünün açılmasından" kaynaklandığını ileri sürmektedir. Yazara göre, kapitalizm ile Stalinizm arasına sıkışan Frankfurt Okulu gibi gruplar, siyasal yurtsuzluklarını, kültürel ve felsefi sorulara geri dönerek karşılayabilirlerdi:

> Siyasal terk edilmişlikleri içinde, kültürün rolünün giderek daha fazla ağırlık kazandığı bir kapitalizm ile yüzleşmek için kendi kültürel kaynaklarına yönelebilirler ve siyasal olarak hala anlamlı olduklarını gösterebilirlerdi. Böyle yaparak, bir yandan kendilerini kaba ve cahil bir komünist dünyadan ayırırken, öte yandan komünizmin ihanet etmiş olduğu düşünce geleneklerini de önemli boyutta zenginleştirebilirlerdi (2004: 31).

Bunları uygulamaya geçiren Batı Marksizmi, "büyük kısmı militan devrimci olan atalarının tersine, orta sınıf yumuşaklığı edinmiş, akademisist ve siyasal olarak hiç ısırgan olmayan" bir duruma gelmiştir (2004: 31). Eagleton'a göre (2004: 34), bu dönemde ortaya çıkmış olan kültür teorisi büyük oranda Klasik Marksizm'in bir eleştirisi olarak görülebilir. Fakat geneline bakıldığında, bu düşmanca değil, yoldaşça bir tepkidir.

Eleştirel Teori'yi Marksist düşünce geleneği içinde ele alan bir başka çalışma, David West'in *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* adlı kitabıdır. West (2005: 99), Marksizm içinden felsefeye katkı yapan en geniş kapsamlı ve hala etkili olan düşünce bütününün, eleştirel teorisyenler tarafından oluşturulduğunu söyler. Yazara göre, Ortodoks Marksizm'in, Marx'ın daha Hegelci düşüncelerine geri dönüşü, bilim ve devrimci pratiğin açık ikamesi olarak anladığı yerde Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse gibi teorisyenler, felsefeye merkezi bir rol verilmesini talep etmişlerdir. West (2005: 100), eleştirel teorisyenlerin görüşlerinin merkezinde, "kendilerinin modernitenin ikircikli mirasının bilincinde olmaları"nın yattığını ve "kapitalizmi, modernitenin patolojisinin önemli bir emaresi" olarak değerlendirdiklerini belirtir. Yazara göre Eleştirel Teori, Marx'ın fikirlerinin Ortodoks Marksizm'deki görünümünün de aynı patolojinin başka bir boyutunu oluşturduğunu düşünür. Aydınlanmanın kaderci diyalektiğinden kurtuluş için "felsefi eleştiriye samimi bir dönüş" gerekmektedir.

West (2005: 102-103), eleştirel teorisyenlerin, Marksizmin ortodoksleşması ve dogmatikleşmesi karşısında dehşete düştüklerini, eleştirel düşünceyi bu "deli gömleğinden kurtarma" işine giriştiklerini söyler. Bunun için "ilk işareti, Marx'ın eleştirel yöntemine yazılmanın, Marksizm'in tikel içeriklerinden birine bağlanmaktan daha önemli olduğunu savunmuş olan Lukács'dan aldılar. Marksizm kendi kendisini eleştirmeye, eleştirel yöntemini kendisine de uygulamaya muktedir olmalıdır" (West, 2005: 103).

Yazar, aralarında Karl Korsch, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci ve Ernst Bloch'un da yer aldığı Marksist teorisyenlerin, yeni bir tarihsel gerçekliği eleştirel bir ruhla araştırmaya devam ettiklerini belirtir. Eleştirel Teori içinse, "eleştirel düşüncenin bilim adı altında engellenişine gösterilecek biricik tepki, Marx'ın eleştirel yöntemini 'eleştirel teori' olarak yeniden icat etmektir" ve eleştirel yöntemin "önemli bir örneği, Marx'ın klasik ekonomi politiğe ilişkin eleştirisidir" (West, 2005: 104). Adam Smith ve David Ricardo'nun kabul ettiği gibi kapitalizm doğal değil, tarihsel ve toplumsal olarak oluşmuş bir üretim tarzıdır ve klasik ekonomi politikçilerin analizi de bilimsel değil, bütün insanlık yerine sadece burjuvazinin çıkarlarına hizmet ettiği için ideolojiktir (West, 2005: 104). Eleştirel teorisyenler de bilimsellik kılıfı altında statükoyu savunan toplum teorisyenlerine Marx'ınkine benzer biçimde karşı çıkmışlardır –buna Marx'ın düşüncelerinin pozitivizmde kemikleşen hali de dâhildir (West, 2005: 105-106). West'e göre,

> Frankfurt Okulu'nun estetik, kültürel, psikolojik ve sosyolojik araştırmalardan meydana gelen daha geniş bir "üstyapı" programına dönüşü, faşizme, Sovyet komünizmine ve ileri kapitalizme ilişkin daha doyurucu yorumlara yol açmak suretiyle, Marksist ideoloji eleştirisini zenginleştirir. Modernitenin labirentinden bir çıkış yolunun bulunup bulunmadığı hususu pek açık değildir. Frankfurt Okulu'nun iktidar mekanizmalarının hilelerine ve her yere yayılmışlığına ilişkin tüketici envanteri, son çözümlemede iki ucu keskin bıçağa benzer. Devrimci coşkunun kabarma olasılığı, çağdaş toplumdaki konformizme ilişkin açıklama arttıkça, azalır. (...) Bu problem, kendisini radikal teoriyle dönüştürücü pratik arasındaki özsel ilişki yoluyla tanımlayan eleştirel teori için temel bir problemdir (West, 2005: 118).

Çeviri makaleler söz konusu olduğunda Eleştirel Teori'yi Marksizm içinde değerlendirerek, ona geniş biçimde yer veren ilk makale, Tim Patterson'un "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar"ıdır (1979). Orijinali 1975 yılında yayımlanan ve Can Yücel tarafından çevrilen makalede, Frankfurt Okulu "kültürün bilince aktarılması konusunda en etkin teori ve deneysel ve somut analiz yuvası" olarak nitelenir. Patterson'a göre (1979: 68), eleştirel teorisyenler *1844 Elyazmaları*'nı derinlemesine incelemiş ve yabancılaşma kavramını kullanmamış olmalarına karşın, yabancılaşma sorunu çözümlemelerinin önemli bir kısmını oluşturmaktaydı. Diğer taraftan Okul'un Marksizmle psikanalizi bir araya getirme çabaları, Marcuse'nin işçi sınıfını kapitalizme eklemlenerek devrimci gücünü yitirmiş "göstermelik bir kavram" olarak görmesiyle sonuçlanmıştır (Patterson, 1979: 69). Patterson, Eleştirel Teori'yi Marksizmden giderek uzaklaşmak ve işçi sınıfının merkezi rolünü bir kenara bırakmakla eleştirir.

Eleştirel Teori'nin psikanalizle Marksizmi bir araya getirme çabasına olumlu yaklaşan Marek Siemek (1990) ise, Marksizmin yorumsamacı gelenekle buluşarak, kendini yeniden-okuması, eleştirmesi gerektiğini savunur. Siemek (1990: 7), Marksizmin aslında her türlü felsefi düşünce içinde en çok yorumsamacılığa yakın durduğunu vurgular. Siemek'e göre, eleştirel teorisyenler, post-Freudcu bir çerçeve içinde Marksizmle yorumsamayı buluşturan bir teori kurmuştur. Fakat Siemek (1990: 22), Eleştirel Teori'de "psikoanalitik 'yorumlama' ile bilincin ideolojik deformasyonlarının Marksist eleştirisi arasındaki farklılıkların yavaş yavaş kaybolduğu" ve "bütün iletişim sorununun 'eleştirel bir toplum teorisi' (Habermas) düzeyine kaydırıldığı bir sürecin" gözlemlenebileceğini de ekler.

Siemek'in Marksizmle yorumsama arasında kurmaya çalıştığı bağ, Moretti'nin (1990) makalesinde avant-garde yazın üzerinden tartışılır.[34] Moretti'ye göre (1990: 119), 1960'ların sonlarından itibaren, avant-garde edebiyat eleştirisinde Marksizmin yerini giderek yorumsa-

[34] Eleştirel Teori'nin estetik ve sanat akımları bağlamında Türkiye'de nasıl alımlandığı hakkında bilgi için bu kitapta bkz. Yüksel.

macılık almaktadır. Eleştirel Teori'yi Marksist gelenek içine yerleştiren Moretti (1990: 119), modernist edebiyatın alaycı tavrında yıkıcı bir eğilim bulunduğunu savunan görüşe itiraz eder. Benjamin ve Adorno'nun umutsuzluk üzerine kurulu olan metinlerinin, "bugün" yazılsalardı anlam özgürlüğü, bütünselliği bozma gibi yapıbozumcu temellerle oluşturacaklarını savunur. Moretti'ye göre (1990: 125), Marksist eleştiri, bir taraftan kitle kültürünü azımsamış, diğer taraftan da kitle kültürüyle avant-garde deneyimler arasındaki ilişkiyi ıskalamıştır.

Eleştirel teorisyenlerin doğrudan Marksizmi tartıştıkları metinler arasında Türkçeye çevrilenler genellikle Habermas'ın yazılarıdır. Bunlar arasında yer alan "Habermas: Özerklik ve Dayanışma" (1995) başlıklı, Habermas'la yapılan söyleşilerden derlenen metinde, Habermas, Marx'la tanışmasından ve Marksizmin kendisi için ifade ettiği anlamdan söz eder. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin siyasal olanla felsefi olanın nasıl bir araya gelebileceğini gösteren ilk metin olduğunu, Adorno ve Horkheimer'in Marx'ı alımlamak yerine onu kullanmayı tercih etmelerinin kendisini etkilediğini belirtir (Habermas, 1995: 63). Aynı yıllarda Habermas (1995: 65) için önemli olan kapitalizmin teorisyeni olan Marx değil, şeyleşme teorisyeni Marx'tır. Habermas (1995: 64), Marksizme eksiksiz bir açıklama olarak inanmadığını, ancak Marksizmin kapitalizmle demokrasi arasındaki ilişkiyi anlamada hem çözümleyici araçlar hem de güç sağladığını söyler.

Eleştirel Teori'nin Marksist teori içindeki yerini Habermas'a odaklanarak tartışan telif kitaplardan biri, Habermas'la yapılan söyleşileri de çevirmiş olan Besim Dellaloğlu'nun *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* kitabıdır (Dellaloğlu, 1998).[35] Çalışma, Habermas'ın ve daha sonra Habermas'ı etkileyen Marx yorumları başlığı altında Lukács, Korsch ve Eleştirel Teori'nin materyalizm ve Marksizm eleştirisini tartışır. Dellaloğlu (1998), Batı Marksizmi geleneğini genç Lukács ve Korsch'dan sonra sürdürenlerin eleştirel teorisyenler olduğunu belirtir; Eleştirel Teori'nin özellikle 1930'lardan itibaren Batı Marksizmi'nin en önemli damarlarından biri olarak belirdiğini öne sürer. Çalışmasında Habermas dışında Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ye de geniş yer veren Dellaloğlu (1998), Eleştirel Teori ve Klasik Marksizm arasındaki farklılıkları da tartışır.

Dellaloğlu'ya göre, Adorno ve Horkheimer'in bilgi teorisi, bilincin göreli özerkliğini hep gündemde tutan bir materyalizme dayanır. Diyalektik anlayışları ise Hegel ve Marx'ınkilerden farklıdır. Hegel ve Marx'ta diyalektik, iki ucu kapalı, tamamlanmış biçimde belirir: Hegel'in diyalektiği burjuva devletinde, Marx'ın diyalektiği ise komünist toplumda sonlanır. Oysa, Adorno ve Horkheimer için diyalektiğin tamamlanacağını düşünmek diyalektiğin kendisiyle çelişir (Dellaloğlu, 1998: 141). Dellaloğlu, Horkheimer'in, Marx ve Hegel'in benimsediği diyalektik kavrayışlarının yerine "açık uçlu diyalektik" kavramını, Adorno'nun ise "negatif diyalektik" kavramını kullandığını belirtir.

Marcuse için ise, alt yapı ile üst yapı arasında kurulan şematik ilişki, Marksizmin en zayıf noktasıdır. Bu şematik ilişki, "maddi temeli tek hakiki gerçeklik olarak değerlendirir ve bu şekilde, maddi olmayan güçleri, özellikle bireysel bilinç ve bilinç dışını ve onların politik işlevlerini değersizleştirir." Öznelliğin bu gücünün ihmal edilmesinin tarihsel materyalizmi vulger materyalizme yakınlaştırdığı vurgusuyla Dellaloğlu, "Marcuse'nin, Marksist teorinin determinist olan yanını, kendisinin toplumsal varoluşla bilinç arasında kurduğu ilişkide değil, fakat onun bireysel bilincin öznel içeriğini ve dolayısıyla öznelliğin devrimci potansiyelini paranteze alan indirgemeci bir bilinç kavramına sahip olmasında gördüğü"nü aktarır (1998: 143).

Dellaloğlu'ya göre, eleştirel teorisyenlerin Marx'tan ayrıldıkları en önemli nokta "işçi sınıfı"nın dönüştürücü gücüne artık inanmamalarıdır. Horkheimer de, Adorno da, Marcuse de tıpkı Marx gibi kapitalizmin aşılması gereken bir yapı olduğunu düşünürler, ancak işçi

[35] Kuşkusuz Habermas üzerine telif çalışmalarda anılması gereken isimlerden önde geleni Ahmet Çiğdem'dir. Ancak Çiğdem'in çalışması, ağırlıklı olarak Weber üzerinden bir değerlendirme içerdiği için burada ele alınmamıştır. Çiğdem'in çalışmaları için bu kitapta bkz. Taş.

sınıfının bunun aracı olma işlevini kaldıramayacağını öne sürerler. Ne var ki, "işçi sınıfının yerine aynı düzeyde güçlü bir alternatif" de getiremezler. Adorno sanattan, Marcuse Üçüncü Dünya'dan ve kadın hareketinden bahsederken bunların Marx'ın teorisindeki "işçi sınıfı"nın yerini dolduramayacağını bilirler. Okul için ileri sürülen "kötümser" saptamasının kökenleri de bu noktada gizlidir (Dellaloğlu, 1998: 144).

Habermas da bu gelenekteki ekonomik temelin belirleyiciliği düşüncesini reddeder; "emek" kategorisini eleştirel bir bakışla değerlendirir. Habermas için, Marx'ın bu saptaması, 19. yüzyıl kapitalizminin çözümlemesi için gerekli ve yeterlidir, genel bir toplum teorisi içinse gerekli fakat yetersizdir. Habermas'a göre "emek", insanın gelişiminin sadece bir yönünü açıkladığı için düşünür, "çalışma (emek)" ve "etkileşim" çiftini önererek böylece insanın doğayla ve diğer insanlarla ilişkisinin daha açıklanabilir olacağını ileri sürer (Dellaloğlu, 1998: 132).

Eleştirel Teori'nin Marksizm içindeki konumlanışını *Frankfurt Okulu* kitabında "Frankfurt Okulu'nun Marksizm Eleştirisi" başlığıyla değerlendiren Sezgin Kızılçelik'e göre (2000: 237), Eleştirel Teori'nin ortaya çıkış koşulları bağlamında Marksist bir yönelime sahip olduğu ve kendisini sosyal teori alanında hem Marksist teori ile ilişkilendirerek hem de onu eleştirerek var kılma ve etkinleştirme çabası taşıdığı söylenebilir. Yazar, Eleştirel Teori'nin, kuruluşu sırasında Marksist teoriyi yeniden canlandırma faaliyeti olarak düşünülebileceğini ancak Horkheimer'in öne çıkışıyla Marksizm odaklı gövdesinin yavaş yavaş zayıflamaya yüz tuttuğunu, hatta tarihsel materyalizmin bilim değil, 'eleştiri' olarak yeniden tanımlanmış olduğunu öne sürer (2000: 237).

Kızılçelik, Horkheimer ve diğer eleştirel teorisyenlerin "Ortodoks Marksizm" ya da Marksizm-Leninizm ile ilişkili olmadıklarını; daha çok Hegel'in, "Marx'ın erken çalışmalarının" ve Marx'ın Hegelci olduğu dönemdeki düşüncelerinin etkisinde kalıp özellikle Habermas'ın deyişi ile kendilerini "Genç Hegelcilerin çağdaşları" olarak gördüklerini çeşitli kaynaklardan aktarır (2000: 238-239). Kızılçelik, Eleştirel Teori'nin Marksist teoriye yönelik eleştirel tavrını anlamak için 1845 öncesinin düşünsel dokusunun bilinmesi gerektiğini öne sürer. Ayrıca, 1920'lerin başında Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* kitaplarının Marksizmin felsefi yönüne dikkat çekmekte önemli rol oynadıklarını belirterek, bu iki düşünürün Eleştirel Teori'nin temel yönelimlerini ve Marksist teoriye ilişkin değerlendirmelerini belirlediği görüşünü Kellner'dan alarak savunur (Kızılçelik, 2000: 239).

D. Beybin Kejanlıoğlu'nun *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (2005) adlı çalışması da Okul'u Batı Marksizmi tartışmaları üzerinden değerlendirir. Kejanlıoğlu, ilk olarak Horkheimer'in Ocak 1931'de Enstitü müdürü olarak göreve başlama konuşmasından bahsederken; Batı Marksizmi'ne değinir. Buna göre, Horkheimer, 1920'lerde Lukács'ın ve (aralarında birçok farklılık bulunmakla birlikte Batı Marksizmi'nin diğer kurucu isimleri) Korsch ve Gramsci'nin epistemolojik iddiasını paylaşmakta ve "kolektif meta-özne [proletarya] ile nesnel toplumsal dünyanın özdeşliğinin burjuva düşüncesindeki karşıtlıkların üstesinden gelebileceği"ni düşünmekteydi (Jay'den akt. Kejanlıoğlu, 2005: 80). Yazara göre, Horkheimer, bu düşünceyi bir süre sonra terk etmekle birlikte, yine de, devreye Adorno girene kadar, toplum felsefesi ile bilimsel araştırmanın birlikte yürütülmesi yoluyla ya da disiplinlerarası yöntemlerle toplumun bütünsel bilgisine erişilebileceği inancını korumuştur (Jay'den akt. Kejanlıoğlu, 2005: 80). Kejanlıoğlu, buna karşılık, Adorno'nun Felsefe Fakültesine katılırken yaptığı konuşmanın yıllar sonra *Negatif Diyalektik* kitabına atfedilen uzlaşmazlık özelliklerini taşıdığını öne sürmektedir. Adorno'ya göre, bilim ve felsefe birbirinden farklı, birbirine uymayan biliş tarzlarıdır. Kejanlıoğlu; Hegelci Marksizm'in öncüllerine eleştiri getiren Adorno'nun, felsefe ve bilimi ayırdığı gibi, disiplinlerarası gerilimlerin de, ne yukarıdan kapsayıcı bir felsefeyle çözülebileceğini ne de felsefe ile ampirisist bir sosyoloji arasında tercih yapmaya indirgenebileceğini düşündüğünü belirtmektedir.

Kejanlıoğlu (2005: 82) Frankfurt Okulu'nu nitelemek için kullanılan 'Eleştirel Teori' terimi üzerine yapılan tartışmalarla ilgili bahiste bir kez daha Batı Marksizmi konusuna

ve bu konuyla ilgili tartışmalara yer vermiştir. Yazar, Eleştirel Teori teriminin Okul üyeleri tarafından kullanılmaya başlamasının, 1937'de Horkheimer'in *ZfS*'de yayımlanan "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı makalesiyle olduğunu dile getirmektedir. Özellikle bu makale ve Marcuse'nin bu makaleyi tamamlayan "Felsefe ve Eleştirel Teori" yazısı bağlamında, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında, Eleştirel Teori'nin Marksizm içindeki yerine ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır (2005: 83). Kejanlıoğlu; Kellner, Jay ve Therborn'un çalışmalarından söz ederek Eleştirel Teori'nin Marksizm içindeki yönelimine ilişkin tartışmaları özetler.

Eleştirel Teori'nin Lukács'la olan ilişkisine değinen Gülnur Acar-Savran (2006: 196), Lukács'ın mirasının Marksist felsefe içinde kabulünün karmaşık bir tablo çizdiğinden söz eder. Acar-Savran, Lukács'ın "*özne-nesne özdeşliğine* dayanan 'bütün' kavramı ve bu çerçeve içinde kurduğu teori-pratik birliği[nin], özellikle ABD ve Batı Avrupa Marksizmi'nde, Marksizm'in 'devrimci özne' anlayışının prototipi olarak görülegeldiği"ni, "*Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında savunduğu 'bütün' anlayışı[nın] bir turnusol kâğıdına dönüştüğü"nü söyler (2006: 196-197). Yazara göre, eleştirel teorisyenlerin kökten bir toplumsal dönüşüme ilişkin umutlarını yitirmelerinin temelinde Lukács'ın bu ütopyasının gerçekleşemeyeceği bilinci yatmaktadır. Yazar, "Althusser'in ve yapısalcı Marksizm'in 'tarihin öznesi yanılsaması'na karşı çıkışı[nın] Marksizm'i Lukács'ın Hegelciliğinden arındırma çabası" olduğunu, "yapısalcılık-sonrası akımın ve günümüzdeki biçimiyle çeşitli 'yapıbozumcu' eğilimlerin infialleri[nin] ise, kısmen Nietzche ve benzeri usçuluk-karşıtı görüşlerden, kısmen de Frankfurt okulunun ve yapısalcılığın tarihsel ve toplumsal bir özneye duydukları kuşkudan beslen"diğini dile getirir (2006: 196).

Orhan Koçak *Akıl Tutulması*'na (2002) yazdığı "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" başlıklı önsözde[36] Eleştirel Teori'yi I. Dünya Savaşını izleyen Hegelci Marksizm'in mirasçısı olarak konumlandırır. Yazar, Lukács, Gramsci, Korsch'un 1920'lerin başında, birbirlerinden bağımsız olarak Marksizmin Kautskyci/Plehanovcu yorumuna karşı diyalektiğin Hegel'deki köklerini ve teori-pratik birliğini öne çıkaran bir Marx yorumu önerdiklerini söyler ve eleştirel teorisyenlerin de bu mirası sahiplendiğini vurgular.

Türkiye'de, Eleştirel Teori'yle Marksizm arasındaki ilişkiye değinen makalelerde temel olarak iki eğilimin öne çıktığından söz edilebilir. Bunlardan ilki, Eleştirel Teori'yi Marksist gelenek içine yerleştiren, Türkiye bağlamında solun yaşadığı krizin aşılması açısından Eleştirel Teori'nin umut vaat ettiğini savunan eğilimdir. Bu eğilimin karşısında Eleştirel Teori'yi Ortodoks Marksist bir çerçeveden eleştiren, yeni toplumsal hareketleri işçi sınıfı mücadelesine karşıt bir konuma yerleştiren ve Okul'u yeni solu besleyen teorik ardyöreyi oluşturan damarlardan biri olarak gören yaklaşımın yer aldığı söylenebilir.[37] Yazılar tek tek bu iki eğilimden birinin içine yerleşebileceği gibi, dergileri de bu eğilimler üzerinden sınıflandırmak mümkündür. Örneğin, *Defter* ve *Birikim* dergilerindeki yazılar Eleştirel Teori'yi Marksist gelenek içine yerleştirirken, *Evrensel Kültür*'deki yazılarda Eleştirel Teori, Marksizmin bir tür "tahrip edilmiş yorumu" olarak değerlendirilir.

Hakkı Özdal'a göre (2002: 2), geçmişte Marksist olmayı entelektüel olmanın koşulu olarak görenler, bugün entelektüel formasyonlarını Freud'a, Lacan'a, Eleştirel Teori'ye, varoluşçuluğa, her türlü postmodern yaklaşıma kadar genişletmişlerdir. Özdal'a göre Eleştirel Teori Marx'ı yanlış yorumlamış, hatta çarpıtmıştır. Marx'ın eserleri, "Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi" üzerinde belirleyici olmakla birlikte, Okul'un düşünürleri, Marx'ın *1844 Elyazmaları, Alman İdeolojisi, Feuerbach Üzerine Tezler* gibi eserlerini yanlış okumuş, Marksizm gündelik hayatın eleştirisiyle paralel gösterilerek çarpıtılmıştır (Özdal, 2002: 3). Bahadır Özgür'ün "Sınıftan Kaçış" (2001) adlı makalesi ise Eleştirel Teori'yi "solun yarım

[36] Bu kitabın çevirisinin, dolayısıyla da önsözün ilk basım tarihi 1986'dır. Burada 2002 basımı kullanılmıştır.

[37] Yeni sol için bu kitapta bkz. Göker ve Kara.

asırdır yaşadığı politik" krizin üstesinden gelme çabasının bir sonucu olarak öne çıkan bir düşünce, "solun kendini yeniden tanımlamasında bir referans noktası" olarak değerlendirir (2001: 1). Benzer biçimde Kemal İnal da (2002: 1) 1960'lı yıllardan itibaren Eleştirel Teori'nin mirasını sahiplenen bir hareketin doğduğunu, öğrenci eylemlerinin, marjinal grupların ve lumpen proletaryanın işçi hareketini ikame ettiğini, Marcuse'nin Marx yerine "baştacı edildiğini" söyler. *Evrensel Kültür* dergisinde yayımlanan bu üç yazı, Eleştirel Teori'nin teorik yaklaşımının, Marksizmin yerine geçerek muhalif hareketlere temel oluşturan bir konuma kavuşmasını eleştirir. Onlara göre, Eleştirel Teori'yi sahiplenmek Marksizmden giderek uzaklaşmak, hatta kopmak anlamına gelmektedir. Artık işçi sınıfının toplumsal dönüşümü gerçekleştirecek özne olarak görülmemesi ve dönüştürücü özne konumunun giderek muğlâklaşmasının altında eleştirel teorisyenler gibi "üst yapı eleştiricileri"nin rolü büyüktür.

Ahmet İnam'ın 1998 yılında *Bilim ve Ütopya* dergisinde yayımlanan "Marx'ı duyanların kulaklarına..." başlıklı yazısı, Türkiye'deki Marksist hareketi sorgularken Eleştirel Teori'nin Marksizmi yeniden yorumlama çabasına değinir. İnam, eleştirdiği Marksizmi ortodoks olarak nitelemese de, Türkiye'deki Marksist hareketin dogmacılığından, her türlü yeniden okuma çabasının revizyonizmle ilişkilendirilmesinden yakınır. Dünya ve insan değişirken Marx'ın da bu değişime ayak uydurabileceğinin altını çizer. Eleştirel Teori'nin Marksizmi yeniden okumaya yönelik çabaları, İnam'a göre, Marksizmin "kaba nesnelciliğe" saplandığı tarihsel koşullarda devrimci derinliğe öznel bir sürecin sonunda ulaşılacağını ortaya koymuştur. Makale, İnam'ın postmodernizmle birlikte sosyal bilimlerin gündemine giren mikro yapıların ve öznel süreçlerin çözümlenmesini Marksizme yakıştıramayanlara verdiği bir yanıt olarak görülebilir. İnam, Ortodoks Marksizm'in pozitivist ve ilerlemeci yanını sorgulamanın Marksizmden uzaklaşmak anlamına gelmeyeceğini, eleştirel teorisyenlerin bu yöndeki çabasının da Marx'ın değişmeye duyduğu inançla çelişmediğini dile getirir. Türkiye Marksizmi'ni sorgulayan bir makalenin kendini Marksist olarak niteleyen *Bilim ve Ütopya*'da yayımlanması, 1990'lı yılların sonunda Marksizm postmodernizmle yüzleşirken Eleştirel Teori'yi "yeniden anımsanması" dikkat çekicidir.

İ. Emre Işık'ın "Sosyoloji, Marksizm ve Kötümserlik" (1995) adlı makalesi, Eleştirel Teori ile Marx arasında kötümserlik üzerinden bir ortaklık kurması nedeniyle, Eleştirel Teori -Marx ilişkisi özelinde özgün değerlendirmeler içermektedir. Genel olarak sosyoloji ve modernlik ilişkisini irdeleyen Işık, Durkheim, Simmel, Weber ve Marx'ın modernliğe yaklaşımlarının karamsar bir tutumla biçimlendiğini belirtir. Bu, Eleştirel Teori'nin de belirgin özelliklerinden biridir (1995: 81). Marksizmle sosyoloji arasındaki ayrımın yapay olduğunu savunan Işık, Marksizmin kötümser olduğunu savunurken Marx'ın yabancılaşma kavramına yaslanır. Marx'ın tarihte gelinen noktayı insanın kendine yabancılaşması olarak tanımlaması, Marx'ın kapitalizm eleştirisindeki kötümser tavrını işaret etmektedir (1995: 77). Bu noktada Işık'ın eleştiri ile kötümserliği zaman zaman birbirinin yerine kullandığı söylenebilir. Diğer bir deyişle, Işık "eleştiri" kavramına içkin olan yıkıcı özü kötümserlik olarak nitelemekte, sosyolojiyi Marksizme, eleştiriyi ise kötümserliğe indirgemektedir. Bu nedenle Eleştirel Teori'yi de kötümser bulması şaşırtıcı değildir.

Göksel Aymaz'ın "Adorno'nun Devrimci Romantizmi" adlı makalesi, praksis felsefesinin meta fetişizmi ve yabancılaşmayı ortadan kaldırma hedefinin Marksizmi romantik kıldığını savunur (1999: 189). Adorno'nun *Minima Moralia*'daki görüşleri Marksizmin romantik ütopyacı bakışı ile örtüşmektedir. Diğer taraftan Adorno'nun devrimci romantizmi Fourier ve Lukács'ınkinden farklıdır (Aymaz, 1999: 194). Devrimci romantizmin, geçmişle ve bugünle uzlaşmayı reddetmesine rağmen Lukács ve Fourier nostaljik bir biçimde geçmişe bağlı kalırlarken Adorno'nun anlayışı, geçmişin ve bugünün eleştirisi üzerine kuruludur. Adorno, ne geçmişin ne de bugünün toplumsal yapısında geleceğin ütopyasına devredilebilecek bir yan görür (Aymaz, 1999: 194).

Eleştirel Teori ile Marx'ı bir araya getiren Türkiye'ye özgü en önemli tartışma başlıklarından birini sol, sosyalizm, Marksizm ve din arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Cihan Tuğal'ın "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru" yazısı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne atıfta bulunarak, kitapta Marksizmle modernizmin ilişkisinin ve Aydınlanmanın bireyi tahakküm altına alan yapısının sorgulandığını söyler (2002). Sosyalist deneyimlerin başarısızlığını açıklarken Eleştirel Teori'ye yeniden başvuran Tuğal'a göre (2002: 73), "sosyalizmin ve Marksizmin insan kişiliğine dair bir dönüşüm projesi sunmamış olması, devrimlerin kişiyi özgürleştirmeye ve ahlakileştirmeye yönelik tutarlı çabalarının olmaması" bu başarısızlığın nedenleri arasındadır. Buna rağmen, Marksizmin içinden yapılan Marksist eleştiriler de "aklın tam olarak nereye yerleştirilmesi gerektiği gibi ontolojik" sorulara cevap vermekte yetersizdir. Tuğal, Marksizmin yetersizliklerinin üstesinden din aracılığıyla gelmeyi önerir. Sınıflararası eşitsizliği en büyük insani kötülük olarak niteleyen Tuğal'a göre, "sosyalizmin eşitlikçiliği" ile "dinin değer tanımlayıcı gücü" bir arada yeniden yorumlanmalıdır. Evrensel demokrasi ancak bu tür bir çabanın sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Yazarın yorumu tarihsel olarak Batılılaşmayı belli biçimde ele alan ilk Türk sosyologlarının geleneğine bağlanmaktadır: Batının medeniyeti ile Türk'ün harsı ya da Batılı bir proje olarak sosyalizm ve onun "arızaları" karşısında din. Tuğal, dine "kurtarıcı" bir konum atfederken, aslında eleştirdiği modern düşüncenin ikili karşıtlıkları içinden değerlendirmede bulunur. Tuğal, dünyayı çözümlerken Marksist bir yöntem önermekte, ancak bu yöntemin öznel süreçleri açıklamaya yetmediğini, bu yetersizliği dinin ortadan kaldırabileceğini savunmaktadır. Bu bakış açısına göre Eleştirel Teori Marksizmin eksikliklerini gidermeyi amaçlasa da haz ve rekabet gibi bireyin dünyasına ilişkin sorunları çözecek yanıtlar üretememiştir.

Tezkire dergisindeki makaleler kimi zaman Eleştirel Teori'nin Ortodoks Marksizm eleştirilerinden yararlanırken, kimi zaman da onun Marksist gelenek içindeki yerini eleştirmektedir. Eleştirel Teori'nin anti-semitizme karşı durmuş olmasına rağmen, semitizm karşısındaki suskunluğu Marksizmin Batı merkezciliğiyle ilişkilendirilmektedir. Eleştirel teorisyenleri "haham" olarak niteleyen bir çeviride (El-Murabit, 1993) ve Marksizmi oryantalist, Aydınlanmacı, pozitivist olmakla eleştiren bir makalede (Aktay, 2002), Filistin'e yapılan saldırılar karşısında Habermas'ın suskun tavrı eleştirilmektedir.

Yasin Aktay'ın (1994) "Türk İslamının Aydınlanma Arayışı: 'Post-izm'den Pre-İslamizme?" adlı yazısı Habermas'ın *Postmetaphysical Thinking* (1992) çalışmasında sözünü ettiği analitik felsefe, fenomenoloji, Batılı Marksizm ve yapısalcılık başlıkları altında toplanabilecek felsefi akımlardan ve fenomenoloji dışındaki üç akımın "post" türevleriyle varlığını sürdürdüğünden söz ederek başlar. Enstitü'nün Marx'la Freud'u ya da Kant ve Hegel'le Marx'ı bir araya getiren çalışmalarını yeni bir Marksizm üretme çabası olarak görür. Günümüzde meta-paradigmaların sorgulanmasıyla birlikte Marksizmin de "post" eğilimlerle yeniden yorumlandığını belirten Aktay, Aydınlanmacı öznenin ve Batı merkezci yaklaşımların sorgulanmasının aslında bütün "post" düşüncelerin ortak özelliği olduğunu vurgular.[38]

Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Aydınları ve Siyaset" (1995) başlıklı yazısında Türkiye'de aydınların düşünme (düşünce) ve felsefe (fikir) ile kurdukları ilişkiyi irdeleyerek siyasete eklemlenme/siyaset yapma biçimlerini tarihsel bir perspektifle değerlendirir.

[38] Aktay'a göre Türkiye'de İslam da "post-izm" rüzgârından etkilenmiş ve bir tür "protestanlaşma" eğilimi taşımaya başlamıştır. İslam, Türkiye'de Cumhuriyetin ilânını takip eden 30-40 yıl boyunca kendi modernleşmesi ile ilgili sorunları ertelemiştir (1994: 26). İslam'ın protestanlaşmasını ilâhiyat fakültelerinin kurulması ile birlikte başlatan Aktay, bu eğilimin çizgisel bir tarih anlayışıyla kavranamayacağını söyler (1994: 46). Ona göre bu süreç ilk bakışta "post-ist" bir duruma tekabül ediyormuş gibi görünse de, İslam'ın döngüsel tarih anlayışıyla birlikte kavrandığında "pre-İslami" bir dönemin yaşanmakta olduğuna işaret eder (1994: 47). Aktay, Türkiye'de İslam'ın modernleşmesinin, Habermas'ın felsefi akımlarla ilgili sınıflamasından yola çıkarak okunmasının imkânını sorgular ve bu okumanın İslami düşünce biçimi içinde yanlışlanabileceğini savunur. Aktay'ın makalesi, Türkiye'de İslam'ın geçirdiği dönüşümün modernleşme bağlamında okunmasını, Habermas'ın sunduğu Batı merkezci çerçeveyi de içine alacak biçimde eleştirir.

Socrates'ten Schumpeter'e, Burke'e, de Tocqueville'e, Hegel'e, Marx'a, Gramsci'ye ve ardından Eleştirel Teori'ye uzanan bir tarihsel hat çizen Öğün, Türkiye entelektüellerini Weber'in entelektüel tipolojisiyle birlikte incelemek gerektiğini savunur. Yazıda Benjamin, Horkheimer ve Adorno'nun kapitalizmin entelektüel üzerindeki tehdidine dikkat çektikleri, daha özelde Adorno ve Horkheimer'in entelektüel ürünlerin Marksizmin "kullanım değeri" ve "değişim değeri" gibi kavramlarıyla anlaşılabilecek bir sürecin parçası haline gelmesini eleştirmeleri vurgulanır (Öğün, 1995: 24-25). Öğün yazısında açık bir biçimde Eleştirel Teori'yi Marksist kanat içine dâhil ettiğini dile getirir (1995: 25).

Sonuç

Çalışmada, öncelikle eleştirel teorisyenlerin (Horkheimer, Adorno, Marcuse ve Habermas) düşüncelerinde Marx'ın izlerine, daha sonra Batı Marksizmi'nin genel özelliklerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Eleştirel Teori'nin Marksizmle, ağırlıklı olarak da Batı Marksizmi'yle ve bu geleneğin temsilcileri ile olan ilişkileri, özellikle Bilimsel ya da Yapısalcı Marksizm ve Hümanist Marksizm tartışmaları çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Eleştirel Teori'nin Marksizmle kurduğu ilişkiyi Marksizmin kendi içindeki tartışmalarla ortaya koymaya çalışmak hem konuya geniş bir perspektiften yaklaşabilmeyi hem de Enstitü üyelerinin farklı yaklaşımlarının belirlenmesi olanağını sağlamaktadır. Dördüncü ve son bölümde, Türkçede Batı Marksizmi ve Eleştirel Teori ilişkisini ele alan (ya da bu ilişkiye değinen) metinler, bu tartışmalar bağlamında ortaya çıkan genel çerçeve içerisinde değerlendirilmiştir.

Eleştirel Teori ile Marksizm arasında bağ kuran çeviri kitaplar 1990'lardan itibaren yayımlanmaya başlamıştır. Bu kitaplarda eleştirel teorisyenlerin Marksist teori içinde konumlanmakla birlikte, Ortodoks Marksizm'den uzak durarak, Marksizmi yeniden yorumladıklarından söz edilmektedir. Çeviri kitap ve makaleler ile Türkçe kitapların Eleştirel Teori'yi (Hümanist Marksist ya da Lukácsçı) geleneğin bir parçası olarak değerlendirdiği söylenebilir. Diğer taraftan Türkçe yazılmış makaleler, Türkiye'deki Marksist düşünceyi belirleyen ortodoks eğilimin bir parçası olarak, çoğunlukla ya Eleştirel Teori'yi Marksist gelenek içinde görmemekte ya da onu Marksizmden bir sapma olarak değerlendirmektedir.

Kaynakça

Acar-Savran, Gülnur (2006). *Özne Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*. İstanbul: Kanat.

Adorno, Theodor W. (1999). "Boyun Eğme." Çev., Kaya Şahin. *Defter* 37: 135-139.

Adorno, Theodor W. ve Herbert Marcuse (1999). "Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Mektuplaşma." Çev., Ahmet Doğukan. *Defter* 37: 115-129.

Aktay, Yasin (1994). "Türk İslamının Aydınlanma Arayışı: 'Post-izm'den Pre-İslamizme?" *Tezkire* 6: 19-48.

Aktay, Yasin (2002). "Sol, Metin, Tarih." *Tezkire* 26: 47-62.

Anderson, Perry (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim.

Anderson, Perry (1982). *Batı'da Sol Düşünce*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim.

Aymaz, Göksel (1999). "Adorno'nun Devrimci Romantizmi." *Defter* 37: 188-198.

Berman, Marshall (1999). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor. Modernite Deneyimi*. Çev., Ümit Altuğ ve Bülent Peker. İstanbul: İletişim [ilk basım, 1994].

Berman, Marshall (1982). *All That Is Solid Melts into Air*. New York: Penguin.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998). *Postmodern Teori*. Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Bottomore, Tom (haz.) (2005). *Marksist Düşünce Sözlüğü*. Çev., Mete Tunçay. (Yazım Kurulu: L. Harris vd). İstanbul: İletişim.

Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Çiğdem. İstanbul: Vadi [ilk basım, 1990].

Buck-Morss, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and Frankfurt Institute*. New York: Macmillan Free Press.

Dellaloğlu, Besim F. (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam.

Eagleton, Terry (2004). *Kuramdan Sonra*. Çev., Uygar Abacı. İstanbul: Literatür.

El Muratib, Abdülkadir (1993). "Bankacılar Savaşı: 1914-1919." Çev., Süleyman Sahra. *Tezkire* 5: 7-22.

Habermas, Jürgen (1995). "Özerklik ve Dayanışma." Çev., Besim F. Dellaloğlu. *Toplumbilim* 3: 63-66.

Horkheimer, Max (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research." *Critical Theory and Society: A Reader*. Stephen Eric Bronner ve Douglas Kellner (der.) içinde. Londra ve New York: Routledge. 25-36.

Horkheimer, Max (2005). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram." Çev., Mustafa Tüzel. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. içinde. İstanbul: YKY. 339-389.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*. Çev., Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı.

http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/westernmarxismfinalpdf [Erişim tarihi: 08.12.2009].

Işık, İ. Emre (1995). "Sosyoloji, Marksizm ve Kötümserlik." *Toplumbilim* 3: 75-82.

İnal, Kemal (2002). "Aydınlanma, Postmodernizm ve Üniversite." *Evrensel Kültür* 123: 1-4.

İnam, Ahmet (1998). "Marx'ı Duyanların Kulaklarına." *Bilim ve Ütopya* 45: 20-21.

Jacoby, Russel (1999). *Yenilginin Diyalektiği: Batı Marksizmi'nin Dış Hatları*. Çev., Özgür Yakupoğlu ve Ali Osman Alayoğlu. Ankara: Doruk.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge.

Jay, Martin (1985). "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism." *Permanent Exiles: Essays On The Intellectual Migration From Germany to America*. içinde. New York: Columbia University Press. 14-27.

Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*. Berkeley, LA: University of California Press.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Kellner, Douglas (2006). "Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi." Çev., Armağan Öztürk ve H. Emre Bağçe. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. İstanbul: Doğu Batı. 134-164.

Kellner, Douglas (2005). "Western Marxism." Modern Social Theory: An Introduction. Austin Harrington (der.) içinde. Oxford, UK: Oxford University Press. 154-174.

Kızılçelik, Sezgin (2000). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı.

Koçak, Orhan (1999). "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş." *Defter* 37: 93-114.

Koçak, Orhan (1998). "Horkheimer ve Frankfurt Okulu." *Akıl Tutulması*. Max Horkheimer. içinde. İstanbul: Metis.

Lunn, Eugane (1995). *Marksizm ve Modernizm*. Çev., Jasmin Traub. Ankara: Dost.

Moretti, Franco (1990). "Kararsızlığın Büyüsü." Çev., Yurdanur Salman. *Defter* 12: 119-126.

Oktay, Ahmet (2007). "Türkiye'de Sosyalist Gerçekçilik." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi Cilt 8- Sol.* Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (haz.) içinde. İstanbul: İletişim. 1074-1081.

Oktay, Ahmet (2004). *Sanat ve Siyaset.* İstanbul: Everest.

Oktay, Ahmet (1989). "Türkçe'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi." *Defter* 10: 20-39.

Oktay, Ahmet (1986). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları.* İstanbul: BFS.

Öğün, Süleyman Seyfi (1995). "Türk Aydınları ve Siyaset." *Türkiye Günlüğü* 35: 20-35.

Özdal, Hakkı (2002). "Entelektüelizm." *Evrensel Kültür* 128: 1-5.

Özgür, Bahadır (2001). "Sınıftan Kaçış." *Evrensel Kültür* 115: 1-4.

Patterson, Tim (1979). "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Bazı Notlar." Çev., Can Yücel. *Birikim* 48: 63-78.

Rose, Gillian (1978). *The Melancholy Science An Introduction To The Thought of Theodor W. Adorno.* New York: Columbia University Press.

Siemek, Marek J. (1990). "Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek." Çev., Celal A. Kanat. *Defter* 15: 7-25.

Therborn, Göran (2006). "Frankfurt Okulu." Çev. H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu.* H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 19-54.

Tuğal, Cihan (2002). "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru." *Tezkire* 26: 67-77.

Tunçay, Mete (1967). *Türkiye'de Sol Akımlar.* Ankara: Bilgi.

Uğur, Aydın (1992). "Postmodernin Siyasetle İlişkisi Üzerine." *Defter* 18: 32-44.

West, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.* Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.

Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School.* Cambridge: Polity Press.

ERICH FROMM

sevme sanatı

Bu kitabın adından doğan çağrışımlara kapılınıp sevişmenin incelikleri üzerine bir eser olduğu sanılmasın. Ünlü bir düşünür olan Erich Fromm, bu incelemesinde sevginin bir sanat olduğu görüşünü savunarak kardeş sevgisi, ana sevgisi, cinsel sevgi, Tanrı sevgisi gibi konuları ele alıyor. «İnsan varlığının sürmesi sorununun tek çözümü sevgidir» diyen yazar, çağdaş dünyadaki sevgisizliğin nedenleri üzerinde durarak sevginin yeniden çiçekleneceği düzenin özlemini duyuyor. Görüşlerinizi aydınlığa çıkaracak, düşünüşünüze yeni açılar getirecek bir kitap.

DE YAYINEVİ, Ankara Cad. Vilayet Han.

15 Lira

5.

Eleştirel Teori'de Psikanaliz: Türkçe Yazına İlişkin Bir Değerlendirme

Evrim Yörük

Bu bölümde, Eleştirel Teori'ye eklemlenen psikanaliz birikiminin, Türkiye'nin düşünce ortamındaki izi sürülmektedir. İlk olarak Frankfurt Okulu'nun farklı düşünürlerinin Eleştirel Teori'ye psikanalizi katma girişimleri, tarihsel süreçte aralarındaki kesişmeler ve ayrılıklar dikkate alınarak ana hatlarıyla çizilmeye çalışılacaktır. İkinci kısımda ise, bu girişimin Türkiye'de hangi konular temelinde tartışıldığına, hangi metinlerin Türkçeye çevrildiğine, en çok gönderme yapılan metinlerin hangileri olduğuna bakılarak Türkçe yazına ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır.

Eleştirel Teori'de Psikanaliz

Rolf Wiggershaus (1994: 54), *Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü*'nün kuruluşunun, 1926 yılında Frieda Reichmann'a yakın olan Heidelberg çevresi tarafından planlandığını belirtmektedir. Buna göre, Karl Landauer ve Heinrich Meng'in kuruluşun yöneticisi, Frieda Fromm-Reichmann ile Erich Fromm'un ise burada ders verecek isimler olması düşünülmüştür. Erich Fromm, Frieda Reichmann, Leo Löwenthal, Max Horkheimer ve Karl Landauer arasındaki kişisel ilişkilerin sonucunda, 16 Şubat 1929'da resmi açılışı yapılan *Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü*, *Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'ne bağlı olarak yapılandırılmıştır. Bu, doğrudan olmasa da psikanaliz ile akademi arasında kurulan ilk ilişkidir (Wiggershaus, 1994: 54).

Frankfurt Okulu düşünürlerinin psikanalize olan ilgisinin aslında 1929 tarihinden önce şekillenmiş olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Löwenthal'in yönlendirmesiyle, Horkheimer'in Freud'la ilgilenmesi 1920'lerin ortasına uzanmaktadır. Hatta Horkheimer, Adorno'yu bu konuda çalışması için yüreklendirmiştir. Horkheimer'in teşvikiyle Adorno, 1927'de psikanalizi Hans Cornelius'un aşkın görüngübilimine bağlayan uzun bir metin yazmıştır (Jay, 1989: 132-133).

Horkheimer'in Enstitü müdürü olmasıyla psikanalize yönelim açıkça ilan edilmiştir. Horkheimer'in 1931'de yaptığı "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri" adlı Enstitü açılış konuşmasının Eleştirel Teori-psikanaliz birlikteliği açısından önemli bir yeri vardır. Bu konuşmasında Horkheimer (1989: 25-36), "felsefi sorunları ampirik süreçle bütünleştiren diyalektik bir anlayış" sunmakta, bunu gerçekleştirebilmek için "ortak araştırma projelerinde bir araya getirilmesi gerekenler" arasında "döneminin sorunlarına duyarlı felsefeciler, sosyologlar, ekonomi politikçiler ve tarihçiler"in yanında "psikologları" da saymaktadır.[1] Bu "psikologları" öncelikle ve özellikle Enstitü'den ayrılış yılı olan 1939'a kadar Fromm temsil edecektir.

Martin Jay (1989: 134-136), Horkheimer ve arkadaşlarının oluşturduğu ikinci ku-

[1] Horkheimer'in Enstitü açılış konuşmasının Türkçe çevirisi için bkz. Max Horkheimer (2006). "Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri." Çev., Alber Nahum ve Seçil Doğuş. *Lapsus* 1: 159-170.

şak eleştirel teorisyenlerin Freud'la Marx arasında bir köprü kurma konusundaki ilk girişimlerinin, öncelikle Fromm'un çalışmaları aracılığıyla olduğunu belirtmekte ve Fromm'un Marksist hümanizm ile psikanalizi birleştirme girişimini vurgulamaktadır. Benzer bir vurgu Wiggershaus'da da (1994: 52-54) görülmektedir. Wiggershaus, Fromm'un hayatında küçük yaşlardan itibaren aldığı din eğitimi ile hümanist görüşün iç içe geçmiş olduğuna işaret etmektedir.[2]

Fromm, 16 Şubat 1929'da Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü'nün resmi açılışının konuşmacılarından biri olarak "Psikanalizin Sosyoloji ve Dinsel Çalışmalara Uygulanması" başlıklı kısa bir açış konuşması yapmıştır. Fromm'un bu konuşması, psikanalitik kategorilere tarihsel materyalist bir biçim kazandırma çabası taşımaktadır (Wiggershaus, 1994: 55). Bu konuşmasında "insanlığın toplumsal, ekonomik ve teknik açıdan gelişimi ile zihinsel melekelerinin gelişimi, özellikle de insan varlığının ego organizasyonu arasında ne gibi bağlantılar vardır" sorusunu odağa alan Fromm, bu soruyu yanıtlayabilmek için hem sosyoloji hem de psikolojinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Marx'ı "en parlak sosyologlardan biri" olarak nitelendirdikten sonra, Marx ve Engels'in *Kutsal Ailesi*'nden insan eylemliliğini vurgulayan bir alıntıyla konuşmasını bitiren Fromm'un bu döneminde Lukács ve Korsch etkisinin hâkim oluşundan söz etmek mümkündür (Wiggershaus, 1994: 55).

Fromm'un 1930 tarihli "İsa Dogmasının Gelişmesi: Dinin Sosyo-Psikolojik İşlevi Üzerine Psikanalitik Bir Çalışma"sı, psikanaliz ile Marksizmi birleştirme girişimiyle yazdığı ilk uzun metindir. Fromm, burada temel olarak, Marx ve Engels'in Genç Hegelci çağdaşlarına yaptıkları eleştirinin benzerini Berlin Psikanaliz Enstitüsü'ndeki hocası Theodor Reik'e yöneltmektedir. Buna göre Reik, "kitlelerin tek biçimliliğini *(uniformness)* kabul eder, kitleleri nesnel yaşam koşulları içinde incelemez. Bunun yerine kitlelerin ürettiği fikirler ve ideolojilere saplanır; bu fikirleri temsil eden gerçek insanlarla ve insanların psişik durumlarıyla ilgilenmez. İdeolojileri insan ürünü olarak kavramak yerine, insanları ideolojilerine göre yeniden inşa eder" (Wiggershaus, 1994: 56).

Fromm, 1931'de yayımlanan "Politika ve Psikanaliz" yazısında, Engels'in Mehring'e yazdığı 14 Temmuz 1893 tarihli bir mektuba atıfta bulunmaktadır. Bu mektupta Engels, politik, yasal ve diğer ideolojik fikirlerin, ekonomik olgular temelinden çıkarsandığının ihmal edildiğinden söz etmekte, Fromm ise, psikanalizi bu çıkarsama patikasındaki aracı olarak övmektedir (Wiggershaus, 1994: 59).

Buna göre:

> Psikanaliz, burada sosyolojiye önemli ölçüde yardımcı olacaktır. Çünkü toplumun tutarlığı ve istikrarı yalnızca mekanik ya da rasyonel faktörlerce (devlet otoritesinden ve ortak kişisel çıkarlardan gelen baskılar) değil, aynı zamanda toplumdaki bir dizi libido ilişkisi ve özellikle çeşitli farklı sınıf üyeleri arasındaki ilişkiler (yönetici sınıfla küçük burjuvayı eklemleyen infantil bağlar ve buradan çıkan düşünsel aşağılama süreci) tarafından da biçimlendirilir ve sağlama alınır (Wiggershaus, 1994: 59).

Wiggershaus'un, ilk çalışmalarından itibaren Fromm'a yönelttiği temel eleştiri, Fromm'un çalışmalarındaki psikanaliz ve Marksizm birlikteliğinin, sınıflı toplumların durağan oluşuna, dolayısıyla bu toplumlardaki adaletsizlik ve sefaletin sonsuza kadar süreceğine dair bir imayı ortaya çıkartıyor görünmesidir. Fromm'un "Politika ve Psikanaliz" yazısı da bunun bir örneğidir. Çünkü Fromm'un buradaki iddiası tek tek bireylerin psikanaliz yoluyla sağaltılması mümkün olmasına rağmen, kitlelerin nevrotik davranışlarının psikanaliz yoluyla sağaltılamayacağı, bunun için var olan yaşam koşullarının değiştirilmesi gerektiğidir.

[2] Wiggershaus (1994: 52), Fromm'un büyük dedesi Seligmann Fromm'a ilişkin bir hikâyeden söz etmektedir. Burada, Seligmann Fromm'un bütün gün inzivaya çekildiği küçük dükkânında oturup Talmud okuduğu, dükkâna bir müşteri geldiğindeyse isteksizce başını kaldırıp "Gideceğin başka bir dükkân yok mu?" diye sorduğuna değinilmektedir.

Fromm, önce radikal değişime izin vermeyen bir toplumdan söz etmekte ve sonra da yaşam koşullarında radikal bir değişimin kitlelerin davranışlarını değiştirebileceğini iddia etmektedir. Bunun sonucu, Wiggershaus'a göre, "materyalist tarih kavrayışının absürde indirgenmesidir" (Wiggershaus, 1994: 59-60).

Fromm'un *Zeitschrift für Sozialforschung*'da (*ZfS*) 1932 yılında çıkan ilk yazılarından "Analitik Bir Sosyal Psikolojinin İşlevi ve Yöntemi" ile "Psikanalitik Karakter Bilgisi ve Sosyal Psikoloji Yönünden Anlamı" yazılarına değinmek yerinde olacaktır. Bu yazılar, Fromm'un hem Enstitü'deki ilk yıllarında savunduğu fikirler konusunda bilgi vermeleri hem de daha ilk yıllardan itibaren ayrılık noktalarını sergilemeleri bakımından önemlidir.

"Analitik Bir Sosyal Psikolojinin İşlevi ve Yöntemi"[3] yazısında Fromm'un ilk ifadesi "psikanalizin, doğal bilimler arasında sınıflanması gereken maddeci bir psikoloji" olduğudur. Analitik bir sosyal psikoloji için temel ilkeleri belirleme çabasının hâkim olduğu yazıda Fromm, Freud'un erotik güdüler ile kendini koruma güdüleri arasında yaptığı ayrımı benimsemekle birlikte Oidipus karmaşasının mutlaklaştırılması noktasında Freud'a karşı çıkmaktadır. Bunun ardında, Fromm'un her toplumun farklı bir libidinal yapısı olduğunu düşünmesi yatmaktadır. Marksist düşüncedeki tarihsel materyalizm vurgusunun, sahip olma dürtüsüyle hareket eden bir insan psikolojisini aşamadığı eleştirilerine de katılmayan Fromm, tam da bu noktada psikanalizin önemine inanmaktadır. Buna göre psikanaliz, "insanın kendi doğasına ilişkin daha bütünlüklü bilgi sağlayabilen" bir bilim olarak "ekonomik konumun, insanın dürtüleri aracılığıyla nasıl ideolojiye dönüştüğünü açığa çıkarabilecek"tir. Analitik sosyal psikolojinin görevi ise, "toplumda geçerli libidinal yatırımları çözümlemek, yani verili bir toplumun libidinal yapısını tanımlamak ve bu yapının kökenini ve toplumsal süreçteki işlevini açıklamaktır." Buradan yola çıkan kuram ise "toplumsal ekonomik koşullarla psikolojik aygıtlar arasındaki etkileşimden ideolojilerin nasıl açığa çıktığını" gösterecektir (Fromm, 1982a: 131-153).

"Psikanalitik Karakter Bilgisi ve Sosyal Psikoloji Yönünden Anlamı"[4] yazısında ise Fromm, Freud'u izleyerek "oral", "anal" ve "genital" olmak üzere üç karakter tipi ayırt etmektedir. Fromm'a göre "karakter tiplerinin libidinal temellerini ortaya koymak, bunların toplumda üretici güçler olarak dinamik işlevini açıklamamıza yardımcı olur." Böylece, bir dönemin "ruhu" bilimsel açıdan incelenebilir hale gelir (Fromm, 1982b: 166, 174-175).

Fromm'un yukarıda aktarılan yazılarının yanı sıra, anaerkil kültür üzerine görüşlerinin yer aldığı metinler de önem taşımaktadır. Jay (1989: 142-143), "anaerkilci teorinin 1920'lerde değişik bazı çevrelerde heyecanla incelenmeye başlandığını" belirtmekte ve Fromm'u 1930'lu yıllarda "bu teoriyi en ateşli biçimde savunanlar arasında" saymaktadır. 1932 yılında Fromm'un *Zfs* için, Briffault'un *Analar (The Mothers)* kitabının uzun bir değerlendirmesini hazırladığına değinen Jay (1989: 143), bu kitapta Fromm'u en çok etkileyenin, Briffault'un "analık sevgisi"ni öne çıkarması olduğundan söz etmektedir. Fromm bu yazısında "aşkı, Freud'un savunduğunun tersine, cinsellikten kaynaklanmayan bir şey" olarak ele almıştır. Jay, bu çerçevede Fromm'un *Zfs*'nin bir sonraki sayısında Bachofen'in görüşlerini tartıştığı yazısına da yer vermektedir. Jay'e göre (1989: 144-145), Bachofen'in anaerkil toplumların "başat değerlerinin korku ve boyun eğme değil, sevgi ve yakınlık duygusu" olduğuna ilişkin düşüncesinden etkilenen Fromm'un, Bachofen'e ilgisi artarken, Freud'a yakınlığı azalmıştır.

Jay ayrıca (1989: 151), "Fromm'un anaerkillik-ataerkillik ayrımının Enstitü'nün diğer üyelerince hiçbir zaman tam olarak kabul edilmiş olmadığı"nı belirtmekte, "Bachofen'in çalışması ile de [Fromm'dan başka] yalnızca, Fromm'la hiçbir zaman karşılaşmamış olan ve

[3] *Psikanalizin Bunalımı* içinde Bedirhan Üstün ve Cengiz Güleç tarafından yapılan çeviride, bu yazı "Çözümsel Bir Toplumsal Ruhbilimin İşlevi ve Yöntemi" (Fromm, 1982a) şeklinde yer almaktadır. Burada, Türkçe çevirideki bazı ifadeler e sadık kalınmaması -örneğin "ruhbilim" yerine "psikoloji" ifadesinin tercih edilmesi- metnin anlam bütünlüğünü korumak adına yapılan bir müdahaledir.

[4] Türkçe çeviride "Psikanalitik Kişilikbilgisi ve Toplumsal Ruhbilim Yönünden Anlamı" (Fromm, 1982b) şeklinde yer almaktadır.

Enstitü'nün iç çekirdeğindekilerden de hep uzak kalmış bulunan Walter Benjamin'in ilgilendiğini" söylemektedir.

1930'larda Fromm, Enstitü'deki ortak çalışma projelerine de katılmıştır. Horkheimer'in Alman proleteryasının düşünce yapısını anlamak üzere ön ayak olduğu Enstitü'nün ilk ampirik çalışmasında, Fromm hem proje yöneticiliği yapmış hem de araştırma kapsamında anketler *(interpretive questionnaire)* hazırlamıştır. Araştırmanın sonunda, Alman işçi sınıfının Nazilerin iktidara gelmesine ciddi bir direnç göstermediği çeşitli boyutlarıyla ortaya konulmuş ancak 1939 yılına kadar *Weimar Cumhuriyeti Yönetiminde Alman İşçileri* başlığı altında yayımlanması beklenen bu araştırma, Horkheimer'in araştırmaya ilişkin hoşnutsuzluğu nedeniyle o dönemde yayımlanmamıştır (Jay, 1989: 174-175).

Enstitü'de yürütülen bir başka ortak araştırma projesi de *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'dır. Bu çalışma, kısmen Horkheimer'in Enstitü'nün başına geçmesinden sonra yapılan teorik çalışmaların ilki olması nedeniyle de öne taşımaktadır. Çalışmaların birinci kısmını -Fromm'un da bir yazısının bulunduğu- Horkheimer'in derlediği teorik yazılar, ikinci kısmını Fromm'un derlediği ampirik çalışmalar, üçüncü kısmını ise Löwenthal'in yaptığı incelemeler oluşturuyordu (Jay, 1989: 186).

Jay, Fromm'un *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'ın teorik kesiminde yayımlanan yazısının "etkin bir bireysel egonun, olgun heteroseksüel genital cinselliğin ve rasyonel, demokratik bir toplumun birlikte yaşayabilme olanağının bulunduğuna dair iyimser bir yargıya vardığını" söylemektedir. Fromm'un bu görüşünün ileride Horkheimer, Adorno ve Marcuse tarafından kabul edilmeyeceğini belirten Jay (1989: 192), bununla birlikte "1930'lu yıllarda Enstitü'nün tüm üyelerinin ufak tefek noktalardaki karşıtlıkları bir yana, Fromm'un psikolojik temellere dayalı bu ütopyasındaki anlayışı paylaştıklarına" dikkat çekmektedir. Jay, *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'daki teorik makalelerin ortak özelliklerini şöyle özetlemektedir:

> Her üç makalede, toplumsal düzenin irrasyonelliğinin artmakta oluşu; buna bağlı olarak da siyasal ya da diğer alanlardaki rasyonel otoritenin gerilemekte olduğu vurgulanmaktaydı. Öte yandan yine her üç makalede genel otorite ile bireysel çıkarın birbirleriyle bağdaştırılacağı bir toplumsal düzenin gerçekleştirilme şansının hala mevcut olduğu savunuluyordu. Son olarak da, yine her üç makalede, fakat en sert biçimde Horkheimer'inkinde olmak üzere, bunun olanaklılığı açısından aile kurumunun hızla değişmekte oluşu ele alınıyor ve ailenin böyle bir işi yüklenemeyecek duruma geldiği ileri sürülüyordu (Jay, 1989: 194).

Fromm 1930'ların sonlarında ölüm içgüdüsü ve libido teorisini geçersiz görmeye başlamıştır. Aynı zamanda karakter tipolojisini de reddedip bunun yerine toplumsal karakter kavramını geliştirmeye çalışmıştır. 1939'da Enstitü'den ayrılan Fromm'un 1941'de yayımladığı *Özgürlükten Kaçış* adlı kitabı bir bakıma artık Frankfurt Okulu ile yollarının ayrıldığının göstergesidir. 1940'larda Enstitü üyesi arkadaşları için Fromm'un çalışmaları artık birçok yönden karşı çıktıkları çalışmalardır (Jay, 1989: 152).[5]

[5] Fromm'un 1930'ların ikinci yarısında nasıl bir düşünsel yönelim içine girdiğine odaklanmak, Horkheimer ve Adorno'dan temel ayrışma noktalarını netleştirebilmek açısından yararlı olacaktır. Bu bağlamda, öncelikle, Fromm'un içinde yer aldığı Yeni Freudculuk akımından söz etmek gerekmektedir. Fromm bu dönemde, Karen Horney, Harry Stack Sullivan'la New York psikanalistlerine dışarlıklı kalan bir grup oluşturmuştur. Edward Sapir ve Ruth Benedict gibi etnologlar da onlara katılmıştır. New York'da toplanan bu grup, psikiyatri ve psikanalizi sosyoloji ve etnolojiyle birleştirmek düşüncesindedir (Wiggershaus, 1994: 269). Russel Jacoby'e göre (1996: 22), "bu düşünürler, yalnızca bir zamanlar birlikte oldukları için değil, birkaç önemli öğe üzerinde uzlaşan bir psikolojiyi ve Freud eleştirisini paylaştıkları için birlikte ele alınmaktadır." Jacoby (1996: 53), "Freud, sonunda uygarlığı haklı çıkarsa bile, bu arada onun antogonistik ve baskıcı özü üzerine de bu uygarlığı sorgulamaya yetecek kadar şey söylediği" düşüncesindedir. Buna karşılık Yeni Freudcular, "birey için ne kadar coşkulu olursa olsunlar", "topluma yönelik eleştirileri ne kadar ileri olursa olsun, sağlığa ve uyuma işaret eden kavramlar ve formülasyonlar" geliştirmişlerdir" (Jacoby, 1996: 53).

Wiggershaus (1994: 265), "ilk ve en keskin ayrılık" olarak nitelendirdiği Fromm'un Enstitü'den ayrılığının aslında uzun bir geçmişi olduğuna işaret etmektedir. Haziran 1934 gibi erken bir tarihte, Pollock'a yazdığı bir mektupta Horkheimer, "Fromm'un çok verimli düşünceleri olmasına rağmen, çok sayıda insanla iyi geçinmeye çalıştığı için kendisinden hususi olarak hoşlanmadığını" söylemektedir (Wiggershaus: 265-266). Wiggershaus'a göre (1994: 266) Horkheimer'in bu mektubunu ön uyarı niteliğinde bir metin olarak okumak mümkündür.

Adorno da, 1930'ların ortalarından itibaren Horkheimer'e, Fromm hakkındaki çekincelerini dile getirmeye başlamıştır. Örneğin, Fromm'un 1935'de Enstitü dergisinde yayımlanan "Psikanalitik Terapinin Toplumsal Belirleyenleri" yazısındaki Freud eleştirisi hakkında 1936 tarihinde Horkheimer'e bir mektup yollayan Adorno, bu yazıya itirazlarını sert biçimde ifade etmekten çekinmemiştir (Wiggershaus, 1994: 266). "Psikanalitik Terapinin Toplumsal Belirleyenleri"nde Freud'u "hoşgörüsüz", "kayıtsız", "duygusal olarak soğuk", "otoriter, ataerkil tutumlara sahip" ve "burjuva toplumu tabularını içinde saklayan bir analist" oluşu gibi nedenlerle eleştiren Fromm'a göre "böyle bir analiz yöntemi hastanın en baştan baskılanmasına" yol açıyordu. Buna karşıt olarak, Fromm'un tercih ettiği analiz yöntemi ise, Ferenczi'nin uyguladığı gibi hastanın analistle kendisini eşit hissetmesine olanak veren bir analiz yöntemiydi. Fromm'un Freud'a yönelik eleştirilerine karşılık Adorno, bu makaleyi başından itibaren hatalı ve aynı zamanda diyalektik anlayıştan uzak bulmuştur. Adorno'ya göre "Fromm, otorite kavramının dışında kalmak için kendisine kolay bir yol seçmişti". Adorno, Horkheimer'e sert bir dille, Freud'un Fromm'un yaptığı gibi eleştirilemeyeceğini, Freud hakkında böylesine "aptalca" bir argümanın ileri sürülemeyeceğini, böyle bir şeye dergi içinde izin vermemek gerektiğini çünkü bunun derginin çizgisi için büyük bir tehdit olduğunu yazmış fakat Horkheimer, Adorno'nun bu itirazlarına o dönemde herhangi bir yanıt vermemiştir (Wiggershaus, 1994: 266-267). Ancak 1939'a gelindiğinde Fromm'la yaşanan düşünsel ayrılık artık iyice keskinleşmiştir. Bu tarihte, Horkheimer ile Fromm arasında geçen bir dizi ciddi tartışmadan sonra, kapıya gelen ayrılığın artık sadece kâğıda geçirilmesi kalmış, 1939 baharında Pollock, Fromm'a "Enstitü'nün Ekim ayından itibaren kendisine maaş ödeyemeyeceğini" bildirmiş ve Fromm'un Frankfurt Okulu ile ilişkisi tamamen kopmuştur (Wiggershaus, 1994: 271).

Bronner'e göre (1994: 210, 213, 215) Fromm'un kopma nedenleri arasında; "Freud'u revize etme girişimine bağlı olarak, Oidipus teorisinin evrenselliğine karşın her toplumun farklı bir libidinal yapısı olduğunu savunması" ve böylece "Freud'un sabit, libido merkezli ve tarihsel olmayan içgüdü teorisini tarihsel olarak biricik toplumsal karakter lehine reddetmesi", "politik olarak aktif bir rol oynaması -oysaki örneğin Horkheimer'in, felsefenin propagandaya dönüşme tehlikesine karşı politik eylemden uzak durması-", "Marcuse'nin ütopik görüşlerine ve Adorno'nun 'özdeş olmama' kavramına karşıt olarak toplumsal temelli bir psikoloji anlayışı geliştirmesi" bulunmaktadır. Bronner (1994: 211) ayrıca, "*Aile ve Otorite Üzerine Çalışmalar*'dan bu yana Fromm ile Horkheimer arasında süregelen gerilimli ilişkinin, *Alman İşçi Sınıfı* üzerine yaptığı son çalışmasının yayımlanmamasıyla nezaketsizlik safhasına gelmesi", "Fromm'un hoşlanmadığı ve artık Enstitü'ye tam üye olan Adorno'nun düşünsel etkisinin artması", fakat hepsinden önemlisi, "Frankfurt Okulu'nun Freud'a bakış açısını olduğu kadar politik perspektifini de değiştirmiş olması" gibi nedenler saymaktadır.

Bronner'in saydığı nedenler Fromm'un Frankfurt Okulu'ndan ayrılığı konusunda çok temel noktaları özetlemektedir. Ancak, bu ayrılığın, üzerinden çabucak geçebileceğimiz bir fikir ayrılığından öte olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, 1942 yılında Horkheimer'in Löwenthal'e yazdığı mektup ve Adorno'nun 24 Nisan 1946 tarihinde Los Angeles'da "Sosyal Bilim ve Psikanalizde Sosyolojik Eğilimler" adı altında sunduğu tebliğ, Fromm ile Adorno ve Horkheimer arasındaki düşünsel gerilimin ne denli belirgin olduğuna dair iki iyi örnektir.

Horkheimer, Löwenthal'e yazdığı mektubunda, "Freud'un düşüncesi bizim bugünkü felsefemizi bu duruma getiren temel taşlardan biridir" demiş ve "libido kavramı olmadan psikolojiden söz edilemeyeceğini" vurgulamıştır (Jay, 1989: 152-153). Mektupta, Fromm ile kendisi arasındaki görüş farklılıklarını da açıklayan Horkheimer'e göre;

> Freud, cinselliğe yer verişiyle, Fromm'dan daha materyalisttir; Fromm alelade bir psikolojiye sürüklenmiş, kültür ve toplumu psikolojikleştirmiştir. Oysa Freud'un düşüncesindeki burjuva öğeler atılmamalıdır. Bu Freud'un tarihsel toplumsal konumuyla ilgilidir; Ölüm içgüdüsü de nesnel bir ereğe sahiptir ve modern insanın yıkıcı itkilerinin vardığı boyutları anlamak için önemlidir; son olarak, Fromm'un yaptığı gibi sosyoloji psikolojiye, psikoloji de sosyolojiye indirgenemez (Jay'dan akt. Kejanlıoğlu, 2005: 42-43).

Adorno ise, Los Angeles'da "Sosyal Bilim ve Psikanalizde Sosyolojik Eğilimler" adında sunduğu tebliğde, revizyonist psikanaliz teorisyenlerinin Freud'u mekanistik olmakla suçlamalarını eleştirmiş, bu eleştirilerden Fromm da payını almıştır. Buna göre;

> Fromm, Freud'un içgüdü teorisini mekanistik diye eleştirirken, aslında bu teorinin esnek yorumunu gözden kaçırmakla kalmaz, ego'nun önemini abartarak kendisi mekanistik ve bütünsel bir anlayış getirir; Fromm bütünlüklü karakter tipleri yaratmış, Freud'un parçalanmamış kişilikle ilgili duyarlılığını dikkate almamıştır; Kısacası Fromm Freud'u, sosyolojik yönden düzeltmeye kalkmış ve toplumsal çelişkilerle etkileşimi hiçe saymış durumdadır; Fromm cinselliği analizinden uzaklaştırarak, Nazizm, sadizm ve cinsellik bağlantısını koparmıştır. Bu tür değerlendirmelerin sonucu ancak uyumlanmacılık ve ahlakçılık olabilir; Fromm'un toplumsal analizleri de oldukça naiftir. Fiziksel şiddet tehdidi önemsenmez. Aşk konusuna fazla önem verilir (Jay'dan akt. Kejanlıoğlu, 2005: 42-43).

Görüldüğü gibi tüm bu eleştiriler, Fromm ile Adorno ve Horkheimer arasındaki ayrılık noktalarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Adorno'nun *Minima Moralia*'sı konformist psikolojiye yönelttiği eleştirilerin netleştiği bir eser olması nedeniyle büyük önem taşımaktadır.

Adorno, *Minima Moralia*'da psikanalizin sağaltıcı yönünü eleştirir. Buna göre pozitivist bir psikanalizin "vaat ettiği sağlığın altında ölüm yatmakta, sağlığın bütün kıpırdanışları kalpleri çoktan durmuş varlıkların refleks devinimlerini andırmakta"dır (Adorno, 1998: 60).[6] Adorno'ya göre (1998: 62), "Freud'un asıl talihsizliği, bir yandan burjuva ideolojisinin basıncına karşın bilinçli edimlerin bilinçdışı içgüdüsel temelini maddeci bir biçimde araştırması", ama aynı zamanda "içgüdü karşısındaki burjuva horgörüsünü de benimsemesi"ydi. "Oysa bu horgörü de tastamam Freud'un çözmeye ve yıkmaya çalıştığı rasyonalizasyonların bir ürünüydü" (Adorno, 1998: 62):

> Freud'un aydınlanmamış aydınlanması sonunda burjuva düş bozumunun çıkarlarına hizmet etmektedir. İkiyüzlülüğün geç dönem muarızlarından *(arıza çıkaran, muhalif)* biri olarak bir yanda bastırılmış olanın apaçık özgürleşme isteğiyle öte yanda apaçık bastırmaya mazeret arayan bir tavır arasında ikircikli bir konum almıştır Freud... Freud'un çalışması zihne ve hazza duyulan çifte düşmanlıkla malüldür (Freud pek farkında değildir bunun.)

[6] Adorno, psikanalizin nevrozlarla kısıtlanan haz duyma yeteneğini eski haline getirmekle övünmesini de eleştirmektedir. Adorno'ya göre psikanalizin sunduğu reçeteli mutluluk, "bu mutluluktan pay alacak nevrozlunun bastırma ve gerilemenin onda bıraktığı son akıl kırıntılarından da arınması ve analistini memnun etmek için de bütün bayağı filmleri görme konusunda son derece hevesli davranması, Fransız restoranındaki pahalı ama kötü yemekten, ağır içkiden ve 'seks' adı altında bir ilaç olarak kullanılan sevişmeden müthiş zevk alması"na yol açar. Hal böyle olunca psikanaliz, "daha iyi imkânlarına karşın yangına körükle gitmekte" ve "bireye kendi mutluluk payını bağışlayarak onu mülksüzleştirmekte"dir (Adorno, 1998: 64-67).

> ve üstelik bu çifte düşmanlığın ortak kökenlerini anlama imkânını da bize yine psikanaliz vermektedir (...) Haz ve cennet karşısında eşit ölçüde tiksinti duyanlar aslında nesne durumuna düşmeye en yatkın olanlardır: Başarılı bir analizden geçmiş olanların çoğunda görülebilen o kof ve mekanik nitelik sadece hastalıklarının değil, özgürleştirdiği şeyi bağlamından koparan tedavilerinin de hanesine yazılmalıdır (Adorno, 1998: 63).

Buraya kadar, Fromm ile Adorno ve Horkheimer arasındaki düşünsel gerilime odaklanılmıştır. Ancak burada, asıl olarak daha sonraki yıllara damgasını vuran temel tartışma Marcuse ile Fromm arasında gerçekleştiği için, Marcuse'nin psikanalitik yaklaşıma ilgisinden, Fromm'a yönelttiği eleştirilerden ve Fromm ile Marcuse arasındaki fikir ayrılıklarından söz etmek gerekmektedir.

Marcuse, 1950 yılında Washington Psikiyatri Okulu'nda bir dizi ders vermiş ve o sırada Freud hakkında yazmayı düşündüğü kitap şekillenmiştir. Nitekim 1951 yılı, Kasım ayında Horkheimer'e bir mektup yazan Marcuse bu kitabı yazmaya başlayacağından söz etmiş ve sonrasında da Horkheimer'i çalışmasının çeşitli aşamalarından haberdar etmiştir. Adorno'nun engellemeleri sonucunda Enstitü yayınları arasında yer almayan *Eros ve Uygarlık,* 1955 yılında İngilizce olarak yayımlanmış, 1957 yılında Almanya'daki Ernst Klett yayınevi tarafından *Eros und Kultur* adı altında basılmıştır (Wiggershaus, 1994: 497-498).

Marcuse, *Eros ve Uygarlık*'ta Freud'un gerçeklik ilkesi tanınmadan ve dürtünün bastırılması *(repression)* olmadan uygarlığın mümkün olmayacağına ilişkin tezini çürütmeye çalışır. Başka bir deyişle, *Eros ve Uygarlık*'ta, Freud'un teorisindeki meta-psikolojik ögeler baskının/bastırmanın var olmadığı bir kültürün mümkün olabileceğini gösterebilmek üzere yeniden ele alınmaktadır. Kitap, Marcuse'nin Yeni Freudculuk'a getirdiği eleştiriler açısından da önemlidir. Marcuse, temel olarak, Yeni Freudcu yaklaşımı ve Fromm'u, dikkatlerini "bilinçdışı yerine bilince, biyolojik faktörlerin yerine de kültürel faktörlere yöneltmekle" suçlamıştır (Wiggershaus, 1994: 499).

Marcuse (1956: 5), *Eros ve Uygarlık*'ın girişinde, çalışmasındaki baskıcı olmayan bir uygarlığa ilişkin kavrayışın soyut ve ütopik bir spekülasyon olmadığını, bu tartışmanın iki somut ve gerçekçi temele yaslandığını ifade etmektedir. Buna göre, ilk olarak Freud'un düşüncesinin kendisi, baskıcı olmayan bir uygarlığın tarihsel olarak gerçekleşmesinin yadsınışım çürütür gibi görünmekte; ikinci olarak ise, baskıcı uygarlığın kazanımları, baskının kademeli bir biçimde ortadan kaldırılışı için gerekli önkoşulları yaratıyor gibi görünmektedir (Marcuse, 1956: 5). Marcuse (1956: 7), tüm bu konulara açıklık getirmek için, Freud'un teorik kavrayışını kendi toplumsal ve tarihsel içeriğinde yeniden yorumlamaya çalışacağını belirtmekte, ayrıca çalışmasının amacının, "psikanalizin kendisine değil, psikanalizin felsefesine katkıda bulunmak olduğunu" vurgulamaktadır.

Eros ve Uygarlık, iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümün başlığı, "Gerçeklik İlkesinin Yönetimi Altında"; ikinci bölümün başlığı ise "Gerçeklik İlkesinin Ötesinde"dir. İlk bölümde, Freud'un haz ilkesinin gerçeklik ilkesine dönüşümüne dair açıklamalarını baskı altına alınmış bireyin ve uygarlığın gelişimi olarak iki düzeyde tartışmaya açan Marcuse (1956: 35), "artık baskı" (*surplus repression*) ve "performans ilkesi" (*performance principle*) adı altında iki kavram ortaya atmaktadır. Buna göre "artık baskı", temel baskıdan ayrı, toplumsal tahakküm tarafından zorunlu kılınan kısıtlamalardır (Marcuse, 1956: 35). "Performans ilkesi" ise, gerçeklik ilkesinin mevcut tarihsel formudur (Marcuse, 1956: 35). Açmak gerekirse, artık baskı, gerçeklik ilkesinin toplumsal 'bedenini' kuran kurum ve ilişkileri; performans ilkesi ise, toplumun üyelerinin rekabetçi ekonomik edimlerine göre tabakalaşmasını anlatır (Marcuse, 1956: 44).

Eros ve Uygarlık'ın ikinci bölümünde, Marcuse (1956: 129) kitabın ilk bölümünde yürütülen tartışma sonucunda uygarlığın içgüdüsel yapısındaki eğilimleri teşhis etmeye çalıştığını ve Batı uygarlığının ilerlemesini yöneten gerçeklik ilkesini performans ilkesi olarak tanım-

ladığını belirtmekte ve "performans ilkesinin gerçeklik ilkesi olarak devam eden egemenliği elde var bir olarak kabul edilmeli midir, yoksa performans ilkesi baskıcı olmayan bir gerçeklik ilkesi için gerekli ön koşulları yaratmış mıdır" sorusunu sormaktadır. Marcuse'ye göre (1956: 129), uygarlığın performans ilkesi altında ilerlemesi öyle bir üretkenlik düzeyine erişmiştir ki, yabancılaşmış emek için harcanacak içgüdüsel enerji üzerindeki toplumsal talepler hatırı sayılır ölçüde azaltılabilir. Bununla birlikte, Batı uygarlığını temsil eden felsefe, performans ilkesinin tahakküm edici özelliklerini içeren bir akıl kavramı geliştirmiş olsa da, aynı felsefe bunların mutlak bir olumsuzlaması olan daha yüksek bir akıl formu vizyonuyla sonlanır ki bunlar, idrak etme yeteneği *(receptivity)*, tefekkür *(contemplation)* ve hazdır (*enjoyment*) (Marcuse, 1956: 130). Tüm bu tartışmalardan hareketle Marcuse (1956: 160-161), baskıcı aklın tahakkümünün ne teorik ne de pratik olarak tamamlandığını, eğer Prometheus zahmetin, üretkenliğin ve baskı aracılığıyla ilerlemenin kültürel kahramanı ise, o zaman bir diğer gerçeklik ilkesinin sembollerinin karşıt kutupta aranmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Marcuse'nin Prometheus'a karşı ileri sürdüğü kültürel kahramanlar ise Orpheus ve Narcissus'tur:

> Orpheus ve Narcissus imgeleri Eros ve Thanatos'u uzlaştırır. Hâkimiyet sağlanmayacak ve hükmedilmeyecek ama kurtarılacak bir dünya deneyimini geri çağırırlar -bu özgürlük ki, Eros'un şimdi bastırılmış ve taşlaşmış insan ve doğa biçimlerine bağlı güçlerini salıverecektir. Bu güçler yakıp yıkma değil ama barış olarak, dehşet değil ama güzellik olarak tasarlanır. Bağlı oldukları sınırların hatlarını çevrelemek için, bu toplu halde bulunan imgeleri sıralamak yeterli olacaktır: Hazzın geri alınması, zamanın durması, ölümün soğrulması; sessizlik, uyku, gece, cennet-ölüm olarak değil ama yaşam olarak Nirvana ilkesi (Marcuse, 1956: 164).

Marcuse'nin, Fromm'a ve Yeni Freudcu yaklaşıma eleştirileri ilk kez *Dissent*'te 1955 yılında makale olarak çıkmış, daha sonra makale *Eros ve Uygarlık*'ta sonsöz şeklinde yer almıştır (Jay, 1989: 162). Marcuse'nin, buradaki temel iddiası, "Fromm'un ve Yeni Freudcuların Freud'u revize etme girişiminin, psikanalizin güçsüzleştirilip eleştirel içeriğinden arındırılması anlamına geldiği"dir. Marcuse ayrıca, Freud'un revize edilmesi girişimlerine bağlı olarak, "libido teorisinin" ve "ölüm içgüdüsünün" reddedilmesi, "Oidipus çatışmasının cinsellik alanından çekilip kurtarılmaya çalışılması" gibi çabaların psikanalizin eleştirel niteliğinde büyük kayıplara yol açacağı düşüncesini savunmaktadır (Marcuse, 1956: 238-274).

Fromm, Marcuse'nin bu eleştirilerine karşılık olarak *Dissent*'in ilerleyen sayılarında cevap niteliğinde bir makale yazmıştır (Jay, 1989: 165). Bu makalede, Marcuse'ye yönelttiği eleştirilerden ilki, "Freud'un kuramlarını anlamak için psikanalist olmaya gerek olmasa da, psikanalizin klinik temellerinin bilinmesi" gerektiğidir. Fromm'a göre, Marcuse, psikanalizin klinik temellerini bilmediği için Freud'u yanlış anlamaktadır. Öyle ki, Fromm, Marcuse'nin psikanalizi "yürekler acısı bir çarpıtmaya" uğrattığını iddia etmektedir (Fromm, 1982c: 29).

Fromm, Marcuse'nin "gerçeklik ilkesi" ile "haz ilkesi" kavramlarını yanlış anladığı düşüncesindedir. Şöyle ki, Marcuse "birden çok gerçeklik ilkesi bulunduğunu varsayarak Batı uygarlığını bunlardan birisinin, "başarı ilkesi"nin (performans ilkesi) yönlendirdiğini ileri sürer. "Haz ilkesini" yaşamın amacının haz olduğunu ileri süren hazcı (hedonist) anlayışa yakın biçimde yorumlar ve gerçeklik ilkesini de iş ve görev gibi insanın çabalarındaki amaçlar olarak anlar" (Fromm, 1982c: 30-31). Fromm, Marcuse'nin "bastırma" kavramını da yanlış anladığını savunmaktadır. Fromm'a göre "bastırma" kavramının iki anlamı vardır. Bunlardan ilki, "baskılayarak susturmak, ya da önlemek, engellemek" şeklinde ifade edilebilen sözcüğün günlük anlamıdır. Sözcüğün ikinci anlamı ise, Freud'un kavramı nasıl ele aldığıyla ilişkili olarak ortaya çıkar ki bu da "bilinçten bazı şeyleri çekip almak" demektir. Fromm, bu noktada Marcuse'nin "bu iki farklı kullanım arasında hiçbir ayrım gözetmediği için psikanalizi bulandırmış" olduğu görüşündedir (Fromm, 1982c: 32). Son olarak, Fromm,

Marcuse'nin "baskısız toplum" kavrayışını da "her türden çalışmanın (işin) bir oyun olduğu ve tüm ciddi trajik çatışmaların ise kapı dışarı edildiği çocukluğa ait bir cennet" olarak niteleyip sert bir şekilde eleştirmektedir (Fromm, 1982c: 33).

Marcuse-Fromm tartışmasına ilişkin tüm bu aktarılanlardan hareketle, "bir zamanlar aynı entelektüel çevreyi oluşturmuş meslektaşlar arasında ortaya çıkan düşünce ayrılığı ve tartışmalardaki gibi, bu tartışmaların da bir dizi red, reddin reddi, diye sürüp gitmiş" (Jay, 1989: 166) olduğu açıkça görülmektedir. Russel Jacoby'e göre (1996: 39), Fromm-Marcuse tartışmasında "kurama karşı hümanist reformlar şeklinde bir dinamiğin örneği" söz konusudur. "1955'te Fromm'un Marcuse'yi nihilist olarak adlandırdığından" da söz eden Jacoby (1996: 39), "Marcuse'nin hümanist olan Fromm'dan farklı olarak bugünü geleceğe bağlayan somut dolaysız bağlantıları ve kazanımları tasarlamadığını" belirtmektedir. Fromm tarafından kendisinin "nihilist" olarak adlandırılmasına karşılık, Marcuse şöyle demektedir: "Nihilizm...insanlık dışı koşullara yönelik bir suçlama olarak, gerçek hümanist tutum olabilir... Bu anlamda, Fromm'un benim konumumu 'hümanist nihilizm' şeklinde nitelemesini kabul ederim" (Jacoby, 1996: 41).

Marcuse-Fromm arasındaki fikir ayrılığına ilişkin tartışmayı sonlandırmadan önce, Marcuse, Adorno ve Horkheimer'in Fromm'a yönelik eleştirilerini paylaşan Russel Jacoby'e karşıt bir konumda bulunan John Rickert'in (2004)[7] görüşlerine yer vermek yerinde olacaktır. Rickert (2004: 1), Marcuse ve onu takip eden pek çok yorumcunun aksine, "libido teorisinin reddi Fromm'un düşüncesinde önemli bir kaymaya işaret etse de, bunun Fromm'u radikal bir teorisyenden konformist bir teorisyene dönüştüğünü göstermediğini" iddia etmekte; 1930'ların başlarından ölümüne kadar Fromm'un istikrarlı olarak eleştirel bir sosyal psikoloji geliştirdiğine işaret etmektedir. Rickert'e göre (2004: 7-8) Marcuse, Yeni-Freudcuların aralarındaki görüş ayrılıklarını dikkate almamakta, bunun sonucunda Sullivan ile Horney'in aksine Marksizme bağlı olan Fromm'un çalışmalarındaki radikal yönleri görmezden gelmektedir. Rickert (2004: 8), Marcuse'nin Fromm'a eleştirilerine karşılık olarak, Marcuse'ye üç temel itiraz yöneltmektedir. Bunlardan ilki, Marcuse'nin yaptığı ortodoks ve revisyonist teori ayrımının yalnızca sosyolojik sonuçlara yaslandığı, bu ayrımdaki teorik ve ampirik referansların yadsınmasının kabul edilemez olduğudur (Rickert, 2004: 8). İkincisi, Fromm'un yaklaşımının libido teorisinin yokluğunda bile eleştirelliği ve kapitalizme karşıt tutumu muhafaza ettiği ancak bunu Marcuse'nin görmezden geldiği şeklindedir (Rickert, 2004: 8). Bütün bunların bir sonucu olarak Rickert'in (2004: 8) üçüncü itirazı ise, Fromm'un libido teorisinin reddinin, onun konformist bir düşünür olarak kabulünü haklı çıkarmadığıdır. Rickert (2004: 17-18), Marcuse'nin etkisi altında kalan pek çok yorumcunun, Fromm'u radikal değil, konformist bir düşünür olarak gördüklerine dikkat çekmekte; Paul Robinson'un *The Freudian Left*'te Fromm'u katı bir cinsel muhafazakâr şeklinde nitelendirdiğini, H. Stuart Hughes'in ise cinselliğin rolünü azalttığı için Fromm'u sağcı Freudyenler arasına yerleştirdiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda, Russel Jacoby'nin de Marcuse'yi takip ederek Fromm, Sullivan ile Horney arasında fark gözetmediğini, Fromm'un düşüncelerini sağaltıcı hedeflere indirgediğini ve Fromm'un çalışmalarını önemsemediğini veya unuttuğunu söylemektedir (Rickert, 2004: 18). Özetle, Fromm'a karşıt bu yorumların aksine Rickert (2004: 19-22), Fromm'un düşüncesindeki radikal yönleri sergilemeye çalışmakta, Fromm'un toplumsal karakter anlayışının, toplumun sosyo-ekonomik yapısıyla diyalektik bir ilişki içinde ele alındığına işaret etmekte, her ne kadar sosyo-ekonomik faktörlerce belirlense de, toplumsal karakterin bu faktörlerden bağımsız, dinamik özelliklerini vurgulayan Fromm'un düşüncesindeki radikal tutuma sahip çıkmaya çalışmaktadır.

Marcuse (1998: 13), *Eros ve Uygarlık*'a 1966 yılında yazdığı "Politik Önsöz"de, "*Eros ve Uygarlık*'ta baskıcı olmayan bir uygarlığa dair öne sürdüğü savın *Tek Boyutlu İnsan* çalış-

[7] John Rickert'in "The Fromm-Marcuse Debate Revisited" adlı bu yazısı *Theory and Society*'de 1986 yılında yayımlanmıştır.

masında daha tam olarak geliştirildiğini" söylemektedir. Gerçekten de, *Tek Boyutlu İnsan*'da özellikle "baskıcı desüblimasyon" kavramının tartışmaya açıldığı bölümde, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ta geliştirdiği psikanalitik yaklaşıma sahip çıkma çabası görülmektedir (Marcuse, 1968: 91-124). Marcuse bu bölümde temel olarak, ileri endüstriyel toplumların, teknolojik akılcılık aracılığıyla sanatın karşı ögelerini nasıl bünyesinde erittiğini, başka bir deyişle, sanatın nasıl bir yabancılaşma aracı haline getirildiğini tartışmaktadır. Marcuse'ye göre (1968: 112), baskıcı desüblimasyonun sonucunda "libido dar bir alana çekilmiş" ve "erotik olan cinsel tatmine indirgenmiştir." İleri endüstriyel toplumda, tatmin alanı büyük ölçüde genişlemesine rağmen, "haz ilkesi güçten düşürülmüş" ve özerklikten uzak, şeyleşmiş "mutlu bir bilinç" (Marcuse, 1968: 115-116) yaratılmıştır. Böyle bir toplum, "ölüm içgüdüsünü yönetme ve denetleme yeteneğini de artırmış", "bu içgüdüyü üretimle doyurmuştur" (Marcuse, 1968: 119). Bütün bu tartışmalardan hareketle, pek çok yorumcu tarafından *Tek Boyutlu İnsan* her ne kadar Marcuse'nin umutsuz ve karamsar bir çalışması olarak nitelendirilse de, burada öne sürülen ileri endüstriyel toplum eleştirisinin *Eros ve Uygarlık*'taki felsefi yaklaşımı canlandırma çabası içinde, baskıcı olmayan bir uygarlığa ilişkin ütopik ve estetik ögelere hakkını teslim eden bir boyuta sahip olduğu düşünülebilir.

Yukarıda, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin Fromm'dan farklılaştıkları ve onu eleştirdikleri düşüncelerinden söz edilmiştir. Ancak, Marcuse ile Horkheimer ve Adorno arasında da psikanalize yaklaşımları açısından farklılıklar söz konusudur. Koçak[8] (1999: 104-105), "Horkheimer ile Adorno'nun Marcuse'den uzaklıklarının birbirinden farklı olduğunu" belirtmekte, "Horkheimer'in daha çok içerikler düzleminde bir düşünsel ayrılığa" sahip olduğunu; "Adorno'nun ise Marcuse'ye yöntemsel ve biçimsel bir düzeyde karşı çıktığını" söylemektedir. Aynı zamanda "Adorno'nun, toplumla içgüdüsel enerji arasında fazla kolay bir uzlaşma arayan Fromm ve Karen Horney gibi psikanalistleri eleştirme amacıyla işe başlayan Marcuse ile aynı amacı paylaştığına ancak Marcuse'nin yaptığının Marx ile Freud arasında epey kolay bir sentez kurmak olduğuna" dikkat çekmekte oysa Adorno'ya göre yapılması gerekenin "bunları birbiriyle uzlaştırmak değil, birbirine karşı çıkmalarını, eleştirmelerini sağlamak olduğunu" vurgulamaktadır (Koçak, 1999: 105). Gerçekten de Bryan Magee'le yaptığı bir söyleşide, Magee'in (2004: 73)[9], Marcuse'nin Marksizm ile Freudculuk'u birleştirme girişiminden söz ederek, "bu iki açıklama biçimini birbirine katmanın olanaksız olduğuna" ilişkin görüşünü hatırlatması ve Marcuse'ye "bileşikleştirilmiş bir kuram içinde bu ikisini nasıl bir araya getirebildiğini" sorması üzerine Marcuse şöyle demektedir:

> Ben, bunların birleştirilmesinin kolay ve iyi olacağını sanıyorum. Bunların aynı tümlüğün, aynı totalitenin iki ayrı düzeyine ilişkin iki ayrı yorumlama biçimi olduğu düşüncesindeyim. Birincil güdüler, Freud'un ileri sürdüğü bilinçaltı birincil güdüler -yani, erotik enerji ve yıkıcı enerji, *Eros ve Thanatos, Yaşam İçgüdüsü ve Ölüm İçgüdüsü*- oluşumsal görünümlerini şu ya da bu biçimde düzenleyen belirli bir varolan toplumsal çerçeve içinde gelişmektedir. Toplumsal etki bu noktada da kalmamaktadır. Freud'a göre, toplumdaki baskı ne denli yoğun ise, bu baskılamaya karşı artı-saldırganlığın da o denli etkinleşme durumunda kalacağı açıktır. Bugün de, gene Freud'a göre, bu baskı uygarlığın gelişmesine bağlı olarak artmak durumunda olduğu için bununla eşzamanlı ve koşut olarak artı-saldırganlığın da şimdiye kadarkilerden çok daha yüksek bir düzeyde ortalığı kapsaması söz konusudur. Başka bir deyişle, uygarlık ilerledikçe yıkıcılık da, başkalarını yok etmekte olduğu kadar, kendimizi de yok etmekte -özneyi de nesneyi de içeren bir yıkıcılık da- gelişme kaydetmektedir. Gördüğüm kadarı ile, günümüzde olan bitenler bu varsayımı doğrulamaktadır (Magee, 2004: 74).

[8] Koçak'ın "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş" yazısı büyük ölçüde Wiggershaus'un *The Frankfurt School* (1994) eserine dayanmaktadır. Bu yazı, telif eserlerin tartışıldığı bölümde yeniden ele alınmayacaktır.

[9] Kitabın ilk baskısı için bkz. Bryan Magee (1985). *Yeni Düşün Adamları*. Mete Tunçay (haz.) içinde. Ankara: Birey ve Toplum.

Koçak (1999: 105), "Marcuse'nin kurtuluşu sağlayacak esas ögelerin esaretin kendi içinde olduğu, esaretin bu içkin ögeleri şekilsizleştirmediği, aksine dipdiri ve ayrışık bir biçimde durduğuna" ilişkin görüşlerinin Adorno tarafından paylaşılmadığını, "Adorno için olumlu ile olumsuzun bu kadar net biçimde ayrışmasının imkânsız olduğunu" ifade etmektedir. Horkheimer tarafında ise, "hem *Aydınlanmanın Diyalektiği* hem de *Akıl Tutulması*'nda doğanın bastırılması Marcuse'ninkilere çok yakın terimlerle tanımlanmış ve modern uygarlığın yüzeyi altında sürüp giden bir direncin toplumsal kurtuluş için asgari bir dayanak olduğu yazılmış olsa da, Marcuse'nin hiç sormadığı ama Horkheimer'in üzerine gittiği bazı sorunlar" mevcuttur (Koçak, 1999: 103-104). Bunlar, toplumdaki "baskı mekanizmalarının nasıl ortaya çıktığının" bilinmesi; "tahakküm ve artık baskıyla belirlenmiş uygarlığın başarılarının, altta yatan içgüdüsel direnç üzerinde çürütücü bir etki yapmamış olabileceği" yargısı etrafında, "doğanın başkaldırısının dolayımsız (kendi üzerinde düşünmeyen, aklı yadsıyan) ifadesinin esas olarak faşizm olduğunun" vurgulanmasının gerekliliğidir (Koçak, 1999: 104). Buradan hareketle, Marcuse ile Adorno ve Horkheimer'in düşüncelerinde bir vurgu farkı ortaya çıktığı söylenebilir. Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki baskıcı olmayan uygarlığa ilişkin tartışması, gerek Horkheimer gerek Adorno açısından kolaylıkla reddedilecek bir yaklaşıma sahip değildir ancak Marcuse'nin çalışması faşizmin anlaşılmasına dair yeterli bir katkı sunmamaktadır. Oysaki Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne, "Anti-Semitizmin Ögeleri" adlı bir bölüm eklemeleri bu konunun her ikisi açısından aciliyetini dile getirmektedir.

Faşizmin anlaşılması çabası, Horkheimer'le yapılan ortak çalışmaların kapsamına giren ancak Adorno'nun (1990) kaleme aldığı "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı" yazısında da net bir biçimde ifade edilmektedir. Bu yazıda, hem Horkheimer hem de Adorno açısından Freud'un teorisindeki "ölüm içgüdüsü" kavramına verilen önemi görmek de mümkündür. Adorno (1990a: 31, 54) bu yazısında, "uygarlığa karşı girişilen bir başkaldırı olarak faşizmin, arkaik karakteristiğin öyle basit bir tekrarı değil, tam tersine onun uygarlığın bağrında, yine uygarlığın kendisi tarafından yeniden üretilmesi" olduğunu belirtmiş ve faşizmin libidinal yapısının, "irrasyonel, bilinçaltı, geriye yönelik süreçleri seferber ettiğini" öne sürerek, faşist propagandanın yapısı hakkında incelikli bir analiz geliştirmiştir.

Buraya kadar, Eleştirel Teori'ye psikanalizin katılma biçimlerine ve düşünürlerin teorik farklılıklarına ilişkin bir tartışma genel hatlarıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Tartışmaya son vermeden önce önemli bir noktaya işaret edilmek istenmektedir. Horkheimer'in girişimiyle resmi olarak Eleştirel Teori'ye psikanalizin katılması, Marksizm ile psikanaliz arasında diyalektik bir ilişkiye duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, 1930'ların başında Fromm'un Enstitü'ye katılmasından hareketle, "Marx ile Freud arasında bir birliktelik kurulma çabasına" sıklıkla işaret edilmesi bu ilişkiyi açıklamaya yetmemekte, bu girişim sadece "bir birliktelik kurma çabası" olarak adlandırıldığında teorideki "eleştirellik" bulanıklaştırmaktadır. Eleştirel Teori'ye psikanalizi katma girişimini, Marx ile Freud arasında bir birliktelik kurmaktan öte, her ikisini çarpıştırmak suretiyle teorideki kırılmalar, çatlaklar arasında devrimci bir umudu saklı tutma çabası olarak düşünürsek, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin katkıları üzerine daha üretken tartışmaların önü açılacaktır.

Eleştirel Teori'de Psikanalizin Türkiye'de Alımlanması

Çeviri Kitap ve Makaleler

Buradaki değerlendirmede ilk olarak Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin psikanalizle kurdukları düşünsel bağı görebileceğimiz çalışmalarının Türkçe çevirileri[10] tarihsel bir

[10] Bu başlık altında, Adorno'nun *Otoriteryan Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* (2003) kitabı ile Fromm'un *Psikanalizin Bunalımı* (1982) kitabına yer verilmemiştir. *Otoriteryan Kişilik* için

sıra içinde ele alınacaktır. Ancak bundan önce Türkiye'de Freud çevirileri ve psikanalizle kurulan ilişki konusuna kısaca yer vermek yararlı olacaktır.

Günsel K. İlal (1984: 287-288), Türkiye'de Freud'a 1930'larda artan bir ilgiden söz etmekte ancak bu ilginin sadece Batı Avrupa kültürüne çok yakın kişiler ve edebiyat çevreleriyle sınırlı olduğunu eklemektedir. Türkçedeki ilk Freud yapıtının Mustafa Şekip Tunç tarafından 1931'de Türkçeye çevrilen *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders*[11] olduğunu belirten İlal (1984: 288), aynı yıllarda İzzettin Şadan'ın da Freud'un bazı yapıtlarını Türkçeye çevirme girişiminde bulunduğunu, bunun için Freud'la yazıştığını ancak amacını gerçekleştiremediğini ifade etmektedir. İlal (1984: 288, 290), 1950'lerden sonra, aydınlar arasında Freud'a yeniden bir ilginin kıpırdandığı ve tek tük de olsa çevirilerin yapıldığına, 1960'lı yılların ortalarından itibaren ise Freud'un birçok kitabının Türkçeye çevrilmesine rağmen, çeviriler belli bir sistematikten yoksun olduğu için Freud'un anlaşılmasında bir karmaşa olduğuna işaret etmektedir.

İlal'in, Freud eserlerinin belirli bir sistematikten yoksun olarak çevrilmesine ilişkin işaret ettiği durum, Tevfika İkiz'in (1996: 255-263) *Cogito* dergisinde yayımlanan "Türkiye'de Psikanalizle İlgili Basılı Yayınlar" listesi incelendiğinde daha net biçimde görülmektedir. Bu listede 1980'li yıllara kadar Freud'a ait; *Hayatım ve Psikanaliz* (1944), *Totem ve Tabu* (1947), *Cinsiyet ve Psikanaliz* (1963), *Rüyaların Yorumu* (1972), *Musa ve Tektanrıcılık* (1972), *Endişe* (1977) kitapları ile hepsi 1979 tarihli olmak üzere *5 Konferans*,[12] *Kitle Psikolojisi*, *Sanat Üzerine* ve *Amatör Psikanalizi* kitapları yer almaktadır.

Bella Habip (2007: 27) Türkiye'de, kurucusunun Sigmund Freud olduğu Uluslararası Psikanaliz Birliği'ne mensup ya da bu camianın dışından kimi psikanalistlerin yaklaşık olarak 80'li yılların ortalarından sonra işe koyulduklarını[13] belirttikten sonra, psikanalizin

bu derlemede bkz. Ova ve Şipal; *Psikanalizin Bunalımı* için ise bu yazıda bkz. "Fromm'un Ağırlıklı Konumu" alt başlığı.

[11] Sigmund Freud (1931). *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders*. Çev., M. Şekip Tunç. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.

[12] Bu araştırmayı yaparken, İkiz'in yer verdiği bu kitabın 1975 tarihli ilk baskısına ulaştım. Kitabın arka kapağında yayınevince şu ifadelere yer verilmiştir: "Freud'un bütün eserlerinin yayımlanmasına, Türk dili okuru çoktan gereksinme duyduğu halde yayınevlerince, yüklenilecek mali külfetten dolayı, bu güne kadar ne yazık ki girişilememiştir. Çeşitli yayın evleri bunun yerine Freud'un bir iki eserini, pek bölük pörçük ve çoğu kez başka dildeki çevirisinden kısıntılarla aktarabilmiştir. Freud'un bütün eserlerinin Türkçeye tam olarak kazandırılması amacıyla Bozak Yayınları, çok gecikmiş olan bu girişimi Freud'un bütün eserlerinin üçüncü cildi olarak "Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans" kitabıyla gerçekleştirmektedir. Dizinin bu üçüncü kitabı Freud'un eserlerinin mühim bir parçasını teşkil ettiği için öne alınmıştır. Bu amaca, titiz çalışması, Almanca ve Türk dilindeki yetkinliği ile çoğu psikoloji kavramına Türkçede açık-seçik karşılıklar da getiren Sayın Kâmuran Şipal katkıda bulunmaktadır." Sigmund Freud (1975). *Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans*. Çev., Kâmuran Şipal. İstanbul: Bozak.

[13] Bununla birlikte Türkiye'de Freud'un tanınmasına katkıda bulunmuş bilim insanlarını anmamız gerekmektedir. Bunlar arasında, 1950'lerin sonlarında Amerika'da psikanaliz eğitimi almış ve bu alandaki birikimini Türkiye'ye taşımış Prof. Dr. Leyla Zileli (Taşkıntuna, 2008); Türkiye'de çağdaş psikiyatrinin gelişimine önemli katkı sağlamış Prof. Dr. Orhan Öztürk unutulmaması gereken isimlerdir. Burada, Bella Habip'in belirttiği 1980'lerden sonraki yapılanma üzerinde de kısaca durabiliriz. Parman, "1980'li yıllarda İstanbul Tıp Fakültesinde öğrenci, psikiyatri asistan ve baş asistanlarından oluşan yirmi kişilik bir grubun, psikanalizin önemli adlarının yapıtlarını küçük gruplar halinde yapılan çalışmalarla ele almayı ve herkese açık toplantılarda sunmayı kararlaştırdıklarından" söz etmekte; bu toplantılara "o dönem klinikte baş asistan olan Olcay Yazıcı'nın önderlik ettiğine" değinmektedir. Bu çalışmalar sonucunda, "yedi genç psikiyatri asistanı Çocuk Psikiyatrisi Anabilim Dalı Profesörlerinden Ulviye Etaner ile bireysel psikanalizlerine başlamış", daha sonra "Talat Parman, Stella Ovadia, Bella Habip, Nesim Bitran, Tevfika Tunaboylu İkiz ve daha sonra gruptan ayrılan Saffet Murat Tura'nın katılımı ile" 27 Eylül 1994 yılında İstanbul Psikanaliz Grubu kurulmuş; 30 Ekim 2001 tarihinde ise daha kurumsal bir yapıdaki, Türkiye'deki ilk psikanaliz derneği olan İstanbul Psikanaliz Derneği kurulmuştur. Bkz. http://www.turkpsikanaliz.com/tr/hakkimizda.asp?a=2 [Erişim tarihi: 08.03.2010]. (Bu konudaki yardımlarından dolayı Doç. Dr. Nilgün Taşkıntuna'ya teşekkür ederim).

Türkiye'ye gecikmeli olarak gelmesinin nedenleri üzerinde düşünmenin "çokdisiplinli bir çalışmayı gerektirdiğine" dikkat çekmektedir (2007: 28). Habip, bu geç kalmışlığın nedenlerini açıklamak için üç varsayım ileri sürmektedir. Bunlardan ilki, psikanalizin Türkiye'ye gelmesine yol açacak bir 'aktarım' ilişkisinin gerçekleşmemesidir (Habip, 2007: 28). Habip'e göre, bu aktarım ilişkisi gerçekleşmediği için Türkiye'de psikanaliz "yabancı bir nesne olarak algılanmakta" ve "onunla dışarıdan bir şeymiş gibi ilişki kurulmaktadır" (2007: 35). İkinci varsayım, "özdeşleşme" meselesi etrafında düğümlenmektedir. (Habip, 2007: 28). Habip, "Psikanaliz metinlerinde ve pratiğinde özdeşleşemediğimiz şey ne olmuş olabilir?" (2007: 28) diye sorduktan sonra bunu "psikanalizin birey olmak gibi bazı temel önermelerinin toplumsal zihniyetle çatışabilecek olmasına" (2007: 35) bağlamaktadır. Üçüncü varsayım olarak ise "dili" öne süren Habip (2007: 35), "psikanalizin hızla yayıldığı, Cumhuriyet'in kurulduğu ve Osmanlı'nın izlerinin hızla silindiği yıllarda, Türkiye'de konuşulan dilin kendi geçmişiyle bağlarını koparmasının" psikanalizin gelişimi önünde büyük bir engel teşkil ettiği düşüncesindedir. Bu üçüncü varsayımın ardındaki temel argüman ise "psikanaliz tedavisinin konuşmaktan, hatırlamaktan ve hatırlayarak bağ kurmaktan geçtiğidir" (Habip: 2007: 35).

1990'lı yıllardan itibaren, Türkiye'de psikanalizle toplum bilimlerini buluşturma çabasını taşıyan girişimlerden söz etmek mümkündür. Örneğin 1996 yılında hem *Cogito* hem de *Toplum ve Bilim* dergilerinin güz sayıları psikanalize ayrılmıştır. *Cogito*'nun[14] 1996 yılında yayımladığı "Yüz Yılın Psikanalizi" adlı sayısı İstanbul Psikanaliz Grubu'nun katkılarıyla hazırlanmış çeşitli yazılardan oluşmaktadır. *Toplum ve Bilim* dergisinin "Psikanaliz" özel sayısı ise Orhan Koçak'ın editörlüğünde milliyetçilik/özcülük tartışmaları bağlamında psikanalitik yazılara yer vermiştir. Bu sayıda (1996: 3), "Türkiye'de toplum bilimleri teorisinde psikanalizle çok fazla haşır neşir olunduğu ve psikanalitik kavramların verimli bir şekilde işe koşulduğunun söylenemeyeceği"ni belirtilerek, "bu eksiklikte toplum bilimlerinin inisiyatif eksikliği kadar, psikiyatri camiasının ürkekliği veya kendini meslek ideolojisine kapatmışlığının da pay sahibi olduğuna"[15] dikkat çekilmektedir.

Türkiye'de psikanalizin toplum bilimleriyle kurduğu ilişkinin gecikmişliği sorunu, ilk çevirilerden itibaren Eleştirel Teori'deki psikanalizin anlaşılmasına dair belli sınırlar çizmesi bakımından da belirleyicidir. Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık (Eros and Civilization*, 1968 tarihli çeviride *Aşk ve Uygarlık*) ile *Tek Boyutlu İnsan* (*One Dimensional Man*) çalışmaları Seçkin Çağan tarafından 1968 yılında çevrildiğinde, Türkiye'de psikanalizle ilgili yeterli bir düşünsel birikimden söz etmek olanaksızdır. Aynı yıllarda, Frankfurt Okulu Türkiye'de yaygın biçimde tanınmamaktadır. Buradan hareketle, May Yayınları'nca Marcuse'nin bu iki çalışmasının aynı yıl arka arkaya yayımlanmasının altında yatan nedenin, Türkiye'de psikanalize ve Frankfurt Okulu'na duyulan düşünsel meraktan çok, Marcuse'nin öğrenci hareketine yakınlığının bilinmesi olduğunu söyleyebiliriz. *Eros ve Uygarlık*'ın 1968 tarihli ilk çevirisinde, Marcuse'yi öğrenci hareketleriyle ilgili bir figür olarak tanıtmaya yönelik olarak, kitabın sonunda Marcuse'nin *L'Express* dergisinde yayımlanan bir konuşmasının özetine yer verilmesi anlamlıdır. Yine, *Tek Boyutlu İnsan*'ın 1968 tarihli ilk çevirisinde, yayınevince hazırlanan "Herbert Marcuse Kimdir?" (1968: 7-12) başlıklı yazıda,[16] "*Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu*

[14] *Cogito* dergisi, Freud'un doğumunun yüz ellinci yılı dolayısıyla "Freud ve Kültür" (2006) adlı bir sayı daha yayımlamıştır.

[15] Bu durumu kırmaya yönelik önemli bir girişim, Saffet Murat Tura'nın kurucusu olduğu İmago Psikoterapi Merkezi'nin katkılarıyla 2005 yılında yayın hayatına başlayan *İmago* dergisidir.

[16] Bu yazı, yayınevinin referans göstermemesine rağmen *Yeni Dergi*'nin 1968 yılındaki 51. sayısında Bertan Onaran'ın Türkçeye çevirdiği Serge Mallet'in (1968: 424-433) "Başkaldıran Öğrencilerin Taptığı Adam: Herbert Marcuse" yazısının bir özeti niteliğindedir. Serge Mallet (1968: 433), bu yazısında Marcuse'nin öğrenci hareketleriyle ilişkisinin yanı sıra Marcuse'ye yönelik eleştirilerden de söz etmekte, Frankfurt Okulu felsefecileri arasında olan Marcuse'nin devrimci strateji arayışı hakkında hiçbir şey söylemediğine işaret etmektedir. Mallet, konuyla ilgili olarak Lukács'ın "Frankfurt Okulu kötümserlerine" yönelik şu sözlerini alıntılamıştır: "Sizler, Büyük Uçurum Oteli'nde birer oda tuttunuz. Orada yemekler nefis, hizmet kusursuz, odalar son derece rahat. Müşterilerin çoğu bu-

İnsan eserlerinin, özellikle Alman, Fransız ve İtalyan olmak üzere bütün dünya öğrencilerinin el kitabı haline geldiğinin" vurgulanması bu durumun önemli bir göstergesidir. Öyle ki bu yazıda Marcuse'nin, Frankfurt Okulu'yla ilişkisinden ve *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* ile *Otoriter Kişilik* çalışmalarına katkısından söz edilmesine rağmen, Marcuse Frankfurt Okulu'nun önemli bir üyesi gibi sunulmamakta, adeta bir öykü kahramanı gibi tanıtılmaktadı.

> Amerika Birleşik Devletleri'nde, Avrupa'nın ve hemen hemen bütün sosyalist ülkelerin başkentlerinde patlak veren öğrenci hareketlerinin kaynağında olan bir filozoftur Herbert Marcuse. Öğrencilerin ellerinde birer bayrak gibi dalgalanır onun kitapları. Peki Herbert Marcuse kimdir? 70 yaşında bir adamdır Herbert Marcuse. Bir metre seksen boyunda, ciddi görünüşlü bir adam. Kaliforniya'da oturur -Kaliforniya'nın "öğrenci iktidarı akımları"na beşiklik ettiği unutulmamalı- Avrupa'ya son çıkışı ise, Karl Marx'ın yüzellinci doğum yıldönümü için UNESCO tarafından düzenlenen açık oturumda hazır bulunmak üzere gelişine rastlar. Herbert Marcuse aslında San Diego'da oturur; tabiata olan aşırı sevgisi, hayvanlara olan zaafı, gürültüye duyduğu nefret ve tam otuz yıldır sızıltısız sürdürdüğü alabildiğine mutlu evlilik hayatı ile tanınır. Yabancı dilleri kolayca öğrenmekteki aşırı hüner ve yatkınlığı ayrıca dikkati çeker: Gerçekten de anadili Almanca'nın yanı sıra İngilizce, Fransızca, Rusça bilir ve İtalyanca ile İspanyolca'yı da kolayca anlar. Ama bütün bunlar bir yana, Marcuse çok başka yönleri olan bir adamdır (Marcuse, 1968: 7).

Yayınevince hazırlanan bu tanıtım yazısında (1968: 11), *Eros ve Uygarlık*'ın "Marksist eğilimlerin Freud teorileriyle olgun bir dengede uzlaştırıldığı bir kitap" olduğundan söz edilmesi, hatta bununla yetinmeyip, "Freud'un 'kişi özgürlüğünün aslında kısıtlanan kişilik unsurlarından doğduğunu' söyleyerek, Marx'ın gençliğinde öne sürdüğü 'kapitalizmin para unsuruyla çatışma-yabancılaşma halinde oluşu' hakkındaki tezine paralel davrandığına" dair bir ifadeye yer verilmesi, Freud ve Marx'ı kestirmeden bir araya getirmek yanlışına düşüldüğünün önemli bir kanıtıdır. Aynı yazıda (1968: 12), Marcuse'nin uygarlık eleştirisi bağlamında *Tek Boyutlu İnsan*'ın "yirminci yüzyılın Amerika'sında yayımlanmış en kavgacı düşünce ürünü" olduğu belirtilmekte ve bu kitabın "alabildiğine ilerlemiş ur gibi şişmekte olan bir endüstri toplumunun bütün hastalıklarına, zaaflarına ve bu toplumun hayatını çepeçevre saran baskı unsurlarına tanıklık ettiği"ne dikkat çekilmektedir.

Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* kitabını, Seçkin Çağan'ın çevirisiyle 1968 yılında yayımlayan May Yayınları, 1975 yılında bu kez Afşar Timuçin ve Teoman Tunçdoğan'ın çevirisiyle kitabın ikinci baskısını yayımlamıştır. 1986 yılında Marcuse'nin bu çalışması bir kez daha, *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler* başlığıyla, İdea Yayınevi'nden Aziz Yardımlı çevirisiyle karşımıza çıkmaktadır. Aziz Yardımlı, *Eros ve Uygarlık*'ı da 1985 yılında *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme* başlığı altında İdea Yayınevi'nden kendi çevirisiyle yayımlamış bulunmaktadır. İdea Yayınevi'nin *Eros ve Uygarlık*'ı, 1995'te ikinci; 1998 yılında da üçüncü baskısını yapmıştır.

Eros ve Uygarlık'ın İdea Yayınevi'nden çıkan çevirisinde Aziz Yardımlı (1998), Marcuse ve Frankfurt Okulu'nun Freud'u kuramlarına dâhil etmelerine ilişkin olarak bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Yardımlı'ya göre, "usun üstünde hiçbir yetke yoktur" diyen ve "evrensel bir insan doğası varsayımı üzerine dayanan bir uygarlık kuramı" öne süren Freud'a karşı, "Marcuse'nin ve Frankfurt Okulu'nun Freud'a yaklaşımları baştan sona pragmatiktir." Frankfurt Okulu'nun "ruhçu, özdekçi (maddeci) bakış açısını" da eleştiren Yardımlı, "Freud'un yalnızca gerçekliğin kurtuluşa götüreceğini bildiğini", Marcuse'nin ise "bilmediğini" söylemektedir.

---

nunla yetinmekte, hiçbir zaman gelip uçuruma bakmamakta. Sizlerse korkuyla gözlerinizi uçuruma dikmişsiniz, bu da, yediğiniz nefis yemeklere, içinde yüzdüğünüz rahatlığa ayrı bir tat katmakta" (Mallet, 1968: 433). 1960'ların sonunda Marcuse'ye yer veren *Yeni Dergi*'deki ilgili literatür için bu derlemede bkz. Göker ve Kara.

1987 yılında *Gergedan* dergisinde, başta *Eros ve Uygarlık* olmak üzere Aziz Yardımlı'nın diğer çevirilerinin tanıtıldığı bir yazı yer almaktadır. Bu yazıda (1987: 111), Aziz Yardımlı'nın Norveç'te Oslo Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisansüstü programında okurken, Türkiye'de felsefe yazıları alanında bir boşluk olduğunu düşündüğü ve tamamen kendi bütçesiyle, felsefe alanında temel başvuru kitaplarını yayımlamak üzere İdea Yayınevi'ni kurduğundan söz edilmektedir. İdea Yayınevi'nin kitaplarının Avrupa'da basılan kitapları aratmayacak bir baskı kalitesine sahip olduğu vurgulanan bu yazıda, çevirilere ilişkin olarak ise, "çevirileri tümüyle inceleme fırsatı bulamadığımız için o konuda henüz bir yoruma girmediğimizi belirtelim" denmektedir (1987: 111). Kanımızca, burada çevirilere ilişkin bir yorum yapmaktan kaçınılarak, Türkiye'de felsefe alanına katkıda bulunan genç bir insan olan Aziz Yardımlı'nın şevki kırılmak istenmemiştir. Ancak, elbette kitapların baskı kalitesinin yanı sıra çevirilerin kalitesinden -ki burada 'kalite'den ziyade kullanılan kavram ve terimlerin 'anlaşılabilirliği'nden- de söz etmek gerekmektedir. Yardımlı'nın ilk çevirilerinden itibaren kararlılıkla sürdürdüğü 'arı dil'e sahip çıkma çabası, dilin uzlaşımsal ve öznelerarası niteliğini görmezden geldiği için, okuyucuya Türkçede bir felsefe metni okumanın hazzını yaşatamamakta; okuyucuyu, bu çevirilerdeki kavram ve terimlerin gizemini çözmeye çalışmaktansa, doğrudan orijinal metni okumaya yöneltmektedir.[17] Buna rağmen Yardımlı, çevirilerinin anlaşılamadığına dair eleştirileri, "bu tembel tinin ironisidir, değişime karşı dirençtir"[18] diyerek karşılamakta, okuyucuları bir tür düşünce tembelliğiyle suçlamaktadır.

1990 yılında *Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar* adı altında Adorno'nun çeşitli yazılarından derlenen bir çalışma M. Yılmaz Öner çevirisiyle Belge Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Bu derlemede yer alan "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı" (1990a) ile "Siyaset ve Nevroz Üstüne" (1990b) yazıları Adorno'nun psikanalitik teoriyle kurduğu düşünsel bağı sergilemektedir. Adorno'nun, Arthur Koestler'in "Siyasal Nevrozlar" adlı denemesini eleştirdiği "Siyaset ve Nevroz Üstüne" yazısı, Frankfurt Okulu'nun analitik bir sosyal psikolojiye verdiği önemi ortaya koyması açısından önemlidir. Freud'dan hareketle faşizmin libidinal karakterini ayrıntılı bir şekilde tartışan "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı" ise, hem Adorno'nun hem de Horkheimer'in psikanalitik teoriyle düşünsel bağını açımlayan kilit bir metindir.[19]

Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*[20] kitabı, ilk cildi 1995, ikinci cildi 1996 yılında olmak üzere Kabalcı Yayınları'nca Oğuz Özügül çevirisiyle yayımlanmıştır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisi açısından önemi, Horkheimer ve Adorno'nun bu çalışmalarında "Foucault'nun habercisi sayabileceğimiz bir tarzda, bedenin tarihinin yazılması gereğini vurgulamış", "anti-semitizm, kitle paranoyası, yansıtmacı hayal ve baskı altına alınmış homoseksüalite arasındaki bağlantı konusunda çok yönlü bir analiz gerçekleştirmiş" olmalarıdır (Jay, 2001: 116, 124). Eleştirel Teori'de psikanalizin yerini bütünlüklü biçimde görebilmek açısından önem taşıyan bu metinde çeviriden

[17] 2009'da kendisiyle yaptığımız görüşmede Ahmet Oktay şöyle demiştir: "Almancasına çok güvendiğim bir arkadaşım, kitabı (*Tinin Görüngübilimi*) çok iyi buldu. Yanlışsız bir çeviri diyor. Orada kitabın talihsizliği Aziz Yardımlı'nın Türkçe meraklı. Yürürlükteki bazı terimler var, onlara biraz bağlı kal, onların izinden git, yeni bir laf bulmanın âlemi yok ki." Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

[18] Bkz. www.ideayayinevi.com/Felsefe_Dergisi/Felsefe_Dergisi_R%C3%B6portaj_2007.htm. [Erişim tarihi: 06. 02. 2009].

[19] Adorno (1990: 22), "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı"nın Horkheimer'le yapılan ortak çalışmaların kapsamına girdiğini belirtmektedir.

[20] *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin "Notlar ve Taslaklar" bölümü ilk olarak 1988 yılında Orhan Koçak çevirisiyle *Defter* dergisinde yayımlanmıştır. Yine aynı tarihte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin "Notlar ve Taslaklar"ından G. S. Kızıltan tarafından çevrilen bir parça "İki Dünya" başlığıyla *Gergedan* dergisinde yayımlanmıştır. (Kabalcı'nın çevirisinde aynı parça "Quand Même" başlığını taşımaktadır). Bu kitap 2010 yılında yine Kabalcı Yayınları tarafından yeni bir çeviriyle tek cilt halinde yeniden yayımlanmıştır.

kaynaklanan sorunlar kitabın anlaşılmasını güçleştirmektedir.[21]

1990'lı yıllarda Eleştirel Teori'de psikanalizin yerine dair önemli iki temel metin Türkçe yazına girmiştir. Bunlardan ilki, Frankfurt Okulu'nu en çok etkileyen Freud metni olan *Uygarlığın Huzursuzluğu*; ikincisiyse içinde Adorno'nun psikanalizle ilgili fragmanlarının da yer aldığı *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*'dır. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları'ndan Saffet Murat Tura editörlüğünde Haluk Barışcan çevirisiyle 1999 yılında; *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* ise yine aynı yayınevi tarafından, Orhan Koçak çevirisiyle 1998 yılında yayımlanmıştır.

1992 yılında karşımıza çıkan bir diğer çeviri metin Marcuse'nin "Ölüm İdeolojisi"dir. Doğan Özkan tarafından çevrilen bu metinde Marcuse (1992: 63), Batı düşünce geleneğinde "ölüm düşüncesinin yaşamla bastırılması" ya da "ölüm düşüncesinin idealistçe yüceltilmesi" gibi iki ayrı olguyu tartışmaya açmaktadır. Marcuse'nin bu yazısı, ölüm içgüdüsü üzerine daha önce *Eros ve Uygarlık*'ta karşımıza çıkan tartışmanın devamı niteliğinde görülebilir. Marcuse'ye göre (1956: 236), "baskıcı bir uygarlıkta ölümün kendisi bir baskı aracı haline gelmiştir". Uygarlık, "nihai özgürlük zuhur ettiğinde bile acı içinde ölmüşlerin kefaretini ödemeye yetmeyecektir" (Marcuse, 1956: 237).

Frankfurt Okulu'nun kendi çalışmaları kapsamında son olarak değerlendirilecek metin 2007 yılında Yapı Kredi Yayınları'ndan Şeyda Öztürk çevirisiyle yayımlanan *Rüya Kayıtları*'dır. *Rüya Kayıtları*, Adorno'nun 1934'ten başlayarak ölümüne kadar kaydettiği rüyalarından oluşan bir seçkidir. Dolayısıyla bu metin, Adorno'nun psikanalitik kurama ilgisini en açık haliyle sergilemektedir. *Rüya Kayıtları*'nda, Jan Phillip Reemstma tarafından kaleme alınmış bir "Sonsöz"'ün bulunması da Türkçe yazına önemli bir katkıdır.

Maurice Cranston'un (1972) derlediği *Yeni Solun Eleştirisi*'nde, Marcuse'nin temel çalışmalarının değerlendirildiği Cranston'a ait yazı, çeviri metinlerde Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin kısmen de olsa ele alındığı ilk örneklerden biridir. "Marcuse'nin hayatına ilişkin bildiklerinin yalnız referans kitaplarında yazılanlardan ibaret olduğunu" belirten Cranston (1972: 121-122), Marcuse'nin hayatını: "Horkheimer ve Adorno ile birlikte, 'Marksçı Sosyoloji' okulunun kurulmasına yardımcı olmuş, 1933'te Cenevre'deki Toplumsal Araştırma Enstitü'sünde çalışmak üzere Almanya'dan ayrılmış ve sonradan Amerika'ya göç ederek çeşitli üniversitelerde çalışmış, en eski yazısı 1935 yılında Frankfurt Sosyoloji Okulu'na ilişkin bir gazete olan ve Paris'de çıkan *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanmış" şeklinde özetlemektedir. Görüldüğü gibi bu özette, Marcuse'nin 1935 öncesindeki çalışmalarından hiç söz edilmemekte, Enstitü'nün yayın organı olan dergi Frankfurt Sosyoloji Okulu'nun gazetesine dönüşmektedir. Bunlardan da acısı, Almanya'dan ayrılmış ve Amerika'ya göç etmiş değil, Almanya'dan ayrılmak ve Amerika'ya göç etmek zorunda kalmış olan Marcuse'nin "ona sığınacak bir yer sağlayarak, onu diğer Alman Yahudi kardeşleri gibi gaz odalarında ölmekten kurtaran, Nazizme karşı gelen 'liberal' toplumu beğenmediği" için yazar tarafından adeta azarlanmasıdır (Cranston, 1972: 120). Tüm bu ifadeler, yazarın Marcuse'ye ilişkin fikirlerinin dayanakları bakımından şüphe uyandırıcıdır.

Cranston'a göre (1972: 115-116, 160) "uygarlığın baskıya dayandığı konusundaki Freud'un inancına karşı ateşli bir karşılık" olan *Eros ve Uygarlık*, "neşe dolu bir iyimserlik"le yazılmış, "ütopyanın vaatlerini destekleyen", "oldukça romantik bir eserdir". Yazar, *Tek Boyutlu İnsan*'ın ise, "modern Amerikan endüstriyel uygarlığı üzerine bir inceleme, daha doğrusu buna karşı bir saldırı niteliğinde" (Cranston, 1972: 116) olduğunu söylemekte, daha önceki çalışması *Eros ve Uygarlık*'ın aksine Marcuse'nin bu çalışmasında "neşe dolu iyimserliğini pek sürdüremediğini" belirterek kitabı "karamsar ve can sıkıcı"[22] bulmaktadır (Cranston, 1972: 116, 139).

[21] Kabalcı Yayınları 2010 yılında yeni ve daha iyi bir çeviriyle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni tek cilt halinde yeniden yayımlamıştır. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. Çev., Nihat Ünler ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı.

[22] Cranston (1972: 139-140, 145), *Tek Boyutlu İnsan*'ın Amerika'da en çok satılan kitaplardan biri olduğuna işaret etmekte ve buradan hareketle kitap hakkında "Amerikalıların pekâlâ hazmedebilecekleri

Cranston (1972: 128) temelde, *Eros ve Uygarlık* çalışmasıyla ilişkili olarak Marcuse'yi, "anarşist fikirlerini Marksizm'le bir araya getirmekle" suçlamaktadır. Cranston'a göre, "bir tür edep ya da duygu inceliği Marcuse'yi, anarşist fikirlerini Marx'la ilgili yazılarına değil de, Freud üzerine yazdığı kitaba koymaya yöneltmiştir." *Eros ve Uygarlık*'taki baskıcı uygarlığa dair çözümlemeyi de eleştiren Cranston (1972: 157, 137), Marcuse'nin "temel ve artık baskı konusunda ortaya koyduğu çözümleyici düzenleri değersiz" bulmakta ve "Marcuse'nin diyalektik metoda bağlılık dediği şeyin sanki içinden tavşan gibi gerçeklerin çıktığı bir sihirbaz şapkası" olduğunu öne sürmektedir. Cranston, Marcuse'nin yöntemini şöyle eleştirmektedir:

> [Marcuse'nin] yöntemi tümden dış görünüşlere dayanır. Hobbes gibi, 'karanlıkta odaya kapanarak' doğayı incelemek zorunluluğu duymaz; her şeyi kafasında çözümlemekle yetinir. Onun için bir hesap problemidir bu. Temel baskıyı artık baskıya eklersek, ortaya dertli ve yıkıcı bir libido çıkar; bundan artık baskı çıkınca libidoda kalan sadece yapıcı ve doyurucu unsurlardır (Cranston, 1972: 137).

Cranston'a göre (1972: 160, 162) Marcuse, "sık sık yabancılaşma sözcüğünü kullanmasına rağmen, baskıcı uygarlığa karşı yabancı";[23] "kendini Hegelci bir rasyonalist" olarak tanımlamasına rağmen "duygusal ve romantik" biridir. Hal böyleyken, Cranston'un (1972: 160), *Eros ve Uygarlık*'ın en iyi bölümlerini, "özgür bir kültür yaratılabilmesi için duyguların kendi kendilerini yüceltmesi gereğinden söz edilen, şiir ve estetik üzerine olan" satırlarda bulması şaşırtıcı değildir. Yazarın ifadesiyle;

> Marcuse bolluk içindeki toplum ve refah devletine ilişkin eleştirilerinde, bir an için olsun gerçek dünyada çalışan insanların zihinlerinin içini görmeyi başaramamıştır. Yıllarca işsiz kalıp geriye itildikten sonra beliren refah şafaklarının; bu insanlar için keder verici bir yokluktan iyi hayat şartlarına doğru atılmış büyük bir ileri adım olduğunu anlayamamıştır. Refah devletinin, bu kederli ve muhtaç kişilerin zihinlerine nasıl bir ferahlık getirdiğini görememiştir. Ona göre geçmiş, kibarca yaşam imkânına sahip devirlerde çayırlık yerlerde aşk yapmak demektir (Cranston, 1972: 160).

Cranston (1972: 156), sayfalar boyunca süren eleştirilerinden sonra, amacının, "Marcuse'nin kuramlarını eleştirmek değil, açıklamak" olduğunu söylemekte ve ardından "yazarın inançlarının yararsız ve tehlikeli olduğunu göstermek için düşüncelerinin ana çizgilerini açıkça belirtmek yeterlidir" demektedir. Buradan çıkan sonuç, Cranston'un Marcuse'yi eleştirmeye bile değer bulmadığıdır. Cranston'a göre (1972: 156) "Marcuse'yi eleştirmek yararsızdır, çünkü bu yapılırsa sadece Marcuse'nin ortadaki yanlışlarını büyütmeye yarayan tartışmalar ortaya atılacaktır; tehlikelidir, çünkü Marcuse hoşgörmezliği savunur ve 'şiddet' kurumunu adeta kutsar."[24] Cranston'un buraya kadar ana hatlarını vermeye çalıştığımız tüm bu ifadelerinden, yazarın, Marcuse'nin düşüncelerini tartışmaya açmaktan ziyade onun 'dar görüşlülüğünü ve saldırganlığını' ispatlama çabasına girdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu

bir eser" yorumunu yapmaktadır. Ayrıca, *Tek Boyutlu İnsan*'da modern demokratik toplumlar ile totaliter toplumlar arasındaki ayrımın gözden silindiğini düşünmekte ve Marcuse'nin modern demokrasiye saldırısını eleştirmektedir.

[23] Cranston (1972: 162), Marcuse'nin modern dünyada yaşayan insanların görüntülerine, seslerine, kokularına tahammül edemediğini ileri sürmekte ve konuyla ilgili bir örnek vermektedir. Buna göre, Marcuse, bir İtalyan dergisinde yayımlanan röportajında (*Il Tempo*, Ağustos 1968). Venedik'in sadece yüksek sınıf turizme ayrılmasını istemiş ve şehrin o ağırbaşlı güzelliğine leke süren ayak takımının içeri sokulmaması gerektiğini söylemiştir.

[24] Cranston'un (1972: 153, 155), buradaki "şiddeti kutsama" eleştirisi, şiddete başvurmadan direnmek konusunda Gandi ve Martin Luther King'i küçümseyen Marcuse'nin devrimin şiddet gerektirdiği inancına yöneliktir. Cranston'a göre Marcuse, şiddeti alt tabakadan, ezilenlerden geldiği sürece onaylamaktadır.

yazının, Marcuse bağlamında Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair herhangi bir kavrayışı olduğundan söz etmek, kendiliğinden olanaksız hale gelmektedir.

Cranston'un 1970'lerin başındaki Marcuse değerlendirmesinden sonra, Tim Patterson'un (1979) "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar" başlıklı yazısı, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair bir tartışmaya yer veren görece erken tarihli çeviriler arasında sayılabilir. Yazısında Frankfurt Okulu'nun "sınıf odaklı olmayan yaklaşımını" eleştirme çabasına girişen Patterson, bu bağlamda Okul'un Freud'un düşünceleriyle kurduğu ilişkiyi sorunlu bulmaktadır. "Freud düşünüşünün Frankfurt analizcilerine iletilmesinde Erich Fromm'un başı çektiğini" ancak "Marcuse'nin de daha psikanaliz kategorilerine sahip çıkmadan önce akılcı felsefe geleneğine yönelttiği eleştiriyi kazma kürek derinleştire derinleştire, belirli bazı fikirleri önceden ortaya attığını" öne süren Patterson'a göre (1979: 69) tüm bunların sonucunda Frankfurt Okulu "psikolojik bir yabancılaşma teorisi" ortaya koymuştur. Yazara göre;

> Frankfurt Okulu'nun psikanalizmden kopardığı bellibaşlı ganimet, bilinçdışı kavramı oldu ve kapitalizmin bu arazi üzerinde en büyük ve en derin kayıpları verdirdiğine kanaat getirildi (...) Modern kapitalist ülkelerde sınıf kavgası bıçaklarının körleştiği gözleminden kalkarak, bu baylar, sınıfların önemli olmadığı sonucunu çıkardılar bundan ve böylece sınıf bilincini bir bireysel, içsel süreçler sorunu haline getirerek, onu da –ne sihirdir ne keramet- şeyleştirmeye sıvandılar (Patterson, 1979: 69).

Patterson'un (1979: 69) sınıf kavramını "önemce rütbe tenziline uğrattıklarım" düşündüğü "bu baylar"a ilişkin olarak sunduğu bakış açısı Frankfurt Okulu ile ilgili oldukça kısır sayılabilecek bir eleştiri dile getirmekte ve Okul'un psikanalizle kurduğu bağın çok yönlülüğünü gözlerden silmektedir. İleride başka metinlerde de sıklıkla karşımıza çıkacak biçimde, burada da merkeze Fromm ve Marcuse'nin alınmasıyla bir değerlendirme noksanlığına düşülmüştür.

1981 yılında, Anthony de Crespigny ile Kenneth R. Minogue'un derlediği *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* kitabı Türkçeye çevrilmiştir. Bu derlemede, David Kettler tarafından yazılan "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk" başlığı altında Marcuse hakkında kapsamlı bir tartışma yer almaktadır. Kettler (1981: 18), Marcuse'yi siyasal düşüncedeki "uygarlık sorunu"na dair düşünce üreten kuramcılar arasında saymakta ve bu bağlamda Marcuse'nin "uygarlığın çatışmalarını idare etmeyi" değil bu çatışmaları "köktenci bir şekilde dönüştürebilme" tepkisini verdiğini ileri sürmektedir. Kettler'e göre (1981: 20) Marcuse, "ussallaştırmanın baş kuramcısı olarak Max Weber'i, bireyleşmenin kuramcısı olarak da Sigmund Freud'u alarak, bu kuramların doğru dürüst anlaşıldığında, çağdaş uygarlık sistemini tam bir egemenlik sistemi olarak ortaya çıkardığını" göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda yazıda, Marcuse'nin bu düşüncesinin ardında, "modern toplumsal ve siyasal kurumların, varolan uygarlığı aşacak olan özgürleştirici devrimi yok etmek için baskıcı etmenler olarak görülmesi"nin yattığına değinilmektedir (Kettler, 1981: 20).

Kettler (1981: 27), Marcuse'nin gerçeklik ilkesini performans ilkesine eşdeğer olarak görmesinden hareketle, "uygarlık" konusuna yaklaşımları açısından Marcuse ile Freud arasında bir fark olduğu düşüncesindedir. Kettler'e göre (1981: 28-29), Freud "uygarlığın maliyetlerine katlanılabileceğini düşünürken, Marcuse, başarma ilkesinin (*performance principle*) toplumda egemen olduğunda kendi temelini yemeye başlayacağını" düşünmektedir. Bu bağlamda "Marcuse'nin yapıtlarında genel bir iyimserlik aylası" olduğu ve "Marcuse'nin bize neşeli bir bilim sunduğu" görüşüne ulaşan Kettler (1981: 34-35) şunları söylemektedir:

> Marcuse'ye göre bizzat zorunluluğun kendi yapısı bugün insanların kendilerini mutlu kılmalarını buyurmaktadır. Marcuse, mutluluğu içgüdülerin devrimsel bir biçimde yeniden yapılaşması temeli üzerinde koşullandırır (...) Günümüz uygarlığında siyasal iktidar ger-

çekten baskıcıdır (...) Bu ise değişebilir. "Egemenliğin mantığı" yerini "doyum istemi"ne bırakmalıdır (Kettler, 1981: 35).

Kettler (1981: 36), Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki "içgüdülerin devrimci biçimde yeniden yapılandırılmasına ilişkin" görüşlerinden ve bunun için ortaya attığı "estetik ilke" kavramından da söz etmektedir. Tam da burada, Marcuse'nin hem bütüncül bir şekilde anlaşılmaya çalışıldığı hem de eleştirildiği temel nokta açığa çıkmaktadır. Şöyle ki Kettler (1981: 36), Marcuse'deki "estetik duygulu uygarlık" düşüncesini önemsemekle birlikte Marcuse'ye, "bu yeni psikolojik yapıya tekabül eden, bu yapı her nasılsa kurulduktan sonra onu ayakta tutulacağı düşünülen toplumsal ve siyasal düzenlemeler konusunda çok genel görüşlerden başka bir şey vermediği"ne dair bir eleştiri de yöneltmektedir. Kettler'in bu eleştirisi, daha önce incelediğimiz Cranston ile Patterson'un yazılarıyla karşılaştırıldığında, Marcuse'nin düşünceleriyle girilen bir diyaloğun örneği olması bakımından değerlidir.

Perry Anderson (2004: 77), *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de[25] "Batı Marksizmi'nin belli başlı eserlerinin hepsinin siyasi yalnızlık ve umutsuzluk ortamlarında yazıldığı"na[26] işaret ederek "Frankfurt Okulu'nun iki önemli eseri" olan, "Adorno'nun *Minima Moralia*'sının Batı Almanya'da AKP'nin resmen kapatılması yoluna başvurulduğu yıl, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ının ise Amerika'daki McCarthycilik çılgınlığı sırasında" yayımlandığını söylemektedir. "30'lardan sonra Frankfurt Okulu'nun ortak çalışmalarına Freud psikanalizinin kavramları ve tezlerinin yerleştiğini" belirten Anderson (2004: 95), "Marcuse'nin önemli eserlerinden biri olan *Eros ve Uygarlık*'ın, 'Freud'a felsefi yönden eğilen bir inceleme' olarak tanımlandığı" ve kitaptaki kavramların "Freud'un söylem çerçevesi içinde kaldığına" da dikkat çekmektedir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Minima Moralia'daki* "insan ile doğa arasındaki ilişki konusunda Frankfurt Okulu'nca geliştirilen görüşlere" de değinen Anderson (2004. 126–129), "bu çalışmalardaki temanın Frankfurt Okulu'nun bütün üyelerinde mevcut bulunduğu, ancak Marcuse'nin buna özel bir önem verdiği" düşüncesindedir. Anderson (2004: 59), "1920'lerden itibaren, Batı Marksizmi'nin ayrıcı özelliklerinden en önemlisinin siyasi pratikten yapısal olarak kopukluğu olduğunu" vurgulamaktadır.[27] Dolayısıyla kitapta, Frankfurt Okulu'nun çalışmaları da bu çerçevede ele alınmaktadır.

1980'li yılların sonundan itibaren Frankfurt Okulu'nu ya doğrudan kuramsal ya da tartıştıkları konular itibariyle dolaylı olarak ele alan çeviri metinlerde gözden kaçırılamayacak bir artış vardır. Burada önceliği kuramsal tartışma sunan metinlere vermek üzere, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair göndermelerin yer aldığı diğer metinler sırayla incelenmeye çalışılacaktır.

Ünsal Oskay tarafından, Martin Jay'in (1989) Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitü tarihi (1932-1950) üzerine yazdığı *Diyalektik İmgelem*'in çevrilmiş olması, hem Enstitü tarihine ilişkin kapsamlı bir incelemenin Türkçede yer alması, hem de kitabın "Kültür Eleştirisine Psikanalizin Katılması" başlıklı bölümünün Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin ana hatlarını ortaya çıkarması açısından önemlidir. Jay, bu başlık altında, 1920'li yıllardan başlayarak Enstitü'nün psikanalizle kurduğu ilişkinin tarihsel bir değerlendirmesini yapmakla kalmamakta, aynı zamanda Horkheimer, Adorno, Fromm ve Marcuse arasındaki düşünsel farklılıkları da sergilemektedir.

Bruce Brown'ın (1989), *Marks, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi "Sürekli Kültür Devrimine Doğru"* çalışması, Oskay'ın kitaba yazdığı önsözde belirttiği gibi "Freudcu açıklamalar ile Marksçı açıklamaların eklemlenmesinde, daha çok Reich'ın çalışmalarından yola çıkmakta" (Oskay, 1989: 12) olsa da, araştırmamız kapsamında önem taşıyan çeviri metinler arasındadır. Brown'ın Fromm, Marcuse, Adorno ve Horkheimer'in çalışmalarına

[25] İlk basım.1982.

[26] Benzer bir görüş için, bu yazıda bkz. Marshall Berman ile ilgili değerlendirme.

[27] Anderson (2004: 80), Gramsci'nin bu kuralın dışında kalan tek örnek olduğunu belirtmektedir.

yaklaşımını anlamak için öncelikle kitabın temel iddialarından söz etmek gerekmektedir. Brown, psikanaliz ile Marksist düşünce arasında önemli ortaklıklar olduğu düşüncesindedir. Buradan hareketle psikanalizin "materyalist bir doktrin kurduğu", "tarihselliğe dair bir vurgu taşıdığı" ve son olarak "yabancılaşmış toplumun radikal bir eleştirisini sunduğu"na dikkat çeken Brown (1989: 35-36), tüm bunlara rağmen "psikanalitik bakış açısının özgün eleştirel karakterinin büyük ölçüde dezenfekte edildiği"ni, "baskıcı yapının derinliklerine ilk kez ışık tutmuş olan psikanalizin, kendisini burjuva uygarlığıyla kaynaşmaya iten neredeyse öldürücü bir kararsızlığa düştüğü"nü ileri sürmektedir. Wilhelm Reich, Erich Fromm ve Siegfried Bernfeld gibi psikanalistlerin yeni bir kuşak oluşturma eğilimi ile ortaya çıkan "yeni psikanalist sol"un bu duruma müdahale ettiği inancını taşıyan Brown (1989: 39), onların "hem eski Freudcu kategorileri mevcut toplumsal düzenle özdeşleşmekten kurtaracak şekilde yeniden formüle ettiklerini, hem de içgüdüsel olan ile sosyo-ekonomik yapı arasındaki bağlantılara ilişkin kavrayışı keskinleştirdiklerini" belirtmektedir. Bu noktada aile kurumu üzerine yapılan çalışmalardan da söz edilen kitapta, *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* anılmakta ve Adorno'ya göndermede bulunularak "psikanalizin ilk olarak özel hayat ve aile çatışmaları bağlamında ya da ekonomik terimlerle, tüketim alanında kavranmasının rastlantı olmadığı" vurgulanmaktadır (Brown, 1989: 45-47).

Brown (1989: 54), "Yeni bir Eleştirel Teoriye Doğru" başlığı altında, temel olarak Marksizmin, "sosyo-ekonomik yapıların gelişmesini emek süreci nosyonuyla açıklayabileceği ama üstyapısal alanların -iktidarın ve iletişiminin- oluşumunu yeterli biçimde yeniden inşa edemeyeceği" buna karşılık psikanalizin, "iktidar ile ideolojinin rol ve işlevinin kavramsallaştırılması için bir çerçeve sağlayabileceği" görüşünü savunmaktadır. Bu çerçeveyi sağlayabilmek adına, Marcuse'nin kuramsal katkılarına büyük önem atfeden yazar, Marcuse'nin analizinin "yeni bir eleştirel toplum teorisi içinde psikanalizin Marksizme kaynaştırılmasında dev bir adımı temsil ettiği" düşüncesindedir (Brown, 1989: 60). Doğrusu, Brown'un tüm kitap boyunca uğraştığı mesele de budur. Bunun sonucu ise, başta Fromm ve Marcuse olmak üzere Horkheimer ve Adorno'nun, "Marksist teori ile psikanalist teori" birlikteliği temelinde kendilerine yer bulmaları, aralarındaki düşünsel gerilimden azade bir biçimde ele alınmalarıdır. Gerçekten de kitapta, Jay'in *Diyalektik İmgelem*'ine atıfta bulunularak verilen bir dipnot (Brown, 1989: 51) dışında Fromm ile Marcuse, Horkheimer ve Adorno arasındaki gerilimden hiç söz edilmemektedir.

Mark Poster'ın (1989) *Eleştirel Aile Kuramı*, Frankfurt Okulu'nun önemli ortak projelerinden olan *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'ı tartışmaya açması bakımından üzerinde durulması gereken metinlerden biridir. Poster (1989: 86), "Frankfurt Okulu'nun, otoriterliğin Avrupa'daki yükselişinin en iyi şekilde Freud'un psikanaliz kuramına dönülerek açıklanacağını düşündüğünü" belirterek "*Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'da *(Studies on Authority and the Family)*, otoriter siyasetin kitlelerin psikolojik gereksinimlerini görünürde tatmin etmesini tümüyle Freud'un kavramlarına dayanarak" açıkladığına işaret etmektedir. *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'a Fromm'un ampirik katkısını da değerli bulmakla birlikte, yazar, bu çalışmadaki Freudcu Marksist bir aile kuramına ilişkin olarak Horkheimer kapsamında bir değerlendirme sunmaktadır (Poster, 1989: 87).

Poster (1989: 87), Frankfurt Okulu'nun "kültürel alanların yalnızca ekonomik olgularla açıklanamayacağı" vurgusundan hareketle bu bakış açısının "Marksizmi ekonomik determinizm hapishanesinden kurtardığını" söylemekte ancak yine de bunun "aile kuramı için yeterli bir temel sağlamadığını" öne sürmektedir. Frankfurt Okulu'nun yazılarında "ailenin, tutucu bir toplumsallaştırma aracından pek farklı görünmediğine" de işaret eden Poster (1989: 87-88), bu bakımdan "Horkheimer'in stratejisinin Talcott Parsons'ınkini çağrıştırmakla birlikte Parsons'tan farklı olarak Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun, ailedeki egemenlik unsuruna karşı eleştirel bir tutum içinde olduklarını" eklemektedir.

Kitapta, Marksist bir aile kuramının geliştirilmesiyle ilgili olarak Horkheimer'e bir

dizi eleştiri yöneltilmektedir. Bu eleştirilerden ilki, ailedeki "psişik baskının kökenini" ortaya çıkarmaya çalışan Frankfurt Okulu ve Horkheimer'in "aile içi ilişkilerden yalnız baba ile oğul arasındakine önem vermeleri"dir (Poster, 1989: 88). Poster'a göre (1989: 88), Frankfurt Okulu, "bu açıdan Freud'a özgü belli bir erkekçe körlüğü sürdürmüş"tür. Poster (1989: 89-90), bu durumun "kısmen bireyin özerkliği olarak tanımlanan yersiz bir özgürlük veya özgürleşim kavramından kaynaklandığı" ve "bu bireyci-akılcı özerklik normunun, Freud'un aile kavramını eleştirel toplum kuramı yönünde gözden geçirip dönüştüremediği" düşüncesindedir. Kitapta, Horkheimer'e yöneltilen bir diğer eleştiri de, 1950'lerde Horkheimer'in "burjuva ailesini otoriterliğin kaynağı" saymaktan vazgeçip, burjuva ataerkil babayı "özgürlüğün ve bireysel özerkliğin sağlam kalesi" olarak görmesidir (Poster, 1989: 90).

Eleştirel Aile Kuramı, Horkheimer'den sonra Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasındaki Freudcu Marksist aile kuramı üzerine de bir değerlendirmeye yer vermektedir. Buna göre Marcuse, aileyi "Horkheimer'in *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'ını andıran bir tarzda algılamış"tır (Poster, 1989: 95). Marcuse, "psişik yapı ile toplumsal yapı arasında son derece zayıf bir bağ kurmuş", "içgüdüsel yapıları doğrudan toplumsal yapılarla ilintilendirmek yerine, Narcissus'la Orpheus'un evrensel oyunbozanlıklarını gündeme getirmiş"tir (Poster, 1989: 95). Poster (1989: 96), Horkheimer'e benzer biçimde Marcuse'nin de, "ataerkil bir ailede yaşadığı kendi çocukluk günlerini anlatan umut dolu tabloları hala çizmek ihtiyacında oluşunu" eleştirmektedir.

Tom Bottomore'un 1990 yılında Ahmet Çiğdem tarafından çevrilen *Frankfurt Okulu* kitabı da Eleştirel Teori'deki psikanaliz bağlantısı hakkında kuramsal bir değerlendirme içermektedir. Kitapta, 1933 ile 1940 arasında Enstitü'de yapılan çalışmalardan söz edilmekte, ayrıca Fromm, Adorno ve Marcuse arasındaki düşünsel gerilime değinilmektedir. Bottomore (1997: 54), Frankfurt Okulu'nun *Aile ve Otorite Üzerine Çalışmalar*'ının "herhangi bir tarihsel ya da sosyolojik mukayeseli bir çalışmayla test edilmemesi ve çalışmalardaki toplumsal-psikolojik süreçlerin sistematik olarak incelenmemesi"ni eleştirmektedir. Sonrasında Marcuse'nin, *Tek Boyutlu İnsan* ile *Eros ve Uygarlık* çalışmalarında, üstelik Adorno ve Horkheimer'e göre "biraz eleştirel olmayan biçimde" bu hatayı tekrarladığını düşünmektedir (Bottomore, 1997: 54). Yazara göre Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*'da "belirsizce, geniş bir sosyolojik ve psikolojik literatüre göndermede bulunmakta", *Eros ve Uygarlık*'ta ise "cinsel (libidinal) özgürlüğün, diğer bütün toplumsal ilişkilere nasıl dönüştürülebileceğine dair" herhangi bir çözümleme geliştirmemektedir (Bottomore, 1997: 45, 55). Bottomore'un yaklaşımında itiraz edilmesi gereken temel noktalar -örneğin "bilimsel yöntemin ne'liği" konusu saklı tutulmak suretiyle, tüm bu eleştiriler Türkiye'de Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin tartışılır hale gelmesine sunduğu katkılar açısından yararlıdır.

Marksist Düşünce Sözlüğü'nde[28] (2001), David Held'in kaleme aldığı "Frankurt Okulu (Eleştirel Kuram)" maddesinde, "Devrim neden Batı'da bekleniyordu ve neden gerçekleşmedi?" sorusunun, Frankfurt Okulu'nu "Weber ve Freud gibi düşünürlerin düşünce ve kuramlarının önemli ipuçları sağladığının kabulü"ne götürdüğüne işaret edilmektedir (Held, 2001: 248). Frankfurt Okulu'nun Marksist olmayan kuramcılara yönelik bu ilgileri ise "Marksizmi, zayıflatmaktan çok, yeniden canlandırmak ve geliştirmek için gösterilen bir çaba"[29] olarak değerlendirilmektedir (Held, 2001: 248). Sözlükteki Erich Fromm maddesinde, Fromm'un "Freud'un bireyin tarihine ilişkin açıklamalarını, ailenin sınıf konumunu ve sosyal sınıfların tarihsel durumunu kapsayacak şekilde genişleterek psikanaliz ile Marksizm arasında bir ilişki kurmaya çalıştığı" belirtilmektedir (Bottomore, 2001: 252). Ayrıca, Fromm'un Ensititü'ye hem bireysel hem de ortak projelerdeki katkısından söz edilmekte ve "Enstitü'nün önde gelen üyeleriyle ciddi görüş farklılıklarının olması sonucunda" Ensitü'den

[28] İlk basımı 1993 yılında yapılmıştır.

[29] Konuyla ilgili benzer bir tartışma için bkz. Marek J. Siemek (1990). "Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek." Çev., Celal A. Kanat. *Defter* 15: 7-25.

kopmasına da değinilmektedir (Bottomore, 2001: 252). Sözlükteki "Herbert Marcuse" maddesinde ise, Marcuse'nin tüm çalışmalarına "genel bir emek ve yabancılaşma kuramının egemen olması" ve "bu kuramı Freud'un çalışmalarıyla önemli bir biçimde bütünleştirmesi"nin, "Marcuse'nin projesinin farklılığı" olduğuna dikkat çekilmektedir (Bottomore, 2001: 402).

Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi-I'deki (1994) "Eleştirel Kuram" maddesinde, "eleştirel kuramın sosyoloji, psikoloji ve siyasal düşünce arasındaki geleneksel ayrımları aşmaya çalıştığı", eleştirel kuram düşünürlerinin "normatif siyasal kuram ile ampirik siyasal bilim arasında bir ayrım düşüncesinin tamamına saldırdıkları" ifadeleri yer almaktadır (Miller vd., 1994: 218). Sözlükte, Frankfurt Okulu'na ait, *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler*, *Otoriter Kişilik*, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* çalışmalarından söz edilmekte, "siyasal psikoloji alt disiplininin *Otoriter Kişilik* ve Erich Fromm'un özellikle *Özgürlük Korkusu* (1942) adlı yapıtından yola çıktığı" belirtilmektedir (Miller vd., 1994: 216-219). Burada, Fromm'un *Özgürlük Korkusu* yapıtının Enstitü'den kopuşundan sonraki döneme ait oluşunun dikkate alınmaması eksik noktalardan biridir.

Russel Jacoby'nin (1996) *Belleğini Yitiren Toplum: Adler'den Laing'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi*'nde Eleştirel Teori'nin psikanalitik boyutu merkezi bir yer tutmaktadır. Jacoby (1996: 44), Eleştirel Teori'nin, "hem nesnel hakikat anlayışına, hem de bugünün hala kendisinden muzdarip olduğu bir geçmişe sadık olduğu" düşüncesindedir. Jacoby (1996: 20), kitabın hemen başında, "pozitivist bir şemayı reddettiğini", düşüncelerinin hem "analiz" hem de "polemik" olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, "Frankfurt Okulu'nun yazılarından özellikle Neo-Freudculara yönelik eleştirilerle ilgilendiğini", bu yüzden "Frankfurt Okulu üyeleri arasında görülen ve kimi zaman hayli büyük olan kuramsal farklılıkları göz ardı ettiğini" ifade etmektedir (Jacoby, 1996: 20).

Jacoby (1996: 22), psikanalizin unutulması ve yeni bir özgürleşme ideolojisi olan konformist psikolojinin ortaya çıkması sürecinden söz etmekte ve bu fenomeni toplumsal bellek yitimi[30] dediği genel bir kültürel eğilimin içine yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin düşünceleri, neo-Freudcu ve post-Freudcu yaklaşıma eleştiriler yönelten Jacoby'nin bu çalışmasına büyük ölçüde yön vermektedir. "Bilinçdışının psikolojisinden bilincin psikolojisine, idden egoya, cinsellikten ahlakçılığa, bastırmadan kişilik gelişimine ve en geneliyle libido ve derinlik psikolojisinden yüzeysel ve kültürel psikolojiye doğru neo-Freudcu kaymanın, post Freudcularla hızlandığı" öne sürülen çalışmada, konformist psikolojiye karşıt olarak, Frankfurt Okulu'nun "Marksizmden kırılarak geçen" olumsuz psikanalizine, "kapitalizm çağında karanlıkta kalan bireyin kuramına" sahip çıkılmaktadır (Jacoby, 1996: 73, 109). Jacoby'nin bu kitabı, gerek Frankfurt Okulu'nun psikanalitik yaklaşımdan beslenen pek çok çalışmasına yer verilmesi, gerekse Freud'un kuramındaki eleştirel ögelerin netleştirilmesi bakımından çeviri metinler arasında önemli bir yer teşkil etmektedir.

Phil Slater (1998), *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi. Marksist Bir Yaklaşım* kitabının "Tarihsel Materyalist Psikoloji: Manipülasyonun ve Başkaldırının Ruhsal Boyutu" başlıklı bölümünde Frankfurt Okulu'nun psikanalizle ilişkisini tartışmaktadır. Bu bölüm, Slater'in (1998: 12) "Frankfurt Okulu'nun oluşum yıllarındaki toplum teorisinin üst eleştirisine girişmek" çabasından bağımsız değildir.

Slater (1998: 173) Horkheimer'in 1930'larda ortaya koyduğu ana sorulardan birinin, "ekonomik temel ve ideolojinin üstyapısal ifadesi arasındaki ruhsal bağlantı kanalları" oluşuna yer vererek "tarihsel materyalist psikoloji sorununun, böylece yalnızca akademik bir sorun olmaktan öte, modern tarihin önünde (tekelci kapitalizm ve faşizmin yükselişi) eleştirel toplum teorisinin acil gereksinimi" olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan "Fromm'un, Horkheimer'in ekibi içinde, Freud'un çalışmasını 'eleştirel toplum teorisi'yle bütünleştirme görevini savunmak ve gerçekleştirmek hedefini ortaya koyduğuna" değinen ve Fromm'un

[30] Toplumsal bellek yitiminin bir şeyleşme tipi, daha doğrusu şeyleşmenin başlıca biçimi olduğuna işaret eden Jacoby (1996: 29), Adorno'nun "bütün şeyleşme, bir unutmadır" sözüne gönderme yapmaktadır.

Ensitü'nin ilk yıllarındaki çalışmalarından söz eden yazar, Frankfurt Okulu için Freud'un merkezi önemini de vurgulamıştır (Slater, 1998: 186-189).

Kitapta, "Freud'un Derinlik Psikolojisinin Güçlü ve Zayıf Yanları" alt başlığı altında Freud'un "tutarlı bir tarihsel materyalist olmayışı", "tarih-dışı, meta-psikolojik önermeler ortaya atışı", bunlar arasında özellikle "ölüm dürtüsünün tarih-dışı, toplumsal olarak eleştirel olmaktan uzak oluşu" gibi "zayıflıkları" sıralanmakta ve "Frankfurt Okulu'nun ölüm dürtüsü teorisinden türemiş kavramları sahiplenmesiyle Freud'un teorisindeki çelişkileri yeniden ürettiği" ileri sürülmektedir (Slater, 1998: 192-194). Slater'e göre (1998: 194-198) "ölüm dürtüsü" kavramı bir tuzaktır ve Frankfurt Okulu ilk döneminde bu kavramı "Fromm'un şahsında yadsısa" bile daha sonra sahiplendiği için "tuzağa düşmüş" olmaktadır.

Slater, Frankfurt Okulu'nun ölüm içgüdüsü kavramını sahiplenmesiyle "tuzağa düşmüş" olduğunu ima ederken, kitabının hemen başında söylediği "üst eleştiriyi" yapabilmek adına kendisi bir çelişkiye düşmüş gibi görünmektedir. Bu çelişki, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasının sahiplenilmesinde yatmaktadır. Slater (1998: 221-222), "hem bir protesto hem de bir vizyon" olarak gördüğü bu çalışmayı sahiplenmesinin nedenini, "*Eros ve Uygarlık*'ın ölüm dürtüsü kavramını Freudcu revizyonizme karşı savunması ve kavramı Freud'un nihai kötümserliğinden sistematik olarak kurtarması" olarak açıklasa da, daha önce Frankfurt Okulu'na yönelik olarak "psikolojinin mutlaklaştırılması" (1998: 219-221) gibi bir iddia öne sürdüğü halde *Eros ve Uygarlık*'taki 'ölüm dürtüsünün sahiplenilmesini' nasıl olup da böyle değerlenmediği şaşırtıcıdır. Slater, bu çelişkiyi aşamamış, "Marcuse'nin, Freud'un meta psikolojisini yeniden ele alışının kapsamlı analizinin yeri burası değildir" (1998: 221) diyerek tartışmadan sıyrılmaya çalışmıştır.

Yukarıda, 1980'li yılların sonu ve 1990'lı yıllarda, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair kuramsal tartışma sunan metinlere yer verildi. Bundan sonra ele alınacak 1990'lı yıllara ait metinler, farklı konular etrafında Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine gönderme yapmaları suretiyle, bu ilişkinin açılımlarını görebilme fırsatı tanımaktadır. Bununla birlikte, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin daha çok Marcuse üzerinden tartışılması, Türkçe yazındaki çeviri metinlerle ilgili temel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

David Dickson (1992: 52), *Alternatif Teknoloji: Teknik Değişmenin Politik Boyutları* kitabının "Çağdaş Teknoloji Eleştirileri" başlıklı bölümünde, Fromm'u 'yabancılaşma' kavramına genişlik kazandıran düşünürler arasında saymaktadır. Kitabın, "Teknik Değişmenin Politik Boyutları" başlıklı bölümünde ise, teknoloji ve çevrenin tahribatı tartışması bağlamında Marcuse'ye gönderme yapılmaktadır (Dickson, 1992: 119). Buna göre, *Eros ve Uygarlık* ile Marcuse'nin "Freud'un teknoloji toplumundaki bireyin psikolojik sorunlarına ilişkin düşüncelerini geliştirdiğine" işaret edilmekte; *Tek Boyutlu İnsan* yapıtında da, Marcuse'nin "suçu modern teknolojinin özünde yatan 'bilimsel rasyonalite' çerçevesindeki bütün sürece yükleyecek kadar ileri gittiği" belirtilmektedir (Dickson, 1992: 119, 121).[31]

Simon Tormey (1992: 153), Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin 'totalitarizm' kavramına yönelik ilgilerinden söz etmekte; Frankfurt Okulu'nun totalitarizm fenomenini "Hitler ile Stalin'in tartışmasız biçimde terörist olan rejimleriyle sınırlı kalan değil, 'ileri sanayi uygarlığının kültüründe yaygın biçimde görülen bir fenomen" olarak ele aldıklarını belirtmektedir. Kitapta, Marcuse'nin psikanalitik düşüncelerine yer verilmekte ve Marcuse'nin "yabancılaşmış ve araçsal *Logos*'un yerine *Eros*'un koyularak, Eros'un rasyonalitesinin egemen hale gelmesi" gerektiğine ilişkin düşüncesi tartışmaya açılmaktadır (Tormey, 1992: 184). Tormey (1992: 189), "Marcuse'nin toplumsal ve siyasal kuramının başarılı sayılabilmesi için, onun iyi yaşam anlayışının kendimizinkiyle uyumlu olduğunu teslim etmemiz" gerektiğini ileri sürmekte ve bu bağlamda bir dizi soru ortaya atmaktadır:

[31] Kitabın, Fromm ve Marcuse'ye gönderme içeren bu alt başlıkları, Dickson'un hiyerarşik ve otoriter olmayan ilişkilere dayanan alternatif bir teknoloji geliştirme çabasına bağlı olarak, alternatif bir teknoloji geliştirmenin karşısında duran sorunları anlayabilmek açısından kaleme alınmıştır.

> Kendi mutluluğumuzun "libidinal rasyonalite"nin, yani insanların modern yaşamın yüklerinden kurtuldukları estetik, oyuncul bir etiğin gereklerine uygun biçimde toplumsal yaşamın yeniden düzenlenmesine dayandığını hissedersek, o zaman gerek Marcuse'ün siyasal felsefesi gerekse ileri sanayi toplumuna yönelttiği suçlamalar kuşkusuz çok sağlam görünürler. Ama ya Marcuse'ün istediği gibi hissetmezsek? (...) Kısacası, kendimi "teknolojik rasyonalitenin mantığı"nın tuzağına yakalanmış olarak görmek yerine, varolan ileri sanayi uygarlığı içinde yaşamakla kazandığım fırsatlar sayesinde kendimi özgürleşmiş hissettiğimi söylersem ne olur? (Tormey, 1992: 189).

Murray Bookchin (1994: 413), *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*'nde, "Horkheimer ve Adorno'nun -ve genel olarak Frankfurt Okulu'nun- tahakkümü, aklın ortaya çıkışına atfetmekle bize büyük bir zarar verdikleri" düşüncesindedir. Bookchin (1994: 413, 126), Horkheimer'in "insanın doğayı tahakküm altına alma dürtüsü"ne sahip olduğuna ilişkin görüşünü eleştirerek, "insanın doğayı tahakküm altına almaya mahkûm olduğu anlayışı, kesinlikle insanlık kültürünün bir özelliği değildir" demektedir. Bu bağlamda yazar, "Toplumsal Araştırma Enstitüsü için hazırladığı kışkırtıcı denemelerin" sahibi olarak Fromm'u anmakta ve Fromm'un anaerkillik üzerine görüşlerinden hareketle iddiasını desteklemektedir (Bookchin, 1994: 147). Kitapta, Adorno ve Horkheimer'in yanı sıra Marcuse de eleştirilmektedir. Buna göre, *Eros ve Uygarlık*'taki "aklın gücüyle yeniden yaratılmayan bir doğa konusundaki anlayışı saçma bulduğunu" belirten Bookchin (1994: 406), Marcuse'nin, "doğal dünyaya ilişkin naif bir görüşe" sahip olduğunu söylemektedir.

Jessica Benjamin (1994), "Yetke ve Aileye Dönüş: Ya da, Babaların Olmadığı Bir Dünya mı?" yazısında, Eleştirel Teori'nin "psikanaliz ile araçsal akıl eleştirisinin açık kategorileri arasındaki ilişkiyi vurgulama" (1994: 74) çabasına dikkat çekmektedir. Benjamin, *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* bağlamında Horkheimer'in düşüncelerine odaklanmakta, Adorno, Marcuse ve Fromm'un çalışmalarına da yer vermektedir. *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'ı feminist bir okumaya tabi tutan yazar, Eleştirel Teori'nin kültür eleştirisine katkılarını değerli bulmakla beraber, "kültürü yaratan etkin öznelerarası süreci atladığı" düşüncesindedir (Benjamin, 1994: 93).

Yukarıda yer verilen Dickson, Tormey, Bookchin ve Benjamin'in çalışmaları, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin teknoloji eleştirisinden totalitarizme, ekolojiden feminist teoriye uzanan pek çok tartışmayı tetiklediğini göstermektedir. 1990'lı yıllarda, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair çok temel bir tartışma ortaya koymasalar da, bu ilişkiden -özellikle Marcuse'nin çalışmaları aracılığıyla- etkilenen yazarların çeviri metinleri de yayımlanmıştır. Örneğin, Joel Kovel (1994: 11), *Tarih ve Tin: Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*'de, "yapıtının hazırlanmasına yol açan iki etken arasında Norman O. Brown'ın *Ölüme Karşı Hayat*'ını ve Herbert Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ını" saymaktadır.[32] Marcuse'nin "tarihsel materyalizme olan bağlılığına" işaret eden Kovel (1994: 276, 281), aynı zamanda, "Marcuse'nün Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsü'nde çalıştığı o en aktif olduğu dönem boyunca sessiz kalan Heideggerci yanının, yer değiştirmiş ve Freud'a yaklaşmış gibi olsa da *Eros ve Uygarlık*'ta tekrar ortaya çıktığı"nı belirtmektedir.

Paulo Freire'nin (1995) *Ezilenlerin Pedagojisi*'ne Richard Shaull'un İngilizce basıma yazdığı *Önsöz*'de Freire'yi etkileyen isimler arasında Fromm ile Marcuse anılmaktadır (Freire, 1995: 13). Bu kitapta, Marcuse'den ziyade Fromm'un etkisinin daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür.[33]

---

[32] Joel Kovel (2000: 11-13), *Arzu Çağı, Radikal Bir Psikanalistin Gözlemleri'nde* kendisini. "Marksist bir psikanalist" olarak tanımlamakta ve yapıtının başlıca amacının, "psikiyatri ve psikanalizdeki ana meseleleri, radikal toplumsal düşüncenin, özellikle Marksizmin ışığı altında yeniden kurgulamak" olduğunu belirtmektedir. Kendisini en çok etkileyen figürler arasında ise "Blake, genç (Hegelci) Marx, geç dönem (Marksist) Sartre, Reich ve Marcuse"yi saymaktadır.

[33] Örneğin, 'ezenlerin sahip olma hırsı', 'sadizm' ve 'yaşamseverlik-ölümseverlik' kavramlarından söz

Norman O. Brown[34] (1996: 8-9) *Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı*'nda, kitabını "psikanalizi ve psikanaliz yoluyla doğa ve insanın geleceği konusundaki düşünceleri canlandırma çabasının sonucu, bir parça sıra dışı bir kitap" olarak tanıtmaktadır. Yazar, psikanalizi canlandırma girişimleri bağlamında, "Wilhelm Reich'ın kötü kaderli maceralarından sonra, bastırmanın ortadan kaldırılması imkânı tartışmasını yeniden açan ilk kitap olan Herbert Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ını" saymaktadır (Brown, 1996: 9). Fromm'un "Psikanalitik Karakter Bilgisi"ndeki "sosyolojik kapitalist tip" tartışmasına yer veren Brown (1996: 220), *Özgürlükten Kaçış*'a da değinmekte ve Fromm'un bu çalışmasıyla ilişkili olarak "otoriter karakter'in Freud'un 'anal karakter' kavramının yerine konduğu ve 'otoriter karakter'in bedensel bir tabam olmayan özerk bir tinsel tutum olarak ele alındığı" eleştirisini yapmaktadır. Brown'a göre (1996: 220) Fromm'un da içlerinde bulunduğu "Yeni-Freudcular tarihsel değerlendirmelere kapıyı açarlar ama bunu ancak yüceltme teorisini terk etme pahasına yaparlar." Böylelikle onlar, "asıl olarak Freud-öncesi kategorilere geri dönerler" (Brown, 1996: 223). Görüldüğü gibi buradaki eleştiri, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ta Yeni Freudcular'a yönelttiği eleştirilere yakındır.

1990'lı yılların ortalarından itibaren, daha çok Lacan'a yakın bir bakış açısıyla yazılmasına rağmen Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine yer veren çalışmalara da rastlanmaktadır. Bu çalışmalardan biri, Saffet Murat Tura'nın (1996) derlediği *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*'deki Fredric Jameson'un "Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu" adlı yazısıdır.[35]

Fredric Jameson (1996: 207), Marksist bir eleştiri ile Freudcu bir eleştiriyi eşgüdümlü hale getirme çabasının; "öznenin yerleştirilmesi ikilemi", yani "toplumsal görüngüler ile bireysel olgular arasında dolayım sağlamanın zorluğu" ile karşı karşıya geldiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, Frankfurt Okulu'nun Marx ve Freud sentezinde, geç kapitalizmde "öznenin kaderinin çalışma alanı olarak seçildiğine" işaret eden Jameson (1996: 261), Frankfurt Okulu'nun "geç kapitalizmde öznenin şeyleşmesini parlak bir biçimde sergilemiş olsa da", özerk özne normunu burjuvazinin ilerici bir sınıf olduğu dönemden almış olduğu, dolayısıyla burjuva sivil toplumunun ötesinde, kapitalizm öncesi bir özne imgesine yer açmadığı için eleştirmektedir.[36] Kapitalizm öncesi bir özne imgesini tahayyül edebilme, "ütopyacı düşünceyi ve yaratıcı bir spekülasyonu" gündeme taşıyabilme noktasından hareket eden Jameson (1996: 218, 262-263), Lacan'ın "birey ile toplum arasındaki karşıtlığa takılıp kalmayan", "merkezsizleşmiş bir özne doktrini sunmasıyla arzunun gerçekleştirilmesini hedefleyen" bir model sunduğunu düşünmekte ve bu modeli "Marksizm açısından daha anlamlı" bulmaktadır. Frankfurt Okulu'nun "toplum ile bireysel psişe arasındaki dolayım unsuru olarak aile yapısının araştırılmasına öncülük ettiğini" hatırlatan Jameson (1996: 215), "modern çağda aile yapısının çözülmesiyle" bu araştırmalarda varılan sonuçların "eskimiş" olduğunu düşünmektedir. Jameson'a göre (1996: 215), "Frankfurt Okulu'nun Freudo-Marksizmi, sağ kanat aşırılığının demokrasi karşısında oluşturduğu tehditlerin bir analizi olarak sona ermiştir."

Jameson'un yukarıda ele aldığımız yazısından sonra, Robert Bocock'un (1997) tüketim olgusunun incelenmesinde psikanalitik fikirlerin faydasına dikkat çeken *Tüketim* ça-

ederken Fromm'un *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*'ndan yararlanılmaktadır (Freire, 1995: 39). Bunun dışında 'sosyal denetimin egemen biçimleri' tartışmasında, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* ve *Eros ve Uygarlık* çalışmalarına dipnot verilmiştir (Freire, 1995: 39-40).

[34] Norman O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı* çalışmasını yazdığı yıllar (1953-1956) Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasıyla aynı dönemdedir. Brown, Marcuse'nin Amerika'da Stratejik Hizmetler Ofisi'nde çalıştığı yıllardaki iş arkadaşıdır. Dolayısıyla aralarında entelektüel bir ortaklık bulunmaktadır.

[35] 1989'da ilk basımı yapılan bu derlemede, adı geçen yazı yer almamıştır.

[36] Bu temel eleştirinin yanı sıra Jameson (1996: 213), "Adorno'nun edebi ve müzikal çalışmalarında, Freudcu bir şemanın kültürel ya da biçimsel bir tarih tartışmasına aceleyle sokuşturulduğunu" ileri sürerek, Frankfurt Okulu'nun Marx ve Freud sentezinin "sık sık mekanik bir görünüm aldığını" ve bu yüzden de "uzun soluklu olamadığı"nı söylemektedir.

lışmasında da Lacan'ın yaklaşımı değerli bulunmaktadır. Ancak, bu çalışmada, Jameson'un yazısından farklı olarak, "eleştirel kuramcı Herbert Marcuse[37] ile yapısalcı olduğu söylenen psikanalist Jacques Lacan'ın görüşleri arasındaki uzaklık" (Bocock, 1997: 10) aşılmaya çalışılmaktadır. Bocock (1997: 96), "hem Marcuse hem de Lacan'ın uygulamada psikanalist olarak çalışmasalar da yazılarında psikanalist yaklaşımlar kullandıklarını ve her ikisinin de zaman zaman Hegelci felsefi düşüncelere başvurmuş olduklarını" ifade etmektedir. "Lacan'ın sürekli ve kararlı bir Hegel karşıtı olduğu şeklinde sık rastlanan yanlış bir yorumu düzeltmek gerektiğini" öne süren Bocock (1997: 96, 10), "Marcuse ile Lacan arasında düşünülenden daha az farklılık bulunduğuna" inanmaktadır.[38]

Bocock'a göre (1997: 92, 97) Lacan, "dilin önemini vurgulayarak, Freudcu psikanalizi, Freud'un hatalı olguculuğundan kurtarmış", Marcuse ise "Hegelci temele sahip bir sosyal psikanalitik kuramcı" olarak "üzerinde modern kapitalizmin, modern dönemde gereksinim duyduğu tüketim arzularının işlenmiş olduğu bir "ikinci doğa" bulunduğu fikrini ortaya atmıştır". Bocock, Marcuse ile Lacan'a bazı eleştiriler de yöneltmektedir. Buna göre "Marcuse gibi bazı yazarlar, analiz edilmekte olan sosyo-kültürel yapıların parametrelerini iyice yerleştirmeden tarihsel değişimin analizine girme eğilimi gösterirlerken, Lacan'ın da içlerinde olduğu yapısalcılar, kültür ve bilinçdışı gibi yapıların eşzamanlı analizleri arasında bir bağ kurmayı başaramamışlardır" (Bocock, 1997: 99).

G. Stauth ve B. S. Turner'ın 1997 yılında çevrilen *Nietzsche'nin Dansı* kitabında "Freud ve Eleştirel Kuram" başlığı altında kısa bir tartışma yapılmaktadır. Stauth ve Turner (1997: 198), "eleştirel kuramcıların, eleştirel geleneği Marx'tan ve Marxçılıktan miras aldıkları, bunu genişletmenin ve güçlendirmenin bir yolu olarak da Freud'un ruh çözümleme kuramından kapsamlı bir şekilde yararlandıkları" görüşündedir. Aynı zamanda, "Freudculuğun eleştirel kurama, özellikle Adorno ve Horkheimer'in disiplin ve arzunun çelişkili mantığını anlamak için hem Freud'u hem de Nietzsche'yi kullandıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, kapitalizmin feragat olarak çözümlenmesiyle girdiği" söylenmektedir (Stauth ve Turner, 1997: 198). Stauth ve Turner (1997: 198), "kapitalizmi Eros'un yadsınması ve yüzeysel denetimin zaferi olarak eleştirmesi açısından, Marcuse'ye de Freud'un önemli bir temel sağladığı" düşüncesindedir. Stauth ve Turner'in, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinde genellikle ihmal edilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne dikkat çekmesi yerindedir ancak *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte Freud'un düşüncesinin Eleştirel Teori'ye girdiği iddiası sorgulanmaya açıktır. Böyle bir iddia 1930'lu yıllarda yapılan ilk çalışmalarla birlikte Fromm'un katkılarını görmezden gelmektedir.

Alan Swingewood'un (1998: 387), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*'nde Frankfurt Okulu'nun psikanaliz bağına ilişkin özel bir tartışma bulunmamakla birlikte, Marcuse'nin Freud'a Marksist bir yorumu getirdiği, Jay ile Held'in Freud'un teorileri ile Frankfurt Okulu arasındaki ilişkiyi tartıştıklarına ilişkin küçük bilgilere yer verilmiştir. Bunların dışında, "Eleştirel Teori, İdeoloji ve Modern Sosyoloji" bölümünde, Habermas'ı etkileyen düşünürler arasında Freud'un da adı geçmektedir (Swingewood, 1998: 340).

Bradley J. Macdonald (1998: 203), "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi"nde sitüasyonistlerin[39] "hem Frankfurt Okulu'nun

[37] Bocock'un çalışmasında (1996: 76), Frankfurt Okulu bağlantısı içinde ele alınan Marcuse'nin, Adorno ve Horkheimer'le birlikte "Marksizme ekonomist olmayan bir yaklaşım geliştirmekte yardımcı olduğu" belirtilmektedir.

[38] Bocock (1996), kitabının "Arzunun Akışkanlığı" başlığını taşıyan dördüncü bölümünde psikanalizle bağlantılı bu tartışmayı ele almaktadır. Buradaki temel iddia "tüketici olmanın yalnızca göstergelere verilen mekanik veya biyolojik bir tepki değil, kültürel sembollere bağlı bir süreç" olduğudur (Bocock, 1996: 91). Bu bağlamda, Sigmund Freud'un çalışmasının, "bilinçdışının ve çocukların sembolik düzeye, yani kültür düzeyine yapmaları gereken geçişle ilgili analizin temel kavramlarını sağlamak yönünden" büyük önem taşıdığı belirtilmekte ve bu konu Marcuse ile Lacan aracılığıyla tartışmaya açılmaktadır (Bocock, 1996: 91).

[39] Yazara göre, "Sitüasyonistler genelde, 1968 Mayıs'ında Fransız öğrenci işgal eylemlerine karışan önemli, fakat bir bakıma alışılagelmişin dışında garip kişiler olarak bilinirler. Ne var ki birkaç istisna

karamsarlığına, hem de geleneksel Marksist siyasanın ekonomik açıdan uzağı görememesine karşı çıktıklarını" ve "proleteryanın, ya da şimdiki yaygın tanımıyla 'toplumun tüketimlerine ayırdığı toplumsal uzam ve zamanı değiştirme olasılığına sahip olmayanların' gündelik yaşamın yeniden yaratılmasında önemli bir topluluk olduğunu ileri sürdükleri"ni ifade etmektedir. Macdonald bu yazısında, öğrenci hareketlerine yakınlığıyla bilinen ve genellikle Frankfurt Okulu'nun toplumsal hareketlere yaklaşımı konusunda ayrı bir yere konulan Marcuse'yi, psikanalitik görüşleri bağlamında eleştirmektedir. Buna göre, sitüasyonistlerin "içgüdüsel ya da özcü bir istek kavramına inanmak" yerine "gündelik yaşamı yeniden yaratma isteği" değerli bulunmakta ve "Freudcu görüşe dayalı Marcuse çözümlemelerinin tersine, özerk isteklerin temelinin, daha önce var olan biyolojik bir alanda yatmadığı" savunulmaktadır (Macdonald, 1998: 209).

Michael Löwy (1999: 182), *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*'nde, "Marcuse'nin[40] Marksizmi'nin biri romantik, diğeri devrimci iki kutup arasında gidip geldiği"ni öne sürmektedir. Buna göre, *Eros ve Uygarlık* ile birlikte "erotik duygusallığı, performans ilkesindeki akılcılığın karşısına koyan" Marcuse'nin düşüncesinde "yeni bir romantik dönem" başlamıştır (Löwy, 1999: 185). Löwy (1999: 186), Marcuse'nin "1955'ten son yazılarına kadar, Eros ve barışın hükmettiği bir dünyanın sanatının ve romantik sanat idealinin cazibesine bir kez daha kapıldığı"nı belirtmekte ve "bu idealin *Tek Boyutlu İnsan*'ın başlıca özelliklerinden biri" olduğunu söylemektedir.[41]

1990'lı yıllardaki çeviri metinler arasında son olarak Marshall Berman'ın (2006), *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*'daki[42] Marcuse eleştirisine yer verilecektir. Berman, bu çalışmasında, *Tek Boyutlu İnsan* ve *Eros ve Uygarlık* yapıtlarında Marcuse'nin Marx'ı ele alışını eleştirmektedir. Marcuse'nin Marx'ı "manevi imgelem yoksunluğuyla suçladığını" söyleyen Berman (2006: 176), Jay'in *Diyalektik İmgelem*'de zikrettiği, Adorno'nun Marx hakkındaki "Marx'ın bütün dünyayı dev bir atölyeye dönüştürmek istediği" yorumunu anarak, aynı şekilde Adorno'nun da Marx'a yönelik böyle bir suçlaması olduğunu ifade etmektedir. Marcuse'nin "en sert Marx eleştirisinin *Eros ve Uygarlık*'ta[43] yer aldığına" işaret eden Ber-

dışında, onların siyasal ve toplumsal kuramcılar olarak taşıdıkları önem genellikle göz ardı edilmiştir." (Macdonald, 1998: 203).

[40] Löwy (1999), burada Benjamin ile Marcuse'nin düşünsel açıdan ortak olduğu konular üzerine bir tartışmaya yer vermektedir. Buna göre: "Gerek Marcuse gerekse Benjamin romantik devrimcilerdi: Kapitalizm öncesi *Kultur*'a duyulan nostalji, büyük sanatta 'geçmiş olayların hatırlanması' biçiminde korunan bir nostalji anlamında romantik; geçmişe duyulan bu nostaljiyi mevcut düzenin radikal bir inkârına ve geleceğin radikal biçimde yeni toplumunun bir 'umutsuz umudu'na dönüştürdükleri için devrimci" (Löwy, 1999: 191). "Benjamin ve Marcuse'nin paylaştıkları diğer bir görüş; ikisinin de sadece kapitalizmi değil; daha genel olarak, sanayi toplumunu, şeyleşmiş teknoloji ve yabancılaşmış üretkenliği, doğanın tahribini ve ilerleme mitini de eleştirmeleridir" (Löwy, 1999: 189). Löwy (1999: 225) ayrıca, "Benjamin'in zihninde ilkel, sınıfsız bir toplum olduğunu" söylemekte ve "1935'te Bachofen üzerine Erich Fromm'un Freudçu-Marksist bir matriyarşi yorumundan esinlenen bir makalede Benjamin'in; ilkel, matriyarkal cemaatlerin derin biçimde demokratik ve eşitlikçi karakterinden söz ettiğine" işaret etmektedir.

[41] Aynı görüş, Michael Löwy ve Robert Sayre'nin (2007) *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm* çalışmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Burada da, "30'lu ve 40'lı yıllarda, Marcuse'nin, esasen rasyonalizmin eleştirel ve özgürlükçü işlevini –özellikle Hegel üzerine büyük eseri *Akıl ve Devrim*'de (1941)- öne çıkarmış olsa da, 50'li ve 60'lı yıllardaki *Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* gibi yazılarında, ilk çalışmalarındaki romantik temalara geri döndüğü" belirtilmektedir (Löwy ve Sayre, 2007: 209). Bu tartışma bağlamında, Michael Löwy ve Robert Sayre (2007: 210), "XX. yy'daki birçok romantik devrimci gibi Marcuse'nin de gerçeküstücülükten etkilendiğini" söylemekte ve "Marcuse'nin yalnızca gerçeküstücülükte değil XIX. yy'dan beri mevcut büyük sanat eserlerinin çoğunda, bir gelecek vaadi ve ütopya kaynağı olabilecek anımsama" bulduğuna da işaret etmektedirler.

[42] Kitabın ilk baskısı 1994 yılında yapılmıştır.

[43] Berman (2006: 170), Marksizm ve modernizmin siyasal suskunluk dönemlerinde bir ütopyacı fantezi olarak bir araya geldiğini söyleyerek, 1920'lerin gerçeküstücülüğünü ve 1950'lerde Paul Go-

man (2006: 176) "Marx'ın buradaki varlığı aşikâr" olduğu halde "garip biçimde adının hiç zikredilmediği" eleştirisini yapmaktadır. "Marx'ın gözde kültürel kahramanı Prometheus'a saldırılırken satır aralarında Marx'ın suçlandığını" düşünen yazar, Marx'ın çeşitli yazılarından örnekler vererek Marcuse'nin düşündüğünün aksine, Marx'ın "Prometheus ile Orfeus'u kucaklamak istediğini" söylemektedir (Berman, 2006: 177). Berman'a göre (2006: 178), "Frankfurt Okulu'nun her zaman yaptığı gibi Marcuse'nin de insan ile doğa arasındaki uyumu vurgulaması değerli"dir. Bununla birlikte "ancak Prometheusvari bir gayret temelinde Orfeusvari esrikliğin manevi ve psişik bir değer kazanabileceği öne sürülebilir" (Berman, 2006: 178). Buradaki tüm bu eleştiriler, yazarın modernist geleneğe duyduğu inançtan bağımsız değildir.[44] Berman (2006: 168-169), "modern olan bir deneyimi canlandırma ve kavrama çabası"nın hem Marx'ın düşüncesinde hem de modernist geleneğin özünde mevcut olduğunu düşünmektedir. Daha kitabın en başında, modern olmayı "paradoks ve çelişkilerle dolu bir hayat sürdürmek" şeklinde tanımlayan Berman (2006: 24; 169-170), Marx'ın modernizmin gelişim idealine sahip çıkarak, modern hayatın bize sunduğu olanak ve çelişkileri kavradığı, bize "kendi öz yıkımından beslenebilme kapasitemizi" hatırlattığı düşüncesindedir. Bu bağlamda Berman'ın, Marcuse'nin ve genel olarak Frankfurt Okulu'nun modernizm eleştirisine mesafeli bir tutumla yaklaştığı görülmektedir.

2000'lerin başlarında Adorno üzerine önemli çalışmalardan biri olan, Martin Jay'in (2001) *Adorno* kitabı Ünsal Oskay tarafından çevrilmiştir.[45] Jay, bu kitabın "Parçalanmış Totalite: Toplum ve Psişe" alt başlığı altında Adorno'nun psikanalizle ilişkisini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Adorno'nun da içinde bulunduğu "Batılı Marksistlerin birçoğu için ekonominin dışındaki alanların da önem taşıdığını kabul etmenin", "psikolojinin meşru bir yere sahip olma hakkının kabulü"nü beraberinde getirdiğini belirten Jay (2001: 111), "Reich ve Marcuse'nin Marx ve Freud arasında kısa yoldan bir evliliği gerçekleştirme girişimlerine rağmen, birçok Batılı Marksist'in bu ikisi arasındaki ortadan kaldırılması olanaksız gerilimleri kabul etmek zorunda kaldığına" işaret etmektedir. Burada Jay'in, Adorno'nun kuramsal olarak Reich ve Marcuse'den ayrı tutulması gereğine dair vurgusu geçerli olmakla birlikte, "Reich ve Marcuse'nin, Marx ve Freud arasında kısa yoldan bir evlilik gerçekleştirmeye çalıştıkları" ifadesinin tartışmaya açık olduğu düşünülebilir.

Jay (2001: 118), Adorno'nun "Freud'dan yararlanırken çok seçmeci bir tutum içinde çalıştığını" ve asıl olarak "erken dönem Freud'a ilgi ve yakınlık duyduğunu" vurgulamaktadır. Buna göre, Adorno, "insanları kendi kişisel kaderlerinin gerçekten kendi ellerinde olduğunu düşünmeye teşvik eden psikanalitik tedaviden pek az söz etmiş", "transferansı/aktarımı öznenin erotik hazdan vazgeçmesiyle oluşturduğu kendini yok etme eylemini gerçekleştirmesi için yapay olarak kurgulanmış bir durum" olarak nitelemiştir (Jay, 2001: 118). Kitapta, Adorno'nun "anne sevgisine özel bir vurgulamada bulunmasına karşılık, anne otoritesinin rolünü önemsememesi", "Freud'daki erkek yanlılığını sürdürmesi", "burjuva ailesinin oluşturup ortaya çıkaracağı erkek bireyleri direnmenin tek odağı olarak görmesi" konuları ise Adorno'ya yöneltilen eleştiriler arasında sayılmaktadır (Jay, 2001: 123).

---

odman ve Norman O. Brown gibi Amerikalı düşünürlerin çalışmalarını örnek olarak vermekte ve Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ta her iki kuşaktan da etkilendiğine işaret etmektedir. Yazar, "başka bir tür yakınlaşmanın da modernizmi bir tinsel girdap, Marksizmi katı kayadan bir ein'feste Burg olarak görmüş ve hayatlarını ikisinin arasında yalpalayarak geçirmiş, ancak çoğu kez kendilerine rağmen parlak sentezler gerçekleştirmiş olan Mayakovksi, Brecht, Benjamin, Adorno ve Sartre gibilerinin yapıtlarında bulunabileceğini" eklemektedir (Berman, 2006: 170).

[44] Benzer bir eleştiri. Alain Touraine'nin (2004), *Modernliğin Eleştirisi*'nde de dile getirilmiştir. Touraine'nin (2004: 146). Frankfurt Okulu'na yönelttiği temel eleştiri, "modernliğin araçsal akla indirgenmesi"dir. Bu bağlamda Marcuse'ye odaklanan Touraine. Marcuse'nin Freud çözümlemesini değerli bulmasına rağmen Marcuse'de de böyle bir eğilim sezmektedir. Yine de Touraine (2004: 146). Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleriyle karşılaştırıldığında Marcuse'nin Freud çözümlemesinde "Marksist bir görüş açısını benimsediği" düşüncesindedir.

[45] Bu kitabın bölümleri daha önce *Marmara İletişim Dergisi*'nde yayımlanmıştır.

Jay'in yukarıda yer verdiğimiz çalışmasından sonra, Adorno'nun psikanalitik yaklaşımı hakkında önemli bir tartışmayı, Slavoj Zizek'in 2002 yılında çevrilen *Kırılgan Temas*'ında görmek mümkündür. Slavoj Zizek (2002: 19–20), *Kırılgan Temas*'ta "Psikanaliz, nedensel belirlenimcilik ve yorumbilgisi çifti karşısında nerede durmaktadır?" sorusunu sormakta ve "Freudcu devrimin bütün kapsamının, tam da yorumbilgisi ile açıklama, anlam ile nedensellik arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmasında aranması gerektiği"ni ileri sürmektedir. Zizek'e göre (2002: 20), "şu ana kadar, psikanalizi açık açık bu karşıtlıkları sorgulayan bir bilim olarak kavrayan sadece iki kaynak olmuştur: Frankfurt Okulu ve Jacques Lacan." "Teorik Doğruluğun Göstergesi Olarak Çelişki" başlığı altında yukarıda yer verilen soruyu tartışmaya açan Zizek (2002: 20), Frankfurt Okulu'nun, "yorumbilgisi ile nedensel belirlenimcilik arasındaki karşıtlığı, Freud'un 'doğa' olarak, biyolojik ya da en azından soy oluşsal (filogenetik) miras olarak gördüğü şeyin tarihsel olarak 'dolayım'lanmış olduğunu gün ışığına çıkararak ortadan kaldırmış" olmasını çok önemli bulmaktadır. Zizek (2002: 22-23), psikanalizin, "temel bir toplumsal antagonizmayı, bireyin itkileri ile toplumun talepleri arasındaki gerilimi yeniden ürettiği"ne işaret ederek, "Adorno'nun hiçbir surette, bu çelişkiyi bir kavramsal 'netleştirme' yoluyla 'çözmeye' ya da 'ortadan kaldırmaya' çalışmadığına" dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Frankfurt Okulu'nun psikanalizi "negatif" bir teori olarak kavradığına değinen Zizek (2002: 23), "Frankfurt Okulu'nu Freudo-Marksizm'le aynı saflara yerleştirenleri" de hatalı bulduğunu belirtmektedir.

Zizek (2002: 26), Adorno'nun "Freudyen Teori ve Faşist Propagandanın Yapısı" yazısından uzun bir alıntıya yer vermektedir. Adorno, bu yazısında "faşizmin özneleri kendi bilinçdışılarının bilincine vardırmak yerine, bilinçdışını toplumsal denetimle gasp etmesi sonucunda öznenin psikolojik olarak 'yoksullaşması' ve egonun gerilemesi"nden söz etmektedir (Zizek, 2002: 26-27). Zizek'e göre (2002: 26) "bu uzun pasaj, psikanalizin Frankfurt Okulu tarafından eleştirel biçimde temellük edilişinin yoğunlaştırılmış bir versiyonudur." Zizek (2002: 29), bu pasajdan hareketle Adorno'nun "baskıcı desüblimasyon"[46] kavrayışını "zekice" bulmakta ancak burada bir "eksiklik" görmektedir. Buna göre, "Adorno, totaliter 'psikolojiden arındırma'yı tekrar tekrar, irrasyonel bir nöbet görüntüsü ardına gizlendiği iddia edilen bilinçli ya da en azından bilinç-öncesi bir 'bencil hesap' (manipülasyon, konformist uyum) tavrına indirgemek durumunda kalır" (Zizek, 2002: 29). Zizek (2002: 31), "Adorno'nun faşist kitlenin 'psikolojiden-arındırılması'm sürekli olarak bilinçli manipülasyonun bir sonucuna indirgemesinin ardında, açık seçik bir süper-ego kavramının olmayışının yattığı" düşüncesindedir. Bu yetersizliğin Adorno'nun "psikanalizi 'psikolojik' bir teori olarak, yani nesnesi psikolojik birey olan bir teori olarak görmesinden kaynaklandığını" belirten Zizek (2002: 31), "Lacan'ın 'bilinçdışı mektup unsuru'nun[47] oynadığı anahtar rolden -başka bir deyişle, bilinçdışının kesinlikle psikolojik-olmayan karakterinden- hareket ederek bütün perspektifi tersine çevirdiğini" söylemekte ve "Adorno'nun yaklaşımının Lacan tarafından bu şekilde tersine çevrilmesinin, faşistlerce 'siyasetin estetikleştirilmesi'ni açıklamamızı sağladığını" iddia etmektedir.

Adorno'nun ele alındığı bu çalışmalardan sonra, Margot Fleischer'in *20. Yüzyıl Filozofları* derlemesinde Lothar Zahn'ın (2002) "Egemen Akılcılığa İtiraz" yazısıyla, Terry Eagleton'un (2003) *Aykırı Simalar*ı'nda Marcuse üzerine değerlendirmeler karşımıza çıkmaktadır. Zahn (2002: 370-372), sosyalist devrimin neden gerçekleşmediğine ve faşizmin neden ortaya çıktığına dair sorunun yanıtı ile ilgili olarak Nietzsche ile Freud'un Marcuse'ye

[46] "Baskıcı desüblimasyon", ego denen (...) özerk aracı "sentez" unsurunu devreden çıkarmayı başarır (...) ego göreli özerkliğini kaybeder ve bilinçdışına doğru geriler. İd ile süper-ego arasında, egonun devreden çıkartılmasıyla yaratılan "kısa devre" sayesinde, bilinçdışı doğrudan "toplumsallaştırılır" (Zizek, 2002: 25).

[47] Adorno'ya göre, psikanalizin sınırına ulaştığı ve kendi "nesne"sinin (psikolojik bireyin) yok oluşuna tanıklık ettiği noktada, *işte tam bu noktada "mektup unsuru"*, totaliter söylemdeki süper-ego buyruğu kılığında, *"tarihsel gerçeklik"in kendisi içinde, kendisi olarak ortaya çıkar* (Zizek, 2002: 31).

bir ipucu verdiğini düşünmekte, Marcuse'nin "dış görünüşteki bütün o ilerlemenin arkasında, kültürün içsel, psişik ve manevi durumunun gerçekten dramatik bir hal aldığını" Freud sayesinde anladığını, *Eros ve Uygarlık*'ın da buna işaret ettiğini belirtmektedir. Eagleton ise (2003: 100), "Frankfurt Okulu'nun Almanya'nın faşizm denen kitle psikozuna kapılmasından sadece on yıl önce doğmuş" olduğuna işaret ederek "çalışmalarının çoğunun Marksizm ve psikanaliz arasındaki alaca karanlık kuşakta yer almasına şaşmamak gerektiğini" söylemektedir.[48] Enstitü'nün "anti-semitizm ve otoriter aile" üzerine çalışmalarından söz eden Eagleton (2003: 100), "Adorno'nun, cesur bir şekilde, kitle kültürüne Freudcu sınıflamalar getirdiğini ama okulun önde gelen psikanaliz teorisyenlerinin Fromm ve Marcuse" olduğunu belirtmektedir. Kitapta, Fromm ile Marcuse arasındaki farklılıklara da değinilmektedir. Buna göre, "kültürü biyolojinin üstüne çıkaran, toplumsallaştırılmış bir Freudculuk'u hayata geçiren Fromm'a karşılık Marcuse'nin, Freud'un içgüdü teorilerinin daha devrimci amaçlarla kullanılmasıyla ilgilendiği" ifade edilmektedir (Eagleton, 2003: 100). Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasının, "Frankfurt Okulu'nun o dönemdeki yaklaşımlarına kesinlikle uymayan ütopik bir hayal" olduğuna da işaret eden Eagleton (2003: 100), buna *karşılık Tek Boyutlu İnsan*'da "Frankfurtçu samimi ifadelerin göze çarptığı"nı öne sürmektedir. Kanımızca, Eagleton'un bu yorumu, *Eros ve Uygarlık*'taki baskıcı olmayan bir uygarlığın mümkün olabileceğine ilişkin umudun Frankfurt Okulu'na ait bir yaklaşım olamayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasında, modern uygarlığa dair eleştiriler bağlamındaki karamsar hava Frankfurt Okulu'na daha uygun bulunmaktadır. Oysaki, bu yazının kuramsal kısmında yer verildiği gibi, hem Horkheimer hem de Adorno açısından *Eros ve Uygarlık* çok kolay dışlanabilecek bir çalışma olmamıştır.

Eugene Enriquez (2004: 17, 115), "Freud'un toplumsal bağın doğası ve kiplikleri hakkında sorduğu temel soruları saptamaya ve onları açık bir şekilde sergilemeye"[49] çalıştığını söylediği *Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*'de, "Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (Türkçede *Uygarlığın Huzursuzluğu,* 1999) eserinin yayımlandığı yıllarda ya kayıtsız bir kibarlıkla ya da sert eleştirilerle karşılaştığı ve daha sonra analitik düşünce tarafından kelimenin tam anlamıyla 'bastırıldığı'"na dikkat çekmektedir. Enriquez'ye göre (2004: 115), "bu eserin yeniden yaşamaya başlaması ve uygarlaştırıcı çalışmanın yıkıcı sonuçları hakkında yapılmış en ağır saptama olarak kabul edilebilmesi için, N. Brown'un *Ölüme Karşı Hayat*'ı ile Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmalarının yayımlanması ve 1968 olaylarının ortaya çıkması" gerekmiştir. Enriquez'nin, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasındaki önemine değinmesi yerindedir ancak Freud'un bu eserinin sadece Marcuse açısından değil Horkheimer ve Adorno açısından da önemli olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla, eğer Freud'un bu çalışmasını yaşatma girişimi söz konusuysa, bu girişime Adorno ve Horkheimer'in de katkıda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.[50]

Robert Hollinger (2005: 76), *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*'de, Adorno ve Marcuse'yi, "Weber, Lacan, Deleuze ve Guattari ile birlikte Freud'un radikal eleştirmenleri"

[48] Terry Eagleton (1990: 234), 1990 yılında Türkçeye çevrilen *Edebiyat Kuramı*'nda da toplumsal mutluluk sorunuyla ilgili siyasi-psikanalitik çalışmalardan söz etmekte ve bu alanda Wilhelm Reich'ın *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, Herbert Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* ve Frankfurt Okulu'nun *Otoriteryan Kişilik* çalışmalarını anmaktadır.

[49] Enriquez'in (2004: 15) çalışmasındaki temel sorular şunlardır: "Kendilerine haz ilkesinin ve yaşam itkilerinin rehberlik etmesini isteyen, barışa, özgürlüğe ve bireyselliklerinin ifade edilmesine özlem duyan ve bilinçli olarak herkesin mutlu olmasını arzuladıklarını söyleyen insanlar, neden genellikle toplum halinde yaşamı değil de saldırganlığı ve yıkımı destekleyen yabancılaştırıcı toplumlar kuruyor? Neden kuralın kabul edilmesiyle kişinin kendini gerçekleştirmesinin, sağlam ve esnek bir kimliğin oluşturulmasının özendirildiği birlikler gibi değil de, daha çok baskı organları gibi işleyen kurumlar kuruyorlar?"

[50] *Sürüden Devlete*'de Nazilerin Yahudi karşıtlığının ele alındığı bölümde Frankfurt Okulu'nun *Otoriteryan Kişilik* çalışmasıyla, Fromm'un *Özgürlükten Kaçış* çalışmalarına da gönderme yapılmıştır (Enriquez, 2004: 443).

arasında saymaktadır. Weber ve Frankfurt kuramcılarının, "modern şizofreni insani özgürleşim modeli olarak gören Deleuze ve Guattari gibi uç konumlara hiçbir zaman yaklaşmadığını" belirten Hollinger (2005: 77), Frankfurt Okulu'nun "modernite içinde bölük pörçük olma ve yabancılaşmanın ne pahasına olursa olsun aşılması gerektiği konusunda Lacan'la uyuştuğu" kanısındadır. "Freud'un temelde Marcuse ve Fromm sayesinde oldukça önemli bir etki kaynağı haline geldiği" söylenen kitapta, "Freud'un Marksizm ile ilgili kuşkularına rağmen, Marx'la Freud'u evlendirmek için çok çeşitli girişimlerde bulunulduğu"na işaret edilmektedir (Hollinger, 2005: 125). Frankfurt Okulu'nun "kötümserlik ve negativizmini, anlaşılır bir şey" olarak gören Hollinger (2005: 128, 126), "Lacan gibi yapısalcılar; Derrida, Lyotard ve Deleuze ve Guattari gibi postyapısalcıların Marksizme birçok bakımdan eleştirel baktıkları ve Freud'a, Frankfurt Okulu teorisyenlerinden oldukça farklı biçimde tepki verip, onu kendilerine uydurmaya çalıştıkları" düşüncesindedir. Hollinger'in yaptığı gibi, Frankfurt Okulu'nun psikanalizle olan ilişkisini bu tarz karşıtlıklar içinde ele almak, tartışmayı dar bir alana hapsetmekte ve farklı düşüncelerin birbirleriyle eleştirel diyaloğa girmesinin önünü tıkamaktadır.

David West (2005: 94) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş'te,* "Frankfurt Okulu'nun çağdaş topluma ilişkin analizinde, Sigmund Freud'un psikanalitik teorilerinin önemi"nden söz etmektedir. West (2005: 94), Marcuse'den hareketle, "Freud'un çöküş halindeki Viyana'nın sık sık ortaya çıkan nevrozlarıyla duruma özgü psikozlarını, haz ya da 'eros'un, 'uygarlık adına' kaçınılmaz bir biçimde feda edilmesi olarak uygun gördüğü halde, Frankfurt teorisyenlerinin rasyonalizasyonu sorumlu tuttukları ve daha az baskı altında olan bir toplum umudunu koruduklarını"nı öne sürmektedir. Buna göre, Marcuse, "Freud'un tersine, modası geçmiş bir sistemin 'artı baskısı'ndan devrimci bir kurtuluş ümit etmektedir" (West, 2005: 94). West'in bu ifadelerinden Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisini oldukça kısıtlı bir çerçevede ele aldığı anlaşılmaktadır.

Çeviri metinlere ilişkin değerlendirmemizde son olarak, 2006 yılında, H. Emre Bağçe'nin derlediği *Frankfurt Okulu*[51] çalışması üzerinde durulacaktır. Bu derleme içinde, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisini doğrudan görebildiğimiz tek çalışma Kellner'ın, Fromm'u çağdaş feminizm tartışmaları bağlamında ele aldığı, "Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu" yazısıdır. Bununla birlikte, Lucien Goldman'ın "Marcuse'yi Anlamak"; Robert B. Pippin'in "Hegel ve Tarihsellik Üstüne: Marcuse"; Martin Jay'in "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi" yazılarında da Frankfurt Okulu'nun psikanalitik teoriyle ilişkili çalışmalarından söz edilmektedir.

Lucien Goldman (2006: 312-313) "Marcuse'yi Anlamak" yazısında, "*Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan*'ın, savaş sonrası Batı toplumunu anlayabilmek bakımından ihtiyaç duyulan yeni bir toplumsal çözümleme geliştirmeyi başardığına" dikkat çekmektedir. Goldman'a göre (2006: 313) "*Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan*, Marcuse'nin karamsarlığına rağmen gerçekte ileri endüstriyel toplumlarda gelişen muhalefetin programını formüle eden ilk çalışmalardır".

Robert B. Pippin (2006: 347), "Hegel ve Tarihsellik Üstüne: Marcuse" yazısında, "Marcuse'nin ilk yapıtlarından bu yana tarihsellik tezini radikal biçimde koruduğunu"[52] ileri sürmektedir. Bu bağlamda yazıda, "Marcuse'nin Hegel üstüne ilk kitabında açıkça görülen tarihsellikle ilgili görüşlerden hiçbir zaman tamamen vazgeçmediği ve böyle bir konunun onun negatif veya eleştirel düşünmenin olanaklılığına dair görüşleri bakımından esas olduğu"na dikkat çekilmektedir (Pippin, 2006: 351). Pippin (2006: 347), "belli bir anlamda, *Eros ve Uygarlık*'ın temel tezinin söylediklerinin çoğunu desteklediğini" söyleyerek

[51] Bu derleme hakkında değerlendirme için, bu kitapta bkz.Taş.

[52] Yine de Pippin (2006: 347), "Marcuse'nin konumunu yalnızca bu kuramsal çerçeve içinde kalarak açıklamanın Marcuse'ye haksızlık olacağını" belirtme gereği duymakta ve Marcuse'nin, "bizlere *bugünün*, tarihsel mücadelenin 'özgür öznesi' olma ihtimalini açığa vuran ve mevcut bağlamda onun özellikle ne anlama geldiğini gösteren somut tarihsel çözümleme örnekleri olarak düşündüğü şeyleri bıraktığı"na inanmaktadır.

"Freud'un meta-psikolojisinin Marcuse'ye bu kadar çekici gelen yönlerinden birinin uygarlık ve bastırmanın temel 'diyalektiği'yle ilgili tarihsel açıklaması" olduğunu belirtmektedir. Pippin'e göre (2006: 350), "*Tek Boyutlu İnsan*'da dikkat çeken 'daha karamsar' duruşun arkasında tarihsellik doktrininin uzantılarının yattığını" görmek mümkündür. Bu bağlamda yazar, "Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da 'insan ihtiyaçları tarihsel ihtiyaçlardır' tezini net bir şekilde sürdürdüğü" ve "bu tarihsellik anlayışını insanların tüm içgüdülerine dek genişlettiği"ne dikkat çekmektedir (Pippin, 2006: 350). Marcuse'nin psikanalitik kurama ilgisini 'tarihsellik' tartışmasıyla birlikte düşünmeyi öneren bu yazı, Marcuse'nin düşüncesinin farklı açılımlarını sergilemesi bakımından çeviri metinler içinde anlamlı örneklerden biri olarak kabul edilebilir.

Martin Jay (2006: 468), "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi"nde, "psikanalizin giderek eleştirel kurama daha fazla eklemlenmesini Enstitü üyelerinin savaş sırasında anti-semitizme karşı gösterdikleri ilginin artması"na bağlamaktadır. Jay (2006: 468), "Horkheimer ve Enstitü çekirdeğindeki çevrenin kendi kuramsal görüşlerinin ekonomik boyutunu asla terk etmeseler de anti-semitizmin psikolojik taraflarını giderek daha fazla vurgulamaya başladıkları"nı söylemekte ve "bu değişimin habercileri arasında Adorno'nun 1939'da fragmanlar halinde basılan ve Erich Fromm'un Enstitü'nün çalışmalarına yaptığı katkılarla geliştirilen sado-mazoşizm kategorisinin sıkça kullanıldığı Wagner çalışması"nın bulunduğunu belirtmektedir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Negatif Diyalektik*'teki psikanalitik boyuta da işaret eden Jay (2006: 477), *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Horkheimer ve Adorno'nun "anti-semitizmi paranoyak yanlış bir yansıtmanın ürünü" olarak görmeleri ile "paranoyanın modern dünyada siyasallaştırıldığı"na ilişkin düşüncelerini örnek vermektedir. Jay (2006: 477), "*Negatif Diyalektik* adlı eserinde Adorno'nun bu iddiayı ayrıntılı olarak geliştirdiğini, böylece anti-semitizmi toplumsal, psikolojik ve felsefi süreçlerin doruğa ulaştığı bir sürecin, yani aslında aydınlanmanın diyalektiği olan bir sürecin merkezine yerleştirdiğini" de ifade etmektedir. Jay'in bu yazısı, Frankfurt Okulu'nun psikanalizle ilişkisinin öncüllerini anlayabilmek açısından değerli bir katkı sunmaktadır. Aynı zamanda, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin ağırlıklı olarak Marcuse üzerinden tartışılması nedeniyle, çoğu kez gözden kaçırılan Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarına işaret edilmesi de bu yazıyı önemli kılmaktadır.

Douglas Kellner (2006: 357-358), "Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu" yazısında, Fromm'un "toplumsal cinsiyet sorunlarını ve erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları ciddi biçimde kuramlaştırmak için uğraşan ender Frankfurt Okulu üyelerinden biri" olduğuna dikkat çekerek "Fromm'u, üzerinde düşünmeden reddetme eğilimine" karşı çıkmaktadır. Kellner (2006: 358), "Fromm'un 1930'lardaki bazı makalelerinin yeniden okunmasının -daha sonraki cinsiyet ve saldırganlıkla ilgili çözümlemelerinin okumasıyla birleşerek- Eleştirel Kuram ve feminizmin muhtemel bir sentezine katkı sağlayabileceği" düşüncesindedir.

Fromm'un 1930'larda anaerkillik üzerine yazdığı makalelerin, "kimi Frankfurt Okulu meslektaşlarının daha erkeksi bakış açısını aştığını" savunan Kellner (2006: 358-359), bu yargısını Fromm'un Enstitü dergisinde çıkan makalelerinden örnekler vererek tartışmaya açmaktadır. Buna göre, "Fromm'un 1930'ların ilk yıllarındaki Johann Jacob Bachofen'in anaerkillik kuramını incelediği ve materyalist bir toplumsal psikoloji geliştirdiği 'Anne Hakkı Kuramı ve Toplumsal Psikolojiyle İlişkisi' makalesinin yakın zamanlardaki feminist annelik kuramlarının haberciliğini yaptığı"na işaret edilmektedir (Kellner, 2006: 362-263). Bununla birlikte Kellner (2006: 367), Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün 1930'larda yürüttüğü *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'a Fromm'un katkısını "çağdaş feminizm açısından daha fazla değerli" bulduğunu belirtmektedir.

Kellner (2006: 369), Fromm'un 1940'larda toplumsal cinsiyet konusu üzerine çalışmalarından da söz etmekte ve bu çalışmalardaki yaklaşımların "çarpıcı biçimde çelişkili" oluşuna dikkat çekmektedir. Buna göre, "1943'teki 'Cinsiyet ve Karakter' başlıklı bir maka-

lede Fromm'un toplumsal cinsiyet farklılıklarını çözümlemede biyolojik özcülük ve kültürel görecelilik konumları arasında arabuluculuk yapmaya çalıştığı; 1950'lerin başlarında ise daha kültürel bir modele yöneldiği" ifade edilmektedir (Kellner, 2006: 372). Aynı zamanda, Fromm'un savaş-sonrası başlıca metinleri olan *Kendini Savunan İnsan*, *Sevme Sanatı*, *Sağlıklı Toplum* ve *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*'nde "zaman zaman daha önceki toplumsal cinsiyet çözümlemesinin çok gerilerine düştüğü" de ileri sürülmektedir (Kellner, 2006: 373). Bununla birlikte, bütün çelişkili konumlarına rağmen, Fromm'un ölümüne kadar sürdürdüğü, ataerkilliğe saldırısı ve barış savunusu feminist kuram açısından değerli bulunmaktadır (Kellner, 2006: 380). Kellner (2006: 380-381) makalesinin sonunda, "eleştirel kuramın, bilim ve teknolojinin insan tahakkümüne hizmet etme biçimlerini eleştirisinin feminist kuramla örtüştüğüne" işaret etmekte ve bu iddiasını, çeşitli çalışmalardan örnekler vererek desteklemeye çalışmaktadır.[53]

Fromm'u Frankfurt Okulu ile ilişkili biçimde ele alan metinlerin azlığı göz önüne alındığında *Frankfurt Okulu* derlemesi içinde Kellner'ın bu yazısına yer verilmesi yerinde olmuştur. Bununla birlikte, Fromm'u Frankfurt Okulu'ndan kopma noktasına getiren düşünsel ayrılıklar hatırlanırsa, derlemede Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Fromm arasındaki gerilimleri tartışan bir metne yer verilmemiş olması, bu derlemenin eksik noktalarından biridir.

Telif Kitap ve Makalelerde Eleştirel Teori ve Psikanaliz

Telif kitap ve makalelerde Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair tartışmanın büyük ölçüde Marcuse ve Fromm aracılığıyla kendine yer bulduğunu söyleyebiliriz. Fromm'un Türkiye'deki serüvenini ayrı bir başlık altında tartışmaya açmak yararlı görünmektedir. Dolayısıyla burada yapacağımız ilk değerlendirme, temelde Marcuse olmak üzere, Horkheimer ve Adorno'nun telif kitap ve makalelerde nasıl ele alındığı ile ilgili olacaktır.

Zülfü Dicleli (1968: 191), "Marcuse Üzerine"de, "Avrupa gençliğinin Marcuse'yi kendine lider seçmiş olması" nedeniyle, "Avrupa'da son iki yıldır [1966-68] Marcuse'den çok söz edildiğine" değinmekte; buna karşın "Marcuse'nin Türkiye'de pek tanınmadığından"[54] yakınmaktadır:

> Türk basınında şimdiye kadar onunla ilgili öyle önemli bir yazı çıkmadı; Cumhuriyet'te sayın Nermin Abadan'ın yazarın ünlü makalesini özetleyen kısa bir yazısı,[55] gençlik hareketlerini inceleyen bir dizi yazıda birkaç satır, bir iki dipnot ile ufak, karanlık bir resim, ayrıca Oktay Akbal'ın güncesinde bir şaşkınlık hepsi bu kadar. Oysa çoktan tanınmış olmalıydı Marcuse yurdumuzda, en önemli eserleri basılmış olmalıydı (Dicleli, 1968: 191).[56]

[53] Kellner (2006: 357-358) bu yazıyı, Patricia Mills'in "Women, Nature and Psyche" (1987) çalışmasında öne sürdüğü, "Hegel, Marx, Freud ile birlikte, Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramının çağdaş feminizm için yeterli bir bakış açısı sunmadığına ilişkin" eleştirilerine karşı kaleme almıştır. Bu bağlamda Kellner'ın (2006: 380-381), eleştirel kuramın çağdaş feminizm açısından taşıdığı potansiyellere işaret etmek bakımından örnek verdiği çalışmalar şunlardır: Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell'in feminizm ve eleştirel kuramın yaklaşımlarını bir araya getiren *Bir Eleştiri Olarak Feminizm* (1987); Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (1987); Nancy Fraser, *Asi Söylem* (1989); Jessica Benjamin'in erken dönem makaleleri ve *Aşkın Tutsakları* (1988) çalışması.

[54] Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* çalışmaları, Zülfü Dicleli'nin Marcuse'nin Türkiye'de pek tanınmadığından yakınan bu yazısının yayımlandığı 1968 yılında Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır. Dicleli'nin "Marcuse Üzerine" yazısının yer aldığı *Yeni Dergi*'nin 1968 yılındaki 49. sayısında Marcuse'nin "Ahlak ve Devrim" yazısı Dicleli tarafından çevrilmiştir. *Yeni Dergi*'nin 1969 yılındaki 52. sayısında ise Dicleli, Marcuse'nin "Baskıcı Hoşgörü" yazısını Türkçeye kazandırmıştır.

[55] Nermin Abadan Unat'a ait bu yazı, 31.5.1968 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde "Hoşgörürlük Baskıcı Olabilir mi?" adıyla yayımlanmıştır. Bu yazıda, Marcuse'nin "Baskıcı Hoşgörü" makalesine gönderme vardır.

[56] Aynı yıl 29 Eylül-5 Ekim tarihleri arasında Milliyet gazetesinde yedi günlük bir yazı dizisi yayım-

Dicleli (1968: 191, 194), "Marcuse'nin kuram ve yapıtıyla hiçbir zaman büyük bir devrimci, bir anarşist, bir gençlik lideri olmadığını" belirterek Marcuse'yi "eleştirel kuramın (*critical theory*) büyük düşünürü" olarak tanıtmaktadır. "*Eros ve Uygarlık*'ta Marcuse'nin Freud'u toplum politikası açısından eleştirdiğini"; "kişi özgürlük ve mutluluğu üzerine yepyeni görüşler öne süren *Tek Boyutlu İnsan*'ın ise Marcuse'nin en iyi yapıtı olduğunu" söyleyen yazar, Marcuse'nin "her görüşünde haklı olmadığına", Avrupa'da onu da eleştirenlerin bulunduğuna işaret etmekte, bununla birlikte "Marcuse'nin Türkiye'de tanınması ve bilinmesini çok gerekli" görmektedir (Dicleli, 1968: 192, 194).

Orhan Hançerlioğlu (1968: 4), "birkaç yıldan beri gençliğin tuttuğu bir akım olarak tanıtılan Marcuse'cülüğün, Amerika'ya yerleşmiş Alman Profesörü Herbert Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan* ve *Eros ve Uygarlık* yapıtlarının dilimize çevrilmesiyle yurdumuza girmiş bulunduğunu" belirtmektedir. Hançerlioğlu (1968: 4), Marcuse'nin zor anlaşılan bir yazar oluşundan şikâyet etmekte ve "Marcuse'nin Profesör Andrew Hacher'e 'O kadar ağdalı ki, bir saatte ancak dört yaprak okuyabildim' dedirtecek kadar kapalı ve yorucu anlatımı, Türkçe çevirinin iyi niyetine rağmen yer yer anlaşılmazlığa varan çetrefilliğiyle büsbütün tatsızlaşmıştır" yorumunu yapmaktadır.

"Marcuse'nin önce kendine özgü yönteme uyarak Freud olgusuna diyalektik bir açıdan baktığı ve daha sonra da Freud'un Teori ile Tedavi arasındaki çelişkisini belirttiği"ne değinen Hançerlioğlu (1968: 5), bu bağlamda *Aşk ve Uygarlık*'taki Yeni Freudcular'a yönelik "psikanalitik teorinin güçsüzleştirilmesine" dair eleştiriden de söz etmektedir. Hançerlioğlu (1968: 5), "Marcuse'nin baskıcı olmayan bir toplum için bir çıkış noktası olarak 'insan bilinci'ne yüklediği temel rolü" eleştirmekte ve "Marcuse'nin pek açık biçimde idealist" olduğu yargısına varmaktadır. Marcuse'nin, "Marx'ı hem Breton'la hem de Freud'la birleştirme çabasından" söz eden yazar, "*Aşk ve Uygarlık* yapıtını da bu çabanın ürünü" olarak görmektedir (Hançerlioğlu, 1968: 5). Hançerlioğlu'nun bu erken tarihli yazısında, Marcuse'nin Frankfurt Okulu üyesi oluşuna herhangi bir gönderme yapılmamıştır.

Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisiyle ilgili tartışmaların 1980'li yıllardaki telif çalışmalara yavaş yavaş girmeye başladığı görülmektedir. Bu çalışmalardan biri olan, Türker Alkan ve Doğu Ergil'in *Siyaset Psikolojisi*'nde[57], kitabın Ergil'in kaleme aldığı "Siyasal Yabancılaşma" başlıklı ikinci kısmındaki çağdaş yabancılaşma kuramsallaştırmalarının tartışıldığı bölümde "ruhbilimsel gelenek"ten söz edilmektedir (Ergil, 1980: 214). Burada, yabancılaştırma kuramsallaştırmasının büyük ölçüde Marx'la ilişkilendirilebilir olduğuna işaret edilmekte ve Fromm'a yer verilmektedir (Ergil, 1980: 211). Buna göre, "hem Marx, hem de Fromm'un yabancılaşma anlayışları onun kötü bir olgu olduğu ve genellikle kötü kurumların ürünü olduğu temeline dayalıdır" (Ergil, 1980: 212). Kitapta yabancılaşmanın kaynağına ilişkin güncel çalışmalarla ilgili olarak ise "biri Marx'tan beslenen fakat birçok değişik biçimlere dönüşmüş yapısalcı, ikincisi Freud'dan beslenen, bireysel ve ruhbilimsel bir temele oturan iki gelenek" (Ergil, 1980: 214) ayırt edilmektedir. Bu bağlamda, "Keniston, (1965); Barakat

lanmıştır. Talat Sait Halman'ın hazırladığı bu dizi "Asi Gençliğin Peygamberi: Herbert Marcuse" başlığını taşımaktadır. İlerleyen yıllarda Milliyet gazetesinde birkaç Marcuse haberi de karşımıza çıkmaktadır (editör notu).

[57] Türker Alkan ve Doğu Ergil'in *Siyaset Psikolojisi* (1980) kitabının "Siyasal Toplumsallaşma Çalışmalarında İzlenebilecek Kuramsal Yaklaşımlar" bölümünde psikanalitik yaklaşımdan ve bu yaklaşıma getirilen çeşitli eleştirilerden söz edilmektedir. Buna göre siyasal toplumsallaşmaya, "insanın çocukluğuna kadar uzanan bazı usdışı çelişkiler ve bu çelişkilerin siyasal davranışlara etkisi incelenmeye çalışılarak da bakılabilir" (Alkan ve Ergil, 1980: 12). Yazarlara göre, bu yaklaşım tercih edildiğinde "siyasal yaşamın usdışı ve bireysel yanlarına gereğinden fazla ağırlık verilmekte, yapısal bilişsel yönleri gözden uzak kalmaktadır" (Alkan ve Ergil, 1980: 12). Ayrıca bu yaklaşım, "toplumsal yapının, bireyin kendisi ve çevresi üzerindeki yönlendirici etkisini ortaya koyacak olanaklardan da yoksun gözükmektedir" (Alkan ve Ergil, 1980: 13). Özetle yazarlar, "psikanalitik indirgemecilik" konusunda uyarıda bulunma ihtiyacı içindedir (Alkan ve Ergil, 1980: 13). Bu bağlamda, *Siyaset Psikolojisi*'nin psikanalize ilişkin kuşkucu tavrı aşamadığı, Freud'dan beslenen yaklaşımların önemini teslim etmesine rağmen bu yaklaşımlara mesafeli durduğu söylenebilir.

(1969); Marcuse, (1955); Fromm (1968) ve Goffman'ın (1961)" çalışmaları anılarak, "bu yazarlarla birçok konuda uyuşulmasa da, yöntem olarak yapısalcı ve ruhbilimsel iki alanın etkileşmesi gerektiği" (Ergil, 1980: 216) savunulmaktadır.

1980 yılında yabancılaşma ile ilgili tartışmaların bir diğeri bu kez Marcuse bağlamında Şahin Yenişehirlioğlu'nun "Görüntü ve Düşünce Metaformozu" yazısında karşımıza çıkmaktadır. Yenişehirlioğlu (1980: 38-39), Andre Vajda'nın *La Terre Promise (Vaadedilmiş Topraklar)* filminden söz ettiği bu yazısında, insanın yabancılaşmaya ve doğadan kopmaya başkaldırmasına işaret etmekte ve Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık*'taki "(başkaldıran insanın) libidosunu yani yaşam gücünü gereksiz oluşumlara değil de, kendisinin varolmasındaki gerekli oluşum ve yapıtların ortaya çıkması işleminde kullanacağına" dair sözlerine gönderme yapmaktadır.

Ertuğrul Özkök'ün (1985) *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*'nde, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* kitapları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme yer almaktadır. Özkök'ün (1985: 178), "Marcuse ve Frankfurt Okulu'nun öteki üyelerinin, Freud'da dünyaya bakış açılarını üzerine kurabilecekleri sağlam bir temel buldukları"nı vurgulaması önemlidir. Yazar, daha önce "Wilhelm Reich'ın da bu yoldan yürüdüğünü ancak Marcuse'nin Reich'dan farklı olarak Marksizm ve psikanalize ait kavramları irdelerken, aslında bu kuramların her birini eleştirdiğini" belirtmektedir (Özkök, 1985: 178).

Özkök (1985: 196), Marcuse'yi yok sayıp, "bu adamın okunmaya değer olmadığını" öne süren sansürcü anlayışı da eleştirmektedir. Özkök'e göre (1985: 196), Marcuse, "Orta Avrupa toplumbilim geleneğini sürdüren önemli düşünürlerden" ve "Frankfurt Okulu'nun en canlı temsilcilerinden birisi"dir. "Frankfurt Okulu'nun toplumbilimine katkıları herhalde az sayıda insan tarafından yadsınmaktadır" diyen Özkök (1985: 196), Marcuse'nin Frankfurt Okulu'nun diğer düşünürleri gibi, "Orta Avrupa kültürünü iyi özümsemiş ve yapıtlarında bu kültürün ürünlerini zengin bir biçimde kullanarak anlatımını üniversite çevrelerinin geleneksel-
leşmiş kuruluğundan kurtarmış bir düşünür" oluşuna dikkat çekmektedir. Özkök (1985: 196), Marcuse'nin "psikolojik öğeleri ayrıntılı bir biçimde ele alarak toplumsal yaklaşımlara yeni bir boyut kazandırmasının gözden kaçırılmaması" gerektiğini de eklemektedir.[58]

Necmi Zekâ'nın (1987), "özgürleştirici bir hatırlama kuramına nasıl ulaşılabileceği" sorusundan hareket eden "Hatırlama ve Tarih" yazısında Marcuse'nin hatırlama kuramının çeşitli dayanaklarından söz edilmektedir.[59] Bu dayanaklar arasında "Hegelci Marksizm", "psikanaliz" ve Marcuse'nin "belki biraz geç de olsa, son yıllarında estetiğe duyduğu ilginin sonucunda geliştirdiği estetik kuramı" sayılmaktadır (Zekâ, 1987: 14-16).

Marcuse'nin, "Freud'un 'bellek kaybı, travmatik deneyimlerin bastırılmasıdır' teziyle yetinmeyip, aynı zamanda haz deneyimlerinin, toplumca hoş görülmeyen haz verici etkinliklerin de bastırıldığını savunmasını" değerli bulan Zekâ (1987: 14-15), bunun aynı zamanda, "bastırıcı toplumun bir özelliği olan ilerleme fikrinin, çizgisel zaman anlayışının da bir eleştirisi" olduğunu belirtmektedir. "İlerlemeci bakışın, geçmişi ve bugünü, hep daha iyi bir geleceğe hazırlık olarak gördüğünden, çekilen acıların gerekli, hatta doğal olduğu sonucuna götürmesine rağmen, Marcuse'nin geçmişte mutlu bir dönem olabileceği" fikrine dikkat çekilen yazıda, buradan yola çıkarak Marcuse'ye yöneltilen, "hatırlamanın ontolojikleştirilmesi, hatırlanan 'arkaik miras'ın, artık tarihsel olmaktan çıkması" suçlamalarından

[58] Bununla beraber Özkök (1985: 196-198), Marcuse'nin kitle iletişimine ilişkin görüşlerine temel bir eleştiride bulunmaktadır. Bu tartışma için bu kitapta bkz. Özdemir ve İlhan.

[59] Necmi Zekâ (1987: 13), soruyu tartışmak bakımından Marcuse ile Benjamin'in "eleştiri gücü" ve "perspektif çeşitliliği" sağladıklarını ve "anılmayı hak ettiklerini" düşünmektedir. Yazar, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde "doğa üzerinde egemenlik kurabilmenin –kısacası bilimin- aşkın koşulunun unutma oluşu fikrini iddia etmelerinden" ve "hatta daha da ileri gidip bütün yabancılaşmanın bir unutma olduğu sonucuna varmaları"ndan da söz etmiştir (Zekâ, 1987: 14). Yazıda Marcuse ile birlikte Benjamin de "hatırlamacı bir düşünür olarak" ele alınmakta ve Benjamin'in "kefaret" fikri de anılmaktadır (Zekâ, 1987: 17).

da söz edilmektedir (Zekâ, 1987: 15). Zekâ (1987: 15), Marcuse'nin "Heidegger etkisiyle, kökensel bir anlam ve kökensel bir bütünlük inancından kurtulamadığını doğru bulmakta" ancak Marcuse'deki "hatırlamanın geçmişi olduğu gibi yeniden kurma –bir tekrar- gibi düşünülemeyeceğini, bu eleştirinin en azından psikanaliz için geçerli bir eleştiri olmadığını" öne sürmektedir:

> Derrida'nın işaret ettiği gibi, hatıra izlerinin, zaman zaman yeniden yazılma *(Umschrift)* biçiminde, yeniden düzenlendiğini *(Umordnung)* öne sürüyor Freud. Ama bilinçaltının bilince aktarılmasını, bir tercüme, yer değiştirme olayı olarak değil, bir katkı, ek *(Nachtrag)* olarak görüyor. Dolayısıyla, bilince çıkmış, herhangi bir ilk metnin, ilk anlamın türevi ya da tekrarı değil. Marcuse'nin hatırlamanın sadece sembolik, "kayıp zaman"ın da hayali *(imaginer)* olduğu uyarısı da, bunu destekliyor. Bir bakıma -Benjamin'de çok daha net biçimde karşımıza çıkan- "anlamın kapanmamışlığı" inancını Marcuse'de de buluyoruz (Zekâ, 1987: 15).

Semih Aytaçlar'ın (1989) "Günlük Hayat Krizinin Taşıdığı Devrimci Potansiyel" yazısı Bruce Brown'un *Marks, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi: Sürekli Kültür Devrimine Doğru* kitabının eleştirisidir. Kitaptaki temel tartışma noktalarını özetleyen yazar, Brown'un teorik öncülleri arasında Frankfurt Okulu'nu da saymaktadır (Aytaçlar, 1989: 65). Aytaçlar (1989: 65), Brown'un bu çalışmasına "'özne' sorununun teorik düzeydeki açmazlarının örtük biçimde atlanarak pratiğe yönelik bir toparlayıcılık ve çağrının altında gölgelendiği" eleştirisini yöneltmektedir. Bununla birlikte yazar, Brown'un "günlük hayat krizinin önemini vurgulayarak farklı yaklaşımlar arasında kurulması gereken bir köprü konusundaki uyarısını" önemli bulmaktadır (Aytaçlar, 1989: 65).

1980'li yıllarda, Eleştirel Teori-psikanaliz birlikteliğinden en çok beslenen yazarın Ahmet Oktay olduğu görülmektedir. Ahmet Oktay, özellikle Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* yapıtlarından etkilenmiş ve bu yapıtlardaki psikanalitik kavramları sıklıkla yazılarına taşımıştır.[60] "Özgürlüktür Şiirin İmlediği" (Oktay, 1980a) yazısında, "insanın doğal ve toplumsal varlığını öncelikle göz önünde bulunduran her büyük şairin yalnızca dolaysız özgürlüğü istediği ve yapıtının yalnızca onu vaad ettiğini" söyleyen Oktay (1980a: 43), "şairin özgürlük isteğinin siyasal bir istek" oluşunu vurgulamıştır. Buna göre, şairin özgürlük isteği, Oktay'ın deyişiyle "yitik cennet düşü", "bütünüyle bu dünyada gerçekleştirilmek" içindir ve bu düş "tarihin sürekliliğini kırmak konusunda, bilinçli, devrimci bir çaba gerektirir" (1980a: 44). Bu bağlamda, Marcuse'yi izleyen Oktay (1980a: 44), *Eros ve Uygarlık*'taki "zamanın akışını durdurma çabalarını harekete geçiren, zaman ile baskı düzeni arasındaki anlaşmadır" sözlerini alıntılamıştır.

"Yapay Cennetten Dünyaya"da (Oktay, 1980b) "imgeler, dolayısıyla düşler, kişiliğin dışavurumunun amaçlarından biri olabilir, insanın parçalanmamış, şeyleşmemiş bir dünya kurmasına yardım edebilir mi?" sorusunu soran Oktay (1980b: 3), "sanatla siyasanın birlikteliğini" vurgulamaktadır. Bu bağlamda yazıda, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki sanatın işleviyle ilgili tartışmasından yararlanılmaktadır. Buna göre, "sanat, baskı altına almanın belki en belirgin geri dönüş biçimidir" (Oktay, 1980b: 3). "Sanatsal imgelem, yenik düşmüş kurtuluşun, ihanete uğramış vaadin 'bilinçsiz anısına' biçim verir" (Oktay, 1980b: 3). Oktay'a göre (1980b: 3), "haz ilkesi ile gerçeklik ilkesinin, yani oyunla görevin, düşselle ussalın diyalektik birlikteliği sanatsal düzeyde de dönüştürücü bir kimlik gerektirir, sadece siyasal düzeyde değil." Bu bağlamda yazar, Marksizmin zenginleştirilmesi için "özgürlük ve mutluluk isteyerek sanatsal düzeyde ayaklanan gerçeküstücülük'le belki de yeterince geliştirilemeden kesilen diyaloğun yeniden kurulabilmesi" gerektiğinden söz etmekte ve Marcuse'nin *Eros ve Uygar-*

[60] Oktay, Fromm'u önemli bulmakla birlikte, Fromm'un düşüncelerini "uzlaşmacı" olarak nitelendirmiş; buna karşın "kendime daha yakın buluyorum" dediği Marcuse'nin "Freud'u daha radikal bir şekilde yorumladığını" belirtmiştir. Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

lık'taki, bellek, anımsama ve imgelem kavrayışını tartışmaya katmaktadır (Oktay, 1980b: 4, 6). Oktay (1980b: 6), gerçeküstücülerin "tarihin sürekliliğini kırmak istediklerinden ötürü bir yandan belleği bir yandan imgelemi kışkırttığına" dikkat çekmekte ve "imgelemin gerçeklik ilkesi tarafından özgürlük ve mutluluk üzerine konan sınırlamaları kabul etmeyişinde, hayalin eleştirici fonksiyonu gizlidir" demektedir.

"Yapay Cennetten Dünyaya" yazısında, Oktay'ın başka yazılarında da yer alan önemli bir eleştiri vardır. Bu eleştiri, şiirin özgürlük ve mutluluk isteğinin devrimci şairler tarafından dışlanması ve şiirlere egemen olan "zahitlik ve çileciliktir" (Oktay, 1980b: 8). "Şairin kendini devrim için feda ettiğini" düşünen Oktay (1980b: 7), devrimci şairlerin şiirlerindeki çileci temalara şiddetle karşı çıkmakta ve şiirin "son kertede mutluluğu vaad etmesi" gerektiğine dikkat çekmektedir. "Şiirin imgesel düzeyi dıştalaması bir olanaksızlık olarak görülüyorsa, imgede eleştirel olduğu kadar oyunsal bir yan da bulan gerçeküstücülük devrimci bir sanat kuramında 'kurucu bir parça' olma şansını asla onarılmazcasına yitirmiş midir? Sınıfsız toplumda haz ilkesi ile gerçeklik ilkesinin birliği sağlandığında, şiirsel üretim hangi düzeyde gerçekleştirilebilecektir?" (Oktay, 1980b: 8) sorularına yer verilen bu yazıda Marcuse'nin etkisi belirgindir.

"Eleştirel Söylem Üzerine"de Oktay (1981: 84), "yazınsal yapıtın doğrudan doğruya nesnel gerçekliği yansıtmadığını ya da yeniden yaratmadığını, tersine, ancak 'ideoloji' içinde anlaşılabilecek bir üretim olduğunu" vurgulamakta ve "son kertede, yazınsal değerin de yapıta *içkin* olmadığını" öne sürmektedir. Oktay (1981: 84, 86), "yazınsal metnin değeri ancak *mübadelesinde* ve *tüketiminde* ortaya çıkabilir" görüşünden hareket ederek "yazın ve eleştiri kuramının, yapısalcılıkla, göstergebilimle, alımlama estetiği ile ilişkiye gelmesi" gerektiğini belirtmektedir. "Yazın kuramında gözlemlenen *açılma*"nın, "uzun süre görmezden gelinmiş Frankfurt Okulu'nun çalışmalarına da güncellik kazandırdığı", "Marcuse'nin 'yabancılaşma' kavramına özel bir önem vererek, kavramı kitle iletişimi olgusuna eklemleyerek anlamaya çalıştığı", "usdışı olanın gerçeklik ilkesi yoluyla ussallaştırılmasını doğrudan iletişimin örgütlenme biçimine bağladığı"na yer verilen yazıda, "aynı konuyu geliştiren Adorno'nun ise, en yüzeyden bir söyleşiyle, sanatın, yönetimce bastırılmış olanı açığa çıkarmasına özel bir önem verdiği"ne dikkat çekilmektedir (Oktay, 1981: 87). Marcuse'nin, *Eros ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarında, "özellikle kapitalist toplumda baskının ideolojik düzeye kaydırılışını ve orada gerçekleştirilişini irdelediğini, her türlü *avand-garde* üretimde mevcut düzenin bir tür protestosunu gördüğünü" belirten Oktay (1981: 87), bu kitapların içeriğinin "fazla Hegelci" olmakla birlikte "yine de üzerinde durulması gereken görüşler öne sürdüğü"nü söylemektedir.

Ahmet Oktay'ın 80'li yıllardaki yazılarıyla bütünlük sunması bakımından "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş" (1995), "Eylemciden Çileciye" (2004) ve *Kahramanın Ölümü* (2006) başlıklı çalışmalarına da değinmek gerekir. Oktay (1995: 40), "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş"te "Türkiye somutunda politik/ideolojik açıdan gerek şimdiki zamanın yaşanışı ve alımlanışı, gerekse geçmişin anımsanması ve yorumlanmasının başlı başına bir sorun alanı olarak görülmesi" düşüncesinden hareket ederek "geçmiş", "gelecek", "unutma" ve "anımsama" kavramlarını tartışmaya açmaktadır. Bu yazıda da Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* çalışmasının izleri belirgindir.

"Eylemciden Çileciye" yazısı devrimci "eylem miti" ve "sol terör" üzerinedir. "Eylemciden Çileciye"de yukarıda değerlendirilen "Yapay Cennetten Dünyaya" yazısındaki 'sol çilecilik' teması daha ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır (Oktay, 2004: 107-115). Yazısını, "felsefi/ruhbilimsel ve yazınsal bir irdeleme" olarak niteleyen Oktay (2004: 107), "eylem mitiyle büyülenmiş bireyin *ölümle* ilişkisi" üzerinde durmakta ve "bir yüzü devrimciyi yansıtırken öteki yüzü çilekeşi çağrıştıran kişinin ruhsal yapısını anlamaya çalışmanın zorunlu olduğuna inanmakta"dır. Oktay'a göre (2004: 112), "eğer Marksist isek ve bir tahakküm dünyasını demokrasi saymıyor isek, ölüm düşüncesinin baştan *dışlanması* gerektiğini söylememiz gerekir." Burada önemli bir noktaya işaret edilmelidir. Oktay bir Marksist olarak

ölüm düşüncesinin dışlanması gerektiğini söylerken ölüm içgüdüsü kavramını dışlayıcı bir tutum içerisinde değildir. Nitekim Oktay (2004: 125), Freud'un "ölümün de arzu edilebilir olduğuna ilişkin varsayımını yadsımayı"[61] olanaksız bulduğunu belirtmektedir. Fromm'un şiddet ve saldırganlık üzerine düşüncelerinden beslenen bu yazıda[62] (2004: 115, 118) "bireysel narsizmin topluluk narsizmine nasıl dönüştüğü" ile ilgili tartışmada Adorno'nun "Siyaset ve Nevroz" ile "Birey ve Örgütlenme" (Oktay, 2004: 131-132) yazılarına da gönderme vardır. Oktay (2004: 132), bu çalışmalardaki tartışmalardan hareketle "siyasal eylemi şiddetle gerçekleştirmeye başlayan bireyin giderek eylemine yabancılaştığı ve kendi Ben'ini ortadan silme tehlikesiyle yüz yüze geldiği" düşüncesine varmaktadır.

Kahramanın Ölümü'nde ise Oktay (2006: 173-174), Marcuse'nin "sadece hayal (fantezi), 'kültürel değişikliklerden korunur' ve haz ilkesine bağlı kalır" sözlerine dikkat çekmekte ve bu bağlamda ressam Naile Akıncı'nın çalışmalarını yorumlamaktadır. Oktay (2006: 174), "Naile Akıncı'nın ressam olarak tavrını, oyun, yapma, hayal ve haz terimleri aracılığıyla düşünmekten yana" olduğunu belirtmektedir.

Telif metinlerde 1990'ların ortalarından itibaren Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin kuramsal açıdan da tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Ayşe İnal (1995: 38) *Haberi Okumak*'ta "Marksist kuramın eksik bıraktığı 'özne' sorununu Freudcu psikanalitik kuramın yardımı ile ele alan Frankfurt Okulu'nun, sosyoloji ile psikanaliz arasında bir köprü oluşturduğunu" belirtmektedir. İnal (1995: 38), Frankfurt Okulu'nun "bu kuramların, başarılı bir buluşmasını hedeflemekten çok eklektik bir anlayış benimsediği" görüşündedir. İnal'a göre (1995: 38), "sosyoloji-psikanaliz buluşması, Frankfurt grubundan çok, bu gruptan daha sonra ayrılan Fromm'un yazılarında kısmen de olsa gerçekleşmiştir."

Haluk Sunat'ın (1999), *Birey Sorunsalı: Eleştirel Bir Bakışla Marksizm* çalışmasında da Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisine dair kuramsal bir değerlendirme bulunmaktadır. Sunat (1999: 15), kitabının başında "üçüncü bir bin yıla girerken, elimizde birey sorunsalı ile ilintili iki temel kuramın, psikanaliz ve Marksizm" olduğunu ifade etmektedir. "Sosyalist pratiklerde özgürlük sorununun ıskalanması ve tahakküm kültürünün 'ulvi' sosyalist kaygılar adına yeniden üretilmesini" eleştiren Sunat'a göre (1999: 15-16), "demokratik ve özgür yeni bir dünyanın kuruluşu umudunu canlı tutabilmemiz için; bireyin özgüllüğünü, kendine özgü derinliğini önemsememiz, tanımamız ve böylesi duyarlılıkla Marksizme eleştirel bir bakış yöneltmemiz gerekmektedir."[63]

Sunat'ın çalışmasının, "Psikanaliz"e ayrılan kısmında, "Psikanalizin Temel Kuramları", "Nevrotik Çatışma ve Analitik Tedavi Ortamı", "Freudcu Psikanalizin Toplumsal/Kültürel Açılımları" ve son olarak Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin yer aldığı "Felsefi Açıdan Psikanalizin Konumu ve Marksizm" bölümleri bulunmaktadır. Kitabın ilk kısmının dördüncü bölümü olan "Felsefi Açıdan Psikanalizin Konumu ve Marksizm"in, bir kitap bölümü olmaktan çok, çeşitli kitapların özeti olduğunu söylemek gerekmektedir. Bir bakıma Sunat'ın çalışmasının genel havası da budur.[64]

[61] Oktay (2004: 125), yaşam ve ölüm içgüdüsü hakkındaki tartışmaların -Fromm'un *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* ve Reich'ın *Kişilik Çözümlemesi* anılmaktadır- yazı kapsamında kendisini ilgilendirmediğini söylemektedir.

[62] Oktay (2004: 115), Fromm'un "gerek Marx'ın gerek Freud'un kimi kuramsal önermelerine ve köktenciliklerine karşı çıktığını ve uyumcu bir kültür kuramı üretmeye çalıştığını" söylemekte ancak *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*'nde Fromm'u "devrimi yalnızca iktidarın ele geçirilmesine ilişkin bir olgu olarak yorumlamayışı açısından Marx'ın çözümleme yöntemine yakın" görmektedir.

[63] Uğur Boran'ın "Birey, Psikanaliz ve Marksizm" (2000) yazısı, Haluk Sunat'ın *Birey Sorunsalı: Eleştirel Bir Bakışla Marksizm* kitabı hakkındaki eleştirisidir. Boran'a göre (2000: 14), Haluk Sunat'ın kitabı, Türkçede ilk kez, kendisi de analizden geçmiş ve psikanalizi uygulayan bir hekim tarafından, Freud'un psikanaliz külliyatına bağlı kalmak suretiyle yazılmış, bütünlüklü bir metin okuma şansı vermektedir.

[64] Kitaptaki bölüm başlıkları içindeki "Ek1, Ek2.." gibi numaralandırılmış alt başlıklarda, konuyla ilgili kaynak ya da kaynaklardan özet bilgilere yer verilmektedir.

Kitapta, Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisi, "Ek3. Frankfurt Okulu'nun Psikanalize Bakışı" alt başlıkçığı içinde ele alınmakta ve burada Phil Slater'in *Frankfurt Okulu* kitabının psikanalizle ilgili bölümünün özet-eleştiri karışımı sunulmaktadır. Buradan hareketle, Sunat'ın Frankfurt Okulu konusunda özgün bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı eksiklik kitabın "Eleştirel Bir Bakışla Marksizm" başlığını taşıyan ikinci kısmındaki tartışmalarda da kendisini göstermektedir. Bu kısımdaki "Marksizmin Uygarlığa Yaklaşımı ve Eleştirisi" bölümünde, yabancılaşma ve tahakküm kavramları tartışmasında Frankfurt Okulu'na ilişkin herhangi bir görüşe yer verilmemiştir.

Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisiyle ilgili bir başka kuramsal değerlendirme de Sezgin Kızılçelik'in (2004) *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak* çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisini "disiplinler arasılık", "uzmanlaşma geleneğinin reddi" bağlamında değerlendiren Kızılçelik (2004: 111-112), Frankfurt Okulu'nun, "Fromm ve Marcuse'nin çabalarıyla, Marx'la Freud'un görüşlerini, yani Marksizm ile Freudculuğu birleştirmeye çalıştığı"nı söylemektedir. Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisini böyle değerlendirmek, bu yazının giriş bölümünde tartışıldığı gibi, içinde önemli eksiklikler barındırmaktadır. Horkheimer'in Enstitü açılış konuşmasını ve Fromm'un Enstitü'ye davet edilmesini düşünürsek Kızılçelik'in yaptığı bu yorum bir ölçüde geçerli olabilir. Ancak, bilindiği gibi Marcuse'nin psikanalizle ilgili çalışmalara yönelmesi 1940'lardan sonradır. Psikanalitik kategorilere yaslanan *Eros ve Uygarlık*'ın ilk basım tarihi 1955'tir. Aynı zamanda, hem Marx'ın hem de Freud'un, Horkheimer, Adorno, Fromm ve Marcuse'nin yapıtlarındaki yerlerinin, aralarındaki düşünsel farklılıklardan bağımsız olmadığı hatırlanırsa "Marksizm ile Freudculuğu birleştirme çabasının" Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisini tartışmak için tek başına yeterli olmadığı anlaşılacaktır.

D. Beybin Kejanlıoğlu'nun (2005) *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* çalışması, iletişim literatüründe "bazen dışlanan, bazen de tarihsel bir uğrağa sıkıştırılıp bırakılan" (Kejanlıoğlu, 2005: 15) Frankfurt Okulu'nun mirasına sahip çıkma çabasının bir ürünüdür. Kitabın ilk bölümünde sunulan Enstitü tarihçesinde, "Enstitü'nün yönelimini belirleyen yapıtların ve ortak araştırma projelerinin anlatımı" yer almaktadır (Kejanlıoğlu, 2005: 21). Kejanlıoğlu (2005: 22), "tarihçe ve kavramların tartışılmasının, Okul üyelerinin Enstitü'nün ortak yönelimi içinde yer aldıkları kadar farklı eğilimler içinde olduklarını da açığa çıkardığını" belirtmektedir. Kejanlıoğlu'nun (2005: 38-44) sunduğu bu tarihçede, Fromm'un Enstitü'ye katılma süreci, 1930'lu yıllarda Fromm'un Enstitü dergisinde çıkan makaleleri, Fromm'un da katkıda bulunduğu Enstitü'nün ortak araştırma projesi *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*, Frankfurt Okulu üyelerinin psikanalize ilgisi ve 1939'da Fromm'un Enstitü'den ayrılmasıyla keskinleşen düşünsel farklılıklarına dair bilgiler bulunmaktadır.

1990'lı yıllardaki metinler arasında, Fethi Açıkel'in (1996) "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi" adlı yazısı, Adorno'nun faşizm hakındaki düşüncelerini özgün bir psikanalitik-sosyolojik çözümlemeye taşıması açısından değerlidir. "Türk-İslâm Sentezinin mazlum/ezik özne tasarımının sosyolojik ve psikanalitik bir perspektiften çözümlenmeye" çalışıldığı bu yazıda, Türk-İslâm mazlumluğunun, "modernleşmenin ve kapitalizmin gelişim süreci içinde şekillen püriten öznesinin *zorlanımlı ve nevrotik doğası*'nın" yapılanmasının, Adorno'nun Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin yükselişi üzerine yaptığı çözümlemeye benzer biçimde konumlandığı belirtilmektedir (Açıkel, 1996: 153, 168). Açıkel, Fromm'un *Psikanaliz ve Din*'deki görüşlerini de tartışmaya açmaktadır. Buna göre "Fromm'un eziklik ideolojilerinin 'güçsüz ve zayıf olma eğilimini' yorumlayışı diyalektik olmaktan ve bu ideolojilerin 'güç söylemlerine' dönüşebilme yeteneğini görmekten uzaktır" (Açıkel, 1996: 186). Çünkü mazlumluk, "güçsüz ve zayıf olma durumundan türemekle birlikte kendisi için mutlak iktidarı amaç edinir" (Açıkel, 1996: 186). Makalede tam da bu noktada önemli bir soruna işaret edilmektedir. Bu sorun, "eziklik ideolojisinin kendisini bir 'intikamcı güç istemi' olarak yeniden

üretmesini önleyecek ve onu toplumun geniş kesimlerinin özgürlük, eşitlik ve barış beklentisi içinde mobilize edecek bir siyaset ve söylemin geliştirilmesidir" (Açıkel, 1996: 193).

1990'lı yıllardaki telif metinlerde Marcuse'nin psikanalitik düşüncelerinin sert bir biçimde eleştirildiği çeşitli örnekler karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri, Mustafa Yalçıner'in (1998) "Dünü ve Bugünüyle '68" yazısıdır. Yalçıner (1998: 114), "Avrupa'da 68 düşüncesinin izlerinin burjuva ideoloji üretim merkezlerince silindiğinden" söz etmekte ve Marcuse'yi de "burjuva ideologları" arasında saymaktadır. Yalçıner'e göre:

> Herbert Marcuse, gençleri işçilere karşı pohpohladığı proleteryanın bittiği, devrimci rolünü tükettiği, artık gençlerin ve proleterya dışı katmanların yeni ve devrimci bir sınıf oluşturduğu ve rollerini üstlenmeleri gerektiğine dair teorisiyle sökün etti. Birey lehine birey ve toplum arasında ilişki üzerinde tepiniyor, bireyi Marx ve Freud'un sentezini yapma iddiasıyla yeniden çözümlemeye girişiyordu. Teorileriyle, özellikle ABD ve Avrupa'da "savaşma seviş" şiarıyla "cinsel özgürlüğü" öne çıkaran Hippy protestoculuğunu besledi. 68'de yayımlanan kitabının adı bile öğreticidir (Yalçıner, 1998: 114).

Erol Göka'nın (1998), "Ölümden Öte Köy Var Mı?" yazısında da Marcuse psikanalitik görüşleri bağlamında eleştirilmektedir. Bu yazıda Göka (1998: 51), Doğan Özkan tarafından derlenen *Ölümün Anlamı*'nda yer alan Marcuse'nin "Ölüm İdeolojisi" yazısından söz etmektedir. Marcuse'nin "Ölüm İdeolojisi"nde "biyolojik bir olgu olan ölümün nasıl olup da ontolojik bir saygınlık kazandığıyla ilgilendiğini" belirten Göka (1998: 52), "ölüm olgusunun idealistçe yüceltilmesinin, beden yaşamıyla aklın ve ruhun yaşamının birbirinden ayrılması dolayısıyla politik düzenin kabulüne yol açacağını" savunan Marcuse'nin buna yönelik çözümüne karşı çıkmaktadır:

> Çözümü basittir Marcuse'nin: Yeni bir gerçeklik ilkesine ulaşabilmek için haz ilkesini bastırmadan serbest bırakmak. Bu basit formül, üstadın başta *Eros ve Uygarlık* olmak üzere tüm eserlerinde işlediği temel tezdir ve alabildiğince çarpık bir Freud yorumuna dayanmaktadır. Birçoklarının heveslendiği, Freud'un psikanalizinden yeni bir dünya yaratmak fikri, Frankfurt Okulu'nun bu zayıf teorisyeninin de kursağında kalmıştır (Göka, 1998: 52).

Daha önce de belirtildiği gibi, Marcuse, Türkiye'deki telif kitap ve makalelerde Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin izlerini takip edebileceğimiz bir figür olarak öne çıkmaktadır. Aşağıda yer verilen metinlerin büyük kısmı Marcuse'nin düşüncelerinden çeşitli etkiler taşımaktadır.

Kürşat Bumin'in (1991), Körfez Savaşı'nın barışa dair değer ve umutları alıp götürdüğüne ilişkin "Pasifizme Övgü" adlı yazısında, Marcuse'nin Freud'dan hareketle tartıştığı uygarlık eleştirisine yer verilmektedir. Bumin (1991: 15), "Uygarlıktan ne bekliyoruz?" diye sormakta ve "uygarlığın insandaki saldırganlığı tamamen ortadan kaldırmasını beklemenin safdillilik" olacağına işaret etmektedir. Ancak yazarın dikkat çekmek istediği konu, "uygarlığın, -bedeli ödendiği için- insanların güvenlik ve mutluluğunu sınırlı da olsa sağlamak zorunda" olduğudur (Bumin, 1991: 15).

Jale Parla (1994), "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?" yazısında Freud'un feminist hareket açısından taşıdığı öneme değinmektedir. Yazar, Marcuse'yi Freud'u Marksist açıdan yorumlayan düşünürler arasında anmaktadır. Parla (1994: 109), feminist teoride Freud'dan beslenen yaklaşımları tartışmaya açmakta, bunlar arasında Marcuse'nin "kadın hareketinin, uygarlığın 'yaşam içgüdüsünü' yani Eros'u egemen kılması, yıkıcı erkek uygarlığını yadsıması gerektiği" düşüncesine yer vermektedir.

Erkan Akın (1999), "İrtica Değil Ama Demokratik Basiretsizliğin Dayanılmaz

Hafifliği"nde, demokrasi, radikal demokrasi, liberal çoğulcu demokrasi, haklar ve özgürlüklerin ne anlama geldiği meselesini Türkiye'deki siyasal İslam tartışmaları bağlamında, Refah Partisi'nin kapatılma süreci içinden örneklerle ele almaktadır. "Kentsel yaşam içinde kendine yeni değerler üretemeyen ve bir birey haline gelemeyen kişinin, liberal çoğulcu bir toplumda, liberal bir demokrasi içinde yaşamayı tercih edeceğine hemen aşırılığa kaçmaya, rejim aleyhtarı tepkici eylemler vermeye hazır olacağını" (Akın, 1999: 323) söyleyen yazar, buna neden olarak "sürü psikolojisini" göstermektedir. Yazara göre, "Erich Fromm, bunun adını *Özgürlükten Kaçış*, Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*, Reich ise *Küçük Adam*'lık olarak dile getirmişlerdir" (Akın, 1999: 323).

Ali Galip Yener (1999: 23, 25), "Rainer Maria Rilke'nin, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*'nın Türkçede yeniden yayımlanması" üzerine kaleme aldığı "Ölümle Sonsuz Söyleşi" yazısında, "Rilke'nin sanatsal ereğinin yaşama bilincini ölüme doğrulatmak olduğunu" ve "ölümü yaşamın karşıtı değil de tamamlayıcısı olarak gördüğünü" ileri sürmekte ve Marcuse'nin "Ölüm İdeolojisi"ndeki "hem ölüm korkusu, hem de yaptırımsal bir zorunluluk olarak ölümü kabullenişindeki bastırma toplumun örgütlenmesine bağımlı etkenlerdir" sözlerine yer vermektedir.

Uğur Kutay (2000: 34-45), "Gerçek Nereye Kadar? Yalan Yaşamlar" yazısında kitle kültürünün gündelik yaşam gerçekliğini başka gerçekliklerle değiştirebilme gücünü tartışmaktadır. Bu bağlamda yazıda, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'den hareket edilerek kitle kültürü ürünlerinin karşısına "özgür sanat" konulmaktadır (Kutay, 2000: 44). Kutay (2000: 44-45), Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki "sanatsal imgelem başarısızlığa uğramış kurtuluşun, tutulmayan sözün bilinçsiz anısını şekillendirmektedir" sözlerine göndermede bulunarak, sanatın ancak "olumsuzlamanın ussallığını kapsayarak ve daha ileri konumlarında Büyük Reddediş'i gerçekleştirerek özgürleşime yönelik hale gelebileceğine" işaret etmektedir. Kutay (2001) "Yeni Bir Görüntü Paradigmasına Doğru" yazısında da benzer bir tartışmayı sürdürmektedir. Buna göre Kutay (2001: 56-57), tüketim ideolojisine karşı olarak, "sol-sosyalist sinema için yeni bir estetik çabayı"; "Büyük Reddediş"i gerekli görmektedir. Kutay'ın bu yazısında, Marcuse'nin etkisiyle psikanalitik çözümlemeye dair bir eğilim olduğundan söz etmek mümkündür.

Bülent Somay (2000: 10, 18), "Freudo Baggins'in Mordor Yolculuğu: Bir Psikanaliz Edebiyatı Metaforu Olarak Fantezi" yazısında, "bir edebi tür olarak fantezinin, tarihsel açıdan bakıldığında psikanalizi önceledeğinden" söz etmekte ve "fantezi edebiyatında 'ölüm' olgusunun 'geri dönülebilir bir deneyim' olarak örgütlenmesinin nedenleri" üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'taki "ölüm dürtüsü" tartışmasına değinen Somay (2000: 19, 22), "fantezide, ölülerin bize gelmediği, bizim onlara gittiğimizi" hatırlatmakta ve bu olguyu "insanın kaygı duygusuyla hesaplaşması", "ölüm korkusu/ölüm dürtüsü karmaşasıyla yüzleşmesi" şeklinde değerlendirmektedir.

Göksel Aymaz'ın (2001) "Teorinin Psikanalizle Bir Sorunu Var" yazısında, Kanakis Leledakis'in *Toplum ve Bilinçdışı* kitabının eleştirisi yer almaktadır. "Psişik olanla toplumsal olanın ilişkisi nedir?" sorusunun güncelliğine değinen Aymaz (2001: 11), "Leledakis'in çalışmasının merkezinde toplumsalın reddedilemez bilinçdışı boyutu olduğunu" belirtmekte ve bu çalışmayı "psikanalizle toplumsal teori arasında ortaklıklar bulma girişimi" açısından değerli bulmaktadır. "Kitlelerin kendilerine ilişkin teorik beklentileri boşa çıkardığı bir dönemde, Avrupa'da psikanaliz ve toplumsal teorinin birbirleri için hayati önem taşıdıklarının farkına varıldığına" işaret edilen yazıda, bu bağlamda Adorno ve Horkheimer'in çalışmalarından da söz edilmektedir (Aymaz, 2001: 11).

Barış Korkmaz'ın (2001) "Zihin ve İdeoloji" yazısı, Michelle Barrett'in *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji* kitabı üzerinedir. Korkmaz (2001: 65), ideoloji-birey tartışması bağlamında, insanın tüketimle olan ilişkisini tartışırken, Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*'ında yer alan, 'haz ilkesi' ve 'gerçeklik ilkesi' kavramlarına gönderme yapmaktadır.

Yaşar Çabuklu (2001: 27), "Nietzsche'ci Anarşizmin Düşündürdükleri"nde, "post yapısalcı anarşizm olarak da adlandırılan Nietzsche'ci anarşizm yaklaşımının son birkaç on yıl içerisinde yeni radikal sol olarak tanımlanabilecek çevrelerde geniş bir ilgi görmesi" olgusunun düşünsel temellerini tartışmaktadır. Bu tartışma bağlamında, "eros", "libido"ve "cinsel enerji" kavramlarından söz edilmekte ve bunların "bir dönem Marksist Freudculuğun, Reich'ın ve Marcuse'nin gözde konuları arasında olduğu" belirtilmektedir (Çabuklu, 2001: 27).

Artun Avcı (2005), "Frankfurt Okulu'nda 'Akıl': Tartışma Notları" yazısında, Frankfurt Okulu düşünürlerinin aydınlanma eleştirisine yer vermektedir. Avcı (2005: 78, 80-81), Marcuse'nin "Marksizmin temelindeki özgürleşme nosyonuna en çok bağlı kalan düşünürlerden biri olduğunu" belirtmekte ve Marcuse'nin akıl kavramına yaklaşımının Adorno ve Horkheimer'den ayrılan yönlerini[65] tartışmaya açmaktadır. Buna göre, Freud'u izleyen Marcuse, "akla ilişkin yeni bir bilimsel paradigma" önermekte, "yaşantının 'estetik-erotik' boyutunu içeren yeni bir rasyonellik savunusu içine girmektedir" (Avcı, 2005: 80). Yazar, Marcuse'nin bu savunusunu "irrasyonel olanın yüceltilmesi" değil, "baskıcı araçsal rasyonaliteye karşı özgürlükçü bir rasyonalite yaratma isteği" olarak değerlendirmektedir (Avcı, 2005: 81).

Fromm'un Ağırlıklı Konumu

Erich Fromm, 1950'li yıllardan itibaren, neredeyse tüm metinleri Türkçeye çevrilmiş, çevrilen metinleri farklı yayınevleri tarafından defalarca yayımlanmış bir düşünür olarak Türkiye'deki düşün ortamı içinde ağırlıklı konuma sahiptir. Bu durum, Tevfika İkiz'in (1996: 255-263) Türkiye'de psikanalizle ilgili basılı yayınlar listesi incelendiğinde dikkat çekici biçimde karşımıza çıkmaktadır. İkiz'in listesinden, 1970'li yıllarda hem Freud'dan yapılan çevirilerin hem de psikanaliz üzerine başka yayınların sayısında belirgin bir artışın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu artışa paralel olarak, 1970'li yıllar Türkiye'de Fromm'a ilginin belirginleşmeye başladığı bir kesit gibi de düşünülebilir.

Burada öncelikle, Fromm'un Türkçeye çevrilen ilk kitaplarında yayınevleri ve çevirmenler tarafından yazılmış tanıtıcı yazılar üzerinde durulacak, daha sonra Fromm'un Türkiye'de Eleştirel Teori-psikanaliz ilişkisinin tartışılması açısından nereye denk düştüğü konusu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Fromm'un *Hürriyetten Kaçış* (*The Fear of Freedom, Escape From Freedom*) kitabının ilk çevirisi 1972 yılında Ayda Yörükân tarafından yapılmıştır. Kitaba yazdığı önsözde "fert ile toplumun birbirinden ayrı iki varlık alanı olduğu konusundaki geleneksel düşünce tarzı"nı eleştiren Yörükân (1972: VI-VIII), bu açıdan "insani bir problemin psikolojik temelleri" üzerinde duran Fromm'un çalışmasını çok değerli bulmakta ve "özellikle, çeşitli ideolojilerin ortaya çıktığı ve belirli grupların belirli ideolojiler etrafında toplanma eğilimi gösterdikleri şu günlerde Fromm'un tavsiyelerinin bizim toplumumuz için de geçerli olabileceğini düşündüğünü" belirtmektedir. Yörükân'a göre (1972: IX-X), "amaç ve gayelerinin tek tek fertlerin amaç ve gayeleri ile uzlaşmış olması" gereken "sağlam bir toplum", "fertlerin gelişmesine, yaratıcı eğilimlerini gerçekleştirmesine, ferdi teşebbüs gücünü, özel kabiliyetlerini geliştirmesine imkân verecek en elverişli ortamı sağlamış" toplumdur.

Hürriyetten Kaçış'ın bu ilk çevirisinde Fromm'u tanıtan kısa bir metin de yine Yörükân tarafından kaleme alınmıştır. Bu yazıda Fromm'un Enstitü'deki yıllarına bir cümleyle değinilmektedir (Yörükân, 1972: XI). Yazar, Fromm'un "Yeni Freudcuların önemli bir temsilcisi" ve "psikanalizmin en önde giden düşünürlerinden biri" olduğundan söz etmektedir (Yörükân, 1972: XII). Ayrıca, "insani problemleri iyimser bir görüş açısından ele aldığı" söylenmesine rağmen Fromm'un, "bu problemlerin çarçabuk çözümlenebileceğini iddia etmediği gibi üto-

[65] Avcı, yaklaşımlarında çeşitli farklılıklar olsa da "Adorno ve Horkheimer'in aklın özgürleştirici potansiyeline duydukları ihtiyaçtan vazgeçmediklerini" düşünmektedir. Yazara göre, Marcuse'nin de aralarında bulunduğu I. Kuşak Frankfurt Okulu teorisyenleri her zaman aklın özgürleşimci değerlerinden yana olup, araçsal akla karşı çıkmışlardır (Avcı, 2005: 82).

pik birtakım çözüm yolları da teklif etmediği" vurgulanmaktadır (Yörükân, 1972: XII-XIII).

Fromm'un 1970'li yıllarda Türkçeye çevrilen ilk kitaplarından biri de *Çağımızın Özgürlük Sorunu*'dur (*Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*). Bozkurt Güvenç tarafından 1973 yılında çevrilen kitabın önsözünde, çevirmen tarafından "Fromm'un, Türk okuyucusu için yeni bir isim olmadığı" belirtilmekte ve bu kitaptan önce çevrilen *Sevmek Sanatı* ve *Hürriyetten Kaçış* kitaplarından söz edilmektedir.

Çağımızın Özgürlük Sorunu'nda, temel vurgular bir bakıma farklılık gösterse de, Ayda Yörükân'ın *Hürriyetten Kaçış* hakkında yazdığı önsöze benzer biçimde, "Fromm'un Türkiye açısından neden önemli olduğu" sorusu üzerinde durulmaktadır. Güvenç'e göre (1973), Fromm'un "bizim için yüksek olan değeri", "birbirine karşıt kutuplar olarak görülen kapitalizmin de komünizmin de karşısında" yer alması ve "ideolojik iç ve dış savaşlar karşısında önerdiği çözüm yolunun gerçekten özgürlükçü bir demokrasi veya hümanist bir sosyalizm" olmasıdır. Aynı zamanda bu kitapla birlikte "Türk aydınının bugüne kadar bir materyalist ve ihtilalci olarak tanıdığı Marx'ın, sözcüklerin doğru anlamıyla, gerçek bir "idealist" ve "hümanist" olduğunu, belki biraz hayretle, ilk kez burada okuyacağı" da belirtilmektedir (Güvenç, 1973).

Güvenç, kitabın Türkiye'de kimlere hitap edip etmeyeceği konusunda şunları söylemektedir:

> Eser, çağımızın bütün aydınlarına sesleniyor. Gerçekten de denemenin ulaşamayacağı tek grup, insan sorunlarına ilgi duymayanlardır. İster doğa bilimcisi ister sosyal bilimci, isterse hekim, mühendis, hukukçu, politikacı, yönetici ve asker olsun, herkes bu kitabın bir yerinde kendisini ve toplumumuzun güncel sorunlarını bulacaktır. Özellikle sosyalizmi şüphe ile karşılayan psikoanalistler ve psikoanalizi "reddeden Marksistler bu kitabı okumalıdır. Çeviri, sosyal bilimleri ve insan bilimlerini, "laf bilimleri" olarak küçümseyen müsbet bilimciler için herhalde yararlı bir kaynak olacaktır. İnsanlığın kurtuluşunu önyargılardan arınmış yepyeni bir insan biliminde arayan Erich Fromm'un bu denemesi yeni bir insan bilimine giriş, evrensel insan üzerine bilimsel bir felsefedir. Sosyal demokrat olan ya da olmayan herkes bu kitapta yararlı bir şeyler bulabilecektir. Kitabın rahatsız edeceği tek okuyucu kitlesi bürokratlar ve teknokratlar grubudur. Devleti, siyasal otoriteyi ve salt bilimsel ilerlemeyi genellikle kutsal bir amaç olarak gören kimseler, eğer sonuna kadar okumak sabrını gösterirlerse, bugüne değin fark etmedikleri pek çok gerçeğin bu kitapta yer aldığını göreceklerdir (Güvenç, 1973).

Görüldüğü gibi, bu ilk çeviriler bağlamında karşımıza çıkan düşünsel art alan, "ideolojik kutuplara ayrılmış" Türkiye'nin toplumsal hayatında Fromm'un deyim yerindeyse "birleştirici bir unsur" olarak görülmesi noktasında kesişmektedir. Öyle ki, gerek Yörükân'ın "ferdi teşebbüs, hür insan"dan yana olan tavrı, gerekse de Güvenç'in "özgürlükçü bir demokrasi veya hümanist bir sosyalizm" vurgusu Fromm'un fikirleriyle kavgasız bir şekilde bağdaşmıştır.[66] 1975 yılında *Birikim* dergisinde Fromm'un *Sevme Sanatı* kitabı üzerine çıkan bir ilan da bu kavgasız dünya özleminin bir işareti olarak okunabilir:

> Bu kitabın adından doğan çağrışımlara kapılınıp sevişmenin incelikleri üzerine bir eser

[66] Böyle bir sonuca 1950'lerin sonlarından itibaren, Fromm'un parça parça çevrilmiş çeşitli yazılarının yayımlandığı dergiler takip edildiğinde de varılabilir. Örneğin, milliyetçi-muhafazakâr bir çizgideki *Türk Yurdu*'nda 1959 yılında, Fromm'un *Hürriyetten Kaçış* eserinden "kısmen tamamen, kısmen de hülasa bir tercüme" karşımıza çıkmakta, Fromm'un "Freud'dan birçok ana noktada ayrıldığı" vurgulanarak, bu eserin "ferdi hürriyetin insan şahsiyetinde yaptığı menfi tesirleri" (Fromm, 1959a: 27) ortaya koyduğu belirtilmektedir. *Türk Yurdu*'nda aynı yıl Fromm'un "Sosyal Karakter Üzerine" (Fromm, 1959b) yazısı da yayımlanmıştır. Bu yayınlardan on yıl sonra, bu kez sol eğilimli *Yeni Ufuklar*'da Vedat Günyol'un çevirisiyle Fromm'un "Demokrasi" (Fromm, 1969a) ve "Sosyalizm" (Fromm, 1969b) başlıklı yazıları karşımıza çıkmaktadır. Yine, *Yeni Dergi*'de 1971 yılında Fromm'un "Hasta İnsan ve Hasta Toplum" yazısına rastlanmaktadır.

olduğu sanılmasın. Ünlü bir düşünür olan Erich Fromm, bu incelemesinde sevginin bir sanat olduğu görüşünü savunarak kardeş sevgisi, ana sevgisi, cinsel sevgi, Tanrı sevgisi gibi konuları ele alıyor. "İnsan varlığının sürmesi sorununun tek çözümü sevgidir" diyen yazar, çağdaş dünyadaki sevgisizliğin nedenleri üzerinde durarak sevginin yeniden çiçekleneceği düzenin özlemini duyuyor. Görüşlerinizi aydınlığa çıkaracak, düşünüşünüze yeni açılar getirecek bir kitap (1975: 33).

Türkiye'de, Fromm'un yapıtlarına olan ilgi 1980'li yıllarda da tükenmemiştir. Bu dönemde Fromm'un *Sevme Sanatı*, *Hürriyetten Kaçış* ve *Çağımızın Özgürlük Sorunu* kitaplarının yeni baskıları yapılmış, bunların yanı sıra *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*; *Freudcu Düşüncenin Büyüklüğü ve Sınırları*; *Kendini Savunan İnsan: Ahlak Felsefesinin Psikolojisine İlişkin Bir Araştırma*; *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*; *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler*; *İnsanda Saldırganlığın Kaynağı*; *İtaatsizlik Üzerine Bir Deneme*; *Sağlıklı Toplum*; *Sahip Olmak veya Olmak* kitapları yayımlanmıştır.[67]

Yukarıda yer verilen kitaplar arasında, Fromm'un 1932-1970 yılları arasında yazılmış denemelerini topladığı 1982 yılında Türkçeye çevrilen *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler (The Crisis of Psychoanalysis)* üzerinde özellikle durulması gerekmektedir. Bunun nedenlerinden biri, kitabın çevirmenleri Bedirhan Üstün ve Cengiz Güleç (1982: 14) tarafından, "Fromm'un bütüncül bir değerlendirilmesinin ve eleştirisinin yapılması" kaygısının dile getirilmesidir. Diğer bir neden ise, bu kitabın Fromm'un Enstitü üyesi olduğu döneme ait çalışmalarını barındırmasıdır. *Psikanalizin Bunalımı*'na yazdıkları önsözde, Üstün ve Güleç (1982: 15), "Türkiye'de psikanalizin son yıllarda giderek önem kazanmaya başlamasından" söz etmekte ancak "uygulama açısından psikanalizin Batı dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de henüz günlük yaşamda yaygın bir yer edinmediğini" belirtmektedir. Türkiye'deki Freud çevirilerinin eksikliğinin "büyük bir boşluk yarattığına" da değinilen önsözde, bu bağlamda "Türkiye'de Erich Fromm'un yapıtlarının Freud ve öteki yazarlardan daha çok çevrilip sattığı" vurgulanarak, "Türkiye'deki yayıncılık ortamını belirleyen özgün koşullar"a dair bir eleştiri getirilmektedir (Üstün ve Güleç, 1982: 15).

1980'li yıllarda Fromm'un ya da Yeni Freudculuk akımının görüşlerinden beslenen/etkilenen çalışmalar da Türkiye'nin düşünce ortamına katılmıştır. Bunlar arasında Türker Alkan'ın (1983) *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı* ile Engin Geçtan'ın (1984a) *İnsan Olmak: Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı* çalışmaları sayılabilir. *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı*'nda Alkan, "şiddet" ve "saldırganlık" kavramlarının toplumda tartışılabilir hale gelebilmesi ve toplumdaki duyarsızlığın aşılabilmesi çabasından hareket etmektedir. Temel olarak, şiddet ve saldırganlık konularındaki kuramsal çalışmaların tanıtılmaya çalışıldığı kitapta psikanalitik yaklaşımlardan da söz edilmekte ve bu bağlamda Fromm'un görüşlerine önemli bir yer verilmektedir. Alkan (1983: 17-19), her ne kadar Fromm'a yöneltilen eleştirilere değinse de, Fromm'un "yapıcı-yaratıcı saldırganlık" ile "yıkıcı-yok edici saldırganlık" arasında yaptığı ayrımı yararlı bulmaktadır. Ayrıca kitapta "insan saldırganlığının içgüdüsel olduğunu kabul ettiği için Freud gibi büyük bir bilim adamının bile tuzağa düşmüş olduğu" ileri sürülmekte ve Freud'un "ölüm içgüdüsü" yaklaşımı eleştirilmektedir (Alkan, 1983: 31, 33-38). Kitapta dikkat çekici noktalardan biri de, Alkan'ın (1983: 67) psikanalitik kuramın "bilinçaltı" kavramını çok verimli bulmakla birlikte "Freud ve Fromm'un söylediklerini bilimsel olarak kanıtlamanın zor olduğunu" ileri sürmesidir.[68]

Engin Geçtan (1984a: 9), *İnsan Olmak: Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı*'na yazdığı önsözde, kitabı yazış amacının "insanın kendisinde ve çevresindeki bilinmeyenlerin sayısını azaltmak" olduğunu belirtmektedir. Yazarın "insanın kendisini anlaması" konusuna

[67] Tevfika İkiz'in listesi (1996: 256-257) ve Milli Kütüphane kayıtlarına göre.

[68] Bu kitapta Adorno ve Berkeley grubunun *Otoriter Kişilik* çalışması üzerinde de durulmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Ova ve Mani-Şipal.

büyük önem vermesinin nedeni, bunun aksinin "kargaşa üreteceği" endişesidir. Kitapta doğrudan Fromm'a gönderme yapılmasa da Yeni Freudcu yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir.[69] Geçtan, kitabının yaklaşımıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Konuya yakın olanların kitabı izlerken zaman zaman Adler, Jung, Horney, Fromm, Rank, Boss, Binswanger, Gendlin ve Rogers'ın izlerini fark edebileceklerini sanıyoruz. "Neden bu kuramcılar da diğerleri değil?" sorusunun gerisinde yazarın kendi öznel seçimi bulunmaktadır. Bir klinik çalışmacı ancak, okuyarak öğrendiği kuramlarla kendi deneyimleri arasında bir bağlantı kurabildiğinde onları özümlemiş olur. Ama bu her bir kuramcının tüm görüşlerini kapsamayabilir (...) Dolayısıyla bu kitabın, öncelikle, yazarın insan davranışlarına kendi bakış açısını yansıttığı söylenebilir (Geçtan, 1984a: 8).

1980'li yıllarda Türkiye'de, Fromm'un ve Yeni Freudcu yaklaşımın çeşitli nedenlerle sorgulandığı da görülmektedir. Bu dönemde, V. İ. Dobrenkov'dan[70] *Marksizm ve Psikoanaliz: Erich Fromm'un ve Yeni Freudculuğun Eleştirisi, Yeni Freudcular "Hakikatı" Ararken* kitabının çevrilmesi anlamlıdır. Kitapta, Dobrenkov'un burjuva ideolojisinin en büyük temsilcileri arasında saydığı ve bilim-dışı bulduğu Freud, Fromm ve Yeni Freudculuk akımı, Ortodoks Marksist bir perspektifle sert bir şekilde eleştirilmektedir. Sorun Yayınları'ndan çıkan bu kitabın, yayın kolektifi tarafından 1985'teki ikinci baskısına yazılan önsözde Türkiye'deki düşünsel ortam hakkında da şu eleştiriler dile getirilmiştir:

> Kuşkusuz, nesnel-tarihsel nedenlerle, genellikle her alanda, bilgi susuzluğu içinde kıvranan bir toplumuz henüz. "Araştırma", "yerli-yerine oturtma" aşamasına geçemediğimiz gibi, "tanıma" ihtiyaçlarımızı bile karşılayamadığımız bir gerçek. Böyle olunca "ipliği çoktan pazara çıkmış" kuramları, fikir ve akımları vb. kuyruklu yıldız gibi yeni yeni keşfetmemizin şaşılacak ve yadırganacak yolu yok elbette. Bir kuramı, bir görüşü ya da akımı tanımadan, onun –bilimsel öğreti açısından da olsa- yalnızca eleştirisiyle ya da yorumuyla yetinmenin düşünce sığlığına yol açacağının bilincindeyiz. Ne var ki bilim çarpıtıcılığına soyunmuş, gericilerin ideolojik silahlarına dönüştürülmüş kuramların, görüşlerin, fikir ve akımların vb. belli bir "bağışıklık açısıyla" karşılanması zorunlu bir görevdir (Dobrenkov, 1999: 8).

1980'li yıllarda, Fromm'a eleştiri yönelten yazarlardan biri, *"Fena Halde Leman'ın Düşündürdükleri ve Diyalektik"* ile Ataman Tangör'dür. Tangör (1981: 114) yazısına, "ülkemizin yazın alanını son zamanlarda bir cinsellik furyasıdır kapladı" diyerek başlamakta ve bu konu üzerine "ciddi, ağırbaşlı günlük gazetelerde" yapılan tartışmalardan şikâyet etmektedir:

> Özellikle Cumhuriyet gazetesinin 5-6 Mayıs 1981 günlü sayılarında Attila İlhan'la yapılan söyleşiden sonra o güne dek okumadığım Fena Halde Leman'ı okumaya karar verdim. İkinci baskısını güçlükle bularak okuduğum bu yapıt beni oldukça etkiledi. Roman kahramanları erkeğimsi kadınlar, kadınımsı erkekler, eşcinseller, travestitler, mazohist ve sadistler... Anlayacağınız sağlam insan yok (Tangör, 1981: 114).

Tangör, kitabı okuduktan sonra "bu sapıklar silsilesinin insanlığın kaçınılmaz bir kaderi, alınyazısı mı, yoksa toplumun çürümüşlüğünün bir ürünü mü" olduğunu kendi kendine

---

[69] Engin Geçtan'ın 1980'li yıllardaki önemli çalışmalarından biri de *Psikanaliz ve Sonrası*'dır (1984b) (ilk basım, 1983). Geçtan'ın bu çalışmasında "Erich Fromm ve İnsancıl Psikoloji" başlığı altında Fromm'a ayrılan bir bölüm bulunmaktadır. Ancak burada Fromm'un Frankfurt Okulu ile ilişkisinden ve Enstitü'deki çalışmalarından söz edilmemektedir.

[70] İlk basım 1979, ikinci basım ise 1985 yılında yapılmıştır.

düşündüğünü söylemekte ve kitabın yazarı Attila İlhan'ın "bu gelişimin diyalektiğin doğal bir süreci" oluşuna ilişkin yorumunu şu sözlerle eleştirmektedir: "Vay benim kara talihim; demek ki insanlığın geleceğini kadın kılıklı erkekler ve erkek kılıklı kadınlarla, eşcinseller, sadistlerle mazohistler saptayacak. Eh, ne yapalım, diyalektik yasaları böyle buyurmuşlar, elden ne gelir!" (Tangör, 1981: 114).

Bu yazıda Freud'a karşı dışlayıcı bir tutum içinde olunduğu da açıktır. Yazarın Fromm'u yorumlayışı da gerçekte Freud'un dışlanmasının bir sonucu gibidir. Şöyle ki, Tangör (1981: 115) "Freud'un 'bilinç dışı' kuramıyla, mantık dışının bilinç dışının yönetim ve denetimine bırakıldığını" iddia etmekte, bundan "insanlığın cinsel içgüdülerin mantıksızlığının elindeki bir kukladan başka bir şey olmadığı"nı çıkarsamakta ve hemen ardından "peki nerede insanoğlunun yaratıcı gücü, etkinliği, o güzelim zekâsı, yani insanlığı?" diye sormaktadır. Tam da bu noktada Fromm'u, "Freudcu biyolojik görüşle bir yere varılamayacağını gören Horney, Sullivan gibi Yeni Freudcular ve kültüralistler" arasında sayan Tangör (1981: 115), Yeni Freudcuların "insanın biyolojisi dışında, belirleyici olan bir de toplumsal etmenin olduğunu" ortaya koymalarını önemli bulurken öte yandan onların da "tavuk mu yumurtadan yumurta mı tavuktan çıkar tekerlemesinde olduğu gibi insanın biyolojisiyle onun içinde bulunduğu toplum arasında diyalektik bir bağ kuramadıklarına, yine insanın 'öz'üne düalist yaklaşımlarda bulunduklarına, insanın 'biyo'sunu ve 'psiko'sunu ve 'sosyal'ini sanki birbirinden bağımsızmışcasına ele alıp incelediklerine" ilişkin eleştirilerini sıralamaktadır. Bu eleştirilerinin sonucunda Tangör'ün (1981: 115) Freud'a ve Fromm'a karşılık olarak önerdiği bakış açısı "Marx'ın psikoloji açısından ortaya koymuş olduğu şey, insan psikolojisini oluşturan nesnel etmen, yani gerçeğin ta kendisi" dediği diyalektik bağlamdır.

"Yeni Freudculuğun, 18. yy Aydınlanmacılarının 'Çevre Kuramı'm bilinçsiz bir biçimde yeniden canlandırmaktan öte bir şey olmadığını" iddia eden Oğuz Özügül'ün (1986: 87) "Yeni Freudculuk" başlıklı yazısı da Fromm'un ve Yeni Freudculuk yaklaşımının eleştirildiği örneklerden biridir. Özügül (1986: 91) bu yazısında temel olarak "maddeci tarih ve toplum anlayışından hareket eden bir psikoloji" önermekte ve yazıda Fromm'a yöneltilen eleştiri de "Yeni Freudculuk gibi kuramların burjuva yanılgısından öteye gitmeyeceği" noktasında ortaya çıkmaktadır. Özügül (1986: 86-89) yazısında, "psiko-analizle bilimsel öğretiyi başarıyla birleştirmek için çaba harcayan Erich Fromm'un, birçok 'solcu' tarafından Freud eleştirmeni olarak değerlendirilmesinin çeşitli nedenlerden dolayı yanlış bir varsayım" olduğunu da öne sürmektedir. Buna göre Fromm, "Freud'un kültür kuramıyla öldürme ve yaşama itkileri tasarımını terk etmesine karşın, ruhsal olanın yaşam pratiğine uyması ile bu pratiğin ruhsal olana dayandırılması düşünceleri arasında bocalamıştır" (Özügül, 1986: 86-89). Özügül'e göre (1986: 90), "doğayı, yaşam-felsefi varoluşçu açıdan yorumlayan, toplumsal olanla ruhsal olanın ikiciliğini, koşutluğunu benimseyen sosyal psikolojikliğin temsilcileri" arasındaki Fromm'da "bilimsel bir toplum kavramı" da yoktur.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle, 1990'lı yıllara kadar Freud'un hatta bir ölçüde de Marx'ın Fromm aracılığıyla okunduğu Türkiye'de, Fromm'un Frankfurt Okulu ile ilişkisinin bulanık bir biçimde göründüğü söylenebilir. Türkiye'de Fromm'un Frankfurt Okulu bağlamından ayrı ele alınması, sadece Eleştirel Teori ile Fromm arasındaki düşünsel gerilime dair tartışmaların gözden kaçırılmasına neden olmakla kalmamakta, psikanaliz ile Marksizm birlikteliğinin olası açılımlarını tartışmayı da kısıtlamaktadır. Hâkim eğilim, psikanaliz ile Marksizm birlikteliğine dair soruları tartışmadan uzak tutarak,[71] ya Fromm'un

[71] Göka (1999: 219-222), bu konuda "Freud'un tanınmaya başladığı yıllar sol hareketin gelişmeye başladığı yıllar olduğu için ve sol hareketin önde gelen yayıncıları da Wilhelm Reich ve Erich Fromm'u kendilerine daha yakın buldukları için, belki iyi eğitim almış bir psikiyatristin, bir psikoterapistin asla haberi olmadığı bu adamlar, Türkiye'de Yeni Freudculuğun önde gelen simaları olarak karşımıza çıkmışlardır" demekte ve hem Wilhelm Reich'ın hem de Erich Fromm'un "çok berbat teorisyenler" olduklarını ileri sürmektedir. Göka'nın, Reich ile Fromm hakkındaki sözlerini abartılı bulmakla birlikte, yazarın Türkiye'deki yayıncılık dinamiklerine ilişkin bu eleştirisinin önemli olduğunu dü-

etkisiyle bu birlikteliğin sorgulanmadan sahiplenilmesi ya da Ortodoks Marksist bir bakış açısıyla "bilim-dışı" kabul edilerek dışlanmasıdır.[72] Bu durumda, 1990'lı yıllara gelindiğinde geriye çarpık bir Freud ve hatta Marx okuması kalmıştır.

Genel Değerlendirme

Bu bölümde Frankfurt Okulu'nun psikanalitik teoriyle kurduğu birlikteliğin Türkiye'deki yazarlar tarafından nasıl kavrandığına, bu birlikteliğin Türkiye'deki düşünsel ortama belli başlı hangi kavramlar ve tartışma konuları aracığıyla girdiğine ilişkin bir değerlendirme sunulmuştur. Kitapları erken tarihlerde Türkçeye çevrilen Marcuse ve Türkiye'deki düşünsel ortama etkisi açısından ayrı bir konu başlığı açmaya gerek duyduğumuz Fromm dışında, Horkheimer ve Adorno'nun ihmali, Eleştirel Teori-psikanaliz bağının Türkiye'de yeterince fark edilmediğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte, Fromm'u Frankfurt Okulu geçmişi ile ilişkili olarak değerlendiren, dolayısıyla Eleştirel Teori-psikanaliz bağlantısıyla ilgili olası tartışmaların önünü açan çalışmalar bakımından da eksiklikler giderilmiş değildir. Bu eksikliklerin giderilmesi yalnızca Eleştirel Teori'yle kurulan ilişki açısından değil Fromm'un anlamlı bir değerlendirmesinin yapılabilmesi açısından da gereklidir.

Kaynakça

Açıkel, Fethi (1996). "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi." *Toplum ve Bilim* 70: 153-196.

Adorno, Theodor W. (2007). *Rüya Kayıtları*. Çev., Şeyda Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi.

Adorno, Theodor W. (2003). *Otoritaryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*. Çev., Doğan Şahiner. İstanbul: Om.

Adorno, Theodor W. (1998). *Minima Moralia*. Çev., Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor W. (1990a). "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı." Çev., M. Yılmaz Öner. *Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar*. içinde. İstanbul: Belge. 22-60.

Adorno, Theodor W. (1990b). "Siyaset ve Nevroz Üstüne." Çev., M. Yılmaz Öner. *Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar*. içinde. İstanbul: Belge. 13-21.

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer (1988). "İki Dünya." *Gergedan* 17: 123-124.

Akın, Erkan (1999). "İrtica Değil Ama Demokratik Basiretsizliğin Dayanılmaz Hafifliği." *Yeni Türkiye* 29: 303-323.

Alkan, Türker ve Doğu Ergil (1980). *Siyaset Psikolojisi*. Ankara: Turhan.

Alkan, Türker (1983). *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı*. İstanbul: Hil.

Anderson, Perry (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: İletişim.

Aslan, Emre (2000). "Neo-Faşizmin Türkiye Versiyonu Olarak Milliyetçi Hareket Partisi." *Birikim* 133: 35-50.

Avcı, Artun (2005). "Frankfurt Okulu'nda 'Akıl': Tartışma Notları." *İmago* 1: 75-84.

Aymaz, Göksel (2001). "Teorinin Psikanalizle Bir Sorunu Var." *Virgül* 42: 10-11.

Aytaçlar, Semih (1989). "Günlük Hayat Krizinin Taşıdığı Devrimci Potansiyel." *Birikim* 3: 64-65.

şünmekteyim. Nitekim Eser Köker ve Nurçay Türkoğlu kendileriyle yaptığımız görüşmelerde ayrı ayrı Reich üzerinden Frankfurt Okulu'yla tanışmalarına değin giden bir süreçten söz etmişlerdir. Bu kitapta bkz. Eser Köker ve Nurçay Türkoğlu Görüşmeleri.

[72] Bu durum kısmen Marcuse açısından da geçerlidir ancak daha önce de belirtildiği gibi Türkiye'de Marcuse'nin öğrenci hareketlerine yakınlığına duyulan ilgi, Marcuse'nin Türkiye'deki düşünce ortamındaki yerini, özellikle soldaki tartışmalar bağlamında bir ölçüde farklılaştırmış ve Marcuse'yi Fromm'a göre daha ikircikli bir figür haline getirmiştir.

Benjamin, Jessica (1994). "Yetke ve Aileye Dönüş: Ya da, Babaların Olmadığı Bir Dünya mı?" Çev., Gülşat Aygen. *Defter* 21: 71-95.

Berman, Marshall (2006). *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor.* Çev., Ümit Altuğ, Bülent Peke. İstanbul: İletişim [ilk basım, 1994].

Birikim (1975). "*Sevme Sanatı* Kitap Tanıtımı." *Birikim* 4: 33.

Bocock, Robert (1997). *Tüketim.* Çev., İrem Kutluk. Ankara: Dost.

Bookchin, Murray (1994). *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü.* Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.

Boran, Uğur (2000). "Birey, Psikanaliz ve Marksizm." *Virgül* 32: 14-15.

Bottomore, Tom (haz.) (2001). *Marksist Düşünce Sözlüğü.* Çev., Mete Tunçay. (Yazım Kurulu: L. Harris, V. G. Kierman, Ralph Miliband). İstanbul: İletişim [ilk basım, 1993].

Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu.* Çev., Ahmet Çiğdem. İstanbul: Vadi [ilk basım, 1990].

Bronner, Stephen Eric (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists.* Oxford: Blackwell.

Brown, Bruce (1989). *Marks, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi 'Sürekli Kültür Devrimine Doğru'.* Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.

Brown, Norman O. (1996). *Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı.* Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Bumin, Kürşat (1991). "Pasifizme Övgü." *Birikim* 26: 12-19.

Coşkun, Zeki (1995). "Öteki Sivas: Şehrin Dışardan Görünümü ve İçi." *Birikim* 75: 28-35.

Cranston, Maurice (1972). *Yeni Solun Eleştirisi.* Çev., F. Sanem. İstanbul: Milliyet.

Çabuklu, Yaşar (2001). "Nietzsche'ci Anarşizmin Düşündürdükleri." *Virgül* 41: 26-28.

Dickson, David (1992). *Alternatif Teknoloji: Teknik Değişmenin Politik Boyutları.* Çev., Nezih Erdoğan. İstanbul: Ayrıntı.

Dicleli, Zülfü (1968). "Marcuse Üzerine." *Yeni Dergi* 47: 191-194.

Dobrenkov, V. İ. (1999). *Marksizm ve Psikoanaliz, Erich Fromm'un ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi, Yeni Freudçular Hakikatı Ararken.* Çev., Ali Özdoğu. İstanbul: Sorun.

Eagleton, Terry (2003). *Aykırı Simalar.* Çev., Ayşe Şirin Okyayuz. İstanbul: Epos.

Eagleton, Terry (1990). *Edebiyat Kuramı.* Çev., Esen Tarım. İstanbul: Ayrıntı.

Enriquez, Eugene (2004). *Sürüden Devlete. Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme.* Çev., Nilgün Tutal. İstanbul: Ayrıntı.

Ergil, Doğu (1980). "Siyasal Yabancılaşma." *Siyaset Psikolojisi.* Türker Alkan ve Doğu Ergil (haz.) içinde. Ankara: Turhan.

Freire, Paulo (1995). *Ezilenlerin Pedagojisi.* Çev., Dilek Hattatoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

Freud, Sigmund (1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu.* Çev., Haluk Barışcan. İstanbul: Metis.

Fromm, Erich (1982a). "Çözümsel Bir Toplumsal Ruhbilimin İşlevi ve Yöntemi." Çev., Bedirhan Üstün ve Cengiz Güleç. *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler.* içinde. Ankara: Dost. 131-153.

Fromm, Erich (1982b). "Psikanalitik Kişilikbilgisi ve Toplumsal Ruhbilim Yönünden Anlamı." Çev., Bedirhan Üstün ve Cengiz Güleç. *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler.* içinde. Ankara: Dost. 154-175.

Fromm, Erich (1982c). "Psikanalizin Bunalımı." Çev., Bedirhan Üstün ve Cengiz Güleç. *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler.* içinde. Ankara: Dost. 17-45.

Fromm, Erich (1971). "Hasta İnsan ve Hasta Toplum." *Yeni Dergi* 82: 25-38.

Fromm, Erich (1969a). "Demokrasi." *Yeni Ufuklar* 205: 1-8.

Fromm, Erich (1969b). "Sosyalizm." *Yeni Ufuklar* 205: 15-22.

Fromm, Erich (1959a). "Modern İnsan ve Hürriyet." *Türk Yurdu* 2(272): 27-28.

Fromm, Erich (1959b). "Sosyal Karakter Üzerine." *Türk Yurdu* 6(276): 41-42.

Geçtan, Engin (1984a). *İnsan Olmak: Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı*. İstanbul: Adam.

Geçtan, Engin (1984b). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Maya.

Gergedan (1987). "*Eros ve Uygarlık* Kitap Tanıtımı." *Gergedan* 2: 111.

Goldman, Lucien (2006). "Marcuse'yi Anlamak." *Frankfurt Okulu*. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 305-319.

Göka, Erol (1999). "Yeni Freudculuk." *İletişim* 1: 219-241.

Göka, Erol (1998). "Ölümden Öte Köy Var Mı?." *Virgül* 7: 50-53.

Gürtürk, Sami (1976). "Batıya Özenirken." *Oluşum* 22: 2.

Güvenç, Bozkurt (1973). "Çevirenin Önsözü." *Çağımızın Özgürlük Sorunu*. Erich Fromm. içinde. Ankara: Özgür İnsan.

Habip, Bella (2007). "Psikanalizin Aktarımı ve Türkiye'de Psikanaliz." *Psikanalizin İçinden*. içinde. İstanbul: Yapı-Kredi. 26-35.

Hançerlioğlu, Orhan (1968). "Marcuse'cülük." *Varlık* 731: 4-5.

Held, David (2001). "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)." *Marksist Düşünce Sözlüğü*. Çev., Nurdan Gürbilek. İstanbul: İletişim. 246-253 [ilk basım, 1993].

Hollinger, Robert (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*. Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.

Horkheimer, Max (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research." *Critical Theory and Society: A Reader*. Stephen Eric Bronner ve Douglas Kellner (der.) içinde. Londra ve New York: Routledge. 25-36. [Türkçesi için bkz. (2006). "Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri." Çev., Alber Nahum ve Seçil Doğuş. *Lapsus* 1: 159-170].

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı [yeni baskısı, 2010, Çev., Nihat Ülner ve Elif Öztarhan, İstanbul: Kabalcı].

İkiz, Tevfika (1996). "Türkiye'de Psikanalizle İlgili Basılı Yayınlar." *Cogito* 9: 255-263.

İlal, K. Günsel (1984). "Türkiye'de Sigmund Freud." *Sigmund Freud: Psikanalize Giriş*. içinde. İstanbul: Altın. 287-294.

İnal, Ayşe (1995). *Haberi Okumak*. İstanbul: Temuçin.

Jacoby, Russel (1996). *Belleğini Yitiren Toplum: Adler'den Laign'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi*. Çev., Hakan Atalay. İstanbul: Ayrıntı.

Jameson, Fredric (1996). "Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu." Çev., Nesrin Tura. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. Saffet Murat Tura (der.) içinde. İstanbul: Ayrıntı. 207-263.

Jay, Martin (2006). "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi." *Frankfurt Okulu*. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 463-482.

Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Kellner, David (2006). "Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu." *Frankfurt Okulu*. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 357-386.

Kettler, David (1981). "Herbert Marcuse: Yabancılaşma ve Olumsuzluk." Çev., Aytaç Oksal-Buldam. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.) içinde. İstanbul: Remzi. 17-58.

Kızılçelik, Sezgin (2004). *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak*. İstanbul: Anı.

Koçak, Orhan (1999). "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş." *Defter* 37: 93-114.

Kongar, Emre (1985). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi.

Korkmaz, Barış (2001). "Zihin ve İdeoloji." *Edebiyat ve Eleştiri* 56(57): 60-67.
Kovel, Joel (2000). *Arzu Çağı, Radikal Bir Psikanalistin Gözlemleri*. Çev., Ferma Lekesizalın ve Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
Kovel, Joel (1994). *Tarih ve Tin: Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. Çev., Hakan Pekinel. İstanbul: Ayrıntı.
Kutay, Uğur (2001). "Yeni Bir Görüntü Paradigmasına Doğru." *Birikim* 141: 56-67.
Kutay, Uğur (2000). "Gerçek Nereye Kadar? Yalan Yaşamlar." *Birikim* 138: 34-45.
Löwy, Michael ve Robert Sayre (2007). *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Versus.
Löwy Michael (1999). *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.
Macdonald, J. Bradley (1998). "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi." Çev., Rita Urgan. *Cogito* 14: 201-225.
Magee, Bryan (2004). "Herbert Marcuse." Çev., Mete Tunçay. *Yeni Düşün Adamları*. Mete Tunçay (haz.) içinde. İstanbul: Bilgi [ilk basım, 1985, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları].
Mallet, Serge (1968). "Başkaldıran Öğrencilerin Taptığı Adam: Herbert Marcuse." Çev., Bertan Onaran. *Yeni Dergi* 51: 424–433.
Marcuse, Herbert (1998). *Eros ve Uygarlık*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
Marcuse, Herbert (1992). "Ölüm İdeolojisi." *Ölümün Anlamı*. Çev., Doğan Özkan. İstanbul: Merküri. 63-75.
Marcuse, Herbert (1985). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi İncelemeler*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
Marcuse, Herbert (1975). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev., Afşar Timuçin ve Teoman Tunçdoğan. İstanbul: May.
Marcuse, Herbert (1968). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev., Seçkin Çağan. İstanbul: May.
Marcuse, Herbert (1956). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: The Beacon Press.
Miller, David, vd. (1994). *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi-I*. Çev., Bülent Peker ve Nevzat Kıraç. İstanbul: Ümit.
Oktay, Ahmet (2006). *Kahramanın Ölümü*. İstanbul: Alkım.
Oktay, Ahmet (2004). "Eylemciden Çileciye." *Sanat ve Siyaset*. içinde. İstanbul: Everest. 103-141.
Oktay, Ahmet (1995). "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş." *Birikim* 73: 37-55.
Oktay, Ahmet (1981). "Eleştirel Söylem Üzerine." *Yazko Edebiyat* 3: 72-88.
Oktay, Ahmet (1980a). "Özgürlüktür Şiirin İmlediği." *Yazko Edebiyat* 13: 43-47.
Oktay, Ahmet (1980b). "Yapay Cennetten Dünyaya." *Oluşum* 30(72): 3-8.
Özkök, Ertuğrul (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. İstanbul: Tan.
Özügül, Oğuz (1986). "Yeni Freudculuk." *Yeni Düşün* 23: 87-91.
Parla, Jale (1994). "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?" *Defter* 21: 99-113.
Patterson, Tim (1979). "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar." Çev., Can Yücel. *Birikim* 48: 63-78.
Pippin, Robert B. (2006). "Hegel ve Tarihsellik Üstüne: Marcuse." *Frankfurt Okulu*. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 320–356.
Poster, Mark (1989). *Eleştirel Aile Kuramı*. Çev., Hüseyin Tapınç. İstanbul: Ayrıntı.
Rickert, John (2004). "The Fromm-Marcuse debate revisited." www.erich-fromm.de/data/pdf/Rickert,%20J.,%201986.pdf [Erişim tarihi: 10. 01. 2009] [ilk basım, 1986, *Theory and Society* 15: 354-400].
Siemek, Marek J. (1990). "Marksizm ve Yorumsamacı Gelenek." Çev., Celal A. Kanat. *Defter* 15: 7-25.

Slater, Phil (1988). *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi: Marksist Bir Yaklaşım.* Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.

Somay, Bülent (2000). "Freudo Baggins'in Mordor Yolculuğu: Bir Psikanaliz Edebiyatı Metaforu Olarak Fantezi." *Defter* 39: 9-25.

Stauth G. ve B. S. Turner (1997). *Nietzsche'nin Dansı.* Çev., Mehmet Küçük. Ankara: Ark.

Sunat, Haluk (1999). *Birey Sorunsalı, Psikanaliz ve Eleştirel Bir Bakışla Marksizm.* İstanbul: Papirüs.

Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* Çev., Osman Akmhay. İstanbul: Bilim ve Sanat.

Tangör, Ataman (1981). "Fena Halde Leman'ın Düşündürdükleri ve Diyalektik." *Yazko Edebiyat* 12: 122-144.

Taşkıntuna, Nilgün (2008). "Leyla (Zileli) Hanım: 'Ve odur ki büyüklük'" http://www.akildefteri-turkiye.com/yazioku.asp?feox=224 [Erişim tarihi: 01. 03. 2010].

Tormey, Simon (1992). *Totalitarizm.* Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Touraine, Alain (2004). *Modernliğin Eleştirisi.* Çev., Hülya Tufan. İstanbul: İletişim.

Üstün, Bedirhan ve Cengiz Güleç (1982). "Sunuş Değinmeleri.", "Önsöz." *Psikanalizin Bunalımı: Freud, Marx ve Toplumsal Ruhbilim Üstüne Denemeler.* içinde. Ankara: Dost. 11-14; 15-16.

West, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.* Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma [ilk basım, 1998].

Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School.* Oxford: Polity Press.

Yalçıner, Mustafa (1998). "Dünü ve bugünüyle '68." *Birikim* 109: 112-115.

Yener, Ali Galip (1999). "Ölümle Sonsuz Söyleşi." *Virgül* 16: 23-25.

Yenişehirlioğlu, Şahin (1980). "Görüntü ve Düşünce Metaformozu." *Oluşum* 32(74): 38-39.

Yörükân, Ayda (1972). "Çevirenin Önsözü.", "Yazar Hakkında Birkaç Söz." *Hürriyetten Kaçış.* içinde. Ankara: Tur. V-X; XI-XIII.

Zahn, Lothar (2002). "Herbert Marcuse: Egemen Akılcılığa İtiraz." Çev., Akın Kanat. *20. Yüzyıl Filozofları.* Margot Fleischer (der.) içinde. İzmir: İlya. 367-389.

Zekâ, Necmi (1987). "Hatırlama ve Tarih." *Defter* 1: 7-19.

Zizek, Slavoj (2002). *Kırılgan Temas.* Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

Ünsal Oskay
Hy. Dekan

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ YAYINLARI, 495

XIX. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE

KİTLE İLETİŞİMİNİN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ

KURAMSAL BİR YAKLAŞIM

Doç. Dr. ÜNSAL OSKAY
S.B.F. Basın ve Yayın Yüksek Okulu
İletişim Kuramları Öğretim Üyesi

ANKARA - 1982

6.

Türkiye'de Frankfurt Okulu-Nietzsche Bağlantısının Alımlanması ya da Prologlara Sıkışmış Tatlı Betüş'ün Trajedisi

Özgür Yaren

Öndeyi, prolog ya da Yunanca'daki deyişle *prologos*, metinlerden önce yer verilen kısa bir parçadan ibaret giriş yazısıdır ve günümüzde renksiz bir makaleye renk katmak, yazarın mecburen belli bir çerçeve içinde kalacak olan yazının tüm yönleriyle ortaya koyamadığı entelektüel geri planı hakkında daha fazla bilgi vermek gibi tamamen süsleme amaçlı kullanılır. Metinlerde aslında prolog'a nadiren gönderme yapılır. Böylece prologlar çoklukla Nietzsche'nin çağdaşı olan grafik akımı, *Jugendstil*'in artık masallardan başka metinlerde kullanım olanağı bulamayan özgün tipografisindeki büyük ve süslü ilk harfleri gibi süslemeden öte bir anlam taşımazlar.

Türkçe makalelerde Nietzsche karşımıza her şeyden önce bir prolog referansı olarak çıkar. Örneğin Cüneyt Ozansoy "Devletin Bekasından Hukukun Bakiyesine" başlıklı makalesinin bir bölümünün prologu olarak *Ecce Homo*'dan alıntı yapar: "Hamlet'i anlıyor musunuz? Şüphe değil, kesinliktir insanı deli eden..." (Ozansoy, 1999: 50). Tunga Yılmaz, Zeynep Biberyan'ın *Babam Aşkale'ye Gitmedi* kitabı üzerine yazdığı eleştirisinde, Meltem Ahıska, "Medya, Küresellik ve Yerellik" başlıklı makalesinde prolog olarak bir Nietzsche aforizması kullanırlar: "Öfkenizi koruyun, öfkeniz tek silahınızdır" (Yılmaz, 1999: 27), "Her felsefe aynı zamanda bir felsefeyi gizler; her kanı bir sığınaktır, her sözcük bir maske" (Ahıska, 1995: 6). Zeynep Sayın "Batıda ve Doğuda Bedenin Temsilinde Haysiyet ve Zillet I" makalesinin prologuna Nietzsche'den alışılageldiği gibi ezoterik değil düz anlamlı bir alıntıyı taşır; "Ama belki de estetik bir sorunsalı böylesine ciddiye almak, son derece itici gelecektir" (Sayın, 2000: 159).

Filozofun kendi başına belirgin bir anlam içermeyen aforizmaları, prologlar halinde metinlere taşınır. Bu durum içinde tuhaf bir tarihsel ironi de barındırmaktadır. Prolog genellikle dramaların girişinde yer alır ve Yunan dramalarında kullanıldığı biçimiyle prologun Öripides'in (*Euripides*) buluşu olduğuna inanılır. Öripides, geliştirdiği bir dizi yenilikle birlikte trajedilerde koronun kullanımını azaltmış buna karşın prologu geliştirmiştir. Öte yandan *Trajedinin Doğuşu*'nda akılsallığın gelişini trajedinin ölümüne bağlayan Nietzsche, trajedinin ölümünü Öripides gibi yazarların etkisiyle ilişkilendirir.

Türkçe metinlerde Nietzsche'nin akılsalcılığın temsilcisi olarak nefretle andığı Öripides'in enstrümanının en sık kullanılan malzemelerinden biri haline gelmesindeki ironiyle eğlenmenin yanı sıra bu durumun Nietzsche'nin Türkiye'de alımlanışıyla ilgili olduğunu da görmek gerekir. Nietzsche popüler bir filozoftur. Herhangi bir kitapçının felsefe raflarında Nietzsche'nin ve onunla ilgili kitapların sayıca ezici üstünlüğü bu önermeyi doğrular. Ölümünden yüzyılı aşkın bir zamandan sonra bugün hala bize söyleyecek sözleri olmasının yanı sıra, onun görkemli yazınsal biçeminin, popülerliğine katkısı büyüktür. Nietzsche'yi vazgeçilmez bir prolog kaynağı yapan da, bir ölçüde onun biçemi olsa gerektir.

Ancak asıl olarak Nietzsche'yi felsefe raflarının vazgeçilmez filozofu kılan etmenlerin başında, onu Alman gerici siyasal akımlarının ve özellikle faşizmin etki alanından çı-

kartan Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisyenleri, Fransız düşünürlerin başını çektiği postyapısalcılar gibi geride bıraktığımız yüzyılın önemli felsefi akımlarının yeni bir bağlamda yorumlamaları, bu yolla filozofu diriltmeleri gelir.

Yaşamı boyunca Alman entelijensiyasınca büyük ölçüde gözardı edilmiş, *Ecce Homo*'da bir kitabının iki yıl boyunca topu topu bir avuç sattığını gururla anlatan Nietzsche'nin durumu yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı içinde siyasal gerilimin bugünkü Almanya'da ve tüm Avrupa'da tırmanmasıyla değişir (Steinberg, 2000). Nazizm başta olmak üzere Avrupa'da tırmanan gerici ve faşist akımlar Nietzsche'nin metinlerinde karşımıza çıkan biyolojik ırkçılık, sosyalizme ve sosyal eşitliğe karşı nefret, militarizm ve savaş avukatlığı gibi ögeleri kimi zaman metinlerde tahrifata varacak denli vurgulayarak onu felsefi bir yol gösterici olarak ilan ederler. Öte yandan Steven E. Aschheim'ın *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990* adlı henüz Türkçeye çevrilmemiş kitabında belirttiği gibi Alman Sosyal Demokrat Parti (SPD) içinde birçok isim ve tarih içinde yönetimin sağında ya da solunda yer alan birçok hizip Nietzsche'nin önemini teslim eder ve onun bazı fikirlerini destekler (Aschheim, 1994: 43). Habermas'a göre "Nietzsche hakkında en yenilikçi çabalar ne burjuva eleştirmenlerden ne de Ortodoks Marksistlerden ama her ikisinin de muhalifi olan Batılı Marksistlerden gelmiştir. 1939'da Ernst Bloch, anti-faşistlerin Nietzsche ve Wagner hakkında sadece onların Nazi bağlantısıyla ilgili konuştuklarından şikâyet eder" (Aschheim, 1994: 286). İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu kez Adorno ve Horkheimer önderliğinde Frankfurt Okulu üyeleri, Nietzsche'nin metinlerini benzer bir vurgulama/gölgede bırakma yöntemiyle yeniden gözden geçirir, böylece önce görmezden gelinen, daha sonra Nazilerin sahip çıktığı Nietzsche'nin sol çevrelerdeki itibarı iade edilir. Steinberg ise, diğer Avrupa ülkelerinde Nietzsche'nin savaş sonrası dönemde rehabilitasyonunun, bu ülkelerdeki Stalinist partilerde ya da onların uzantılarında yer alan aydınlarca (örneğin İtalyan Komünist Parti üyesi Mazzino Monitari) yapıldığını belirtir. Daha sonra özellikle Fransa'da postmodern, postyapısalcı çevrelerin Frankfurt Okulu düşünürlerininkiyle örtüşen bir güdüyle, onu erken bir modernizm ve Aydınlanma eleştirisi olarak okumalarıyla, çok geniş bir siyasal ve düşünsel çerçevede Nietzsche'nin önemi teslim edilir. Bu durum, Alman filozof Karl Jaspers'in deyimiyle "her şey hakkında iki fikri" olduğu izlenimi veren Nietzsche'nin metinlerinin belirli kısımları ön plana çıkarılarak sağlanır (Steinberg, 2000). Nietzsche'nin ölümünden sonra metinlerinin farklı yorumlamalar aracılığıyla geçirdiği, *Tatlı Betüş*'ü anımsatan macera, herkesin kendi Nietzsche'sinin olmasına, böylelikle onun felsefe raflarındaki mutlak egemenliğine yol açar.

Bu çalışma, yukarıda özetlemeye çalıştığımız maceranın yalnızca bir bölümüne, Frankfurt Okulu'nun Nietzsche'yle ilişkisinin Türkiye'de alımlanmasına odaklanmaktadır. Bu amaçla taranan makale ve kitaplarda söz konusu ilişkinin nasıl ele alındığı sorgulanmaktadır. Öncelikle Türkiye'deki belli başlı yayınlar taranarak Frankfurt Okulu düşünürleriyle ilgili ya da onlara atıfta bulunan her yayın işaretlenmiştir. Daha sonra bu metinler içinde Frankfurt Okulu-Nietzsche ilişkisine değinenler ayıklanmıştır. Araştırmanın kapsamını bu metinler oluşturmaktadır. Yine de bu çalışmanın Türkiye'de konuyla ilgili bugüne dek yayımlanmış her metne ulaşma iddiası olmadığını, gözden kaçmış metinlerin olabileceğini belirtmek gerekir.

Frankfurt Okulu ve Nietzsche

Stefan Steinberg, Nietzsche'nin ölümünden yüzyıl sonra onun fikirlerini ve düşünsel dünyada yarattığı etkileri Marksist bir perspektiften ele aldığı makalesinde Frankfurt Okulu'nun önde gelen figürlerinin herhangi bir siyasal partinin üyesi olmasalar da sosyalist yönelimlerini, bu doğrultuda SPD'nin (Sosyal Demokrat Parti) I. Dünya Savaşını desteklemek, 1919 Alman devriminin karşısında yer almak gibi tartışmalı kararlarına muhalefetlerini, özellikle Rus Devrimi'ne olan sempatilerini gizlemediklerini kaydeder. Zaten Enstitü'nün

amacı yeni, bağımsız bir toplumsal araştırma formuna temel olacak biçimde kapitalist toplumun Marksist analizinden faydalanmak olarak açıklanır. Ayrıca Enstitü, ilk on yılında Moskova'da David Riazanov tarafından yönetilen Marx-Engels Enstitüsü ile yakın bir çalışma ilişkisi içinde olur. Bu ilişki daha sonra 1933'deki Nazi iktidarının ardından gelen sürgünle fiziksel olarak zayıflayacak, Sovyetler'de Stalinizm'in yükselişiyle kopacaktır.

Faşizmin sürgün ettiği birçok sol kanat Alman entelektüeli gibi Frankfurt Okulu üyeleri de 1930'ların Stalinizmi'nin tasarrufları konusunda sessiz kalmayı tercih ederler. Örneğin Adorno sessiz kalmayı özellikle savunur. Emperyalist savaşın savunucusu olma suçlamasından çekinen Adorno, bir mektubunda "şu anda en sadık konum sessiz kalmaktır" tavsiyesi verir. Horkheimer'e yazdığı bir başka mektupta ise grubun (Enstitü üyelerinin) disiplini korumaları ve Rusya'nın zarar görmesine yol açacak hiçbir şey yayımlamamalarını" rica eder (Steinberg, 2000).

Ancak Almanya'da faşistlerin iktidara gelişi ve Sovyetler'de Stalinist mahkemelerin tutumu, Frankfurt Okulu'nun işçi sınıfını değişim için bir güç olarak gören devrimci Marksizmle başından beri çok sıkı olmayan ilişkisini koparmasına yol açar. Frankfurt Okulu üyelerinin giderek Marx'tan sapmaları, beraberinde Nietzsche'nin çalışmasına artan bir ilgiyi getirir. Ancak Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinden Habermas'ın irrasyonalist olarak suçladığı Nietzsche'nin, bu ekol üzerindeki belirgin etkisini sadece Stalinizm'in yarattığı hayal kırıklığıyla ortaya çıkan eleştirel bir ikame olarak görmemek gerekir. Nitekim henüz 1933 yılında Nietzsche'yi vulgarize eden onun gerici taraftarları hakkındaki bir yorumunda, "yağmanın insan canavarına Nietzsche'nin yaktığı ağıt" der Horkheimer, "her zaman toplumsal olarak eleştirel bir ima taşır... Aydınlanmanın birçok eğilimi onda canlı kalmıştır..." (Aschheim, 1994: 185). Steinberg, ömrünün son yıllarında *Der Spiegel* dergisine verdiği bir söyleşide Max Horkheimer'in daha II. Dünya Savaşı sırasında Marksizmden uzaklaşmaya başladığını kabul ettiğini aktarır (Steinberg, 2000). Max Horkheimer 1937 yılında Nietzsche'ye olan ilgisini şöyle belirtir: "Onun düşüncesinin kökeninde, felsefesinde ifade edilen bağımsızlık, köleleştirici ideolojik güçlerden özgürlük vardır" (Aschheim, 1994: 185). 1942 yılında ilgi çekici bir tarihsel bağlamda, Almanya'nın Sovyetler'e saldırmakta olduğu, II. Dünya Savaşının sıcak günlerinde Los Angeles'te yapılan bir tartışmada[1] Adorno, "tam mutluluğu (*glück*) somutlaştırma" fikri ile ilgilenen bir düşünür olarak Nietzsche'yi, Marx'ı düzeltmek ya da ona ekleme yapmak amacıyla kullanmanın yollarını ararken, Horkheimer onu desteklemekte, Nietzsche'yi tüm burjuva doymuşluk (*satiety-genügsamkeitskultur*) kültürüne karşı bir eleştiri figürü olarak ele almaktadır (Wiggershaus, 2001). Tartışmada Nietzsche'nin faşizm ve ırkçılığa mal edilmekten kurtarılması gerektiğinde ısrar eden Adorno ve Horkheimer, onda başka hiçbir filozofta olmadığı kadar kendi arzularının onaylandığını ve dile getirildiğini ifade ederler (Wiggershaus, 2001). Bu örneklerle birlikte Aschheim (1994), Nietzsche'nin çalışmalarının Frankfurt Okulu'nun özellikle savaş sonrası dönemdeki gelişimi üzerinde anahtar rol oynadığını ileri sürer. Nietzsche'nin Eleştirel Teori üzerindeki etkileri Marcuse, Horkheimer ve Adorno gibi okulun önemli düşünürlerinin yapıtlarında izlenebilir.

***

Herbert Marcuse, Sovyet Komünizmini ve çağdaş kapitalizmi yeni toplumsal baskı biçimleri olarak eleştirdiği kötümser tonlu *Tek Boyutlu İnsan* (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*) (1964) yapıtında "Nietzsche düşüncesinin özgürleştirici havası Yasa ve Düzene saldırır" der. Eleştirel Teori için alışık olmadık biçimde iyimser çalışması *Eros ve Uygarlık* (*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*) (1955) kitabında Marx ve Freud'un kuramlarının sentezine girişen Marcuse, özgürleşti-

[1] Rolf Wiggerhaus'un aktardığı söz konusu tartışma 1942'de Los Angeles'ta T. W. Adorno, M. Horkheimer, F. Pollock, H. Marcuse, L. Marcuse, G. Anders ve R. Nürnberg'in katılımıyla gerçekleşmiştir. Katılımcılar Ludwig Marcuse'nin Nietzsche'de ihtiyaç ve kültür ilişkisine dair bir makalesini tartışırlar (Wiggershaus, 2001).

rimci Nietzschegil olanakları telaffuz eder. Hatırlamanın özgürleştirici gücüne vurgu yapan bu çalışma, Freudgil bastırma kavramının (bireysel acı ve travmayı unutma ihtiyacı) yapamadığı ama Nietzsche'de eleştirel tohumlarının bulunabileceği toplumsal kurtarıcı eylem (*socially redemptive action*) eleştirisini ortaya koyar (Aschheim, 1994: 186). Marcuse'nin yaşam içgüdülerini bütünüyle olumlayan Nietzsche'si "Batı uygarlığınınkine tamamen zıt bir hakikat ilkesini temsil eder." Marcuse'nin Batı uygarlığı eleştirisi, Marksizmin resmi tezahürlerini de içerir. Tabii, Marcuse, Marksizmin Nietzschegil ve diğer "burjuva irrasyonalizmlerine" yönelik ortodoks saldırısını "Sovyet ve Batılı rasyonaliteye egemen karakteri; teknolojik ögelerin insancıl olanlar üzerindeki egemenliğinin açığa çıkması" olarak değerlendirir (Aschheim, 1994: 186).

Frankfurt Okulu'nun ve Eleştirel Teori'nin belkemiği sayılabilecek Horkheimer ve Adorno'nun Nietzsche'ye yönelik ilgisi, savaş öncesi bazı metinlerde izlenebilirse de en çok İkinci Dünya Savaşından sonra 1947'de yayımlanan ortak yapıtları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (*Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*) belirgindir. Kitap 1972'de İngilizceye çevrildikten yirmi üç yıl sonra, ilk kez iki kitap halinde 1995 yılında ve bundan on beş yıl sonra yeniden çevrilerek Türkçede yayımlanır (Horkheimer ve Adorno, 1995a: 2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın mitolojiye gerileyişine neden olarak kendi kendini tahrip eden diyalektiğini, "yeni türden bir barbarlığın", nasyonal sosyalizm ve faşizmin kökenlerini, burjuva uygarlığının dekadansını ele alırlar. İki yazarın argümanlarının temelinde Aydınlanmaya ve ilerleme kavramına karşı şüpheleri ve Aydınlanmanın diyalektik yüzünü ortaya koymak üzere 'burjuvazinin karanlık filozofları' Nietzsche ve Marquise de Sade'ın yapıtları yer alır. Ayrıca Aschheim'e göre *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin Nietzscheci kalıtımı, Adorno ve Horkheimer'in aynı zamanda modernitenin rasyonel içeriğini dışlamalarına ve akılla hâkimiyet, iktidar, geçerlilik arasındaki kapsayıcı bağlantılar üzerinde ısrarla durmalarına neden olmuştur (Aschheim, 1994: 290). Zira onlar Marksist olarak burjuvaziyi de suçlarlar ama Marksizmle hiç bağdaşmayacak biçimde "egemenlikle aklın özdeşliğini ilan eden [Nietzsche ve Sade'ın] merhametsiz öğretilerini" (Horkheimer ve Adorno, 1995b: 38) onaylayarak Aydınlanmayı Batı düşüncesinin emperyal projesiyle eşitlerler.

Horkheimer ve Adorno'nun Nietzsche'yi ele alışı eleştirel bir kararsızlıkla tanımlanabilir. "Odysseus ya da Mit ve Aydınlanma" bölümünde Nietzsche'yi Hegel'den sonra Aydınlanmanın diyalektiğini görüp anlayan, onun egemenlikle olan ikircimli ilişkisini -bir yandan egemenliği gizemsizleştirirken diğer yandan onu pekiştirmek için araç görevi görmesini- formüle eden ender isimlerden biri olarak anarlar. Bununla birlikte Nietzsche'nin eleştirisinin, onun faşizm öncesi gerici ardıllarının elinde ortaya çıkan sonuçlarına da işaret ederler:

> Aydınlanmanın bu ikili karakteri tarihsel ana motif diye meydana çıktığı zaman, ilerleyen düşünme kavramı olarak Aydınlanma kavramı aktarılan tarihin başlangıcına kadar uzanmaktadır. Ancak Nietzsche Aydınlanmayla ve böylece Homeros'la ilişkisinde ikircimli kalırken ve de kendisini tamamlayıcılarından biri saydığı Aydınlanmada hem hükümran aklın evrensel devinimini hem de yaşam düşmanı "nihilist" gücü görürken, faşizm öncesi ardıllarında geriye yalnız ikinci moment kalmakta ve ideoloji biçiminde yozlaştırılmaktadır. Bu ideoloji, tüm canlı olanları baskı altına alan aynı praksise bel bağlamış körükörüne yaşamanın körükörüne övgüsü haline gelmektedir (Horkheimer ve Adorno, 1995b: 64).

Horkheimer ve Adorno için, Nietzsche'ye de dayanarak Aydınlanmaya karşı geliştirdikleri ikircimli tutumun benzerini Nietzsche'nin kendisine karşı da sergilerler demek yanlış olmaz. Aschheim, Horkheimer ve Adorno'nun Nietzsche hakkında çekincelerinin nedenini, onun bir yandan Aydınlanmanın sivri bir eleştirisine girişmişken diğer yandan Aydınlanmanın hesapçı, araçsal mantığına, 20. yüzyıl barbarlığına yol açan yönüne katkıda bulunması

olarak açıklar. Onlar Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının, Kant'ın "kategorik buyruk" kavramı gibi dış güçlerin zorlamalarından bağımsızlığın, doğayı denetim altına alma ve insanları her şeyin ölçüsü yapma arzusunun farkındadırlar. Totaliteryan araçsal aklı, "efendi insan"ı amaçladığı için eleştirirler, hatta Horkheimer Marx'ı bile insanı "*animal laborans*"a indirgediği ve doğayı insan sürüsü için bir alan olarak şeyleştirdiği için eleştirir. Bu perspektiften bakıldığında Adorno ve Horkheimer, Nazizm'i Aydınlanmaya karşı bir kalkışma değil, onun hoşgörüsüz, totaliteryan diyalektiğinin bütünleşik bir parçası olarak ele alırlar. Bu bağlamda Nietzsche, kendi kendini alteden totaliteryan ideolojinin eleştirisi için müthiş bir model olarak ortaya çıkar (Aschheim, 1994: 289-91). Ancak bu modelin, analizlerinde toplumun önemini farkedememiş ve kavrayışını diyalektiğe doğru yeterince geliştirememiş bir burjuva filozofu olduğu gerçeği hep akılda tutulur (Aschheim, 1994: 189).

Adorno ve Horkheimer'in ortak kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* dışında da Nietzsche'ye ilişkin, çoklukla onu savunan yorumları vardır. Martin Jay, Horkheimer'in, 1935 yılında yazdığı bir yazıda Nietzsche'yi gerçek bir burjuva filozofu olarak tanımladığını aktarır. Horkheimer, Nietzsche'nin bireycilik konusunu ısrarla vurgulamış olmasını ve toplumsal sorunlara karşı ilgisizliğinin bunu kanıtladığını ileri sürer. Öte yandan Nietzsche'yi 1930'lardaki irrasyonalistlerle aynı kefeye koymak isteyenlere karşı hiç tereddüt etmeden, Nietzsche'yi savunur. Horkheimer, Karl Jaspers'in Nietzsche incelemesi üzerine yazdığı uzun bir kitap değerlendirme yazısında ise Jaspers'in Nietzsche'yi *völkische* (popülist nasyonalist) ve dinci kullanıma hazır hale getirmek için onu "evcilleştirmeye" kalkışmakla suçlar (Jay, 2005: 81, 106). Adorno ise Lukács'ın *Aklın Yıkımı*'nda (*Die Zerstörung der Vernunft*)[2] modern felsefenin irrasyonalist filozoflarını (bu arada Nietzsche ve Freud'u) faşistlikle damgalamasını eleştirir (Adorno, 1985: 230).[3] Adorno'ya göre bu filozoflar Lukács'ın da karşısında mücadele verdiği, düşüncede ve yaşamda şeyleştirmeye karşı mücadele etmişlerdir. Zira Lukács'ın aksine Frankfurt Okulu düşünürleri irrasyonalizmin değişik türleri arasında ayrım yaparlar. Bu doktrinler arasından faydalı olabilecek eleştirel potansiyel taşıyanları seçip gerici versiyonlarından ayırırlar. Bu anlamda Nietzsche'nin *vitalism*'ini 1930'ların *Lebensphilosophie*'sinden ayrı tutarlar (Aschheim, 1994: 188, 287). Örneğin Adorno, İbsen, Kierkegaard ve adını anmasa da "dünyada atılmışlığı" telaffuz ederek hatırlattığı Heidegger'le "faşizmin dönmüş ve dönmemiş bütün filozofları" gibi Nietzsche'de de otantikliğin, sahiciliğin sorgulanmaz bir yeri olduğunu hatırlatır. Ona göre bu tür düşüncelerin vardığı yer, yeterince arı ve saf olmayan her şeyin, demek Yahudilerin suçlanmasıdır (Adorno, 1998: 158). Bunu kaydetmekle birlikte yine de Nietzsche'yi diğer burjuva düşünürlerden ayrı bir yere koyar: "Nietzsche, düşünümüyle hakikat kavramına bile nüfuz edip de sahicilik kavramı karşısında dogmatikçe geri çekilirken tam bir Luther'cidir; rol yapanlara karşı esip yağmaları da onu başaktör Wagner'de o kadar küplere bindiren anti-Semitizmin izlerini taşır" (Adorno, 1998: 159).

Horkheimer'in Nietzsche'de en beğendiği yan, onun uzlaşmaz bir tutumla koruduğu eleştirel tutumudur. Nietzsche'nin kuşku duyulmayacak kadar kesinleşmiş bilgi ile ilgili olarak söylediği, "büyük bir hakikat iman edilmek için değil, eleştirilmek için vardır" sözünü kendi yüreğinden gelen bir ses gibi yakın bir söz sayar (Jay, 2005: 81). Horkheimer'in, Nietzsche'nin eleştirel tutumu içinde ön plana çıkardığı başlıklar, onun geleneksel Batılı ahlak anlayışının mazohistik nitelikte olduğu yolundaki eleştirileri, "köle ahlakı", perhizcilik, Batı kültürünün çoğunda içsel olarak yer almış bulunan nefsin bastırılması (*self-denial*) gibi bireyin özgürleşmesinin önünü tıkayan olgulara yönelik şiddetli protestosudur (Jay, 2005:

[2] Türkçesi için bkz. Georg Lukács (2006). *Aklın Yıkımı*. Çev., Ayşen Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel. Ana metinde doğrudan kullanılmayan kaynaklar sadece dipnotlarda verilmiş, kaynakçaya eklenmemiştir.

[3] Theodor Adorno (1977). "Reconciliation under Duress." *Aesthetics and Politics* içinde. London: NLB. 151-176. ; Türkçe çevirisi için bkz. Theodor Adorno (1985). "Baskı Altında Uzlaşma." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika*. Ünsal Oskay (der.) içinde. İstanbul: Eleştiri. 229-270.

81-82, 92). Horkheimer'in insanın mutluluğuna dair görüşleri Nietzsche'den izler taşımaktadır. Ancak Jay'in belirttiği gibi o, Nietzsche'den farklı olarak insanın mutluluğundaki toplumsal nitelikteki oluşturucu-ögelerin üzerine vurguda bulunur. "Horkheimer'in bencil bireyi, yararcıların (*utilitarians*) ya da Nietzsche'nin bencil bireyinden farklı olarak, daima, kendisi için en yüksek doyumun, topluluk oluşturucu karşılıklı etkileşimlerde (*communal interaction*) bulunduğunu bilen biridir. Gerçekten de, birey ile toplumun birbirine zıt iki kutup olarak şeyleştirilmesine Horkheimer her zaman karşı çıkmıştır. Tıpkı, felsefede özne ile nesnenin birbirlerini dışlayan iki kutup olarak alınmasına karşı çıkması gibi" (Jay, 2005: 92). Horkheimer'in 1935 eleştirisi[4] bu argümanı açıkça ortaya koyar; " (...) özgürlüğü yanılsamadan ayırmayı ve büyük burjuvazinin görüşünden ayrıntılı bir fikir geliştirmeyi başarmış yegâne büyük ruh Nietzsche'dir. [Ancak] Entelektüel dürüstlüğü, toplumsal fikirlerine uymaz. Onun karşısında savaştığı bozukluğun (*foulness*) nedeni ne bireysel ne ulusal karakterde ama ikisini de içine alan toplumsal yapıda yatmaktadır" (Aschheim, 1994: 190). Öte yandan Jay'e göre Horkheimer, Nietzsche'yi eleştirirken çok özenli ve yumuşak bir ton kullanır:

> Nitekim Nietzsche'nin naif bir tutumla "üstinsan"ı[5] yüceltmesini, bu düşünürün toplumdan tecrit edilmiş olmasının bir bedeli olduğunu söylemiştir. Gene, Nietzsche'nin sınıfsız bir toplum amacına karşıtlık duymakta oluşunu da, Nietzsche'nin yaşadığı günlerde bu düşünceleri savunanların yalnızca Sosyal Demokratların oluşu ve bu Sosyal Demokratların da Nietzsche'nin söylediği gibi, anlayışı kıt ve zihnen bön insanlar olmalarına bağlamıştır. Gerçekten, Horkheimer'e göre Nietzsche, daha o günlerde bile, gelişmekte olan kitle kültürü tarafından devrimci rollerinden koparılmış olmaya başlayan emekçi sınıflara romantik bir gözle bakmayı reddedecek bir anlayışa sahip olduğunu göstermiştir. Nietzsche'nin yanıldığı nokta ise, gene Horkheimer'e göre demokratikleşmenin gerçek kültürde ille de bir sulandırmaya yolaçacağına inanması olmuştur. Bu tür bir inanç ise, Horkheimer'e göre tarihdışı bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Horkheimer, Nietzsche'nin emeğin tarihsel mahiyetini de yanlış anladığını; kendi analizlerindeki seçkinci sonuçları haklılaştırabilmek için emeği değişmez bir olgu olarak mutlaklaştırdığını belirtmiştir. Kısacası Horkheimer'e göre Nietzsche burjuva ahlak anlayışının tarihsel kökenlerini ortaya çıkarmakta çok değerli çalışmalar yapmış; ama kendisi de tarihi gözönünde tutmayan bir düşünceye sürüklenmiştir (Jay, 2005: 81-82).

Horkheimer gibi Adorno da kendi yazılarında Nietzsche'ye sıklıkla atıfta bulunur. Dahası, filozofun yazınsal biçeminden de etkilenir. Nietzsche üzerine yazdığı makaleleri Türkçede *Nietzsche ile Diyalog* adıyla yayımlanan Gianni Vattimo,[6] Adorno'nun yapıtlarının özdeyişsel niteliğinin Nietzsche'ninkilerle olan benzerliğine dikkat çeker (Vattimo, 2005: 181). Örneğin Adorno'nun İkinci Dünya Savaşı boyunca, Amerika'da sürgündeyken yazdığı *Minima Moralia*, Nietzsche'nin aforizmacı yazınsal biçemini yansıtmaktadır. Kitabın sunuşunun ilk cümlesinde telaffuz edilen "kederli bilim" ise Nietzsche'nin *Şen Bilim*'ine yapılmış açık bir göndermedir. Yapıt içindeki birçok denemede Nietzsche'nin bahsi geçer. Adorno her defasında da kararsız bir ton kullanır. Örneğin, "Temyiz Mahkemesi" başlıklı denemede bir yandan Nietzsche'nin *Deccal*'de teolojiye ve metafiziğe karşı en güçlü savı öne sürdüğünü söyler, diğer yandan *amor fati* doktriniyle yeni bir mit ürettiğini hatırlatır. Nietzsche "umudu

[4] Max Horkheimer (1982). "On The Problem of Truth." *The Essential Frankfurt School Reader.* Andrew Arato ve Eike Gebhart (der.) içinde. New York: Continuum. 407-443.

[5] Aschheim ise Horkheimer'in, Nietzsche'nin *Übermenschen* nosyonunun göründüğü kadar bireyci olmadığını belirttiğini ve "Herşeye rağmen [Nietzsche] birçok *Übermenschen* olduğunu ya da hiç olmadığını biliyordu" dediğini aktarır (Aschheim, 1994: 187).

[6] Nietzsche üzerine birçok yapıt vermiş ve felsefesini kurarken ondan ilham almış Vattimo, yukarıda andığımız, Nietzsche'nin yapıtlarını derleyip yayımlayan Monitari gibi İtalyan Komünist Parti üyesidir.

hakikat sanıyorsunuz" demektedir ve umduğumuz şeyin doğru olduğuna inanmak için yeterli kanıtımız olmadığını söylemektedir. Hristiyanlığın "etkinlik kanıtını" –"inanç doğrudur çünkü mutluluk getirmektedir", mutluluğun (hazzın) hakikatin kanıtı olamayacağını ileri sürerek reddeder. Ancak Adorno'ya göre *amor fati* (yazgını seveceksin) doktrini, onun eleştirdiği teolojik doktrin kadar sorunludur. Varolanı sırf varoluyor diye olumlamak için de sağlam bir nedenimiz yoktur.[7] Adorno bununla da kalmaz, umudu, hakikatin görünmek için büründüğü tek biçim olarak anar ve onsuz hakikat fikrinin düşünülmesinin bile olanaksızlığını dile getirir. Ona göre "Nietzsche'nin mit eleştirisinin hakikate erişmesini yine mit önlemiştir" (Adorno, 1998: 100-101).

Adorno'nun Nietzsche'ye yönelik kararsızlığının nedeni, Nietzsche'nin kendi içindeki tutarsızlığı kadar başkalarınca tehlikeli biçimde yorumlanmasıdır. Kimi zaman Adorno'nun, Marksizme de aynı endişeyle yaklaştığını görürüz. Örneğin Adorno'ya göre, kültürün, insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılsaması yaratan bir ideoloji olduğu düşüncesi "ilk bakışta hem burjuva şiddet doktrinince hem de onun muarızınca paylaşıldığı, demek hem Nietzsche hem de Marx tarafından savunulduğu sanılır." Ancak, kültürün yalanla barbarlığa dolaylı hizmet ettiği eleştirisinin onun toptan reddine varmasını, barbarlığı en dolaysız biçimde çağırmak olarak gören Adorno, hem Nietzsche'den sonraki kültür eleştirmenlerinde hem de bazı Marksistler arasında ortaya çıkan bu sonuncu tutumu kayma olarak adlandırarak bu düşünsel akımların kaynaklarını temize çıkarır (Adorno, 1998: 45-46).

"Güreş Kulübü" denemesinde güreşçi dediği aydın tipini ironik olarak ele alan Adorno, "güreşçilerin" Kierkegaard ve Nietzsche'den alıntı yapmayı pek sevdiklerini ancak onlarda ölümcül sonuçlara varan mücadelenin tehlikelerinden pek uzak olduklarını dile getirir (Adorno, 1998: 138). "Entelektüel tarihe katkı" adlı denemesinde de elindeki Zerdüşt baskısında yer alan tanıtıcı yazılardan yola çıkarak Nietzsche'nin nasıl pazarlandığına ve alımlandığına ilişkin satirik bir üslup kullanır (Adorno, 1998: 215-216). "Rosenkavalier" başlıklı denemesinde ise, "toplumca kabullenilmiş son filozoflar olan Nietzsche ve Bergson'dan geriye kalan, kendi mazeretçileri tarafından kirletilmiş bir doğa adına öne sürülen bir anti-entelektüalizmden başka bir şey değil" diyerek bu filozofları ve onlardan daha çok, onların takipçilerini sivri bir dille eleştirir (Adorno, 1998: 193-4).

Tüm bu eleştirilerin, ona yönelik şüpheci görünümlü çekincelerin ardından yine de eleştirel teorisyenlerin terazisinin Nietzsche'den yana ağır bastığını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin özellikle birinci kuşak Eleştirel Teori düşünürleri tarafından kabul gören düşüncelerinin niceliği ve onun bu akım üzerindeki etkisi, aynı akımca onun eleştiriye tabi tutulan yanlarından daha fazladır. Aschheim'a göre Nietzsche en belirgin olarak her türlü ortodoksiyle, insanı boyunduruk altına alan her tür yalanla, köhnemiş kurumlarla, iktidarla, dinle, ahlakla ve her türlü sistematik bilgiyle mücadele ettiği için Frankfurt Okulu'na çekici gelmiştir:

> [Eleştirel teorisyenler] aynı zamanda Nietzsche'nin azimli eleştirel ruhunu ve Adorno'nun

[7] Adorno'nun aynı konuda Nietzsche'ye yönelik bir başka eleştirisi Güç İstenci'nden alıntı yaptığı, Türkçede iki kez yayımlanan "Biçim Olarak Deneme" makalesinde yer alır: Var olanı ebedi bir şeyle karşılaştırarak yargılamaz deneme; Nietzsche'nin son dönemine ait coşkulu bir fragmandaki gibi değerlendirir onu: "Diyelim ki bir tek anı olumladık; böylece hem kendimizi hem de varolan her şeyi olumlamış oluruz. Çünkü hiçbir şey kendine yeterli değildir, ne bizim içimizde ne de şeylerde: Ve eğer ruhumuz bir kez olsun mutluluktan tel gibi titreyip ses verdiyse, bu tek olayı gerçekleştirmek için bütün bir ebediyet iyi sayılmış, kurtarılmış, onaylanmış ve olumlanmıştır" (*Will to Power*'dan alıntı). Ama işte deneme böyle bir onay ve olumlamaya güvenmez. Nietzsche'nin kutsal saydığı mutluluğa ancak olumsuz bir ad verebilir. Tinin mutluluğu dile getiren en yüksek tezahürleri bile, salt tin olarak kaldıkları sürece, onu engelleme suçuna ortaktır daima (Adorno, 2002: 91). Adorno'nun "Biçim Olarak Deneme" adlı makalesinin çevirisi 2002 yılında *Defter* dergisinde yayımlanmıştır. Söz konusu makale yine Sabir Yücesoy'un çevirisiyle, Adorno'nun *Edebiyat Yazıları* (2004) kitabında da yer alır. Burada *Defter* dergisi kullanılmıştır.

deyimiyle dünyayla suç ortaklığı yapmaktan uzak kalmasını takdir ederler. Kuşkusuz Adorno için Nietzsche'nin negativizmi, Eleştirel Teorinin kendisi için belirlediği misyona örnek olmaktadır. Frankfurt Okulu, batı geleneğinin epistemolojik kesinliğinin çöküşünün farkındalığını ve Aydınlanmanın diyalektiğindeki kavrayışın keskinliğini büyük ölçüde Nietzsche'ye borçludur. Aydınlanmanın öznel göreliliğini ve perspektivizmini alıp aydınlanmış özneye karşı kullanan Nietzsche'dir. Eleştirel Teori bunu daha da radikalleştirerek 1930'ların ve 1940'ların koyu totaliteryan deneyimlerine; Stalinizm'e, faşizme ve Amerikan tüketim kapitalizmine karşı kullanmıştır (Aschheim, 1994: 185, 188).

Ancak Eleştirel Teori-Nietzsche ilişkisi görünenden daha derin, örtük bir düzeyde de bulunmaktadır. Aschheim'a göre bu ilişkinin temelini *Fragestellung* (sorunsal), onun işleyen kategorileri, metodolojik ve felsefi varsayımlar ve ilgileri oluşturur. Nietzsche'nin argümanları kadar yorumlamanın öneminde ve karmaşıklığında ısrarcılığı, partizan ve basitleştirilmiş formülleri reddedişi Eleştirel Teori'ye çekici gelmiştir. Eleştirel Teori'nin üstyapı ve kültüre yönelik büyük ilgisi birçok başka kaynak kadar Nietzsche'den gelmektedir. Sınıf merkezli doğasından çok kararlaştırılmış estetizmi ve bireyciliğinde Nietzschegil ögeler vardır (Aschheim, 1994: 185, 187, 188). Bu etkiler, *Minima Moralia* örneğinde olduğu gibi, eleştirel teorisyenlerin biçemlerine nüfuz edecek kadar kuvvetlidir.

***

Eleştirel Teori içinde ayrıksı bir konumda yer alan Jürgen Habermas'ı, Nietzsche'yle olan ilişkisinde ilk kuşak eleştirel teorisyenler olan Marcuse, Adorno ve Horkheimer'den ayrı değerlendirmek gerekir. Marcuse, Adorno, Horkheimer gibi ilk kuşak Eleştirel teorisyenler yeni toplumsal koşullara uyum sağlamak adına Marksgil kuramı gözden geçirmeye ve güncellemeye girişmişken Habermas ve takipçilerinin postmodern söyleme karşı cevapları savunmacı ve düşmancadır (Kellner, 1989: 167). Habermas Nietzsche'nin çalışmalarının olumlu yanlarını onaylamakla birlikte usu yıkmaya çalışan ve başta Nietzsche olmak üzere irrasyonalist burjuva filozoflardan yararlanan postmodernizme, postyapısalcılığa karşı daha kararlı bir eleştirel tavır takınır. Ona göre Nietzsche, estetik modernite kavramını, 20.yüzyılın avangard bilinçliliğinden de önce, ilk geliştirendir. Daha sonra Benjamin ve hatta Peter Weiss'ı da etkileyecek estetik bir direnişin yıkıcı gücü, temelini normatif olan herşeye karşı isyan deneyiminde bulur. Nietzsche en büyük rakipleri olarak Sokrat'ı ve İsa'yı görür. Hakikate inancın ve çileci idealin avukatlığını yapan, estetik değerleri olumsuzlayan onlardır (Habermas, 1982: 25). Bu duruşuyla Nietzsche "kültürel tanıyı yöneten ve güdüleyen deneyimin estetik ufkuna ilgiyi çektiği için, yargıyı doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün ötesinde tekrar biçimlendirdiği için" takdire layıktır. Çünkü bu yolla kültür eleştirisi için, sapkın bir güç istencinin ideolojik ifadeleri olarak bilim ve ahlakın maskesini düşürecek ölçütler kazanır (Habermas, 1982: 30).

Ayrıca Habermas, Nietzsche'nin "bilgi ve çıkar" ilişkilendirmesini, takdir etmiştir. Ancak bunu filozofun bu tür ilişkilendirmeleri psikolojikleştirme ve şüpheciliği tüm bilgiyi, özellikle aklın en rafine kavramlarını kuşatacak denli radikalleştirme eğilimlerini kabul etmeksizin yapmıştır (Aschheim, 1994: 191). Bu eleştiriler aslında Nietzche'ye olduğu kadar onu tekrar gündeme getiren felsefi akımlara da yöneliktir. Aschheim, Habermas'ın "onca yıl sonra Nietzsche'nin radikaller ve ortodoksi dışında yeniden ele alınmasının dönemin bir ürünü olduğunu" ileri sürdüğünü aktarır. Habermas, Nietzscheciliği bir tür geç burjuva irrasyonalizmi olarak niteler ve yeni-Heideggerciliği, Foucaultculuğu, postyapısalcılığı ve Derridacı yapısökümcülüğü, Nietzscheciliğin kendini gösterdiği en yeni mecralar olarak niteler[8] (Aschheim, 1994: 191, 286) ve bu akımların faşizmle tedirgin edici bir akrabalıkları olduğunu öne sürer (Kellner, 1989: 167). Habermas'a göre:

[8] Jürgen Habermas (1986). *Autonomy and Solidarity*. London: Verso. 157-8.

> Nietzsche kesinlikle kültürün mevcut Fransız radikal kavramsallaştırmasının meşruiyet merkezindedir. Bu kavramsallaştırma heterojenlikle, oyun ve gülmeceye vurguyla, çoğulculukla, çelişki, arzu, difference, istikrarlı ve tümleşik bir hakikatın bir özgürlük biçimi yaratabileceğine ilişkin inançsızlıkla karakterize edilmiştir. Birçok diğer Nietzsche'ci projede olduğu gibi bunların politik seceresi belirsizdir. Habermas bu akımları siyasal irrasyonalizm biçimleri olarak ifşa ederken, bu akımlar çok defalar solcu radikalizmin post-Marksist devamı, nihilist anarşizm ve hatta anlamlı değişimin olasılığını bile hayal etmekten aciz muhafazakâr dingincilik (*quietism*) olarak telaffuz edilmişlerdir[9] (Aschheim, 1994: 192).

Habermas'ın, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde burjuvazinin "karanlık" yazarlarıyla kurdukları ilişkiyi ve Aydınlanma kavramını ele alış biçimlerini eleştirdiği özlü makalesi, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü",[10] Eleştirel Teori-Nietzsche bağlantısına içeriden yöneltilmiş önemli bir eleştiridir. Habermas, bu makalede Horkheimer'e başından beri çekici gelmiş Makyavelli, Hobbes, Mandeville gibi burjuvazinin "karanlık" yazarlarının yapıtlarından geriye Marx'ın sosyal kuramıyla bağların kaldığını kabul eder. Ancak Habermas'a göre bu bağlantı, Marquis de Sade ve Nietzsche'nin başını çektiği burjuvazinin gerçekten nihilist karanlık yazarlarınca koparılmıştır.[11] Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmanın özyıkımcı sürecini kavramsallaştırmak için yüzlerini işte bu yazarlara çevirirler (Habermas, 1982: 13). Habermas'a göre *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Nietzsche'nin kuramı üzerine, onunkilere benzer formüllerle oluşturulmuştur.

Örneğin Nietzsche'nin bilgi ve ahlak eleştirisi, Horkheimer ve Adorno'nun araçsal aklın (dolayısıyla onun ifadeleri olarak gördükleri bilim ve ahlakın) eleştirisinde geliştirdikleri ana düşünceye kaynaklık eder: "Pozitivizmin nesnellik idealleri ve hakikat iddialarının ardında da, evrenselci bir ahlakın ve Hristiyanlığın çileci idealleriyle normatif iddiaları ardında da kendini korumanın ve hâkimiyetin buyrukları vardır. Pragmatik bir bilgi kuramı ve ahlakın doğacı bir eleştirisi hem kuramsal hem pratik aklın maskesini düşürür" (Habermas, 1982: 24). Habermas'a göre bu durum Horkheimer ve Adorno'nun kültürel moderniteyi, Nietzsche'yle benzer bir deneyim ufkundan, aynı yüksek duyarlılıkla ve varolan iletişimsel rasyonalite biçimlerine veya onların izlerine ilişkin aynı miyop perspektifle algıladıkları ihtimalini güçlendirir (Habermas, 1982: 24, 30).

Öte yandan Habermas'a göre *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Nietzsche arasındaki benzerlik salt içerikte değil, metnin biçiminde izlenen stratejide de bulunmaktadır:

> *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki retorik sunum karşısında ezilmeyi reddeden, aksine bir adım geri çekilerek metnin iddialarını ciddiyetle ele alan bir okur şu izlenimleri edinecektir:
>
> -Burada geliştirilen tez Nietzsche'nin benzer biçimde formülleştirilmiş nihilizm tanısından daha az riskli değildir;

[9] Bkz. Martin Jay (1984). "Epilogue: The Challenge of Post-structualism." *Marxism and Totality.* içinde. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. 510-537.

[10] Jürgen Habermas (2001). "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno." *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen.* içinde. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 130-157; Türkçesi için bkz. Habermas, 2003.

[11] Günümüzde ironik olarak eleştiriden alabildiğine muaf Eleştirel Teori'nin en önemli yapıtlarından biriyle ilgili bu özlü makalenin iki farklı versiyonu bulunmaktadır. *New German Critique*'de yayımlanan ilk versiyonu, Habermas'ın 25 Mart 1982'de Boston Üniversitesi'nde verdiği derste sunduğu metindir: Jürgen Habermas (1982). "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment." Çev., Thomas Y. Levin. *New German Critique* 26: 13-30. Bu ilk versiyonda Sade, Nietzsche ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* nihilist olarak anılmaktadır. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (1990, 106-130) kitabındaki versiyonda ise nihilizm vurgusu çıkartılmıştır. Ayrıca metnin sonuna iki yeni paragraf eklenmiştir. Makalenin Türkçe çevirisi muhtemelen bu ikinci versiyonundan yapılmıştır.

- Metnin yazarları bu riskin farkındadırlar ve ilk izlenimin aksine kültürel eleştirilerini doğrulamak için ciddi bir çaba sarfederler;

- Ancak böyle yapmakla son tahlilde projelerinin inandırıcılığını tehdit eden genellemeler ve indirgemelere dayanmış olurlar (Habermas, 1982: 16-7).

Yukarıda sözü edilen benzerlik, beraberinde düşülen hatalarda da benzerliği getirir. Habermas, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin kötümserliğinin kültürel modernitenin önemli birçok yönünü görmezden geldiğini, totalci bir eleştiri olduğunu söyler. Oysa akla karşı girişilmiş totalci bir eleştiri kendi başına bir paradoks oluşturmaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun, "akılla ilgili şüpheciliğin üstündeki şüpheleri bir kenara atan zemini tartmak yerine, kendilerini bu serbest davranışlı teklifsiz şüpheciliğe" teslim etmeleri ciddi bir paradokstur (Habermas, 1982: 18; 1990: 106). Bu paradoks, Habermas tarafından şöyle açıklanır:

> [Adorno ve Horkheimer'in] Nietzsche karşısındaki kararsız tutumları öğreticidir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* Nietzsche'ye totalci bir eleştiri stratejisinden daha fazlasını borçludur. Kabaca söylenecek olursa, Batı rasyonalizminin başarılarına karşı yaklaşımlarındaki açık ilgisizliği anlamak güçtür. Nasıl olur da bu ikisi Aydınlanmanın savunuculuğunu yaparken –ki her zaman öyle yaptıklarını iddia etmişlerdir- kültürel modernitenin rasyonel içeriğini, onun ögeleri içinde sadece akıl ve hâkimiyetin, iktidar ve geçerliliğin biraradalığını görecek kadar hafife alırlar? Onlara kültürel eleştirilerinin standartlarını radikalden türetirken estetik modernite deneyimini bir biçimde yalıtıp totalleştirme ilhamını veren Nietzsche midir? (Habermas, 1982: 23).

Habermas, makalesinde Nietzsche'nin çalışmasını ve Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni totalleştirici, kendine göndermede bulunan (*self-referential*) eleştirinin iki varyantı olarak ele alır. Horkheimer ve Adorno'nun, Nietzsche'yle aynı içinden çıkılmaz duruma düştüklerini, tüm akılcı ölçütleri eleştirmek için en az birini korumaları gerektiğini, bu paradoksun totalleştirici eleştirinin yönünü kaybetmesine neden olduğunu ileri sürer (Habermas, 1982: 28). Bu durumda iki seçenek vardır. Nietzsche sığınağı güç kuramında bulmuştur. Horkheimer ve Adorno ise tam aksi yolu seçmiştir. Totalleştirici ideoloji eleştirisinin çelişkisini gidermek yerine bu çelişkiyi daha da yoğunlaştırmak ve çözümsüz bırakmak (Habermas, 1982: 29).

Habermas'ın Frankfurt Okulu'na içeriden yönelttiği eleştiri, Nietzscheci baştan çıkarmaya teslim olmuş Frankfurt Okulu'nun sağlayamadığı geçerli bir rasyonalite arayışıyla ilgilidir (Aschheim, 1994: 190). Ancak nasıl birinci kuşak eleştirel teorisyenlerin akıl eleştirisinin radikalliği, faşizmin zirvede olduğu bir dönemde üretilmesiyle açıklanabilirse, Habermas'ın Eleştirel Teori'ye ve ona ilham veren Nietzsche'ye yönelik kararlı eleştirisi de,[12] irrasyonalizmin aydınlar arasında hiç olmadığı kadar kabul gördüğü, modernizmin kazanımlarının yeni-muhafazakârlık tarafından tehdit edildiği zamanımızın ruhuyla açıklanabilir.

Türkiye'den Bakınca

Türkçede Eleştirel Teori'nin Nietzsche'yle ilişkisine dair karşımıza çıkan ilk kaynak, Yüksel Pazarkaya'nın *Varlık* dergisinde yayımlanan makalesidir. Pazarkaya 1969'da,

[12] Bu konuda Habermas'ın Türkçede yayımlanmış bir yazısma ulaşmak için, Jürgen Habermas (1994). "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche." Çev., Mehmet Küçük. *Modernite Versus Postmodernite*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 236-261. ya da Jürgen Habermas vd. (1995). *"Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche."* Çev., Yavuz Alogan. *Post Modernist Burjuva Liberalizmi*. Yavuz Alogan (der.) içinde. İstanbul: Sarmal. Bu kitabın bir başka baskısı için bkz. Doruk Yayınları, İstanbul, 2002.

Adorno'nun ölümünden hemen sonra Nietzsche'yi, Adorno'nun felsefesinin kaynaklarından biri olarak gösterir (1969: 26). Böylece bu dar kapsamlı çalışmanın miladını oluşturur.

Türkçede bir okuyucu, Nietzsche'nin Frankfurt Okulu üzerine düşen gölgesini aramaya kalktığında, *Aydınlanmanın Diyalektiği* –ki bu kitap, Eleştirel Teori metinleri arasında Nietzsche'ye geniş bir yer veren tek yapıttır[13]- ve *Minima Moralia* gibi sınırlı sayıda birincil kaynağa ulaşabilir. Öte yandan yukarıdaki iki kaynakla birlikte Adorno'nun bibliyografisinin en temel yapıtlardan biri olan *Negative Dialektik* (1966) henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Oysa Adorno'nun Nietzsche'ye on beş kez başvurduğu yapıt, düşünür üzerindeki Nietzsche etkisine dair iyi bir ipucu sunar. Birincil kaynaklar dışında bu ilişkiyi analiz eden çok az kapsamlı ve ciddi çalışma bulunur. Martin Jay'in *Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi* alt başlıklı *Diyalektik İmgelem* (1973) kitabı, bu çalışmaların başında gelir. Bu yapıt, Frankfurt Okulu'yla ilgilenen ilk araştırmacılardan Ünsal Oskay'ın tercümesiyle 1989 yılında Türkçede yayımlanmıştır. Kitabın "Eleştirel Teorinin Kökenleri ve Oluşumu" bölümünde (69-130) Eleştirel Teori üzerinde, özellikle Horkheimer'de Nietzsche etkisi ele alınır. Oskay'ın Türkçede Frankfurt Okulu üzerine uzun süre doyurucu bir ikincil kaynak olarak yalnız kalmış çevirisi, orijinal kaynaklara ulaşmakta güçlük çeken okuyucuya ve araştırmacılara kılavuzluk etmiştir.[14]

Georg Stauth ve Bryan S. Turner'ın ortak çalışması olan *Nietzsche'nin Dansı* (1988), bir diğer önemli çalışmadır. Kitap, 1992 yılında *Birikim* dergisinde iki yazarın bir başka ortak çalışması olan "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi" adlı makalesini çevirip yayımlatan Mehmet Küçük tarafından 1997 yılında çevrilmiştir. Kitabın beşinci bölümü, "Tanrının Neşesi- Adorno'da Karşılıklılığa Karşı Kendini Olumlama" (221-258), Nietzsche, Adorno ve Horkheimer arasındaki yöndeşmenin boyutlarının analizine ayrılır. Eleştirel Teori içinde bilgi kuramı, ideoloji eleştirisi ve ussallaştırmanın algılanışı gibi başlıklar ele alınır. Stauth ve Turner bu çalışmada, Nietzsche'nin Eleştirel Teori üzerindeki etkisinin yeterince değerlendirilmediğini savunur, Adorno ve Horkheimer'in yapıtlarında onun kültürel zevksizlik, hınç ahlakı, sahiciliğin olanaksızlığı gibi kavramlarının izini sürer ve Habermas'ın Eleştirel Teori-Nietzsche arasındaki tehlikeli akrabalığa yönelttiği eleştirileri aktarırlar (1997: 222).

Stauth ve Turner, Eleştirel Teori-Nietzsche akrabalığını sorguladıkları "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi" makalesinde öncelikle Nietzsche'yi modernizmin peygamberi olarak ilan ederler ve onu sosyolojinin temellerini atan ve Adorno'ya kadar uzanan irade felsefecileri zincirinin başında anarlar:

> Kierkegaard, Schopenhauer ve Nietzsche, Almanya'da kendisi bir irade sosyolojisi, yani eylem analizi olan bir 19. Yüzyıl sosyolojisinin ortaya çıkışına felsefi temel sağlayan irade felsefecileridir. Bizim sürekli yabancılaşma ve şeyselleşme yoluyla iradenin kendiliğindenliğini, sahiciliğini ve bilinçli öznesini, insanı yadsıyan yaşam dünyaları yaratmakta olduğumuz yollu nosyon Tönnies, Simmel, Weber, Lukács ve Adorno'yu birbirine bağlıyordu. (Stauth ve Turner, 1992: 64).

Yukarıda andığımız Türkçede yayımlanmış Eleştirel Teori'ye ilişkin derli toplu, kapsamlı ve ciddi analizlere bir de *Cogito* dergisinin 2001'de yayımladığı özel sayı, *Nietzsche: Kayıp Bir Kıta* ve 2003'de yayımladığı özel sayısı *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*'yi eklemek gerekir.[15] Nietzsche özel sayısında yer alan Horkheimer, Adorno ve Gadamer'in "Ni-

[13] Ahmet Çiğdem "Karanlık Aydınlanma" başlıklı yazısında, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin "Homeros'un *Odysseus*'u, Sade'ın romanları ve Kant ve Nietzsche'nin felsefi metinlerini, Benjamin'in tarihsel tezlerini "eklemleyen" bir teorik dilin nasıl kurulabileceğini ve böylelikle mesala günümüzde sosyal teorinin ve felsefenin yerleşik sınırlarının nasıl anlaşılabileceğini gösteren iyi bir örneği teşkil ettiğini" söyler (Çiğdem, 1998: 19).

[14] Görece yeni bir örnek için bkz. Küçükcan, 2002.

[15] Bu kitaptaki yazılara veri sunan kaynak taraması (sonraki eklemelere rağmen) temel olarak 2005

etzsche ve Biz" başlıklı tartışması ve Adorno özel sayısında yer alan Habermas'ın önemli eleştirisi "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno" Eleştirel Teori-Nietzsche ilişkisi bağlamında Türkçede yayımlanmış önemli birincil kaynaklardır. Ayrıca bu sayıda Adorno'nun Nietzsche'yle olan ilişkisine, ondan nasıl etkilendiğine değinen başka yazılar da vardır. David Kaufmann'ın "Adorno ve Tanrının Adı" adlı eleştirisi, Adorno'nun Nietzsche'nin dikkatli bir okuru ve izleyicisi olduğunu, buna rağmen mesleki yaşamı boyunca dinsel mecazları pervasızca kullanma konusunda ısrar ettiği eleştirisini getirir (2003: 171). Adorno'nun Nietzsche'nin dikkatli bir okuru olduğu vurgusu, Vattimo'nun *Nietzsche ile Diyalog*'unda da yer alır. Vattimo, Adorno'nun estetik kuramının Nietzsche'den etkilendiğini ileri sürmektedir (2005: 154). Vattimo gibi Tom Huhn "Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği" makalesinde, Adorno'nun, Nietzsche'nin estetik şematizmini devraldığını ileri sürer:

> Adorno'da, yücenin sanata göçüne olanak tanıyan şeyin yalnızca sanatın başarısı olduğu iddiasını da görüyoruz. Adorno aynı zamanda Nietzsche'den, sanatın hem yarattığı hem de yok ettiği yönündeki sorunsalı açıklamak için bireyleşim ilkesi konusundaki estetik şematizmi devralmıştır: "Şurası açıktır ki, sanat evrenselliği bir sorunsal haline getiren kendisini, ne pahasına olursa olsun bireyleştirmelidir." Büyük olasılıkla Nietzsche'nin Euripidesçi drama eleştirisinin izinden giden Adorno, bir deus ex machina'nın, açıkça, teknolojik mekanizmanın, tikelden tümele geçişe yardımcı olan, tikelden tümele geçişi zorlayan görünür bir müdahalesi olduğunu kaydeder. İdeal olarak, her sanat eseri bu geçişi diyalektik yolla kendi başına yapmalıdır (Huhn, 2003: 260).

Aynı sayıda Ömer Naci Soykan'ın Ferda Keskin ve Besim Dellaloğlu'yla beraber yaptığı söyleşi, "Adorno ve Yapıtı", yine Dellaloğlu ve Emre Zeytinoğlu ile birlikte, özel sayının yerli katkılarındandır.[16] Ömer Naci Soykan, söyleşide Frankfurt Okulu Nietzsche ilişkisini Sokrat öncesi antik felsefeye olan ortak ilgi bağlamında değerlendirir. Eleştirel teorisyenlerde "Eski Yunan akıl anlayışını arka plana alma tutumu"nun olduğunu söyler. Ona göre bu konuda ilkin Nietzsche'yi, onun Sokrates öncesi felsefe anlayışını anmak gerekir. Soykan'a göre Frankfurt Okulu da Sokrates öncesi akıl anlayışını (Nietzsche'nin deyimiyle içerisinde Dionysosça olanla Apollonca olanın birlikte yer aldığı anlayışı) kendisine temel almıştır. Soykan, "Bunu şuradan çıkarıyorum: Aydınlanma eleştirisinde, Horkheimer ile Adorno'nun yaptığı eleştiri, aydınlanmayı tümden reddetmiyor. Onlar, aydınlanmanın bir yönüyle 'ilerlemeci', bir yönüyle 'insanları küçültmesi ve yönetilebilir duruma getirmesi' tarzındaki 'ikili karakteri'nden söz eder" der (Soykan, 2003: 39). Ancak Dellaloğlu aynı kanıda değildir:

> Adorno ya da Frankfurt Okulu düşünürlerinde, örneğin Nietzsche ve Heidegger ile karşılaştırılabilecek düzeyde, bir Antik Yunan ya da presokratik ilgi olduğunu düşünmüyorum (...) Bu daha çok modern aklın eleştirisine yönelik olarak kullanılabilecek bir referans olma ile sınırlandırılabilir bir ilgidir. Nietzsche ve Heidegger hatta belki de onlardan önce Alman romantikleri de zaten Aydınlanmanın Diyalektiği kitabının "Aydınlanma Kavramı" bölümünde sık sık aydınlanmayı eleştirenler olarak anılır. Ancak bir anlamda da, 19. Yüzyıl Alman felsefesinden gelen bu etkinin, daha dolayımlı bir şekilde Adorno ve diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinde devam ettiğini söyleyebiliriz (Dellaloğlu, 2003: 43).

yılına kadar olan kaynakları kapsadığı ve bu yazı da 2006 yılında tamamlandığı için, aynı yıl yayımlanan Willem van Reijen'in "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni Alegori olarak Okumak" başlıklı özgül okuması, burada değerlendirme dışı kalmıştır. Bkz. van Reijen, 2006. (editör notu).

[16] Dellaloğlu, aynı yıl *Milliyet Sanat* dergisinde *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının bir eleştirisini de sunmuştur. Bkz. Dellaloğlu, 2003.

Türkçede Nietzsche Apolojisi

Eleştirel teorisyenler Nietzsche'nin yanlış anlaşıldığını ileri sürerler ve sık sık bu yanlışı düzeltmek için uğraş verirler. Türkçedeki konuyla ilgili çeviri ve telif kaynakların önemli bir kısmında bu uğraşı izlemek mümkündür. Örneğin Horkheimer, Adorno ve Gadamer 2001'de *Cogito*'nun Nietzsche özel sayısında yayımlanan söyleşisi "Nietzsche ve Biz"de Adorno Nietzsche'nin kamuoyunda yanlış tanınmasından, onun Nazizm'in felsefi atası olarak görülmesinden ve tabii Nasyonal Sosyalistlerin onu Alman emperyalizminin avukatı haline getirmiş olmasından rahatsız olduğunu dile getirir. Ona göre güç istenci, Nietzsche'nin felsefesinde hatalı olarak fazla vurgulanmıştır. Hatalı değerlendirmelerden biri de yazın yaşamı boyunca felsefenin resmi geleneğini reddetmesine rağmen onu klasik bir felsefeci olarak tanımlamaktır (2001: 206). Söyleşide Gadamer 1930'larda, Almanya'da kasıtlı yapılan güç istenci vurgusuna örnek olarak Alfred Bäumler'in bir Nietzsche yorumunu hatırlatır. Yorumda düşünür kasıtlı biçimde güç istenci doktrinine indirgenmiştir (2001: 210).

Horkheimer, aynı kaygıyla Nietzsche'nin bu kez Almanya dışında nasıl yanlış anlaşıldığını açıklamaya girişir. Dilin Nietzsche'yi kendi ülkesi dışında anlamanın önünde büyük bir engel olduğunu ileri sürer. Ona göre Amerika'da dil adcı (*nominalist*) bir yönde evrilmiştir:

> Orada dil esas olarak, şeyleri –Amerika'daki deyişle, statements, propositions- belirtmeye yarıyor ve bu nedenle Nietzsche'nin yaptığı gibi dille oynanabileceği olgusu orada pek kolay anlaşılmıyor. Bizzat kendisinin dediği gibi, düşüncesinin, içinde hareket ettiği havayı anlamak güç: 'Her düşünce kandır ve yabancı kanı anlamak güçtür.' [Oysa] herşeyi sözcüğü sözcüğüne kabul ederek Nietzsche'ye yaklaşmak olanaksızdır (2001: 207).

Aynı söyleşide Adorno Nietzsche'nin Aydınlanmacı biri olduğunu ve Aydınlanma düşüncesinin geleneğine bağlı olduğunu kesin olarak ortaya koymak gerektiğini savunur:

> O, düşüncenin yerini bilinçaltının güçlerine bırakması gerektiğini savunan bir irrasyonalizm yandaşı değildi; tıpkı Freud gibi bilincin itkiyi serbest bırakması gerektiğini ve itki artık bastırılamadığında da, inkâr edilmeye artık ihtiyaç duymayacağını, şeytanca karakterini gerçekten kaybedeceğini savundu. Nietzsche'nin geleneksel felsefeden duyduğu kinin nedeni, ontolojiden duyduğu kindir. Nietzsche'den herşeyden önce şunu öğrenebiliriz. Günümüz Almanya'sında hakikatin içeriği olarak kabul etmemiz gereken şey, ezeli olan ve yaşamını sürdüren şey değil, geçici ve eğreti olandır (2001: 211).

Horkheimer ise "değişime karşı sabitlerin yardımına başvurulamıyorsa bu durumda Nietzsche'nin felsefesi yalnızca tutucu olmakla kalmaz, toplumsal değişim de ister. Onun felsefesinin yorumlanış tarzından koparak diyebiliriz ki, Nietzsche'nin aşırı tutuculuğuyla isyanı arasında aslında sıkı bir yakınlık vardır," der (2001: 211).

Nietzsche'ye ilişkin yanlış anlaşılmaları düzeltme kaygısı Türkçe makalelerde de karşımıza çıkar. Zeynep Sayın *Defter* dergisinde yayımlanan "Ölüm Üzerine Çeşitlemeler" makalesinde Nietzsche'nin üstün insan ve güç istenci kavramlarını kullanan Heidegger'e Marcuse'nin yönelttiği eleştiriyi aktarır:

> Ölümden bir anlam çıkararak sonluluk anlatısını meşrulaştırmaya çalışan Heidegger ölümbilimi, kişinin yaşamı ve ölümü arasında bir bütünlük kurabileceği görüşünden yola çıkarken, kişi bu dünyada kendi bilincini ölümlülük bilinciyle tanımlamak ve Nietzsche'den kalan güç istemiyle bu bilinci doldurmak ve kendini kitleden ayırarak bir tür kahrama-

na (Nietzsche'nin üstün insanına) –dahası, Heidegger'in sözcükleriyle, gerektiğinde, bir "savaş kahramanı"na- dönüştürmek zorunda kaldığı için, Marcuse'ye göre, Heidegger'in ölüme doğru varoluşundan Auschwitz'e uzanan köprü kurulmuş oluyor (Sayın, 1992: 90).

Ancak Sayın, Marcuse'nin eleştirisini aktarmakla birlikte Nietzsche'yi Heidegger'le birlikte özenle faşist kampın dışında tutar. Saym'a göre "Nietzsche gibi değerlerin boşluğunu bir tür 'üstün insan'la doldurmaya çalışmış olan Heidegger, kuşkusuz nasyonal sosyalizmin yeşermesi için uygun bir ortam hazırlarken, öte yandan gerek Nietzsche, gerekse Heidegger, ancak 'yanlış bir yorumla' nasyonal sosyalizme mal edilebilirler" (Sayın, 1992: 90). Sayın'ın şefkatli yorumunun Nietzsche'yle birlikte Heidegger'i de kapsaması ilginçtir. Nazizm'e mal edilmek için NSPD'ye üyelik kartı gerekmese de Nietzsche'nin en azından Nazizm'le fiziksel teması yoktur. Ancak Heidegger'in "nasyonal sosyalizmin yeşermesi için uygun ortam" hazırlamakla kalmayıp Nazilerin memurluğunu yapması ve savaştan sonra bile Marcuse'yle yaptıkları yazışmalarda Nazileri savunduğunu inkâr etmemesi düşünüldüğünde Sayın'ın şefkatine şaşırmamak elde değildir.[17] Çevirisini İskender Savaşır'ın yaptığı, yine aynı dergide yayımlanan "Hakikat Anı" başlıklı makalede Franco Moretti, Walter Benjamin'in Alman Trajik Dramının (Yasoyunu) Kökenlerindeki siyaset-trajedi bağlantısına değinerek Nietzsche ve Heidegger'in sol entelijensiyanın kültürel ufkuna [fazlasıyla] egemen olduğunu, bu bağlantının son zamanlarda güçlendiği vurgular ve bu iki filozofun yanlış okundukları iddiasıyla savunulmasına itiraz eder: "Evet tabii, Nietzsche ve Heidegger Avrupa gericiliğinin yarım yüzyıl önce onlarda bulduklarına indirgenemez: Ama bütün bunları bir yanlış okuma, yanlış anlama olarak değerlendirerek unutmak (...) Bundan daha parlak bir tarihsel körlük egzersizi olabilir mi?!" (Moretti, 1995: 27).

Apolojinin Eleştirisi

Frankfurt Okulu-Nietzsche ilişkisinin Türkçede en az eleştirel teorisyenlerin Nietzsche apolojisi kadar ilgi gören bir başka boyutu ise bu apolojinin özellikle Habermas tarafından başı çekilen eleştirisidir.

Besim Dellaloğlu'nun "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığı Eleştirisi" başlıklı yazısı Habermas'ın, "geleneksel ideoloji eleştirisi yöntemlerini kullanarak kökenleri Nietzsche ve Heidegger olan postmodern söylemin irrasyonalizm ve Aydınlanma karşıtlığına" bu arada Adorno ve Horkheimer'e yönelttiği eleştirileri özetleyen yoğun bir çalışmadır. Nitekim söz konusu makale *Toplumbilim* dergisinde yayımlandıktan bir yıl sonra 1998'de Bağlam Yayınları yazarın "*Toplumsal"ın Yeniden Yapılandırılması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* adlı kitap çalışmasını yayımlar.

Makale ve ardından gelen kitapta Dellaloğlu, Habermas'ın *Philosophical Discourse of Modernity, New Conservatism, Autonomy and Solidarity*, gibi yapıtlarında ortaya koyduğu radikal us eleştirisinde meydan okuyuşunu ele alır. Habermas'ın eleştirel Nietzsche analizini özetler. Bir önceki bölümde de aktardığımız gibi Habermas, özellikle Fransız postyapısalcıların ilham aldıkları ve ön plana çıkarttıkları Nietzsche'yi postmodernliğin habercisi olarak ortaya koymaktadır (Dellaloğlu, 1997: 108). Bir başka makalesinde Dellaloğlu toplumsal eleştiricilik ile kültür karşıtı tutumun birlikteliği açısından bakıldığında Horkheimer ve Adorno'nun özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları çerçevenin, postmodern söylemin özne temsiliyet, ussallık temalarındaki eleştirileri önceledeğini, aslında hem Eleştirel Teori'nin hem de postmodern söylemin bu konulardaki eleştirilerinin, kökenlerini Freud'un bilinçdışı kuramında ve Nietzsche'nin iktidar istenci kuramında bulduğunu belirtir (Dellaloğlu, 2000: 88). Dellaloğlu, böylelikle Batı düşüncesinde yüzyılı aşkın kesintisiz ve tutarlı bir eleştirel çizginin varlığına işaret etmiş olur.

[17] Bkz. www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm [Erişim tarihi: 10.02.2008].

Dellaloğlu (1997: 105) modernliğe karşı aldıkları tutuma göre Adorno ve Horkheimer'le Habermas arasında sanıldığından daha az bir fark olduğunu ileri sürer. Ona göre "Adorno ve Horkheimer'in us eleştirilerinin radikalliği, faşizmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya konmasında aranmalıdır. Habermas'ın us bekçiliği ise postmodern söylemin Adorno ve Horkheimer'inkinden daha güçsüz gerekçelerle usu yıkmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır." Habermas usu reddeden Nietzsche'nin ilham verdiği postmodern akımların güç kazandığı bu dönemi *Yeni-Karanlık* olarak adlandırır (Dellaloğlu, 1997: 108).

Özkan Gözel, *Tezkire*'de yayımladığı "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü: Habermas versus Foucault", başlıklı makalesinde, Habermas'ın yukarıda sözü geçen akımlar içinde üç eğilim saptadığını aktarır: "yaşlı muhafazakârların premodernizmi", "genç muhafazakârların antimodernizmi", "neomuhafazakârların postmodernizmi." Habermas'a göre "onlar, imgelemin, öznel deneyimin, duygulanımların kendiliğinden güçlerini gerideki arkaik bir temele izafe ediyorlar ve araçsal akılla ancak üç istemi, varlığın egemenliği ya da diyonizyak şiirsel bir güç söz konusu olduğunda başvurulabilecek bir ilkeyi manikeist bir tarzda karşı karşıya getiriyorlar." Habermas şöyle devam eder: "Fransa'da bu eğilim Foucault'dan geçerek Battaille'dan Derrida'ya uzanır. Kuşkusuz bu eğilimin bütün temsilcilerinde 70'li yıllarda yeniden dirilen Nietzsche'nin soluğu hissedilir" (Gözal, 2000: 151).

Yine *Tezkire* dergisinde Ali Utku'nun yukarıda andığımız makalenin ardından yazdığı "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü"ne Katkı: Foucault ve Aydınlanmanın Şantajı" makalesinde Habermas'ın, "modernliğin asli kaynaklarına geri dönerek yeniden yapılandırma projesi çerçevesinde, bir yandan modernlik tecrübesini ve Aydınlanma'nın mirasını, eleştirel bir okuma ve yeniden yorumlama yoluyla elden geçirerek tahkim etmeye çalışırken; öte yandan 'karşı kültür'ün miti haline gelen Nietzsche'ye ve Nietzsche'nin '70'li yıllarda yeniden dirilen soluğu' olarak nitelendirdiği Post-Yapısalcı modernizm eleştirilerine karşı benimsediği tutumun ya da misyonun doğal bir gereği olarak cephe" açtığı yorumu yapılır (Utku, 2001: 161).

Habermas kökleri Nietzsche ve Heidegger'e uzanan Fransız postmodernizm teorilerinin Aydınlanma karşıtlığı (*counter enlightenment*) çizgisinde olduklarını ve faşizmle tedirgin edici bir akrabalıkları olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda Habermas'a göre postmodernistler Nietzsche, Heidegger ve faşizmle ilişkili olduklarından dolayı suçludurlar (Kellner akt. Kızılçelik, 1994: 94).

Mehmet Okyayuz, *Doğu Batı* dergisinde yayımlanan "Postmodernizm: Modernitenin Öteki Yüzü" başlıklı makalesinde Postmodernizmi *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin çözümleme ve teşhislerinin bile gerisinde kalıp modernitenin yıkımına varacak ve dolayısıyla sonuçta kendi kendini yok etmesiyle sonuçlanacak kültürel bir olgu olarak tanımlar:

> Modernitenin yıkıcı yanlarını aşmayı hedefleyen postmodernizm günümüzde tam da bu yıkıcı yanının parçası haline gelmiştir. Zira –moderniteye karşı kayıtsız kalarak!- modernitenin tabi olduğu diyalektiğe tabidir: Postmodernizm, Nietzsche'den beri modernizme karşı belki çok da haksız olmayarak hissedilen bir rahatsızlıkla, huzursuzlukla belli bir "haklılıkla" yola çıkıp sonradan bir baskı mekanizmasına dönüşmüştür. Frankfurt ekolünün kökten mantık eleştirisini radikalleştirip mantığı topyekün itham etmiş; mantık ve ilerleme gibi kavramlar "heterojenitenin çokçuluğu" (plurality of heterogenity) itibardan düşürmüş, insanlığın kurtuluşu projesini nihai bir şekilde reddetmiştir (Okyayuz, 2000: 143-144).

Nietzsche'nin Nazizm gibi gerici akımlarca yanlış yorumu ve kullanımıyla Habermas'ın işaret ettiği neoliberal postmodernlerin eleştirel teorisyenleri yanlış (aşırı) yorumlama ve kullanımları arasında talihsiz bir benzerlik bulunur. Eleştirel Teori-Nietzsche ilişkisi bu iki tarihsel yanlışlık arasında yer alır. Nietzsche'nin şimdi niyet edilmemiş olarak yorumladığımız faşizm temellendirmesine benzer biçimde Adorno ve Horkheimer, yedeklerindeki Nietzsche yorumuy-

la 'niyet edilmemiş' olarak neoliberal postmoderniteyi temellendirir. Bu tabloya Habermas'ın yönelttiği modernist itiraz tek başına Eleştirel Teori- Nietzsche ilişkisi kadar ilgi toplamış, bu ilişkinin Türkiye'de alımlanmasını domine etmiştir. Bu durumun gerekçesi herhalde zamanın ruhunda aranmalıdır. Ancak modernlik-postmodernlik tartışmasının Türkiye'deki biçimlenişinin kamplaşmayı andırmasının da Nietzsche ve adamlarına karşı Habermas'ın mücadelesinin konunun tüm diğer boyutlarını geride bırakarak ön plana çıkmasında etkisi olduğu söylenebilir.

Hâlbuki konunun Türkiye'deki algılanışı geride dursun, bir yanda Nietzsche'nin, eleştirel teorisyenlerin ve nihayet postmodern, postyapısalcıların, diğer yanda bütün bir modernist geleneğin ve onun yılmaz sözcüsü olarak Habermas'ın yer aldığı iki ayrı kamptan bahsetmek mümkün değildir. Kamplaşmacı genel eğilimin aksine bu durumun farkında olan çeviri ve telif metinler de bulunabilir.

Nitekim çevirisi *Toplumbilim*'de yayımlanan bir makalesinde, Foucault'nun, Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna yanıtını değerlendiren Habermas, bu yanıtta Hegel, Nietzsche ve Max Weber'den Horkheimer ve Adorno'ya ulaşan "çağdaş gerçekliğin ontolojisi"nin temellerini gördüğünü belirtir. Habermas'a göre Foucault şaşırtıcı biçimde kendisini de bu geleneğe dâhil eder (Habermas, 2000: 82).

Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları* adlı kitabının ilk cildinde Habermas'ın *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Modernitenin Felsefi Söylemleri) yapıtındaki postmodernizm eleştirisini aktarırken, Habermas'ın, "öznellik", "öz-sözlülük", "Nietzsche'nin us eleştirisi", güç kuramı gibi kavramların modernin içeriğinde bulunduğu savını da dile getirir. Soykan, Habermas'ın bu tezinden hareketle modernitenin bitmediğini, tersine sürmekte olduğunu iddia eder (Soykan, 2003: 143).

Yukarıda sözü edilen kamplaştırma eğiliminin, daha sonra küçük bir felsefi politik polemiğe de yol açan bir başka örneği ise Orhan Koçak'ın, 1988 yılında *Defter* dergisinde yayım-

lanan "Maelström Üslubu" makalesindeki Adorno-Nietzsche karşılaştırmasıdır:

> Adorno, felsefe metinlerinde de, edebiyat yazılarında da, serimleme-düğüm-sonuç ya da varsayım-geliştirme-kanıtlama-sonuç gibi inşa şemalarını bir kenara atmıştır. Merkezsiz bir yazı değildir bu. Ama kendisinin de bir yerde dediği gibi "her noktası merkeze aynı uzaklıkta olan bir yazı"dır. Birimi de, kısa, özdeyişsel fragmandır. Öznel mantığın hantallığından, bağlaçların yükünden kurtulmuş bu klasik yazı tarzının klasik örneğini Nietzsche vermişti, "dans eden felsefe"nin kurucusu... Ama Nietzsche'nin fragmanlarında manik bir coşku, bir efori hali görülür; zaman zaman paranoidleşen, hatta kabalaşan, düşüncesizleşen kibirli bir yazıdır bu, artık kesinlikle hasta olmadığını düşünen birinin yazısı. Adorno'nunki, bir iyileşmenin yazısıdır, hiç bitmeyen, sürekli tekrarlanan bir iyileşme. Nietzsche paranoidse, Adorno depresiftir. Paranoid kişilik, otobüste bir başkasının ayağına basar ve ondan derhal özür dilemesini ister. Depresif kişilik, bunu yapan insandır: Ayağına basan kişiden kendisi özür diler. Adorno'nun metinlerinde de Nietzsche'nin tam tersi olan bir güvensizlik çizgisi var: Kimi zaman, ulaştığı doğrunun kısmiliğini bilmekten gelen bir yorgunluk tonu olarak, kimi zaman da o doğrunun kökeninde yatan yanlışı fazla iyi tanımanın verdiği bir suçluluk hali biçiminde... Nietzsche'ye göre, bazı bünyelerde şokları özümseme, sindirme yeteneği vardır. Kendisinin de böyle bir yeteneğe sahip olduğunu sanıyordu o, yaralanmakla ölmeyen, tersine daha da güçlenenlerden biri olduğunu düşünüyordu... Adorno böyle değildi, sakat kaldı. Sakatlığını yazıyla aşmaya çalıştı. Korkuyu bastırırken yarattığı üslup, vahşetten payını almıştı (Koçak, 1988: 10).

Aslında Koçak'ın denemesi Adorno'yla Nietzsche'yi değil Adorno'yla Horkheimer'i ve Bloch'u karşılaştırmaktadır ve bu kıyas, aydının işlevi ve sorumluluğu bağlamında ilginç bir polemiğe de neden olur. Bülent Somay, derginin sonraki sayısında Koçak'a "Maelström'e Her İnişin

Bir de Çıkışı Vardır"[18] başlıklı bir cevap yazar. Somay, Koçak'ın yazısında sunulan iki seçenek arasında seçim yapmayı reddetse de Koçak'ın radikalizmi işaret ettiği Horkheimer'i, donuk, heyecansız, yorgun ve yaşlı Marksizmiyle Adorno'ya tercih ettiğini açıklayarak başka bir şematik kamplaştırma örneği sunar (Somay, 1988: 183-4).

***

Eleştirel Teori'nin Nietzsche ile ilişkisine ilişkin Türkçe kaynakları, telif ya da çeviri olduğuna bakmadan genel olarak gözden geçirdiğimizde, bu ilişkinin, her iki taraftakilerin kendi başlarına topladıkları kadar ilgi toplayamadığını görürüz. Söz konusu ilişki, ilgi çektiği zaman da neredeyse bütünüyle Nietzsche'nin apolojisi ve bu apolojinin eleştirisi bağlamında ele alınır. Tarih bağlamında Nietzsche-Benjamin benzerliği, bu durumun tek istisnasıdır.[19] Nietzsche, yukarıda da belirtildiği gibi kitaplıkların felsefe raflarının en popüler ismidir; belki de Türkiye'de ilgi azlığından şikâyet edilebilecek en son filozoftur. Öte yandan genel olarak Frankfurt Okulu'na ve bir anlamda bu okulun düşünsel çekirdeğini oluşturan Adorno, Horkheimer, Marcuse (bu isimlere Löwenthal de eklenebilir) gibi eleştirel teorisyenlere yönelik ilgi de özellikle 1990'lardan itibaren yükseliştedir. Eleştirel Teori'ye yönelik ilgiye paralel olarak, Habermas tek başına özellikle modernite-postmodernite tartışmaları bağlamında tüm Frankfurt Okulu düşünürleri kadar ilgi toplamaktadır.[20] Ancak bu düşünür ve ekollerin kesişme noktası, tek tek ele alındıklarında gördükleri ilgiye kıyasla, umulandan daha az uğranan bir alan olarak kalmıştır. Çalışma kapsamında incelenen metinlerden hareket ettiğimizde bu durum hem niceliksel hem niteliksel olarak gözlemlenebilir; çeviriler bir kenarda tutulduğunda, Eleştirel Teori-Nietzsche ilişkisine değinen metinlerle postmodernite tartışmaları bağlamında Habermas'ın Nietzsche ile birlikte eleştirel teorisyenlere ve çağdaş postmodern akımlara yönelttiği eleştiriye değinen metinlerin sayısı eşittir (yedi). Bu metinlerin büyük bir kısmında Eleşirel Teori-Nietzsche ilişkisini ve Habermas'ın bu ilişkiye karşı aldığı eleştirel tavrı aktarmak, özetlemek ya da anmakla yetinilmiştir. Metinlerin genelinde değil ancak söz konusu tartışma bağlamında, bir iki örnek dışında (Ö. N. Soykan, F. Keskin, B. Dellaloğlu'nun "Adorno ve Yapıtı" adıyla yayımlanan tartışması gibi) özgün katkılara rastlanmaz.

Henüz Türkçeye kazandırılmamış temel metinlerin çevirisinde ve tükenen baskıların yenilenmesinde adını koymak için erken sayılacak bir durgunluk olduğuna işaret etmek gerekir. Ancak inceleme metinleri söz konusu olduğunda yazın dünyasında canlılıktan söz edilebilir. Bu konudaki tartışmaların canlılığı ve niceliği konjonktürle ya da zamanın ruhuyla ilişkilidir. Yeni gelişmeler Nietzsche'ye ve Frankfurt Okulu'na, başka bir açıdan, belki başka bir iştahla bakmamızı sağlayabilir.

---

[18] Koçak ve Somay, Adorno'nun *Minima Moralia*'da (1998: 244-5) andığı Allen Poe'nun "Maelström'e İniş" öyküsüne gönderme yapıyorlar. Öyküde tehlikeli Maelström girdabına kapılan balıkçı, sonunda girdaptan kurtulur.

[19] Frankfurt Okulu-Nietzsche ilişkisinin apoloji ve eleştirisi bağlamı dışında kalan ancak Türkçede bulabileceğimiz yönlerinden biri, tarih anlayışı açısından Benjamin'in Nietzsche ile olan benzerliğidir. Necmi Zekâ, Defter'de yayımlanan "Hatırlama ve Tarih" başlıklı makalesinde, Marcuse ve Benjamin'in hatırlamacı tarih anlayışından söz ederken Nietzsche bağıntısına değinir: "Benjamin için de, hatırlama, geçmişin bugüne aktarımı -Nietzsche'nin 'doğuştan kırsaçlılık' dediği- bir tarihsel 'bilgi yığını' değildir. Geçmişi geçmiş olarak onaylayan güncelleştirmeye karşı bir hatırlamadır bu" (Zekâ, 1987: 16). Ahmet Oktay, Orhan Koçak ve İskender Savaşır'la tartıştığı, Defter'de yayımlanan "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında" adlı söyleşide yine Nietzsche ve Benjamin'in tarih anlayışlarının benzerliğine vurgu yapar: Bir zaman anlayışına ancak geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarını birlikte düşünerek sahip olabiliriz. Geçmiş ve şimdi, zamanın momentleri, tamamı değil. Tamamı üçüncü terimi yani geleceği gerektirir. Buradan baktığımda sürekli geçmişe yönelmenin her zaman zararlı olmayabileceğini düşünüyorum. Çünkü geçmiş, eninde sonunda Nietzsche'nin vurguladığı gibi, Benjamin'in vurguladığı gibi geleceği kavramanın ve günümüze bir eleştiri yöneltebilmenin gerekli bir ögesi. Ama yine unutmamak gerekir ki geçmiş tehlikeli de olabilir. Yine Nietzsche'yi anıyorum: Geçmişi şimdinin mezar kazıcısı yapmamak gerektiğini belirtiyordu (Oktay, 1988: 200). Walter Benjamin'in tarih anlayışı ve Türkiye'deki alımlanışına ilişkin ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Aksoy.

[20] Bu kitapta bkz. Kubilay.

Kaynakça

Ahıska, Meltem (1995). "Medya, Küresellik ve Yerellik." *Toplum ve Bilim* 67: 6-25.

Avcı, Artun (2005). "Frankfurt Okulu'nda 'Akıl': Tartışma Notları." *İmago* 1: 75-84.

Aschheim, Steven E. (1994). *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990.* Berkeley: University of California Press.

Adorno, Theodor (2002). "Biçim Olarak Deneme." Çev., Sabir Yücesoy. *Defter* 45: 71-91.

Adorno, Theodor (1998). *Minima Moralia.* Çev., Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor (1985). "Baskı Altında Uzlaşma." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika.* içinde. İstanbul: Eleştiri. 229-270.

Çiğdem, Ahmet (1998). "Karanlık Aydınlanma." *Virgül* 12: 18-19.

Dellaloğlu, Besim F. (2003). "Kendini İmha." *Milliyet Sanat* 537: 108.

Dellaloğlu, Besim (2000). "Aydınlanma, Modernite, Post-Modernite ve Sonrası." *Toplumbilim* 11: 85-89.

Dellaloğlu, Besim (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılandırılması: Habermas Üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: Bağlam.

Dellaloğlu, Besim (1997). "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığı Eleştirisi." *Toplumbilim* 7: 105-113.

Gözel, Özkan (2000). "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü: Habermas versus Foucault." *Tezkire* 17: 149-157.

Habermas, Jürgen (2000). "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun, Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine." Çev., Eda Özgül ve Özlem Oğuzhan. *Toplumbilim* 11: 81-83.

Habermas, Jürgen (1990). "The Entwinement of Myth and Enlightenment." *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* içinde. Cambridge, Mass: MIT Press. 106-131 [Türkçesi için bkz. Habermas, Jürgen (2003). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 85-108].

Habermas, Jürgen (1982). "The Entwinement of Myth and Enlightenment." Çev., Thomas Y. Levin. *New German Critique* 26: 13-30.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar* Çev., Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno (1995a). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I, II.* Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno (1995b). *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I.* Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

Horkheimer, Max, vd. (2001). "Nietzsche ve Biz." Çev., Işık Ergüden. *Cogito* 25: 206-212.

Huhn, Tom (2003). "Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği." Çev., E. Efe Çakmak. *Cogito* 36: 256-275.

Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi 1923-1950.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge.

Kaufmann, David (2003). "Adorno ve Tanrının Adı." Çev., Kemal Atakay. *Cogito* 36: 170- 183.

Kellner, Douglas (1989). *Critical Theory, Marxism, and Modernity.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Kızılçelik, Sezgin (1994). "Postmodernizm: 'Modernlik Projesine' Bir Başkaldırı." *Türkiye Günlüğü* 30: 86-96.
Koçak, Orhan (1988). "Maelström Üslubu." *Defter* 5: 7-12.
Küçükcan, Ufuk (2002)."Frankfurt Okulu ve Kitle Kültürü Çalışmaları." *Kurgu Dergisi* 19: 257-269.
Moretti, Franco (1995). "Hakikat Anı." Çev., İskender Savaşır. *Defter* 23: 18-28.
Oktay, Ahmet, vd. (1988). "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında." *Defter* 5: 195-206.
Okyayuz, Mehmet (2000). "Postmodernizm: Modernitenin Öteki Yüzü." *Doğu Batı* 10: 39-145.
Ozansoy, Cüneyt (1999). "Devletin Bekasından Hukukun Bakiyesine." *Birikim* 119: 48-56.
Pazarkaya, Yüksel (1969). "Kuram ve Eylem İlişkisi." *Varlık* 746: 26.
Sayın, Zeynep (2000). "Batıda ve Doğuda Bedenin Temsilinde Haysiyet ve Zillet I." *Defter* 39: 159-204.
Sayın, Zeynep (1992). "Ölüm Üzerine Çeşitlemeler." *Defter* 19: 85-93.
Somay, Bülent (1988). "Maelström'e Her İnişin Bir de Çıkışı Vardır." *Defter* 6: 183-186.
Soykan, Ömer Naci, vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito* 36: 37- 64.
Soykan, Ömer Naci (2003). *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*. İstanbul: İnsancıl.
Stauth, Georg ve Bryan S. Turner (2005). *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç Karşılıklılık ve Direniş*. Çev., Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat.
Stauth, Georg ve Bryan S. Turner (1992). "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi." Çev., Mehmet Küçük. *Birikim* 39: 62-70.
Steinberg, Stefan (2000). "One Hundred Years since the Death of Friedrich Nietzsche: A Review of His Ideas and Influence." http://www.wsws.org/articles/2000/oct2000/niet-o21.shtml [Erişim tarihi: 10.02.2008].
Suner, Asuman (2006). *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: Metis.
Utku, Ali (2001). "'Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü'ne Katkı: Foucault ve Aydınlanmanın Şantajı." *Tezkire* 19: 160-167.
Van Reijen, Willem (2006) "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni Alegori olarak Okumak." Çev., H. Emre Bağçe. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağçe (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 167-188.
Vattimo, Gianni (2005). *Nietzsche ile Diyalog*. Çev., Durdu Kundakçı. Ankara: Dost.
Wiggershaus, Rolf (2001). "The Frankfurt School's 'Nietzschean Moment'." *Constellations* 8(1): 144-147.
Yılmaz, Tunga (1999). "Yabancılaşma ve Kötülük Üzerine." *Virgül* 22: 27-29.
Zekâ, Necmi (1987). "Hatırlama ve Tarih." *Defter* 1: 7-19.

KESİM	TARTIŞMALI KONULAR
3	VE ÖZGÜL ALANLARDA
	FRANKFURT OKULU



Jürgen Habermas

7.

"Tamamlanmamış Bir Proje"nin Peşinde Bir Düşünür: Modernlik Postmodernlik Tartışmaları Bağlamında Jürgen Habermas'ın Türkiye'de Alımlanması

Çağla Kubilay

1950'lerden beri kapitalist toplumdaki değişim ve dönüşümleri kavramsallaştırmak üzere pek çok kuram ortaya konulmuştur: postkapitalist toplum, postburjuva toplum, postekonomik toplum, sanayi sonrası toplum vd. Ancak bu kuramların hiçbiri postmodern toplum (ve elbette bununla bağlantılı olarak postmodernizm, postmodernlik, postmodern) kavramlaştırması kadar büyük bir tartışmaya neden olmamıştır. Modernliğin "öldüğünü" ya da en azından "aşıldığını", "modern sonrası" bir döneme geçildiğini ima eden postmodern kavramlaştırmasının başlangıcı 1950'lerde sanat alanında kendini göstermiş; ancak bu tartışma esas olarak 1980'lerin başlarında yoğunlaşmıştır.

Türkiye'de ise postmodernlik tartışmaları, 1990'ların başında entelektüel çevrelerde yankı bulmuştur. Türkiye gibi siyasi tarihine modernleşme arzusunun damgasını vurduğu bir ülkede, postmodernlik tartışmalarının ilgi çekici olması beklenebilir bir durumdur. Zira Batılılaşma/çağdaşlaşma/muasırlaşma sözcükleriyle yer değiştirilerek de kullanılan modernleşmenin henüz tam olarak başarılamadığı düşünülürken, bir başka deyişle temel meşguliyet modernlik iken, postmodernlik "modernliğin öldüğünü/aşıldığını" iddia etmekte ve aslında birkaç yüzyıldır devam eden tartışma konusunu alaşağı etmektedir. Nitekim Türkiye'ye postmodernlik tartışmalarının girmesini sağlayan önemli kişilerden biri olan Mehmet Küçük'ün (2000) sözlerine kulak verdiğimizde bu tartışmaların oldukça sancılı başladığı, dahası postmodernliğin entelektüel çevrelerde hoşnutsuzlukla karşılandığı anlaşılmaktadır:

> Postmodern söylem ve bunun çevresinde cereyan eden tartışmalar ülkemizde genel olarak hiç de konukseverce karşılanmadı. Bu söylem bir miktar "kafa karışıklığı" yaratıyor. Bu da, böylesi durumlardan yalnızca dar siyasal grupların değil, çok geniş bir düşünsel topluluğun rahatsızlık duyduğunu görmemize vesile oluyor (...) Topluluk içinde artık handiyse kutsi birer sabite haline gelmiş konumları, tavırları birazcık karıştırıveren etkenlerin dışlama, yok sayma, aşağılama gibi taktiklerle karşılaşmasının mukadder olduğu biliniyor. Ama iş 'bilmek'le bitmiyor. Bir de 'kalp' kısmı var bunun; sezgilere dayanan içgörülerin körüklediği bir takım duygular kısmı. İşte bu kısım, postmodernizm çevresinde dönen tartışmalara, söylemlere bir moda, yenilik heveslisi şımarık yeni-liberal entelektüellerin zihin sporu, sosyalizmin yenilgisinden faydalanan fırsatçıların hamlesi olarak yaklaşılmasına çok üzülüyor (...) (2000: 13).[1]

[1] Küçük'ün, postmodernizmin Türkiye'de pek hoş karşılanmadığına ilişkin tespitine Hüsamettin Çetinkaya da dikkat çekmektedir. Çetinkaya, *Dünya Gazetesi Kitap Eki*'nin 1993 tarihli sayısında "Postmodernizm Nedir?" sorusuna "aydınların" verdiği yanıtları alıntılamıştır. Verilen yanıtlara bakıldığında edebiyatçılar, düşünürler, yazarlar ya postmodernizmin ne anlama geldiğini bilmediklerini ya da bunun olsa olsa bir modadan, özentiden ibaret olduğunu söylemişlerdir (1993: 186-188). Aslında bu iki yanıt birbirini tamamlamaktadır. Zira bir özentiyi, modayı vb. öğrenmek için zaman ayırmaya gerek yoktur. Yine Çetinkaya'nın okurun yorumuna bıraktığı "postmodernizm Batı'da yaşanıyor, biz önce modernizmi yaşayalım" iddiası, postmodernizm tartışmasını yok sayma yaklaşımının bir

Bu çalışmanın konusu ise modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamında Jürgen Habermas'ın Türkiye'de nasıl alımlandığıdır. Frankfurt Okulu'nun en tanınan üyelerinden biri olan Habermas, modernliğin "öldüğüne" ya da "aşıldığına" ilişkin yaklaşımlara karşı çıkan en önemli düşünürlerden biridir. Modernliğe, akla, Aydınlanmaya yönelik tavrıyla Okul'un diğer üyelerinden, özellikle de Adorno ve Horkheimer'den, farklılaşan Habermas'ın modernliği savunma "kaygı"sının hâkim olduğu 1980 sonrası çalışmaları, Batı'da oldukça ses getirmiştir. Böylece modernlik yanlıları için olduğu kadar karşıtları için de Habermas neredeyse vazgeçilmez bir figür haline gelmiştir.

Modernliğin yeniden inşasını savunan Habermas'ın modernlik savunusunun ve postmodernliğe yönelik itirazlarının Türkiye bağlamında hangi konular etrafında, ne zaman ve hangi argümanlarla tartışıldığını ve hangi konuların tartışma dışı bırakıldığını incelemek bu çalışmanın temel amacıdır. Belirtilen bu amaç, ilk bakışta betimleyici gibi görünmektedir. Ancak "bir durum değerlendirmesi yapmak, yapılanların bir bilânçosunun çıkartmak"[2] ya da "Türkiye'de herhangi bir düşünsel donanımın nasıl işleme geçtiği ya da geçemediğine ilişkin bir örnek olay sunmak"[3] betimleyici olsa da önemlidir. Zira bu çalışmanın esas kaygısı, söz konusu tartışmaların Türkiye'nin düşünsel yaşamıyla bağlantısını kurarak saptamalar yapmaya çalışmaktır.

Habermas'ın Türkiye'de modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamında alımlanmasının çözümlemesi, düşünürün kendi yapıtları ile 1960'tan itibaren Türkiye'de yayımlanan ve ulaşılabilen dergiler ile kitaplardaki göndermeler temelinde yapılmıştır. Ancak düşünürün Türkiye'de alımlanma "serüveninin" anlaşılabilmesi için öncelikli olarak modernlik-postmodernlik tartışmalarındaki teorik pozisyonunun bilinmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda birinci kısımda Habermas'ın postmodern teorilere neden ve hangi argümanlarla itiraz ettiği ile itiraz ettiği noktalara karşı kendisinin geliştirdiği teorik çerçeve ele alınmıştır. Bir başka deyişle "tamamlanmamış bir proje olarak modernliği" kavrayışı değerlendirilmiştir. İkinci kısım ise düşünürün Türkiye'de alımlanmasının incelenmesine ayrılmıştır. Bu kısım, Habermas'a yapılan göndermelerin çokluğu nedeniyle üç alt başlığa ayrılmıştır: Doğrudan Habermas üzerine yapılmış çalışmaların çözümlenmesi, modernlik-postmodernlik üzerine çalışmalarda Habermas'ın yer alış biçiminin incelenmesi ve modernlik-postmodernlik tartışması içeren çalışmalarda Habermas'ın alımlanmasının değerlendirilmesi.

Habermas ve "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernlik"

Postmodern terimi, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kullanılır olmasına rağmen, terimin öncelikle kültürel teoride, daha sonra ise toplumsal teori ve felsefede bir dizi yaklaşıma gönderme yapması 20. yüzyılın ikinci yarısında söz konusu olmuştur. "Post" ön ekinin hem modernden bir kopuş, hem de onun uzantısı olma anlamlarını içinde barındırması, ayrıca moderne yüklenen anlamların farklılaşması terimi muğlaklaştırmakta, farklı yaklaşımları ima eder hale getirmektedir.

Edebiyat eleştirisi alanında 1950'lere uzanmakla birlikte, esas olarak 1960'larda özellikle Ihab Hassan ve Leslie Fiedler'ın çalışmalarında belirginleşen postmodernizm, 1970'lerde önce mimariye, sonra dans, tiyatro, resim, sinema ve müzik gibi sanatın diğer alanlarına yayıldı. Postmodernizm, 1960'larda daha çok Avrupa avangardının mirasını canlandırmaya çalışırken,[4] 1970'lerde bu avangardist postmodernizm bazı görünümlerini sürdürmekle birlikte potansiyelini tüketmiştir. Bu dönemde yeni olan, bir taraftan eleştiri iddialarından vaz-

ürünüdür.

[2] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.

[3] Bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.

[4] 1960'ların Avrupa avangardının mirasını canlandırmaya çalışan postmodernizmini Huyssen (1984) "postmodernin tarih öncesi" olarak adlandırır. Buna rağmen postmodernin haritasını yapmaya çalıştığı yazısında 1960'ları ve hatta 1950'leri ele almasının nedeni postmodernizm kavramındaki muhalif ve eleştirel unsurun ancak böyle bir tarihlendirmeyle mümkün olduğunu düşünmesidir.

geçen, büyük ölçüde olumlayıcı bir postmodernizmin, kültürel eklektisizmin; diğer taraftan ise direniş, eleştiri ve statükonun yadsınmasının modernist ve avangardist olmayan terimlerle yeniden tanımlandığı alternatif bir postmodernizmin ortaya çıkışıydı (Huyssen, 1984: 11-16).

Kültürel alandaki bu eğilimler, 1970'lerin sonundan itibaren toplumsal teori alanında etkisini göstermeye başlamıştır; zira Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan postmodernizm tartışmalarının 1970'lerin sonunda Avrupa'ya taşınmasıyla terimi Fransa'da Kristeva ve Lyotard, Almanya'da ise Habermas ele almıştır. 1980'lerin ilk yıllarında sanatlardaki modernizm/postmodernizm öbeğinin yanı sıra toplumsal teorideki modernlik/postmodernlik öbeği Batılı toplumların entelektüel yaşamlarındaki en çekişmeli alanlardan biri haline gelmiştir (Huyssen, 1984: 11-12). Her ne kadar kesin olarak özellikleri belirlenemese de kendisini modern olandan ayrıştıran postmodern teorinin ayırt edici özellikleri, modern bilimin mekanistik ve pozitivist dünya görüşlerinden uzaklaşma ile Aydınlanma iyimserliğine, akla inanışa, kültürler ötesi değerlere ve insan doğasına vurgunun reddi olarak sıralanabilir. Postmodernistler teoride temelciliğe ve aşkın öznelliğe, bilimde mekanizme ve pozitivizme karşı çıkarlar (Best ve Kellner, 2001: 103). Batı düşünce geleneğinde ortaya çıkan bu eğilim tarihsel kökenlerini Nietzsche ve Heidegger'den başlayan, yapısalcılık ve postyapısalcılıkla devam eden antihümanizmden alır. Antihümanizm, özneye yönelik eleştirileriyle Aydınlanmanın ve modernliğin en temel kategorilerine meydan okumuştur. Aydınlanma ve modernlikle bağlarını, postmodernistlerin bir kısmı kadar kesin biçimde koparmasa da Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik olarak uyguladığı yapısöküm ve Foucault'nun iktidar-bilgi kavramsallaştırması, soykütük analizi postmodern teorinin gelişimine zemin hazırlamıştır (West, 1998: 261).

Bu teorik katkılara rağmen postmodernlik tartışmalarının canlanmasında Lyotard'ın 1979 tarihli *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor* adlı kitabı bir dönüm noktası olmuştur. Postmoderni "meta anlatılara inanmazlık" olarak tanımlayan Lyotard (2000: 12), postendüstriyel topluma karşılık gelen bir postmodern durumu varsayar. Postmodern durumda bilginin konumunun değiştiğini iddia eden Lyotard (2000: 16), modern ve postmodern toplumlardaki bilgiyi karşılaştırır ve postmodern bilginin öte anlatılara ve temelciliğe karşı çıktığını, büyük meşrulaştırma şemalarından sakınarak heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve mikro politikadan yana çıktığını vurgular.

Lyotard'ın kitabının önemi, geniş bir alana yayılan düşüncelere yönelik bir referans olmasından kaynaklanır. Zira Lyotard, bilime yönelik şüpheleri Batı modernliğinin dayandığı tarih felsefeleri ve ideolojilerin temelden reddi, ilerlemenin büyük anlatıları, özgürleşim vb. ile birleştirir (Outhwaite, 1994: 121). Düşünürün bu vurguları, postmodernizmin "aile benzerlikleri" olarak adlandırabileceğimiz kimi ortaklıklarını ortaya koyar. Postmodern teorisyenler (örneğin Baudrillard, Jameson, Harvey) yaşanan değişimlerin yeni bir toplum kurmakta olduğunu ve bu toplumun da postmodern olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur. Elbette yaşanan değişimleri yorumlama biçimleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Marksizmden kopan Lyotard ve Baudrillard, söz konusu değişimleri yeni enformasyon ve bilgi teknolojileri bağlamında ele alırken, Jameson ve Harvey gibi postmodernizmi Batı toplumlarının evriminde bir aşama olarak gören teorisyenler Marksist bir teorik çerçeve içinden bu durumu kavramsallaştırır. Jameson postmodernizmi "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak kavramsallaştırırken, Harvey de postmodernist kültürel biçimlerin yükselişi ile sermaye birikiminde daha esnek tarzların ortaya çıkışı ve kapitalizmin örgütlenişinde zaman-mekân sıkışmasının yeni bir atılımı arasında bir tür zorunlu ilişki olduğunu ileri sürer.

Lyotard'ın postmodernizm anlayışıyla birleşen diğer ortak noktalar ise şöyle sıralanabilir: İlk olarak, postmodern analizlerde mutlak ve nesnel hakikat kavramına güvensizlik söz konusudur. Hakikat bağlamsal ve durumsal olarak görülür. İkinci olarak, vurgu evrenselden ziyade parçalanma üstünedir; genel olandan özgül/tikel olana doğru bir kayma söz konusudur. Üçüncü olarak, yerel iktidar, ulus-devletin merkezileşmiş iktidarına tercih edilir

ve merkezsizleştirme ya da iktidarın demokratikleştirilmesi süreci postmodern anlatılarda yaygın bir temadır. Dördüncü olarak gerçeklik taklit edilendir, başka türlü anlamlı bir kavram olamaz. Genel ve evrensel bir hakikat olarak gerçeklik temelden şüphelidir. Beşinci olarak, iktidarı tüketicilere vermeye eğilimli tüketim kültürünün yükselişi ve pekiştirilmesi söz konusudur; ancak tüketim kültürü, aynı zamanda pazarlama hileleri ve küresel piyasada fiyatları belirleme yoluyla tüketici özgürlüğü söylemlerini eklemleme yoluyla tüketicileri manipüle eder. Son olarak ise çeşitlilik ve farklılık vurgulanır. Kültürün postmodern analizi artık tali ya da önemsiz bir perspektif değildir, açıkça bireycilik ve çeşitlilik stratejilerini teşvik eder. Postmodernizm bireylerin değerini düşüren ve böylece kimliğe saldıran stratejilerin eleştirisidir (Powell ve Moody, 2003: 4).

***

Habermas'ın postmodernlik tartışmalarına dâhil oluşu 1980 yılında Theodor Adorno ödülünün verilişi sırasında yaptığı konuşmayla başlar –ki bu konuşma daha sonra "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" ve "Modernite versus Postmodernite" adlarıyla yayımlanmış ve postmodernlik tartışmalarında neredeyse vazgeçilmez bir metin haline gelmiştir. Aslında 1962 tarihli çalışması *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden başlayarak Habermas'ın bütün çalışmalarının modernlik üzerine olduğu söylenebilir. Zira Habermas, "1950'lerin sonundan itibaren benim sorunum, aklın tarihteki gerçekleşmesi –deforme olmuş gerçekleşmesi- açısından modernliğin bir teorisi, modernliğin patolojisinin bir teorisiydi" demektedir (Habermas'tan akt. Outhwaite, 1994: 6). Habermas'ın erken dönem çalışmalarında bu ilgi üç biçimde ortaya çıkar: İlk olarak klasik felsefe metinlerinin, Marx ve Weber, ayrıca Kant, Fichte ve Hegel'in incelenmesi. Bu ilk tema *Theory and Practice* kitabında ağır basar. İkinci olarak teknoloji ile ilgilenme ve kısmen Heidegger'den ve savaş sonrası Almanya'da Arnold Gehlen ve Helmut Schelsky'den kaynaklanan teknolojik determinizme "sol" bir alternatif oluşturma. Bu tema ise Habermas'ın erken gazeteciliğinde ve *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* adlı yapıtında karşımıza çıkar. Üçüncü olarak, modern teknokratik demokrasi koşullarında rasyonel politik tartışmanın veya pratik aklın koşullarıyla ilgilenme. Bu tema her iki yapıtta da yer almakla birlikte, ilk olarak *Öğrenci ve Politika* ile *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmalarında ele alınmıştır (1994: 6). Habermas'ın 1980'lere kadar olan çalışmalarında doğrudan bir modernlik savunusu yokken, bu tarihten sonraki çalışmalarının modernlik savunusu ve bu savununun teorik zemini olarak okunabileceği söylenebilir. Habermas'ın 1980 tarihli Adorno ödülü konuşmasından bir yıl sonra Münih'te verdiği "Modern ve Postmodern Mimarlık" adını taşıyan konferans, 1982'de aynı anda hem Almanca hem de İngilizce olarak yayımlanan "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü" ve ardından hem bu yazıyı hem de 1983-1984 yılları arasında verdiği konferansları içeren *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*[5] modernlik savunusunun öne çıktığı çalışmalarıdır. Outhwaite'ın belirttiği gibi *The New Conservatism* ile *Postmetaphysical Thinking* de *PDM* ile bağlantılıdır. Bu çalışmalar, daha güncel ve politik ilgilere sahiptir (1994: 134). 1981 tarihli *İletişimsel Eylem Kuramı* ise düşünürün modernlik savunusunun teorik zeminini oluşturur.[6]

Habermas, Adorno ödülünün verilişi sırasında yaptığı konuşmada bir kabulden yola çıkar. Ona göre Baudelarie'in yapıtlarında netleşen ve Dadaistlerde doruk noktasına ulaşan estetik modernlik eski canlılığını kaybetmiştir. Bu kabulün ardından şu soruyu sorar: "Bir post-avangardın varlığı postmodernlik diye adlandırılan geniş fenomene geçiş anlamına mı gelmektedir?" (1990a: 34). Habermas'ın bu soruya yanıtı kesin olarak "hayır"dır. Habermas estetik modernliğin canlılığını yitirişinden yanlış sonuçlar çıkarıldığı kanaatindedir. Ona göre Daniel Bell gibi yeni muhafazakârlar, kapitalist modernleşmenin rahatsız edici yanlarını kültürel modernizmin sırtına yükler. Yeni muhafazakâr öğreti topluma ilişkin modernleşme

[5] Yazının ilerleyen kısımlarında bu kitap kısaca *PDM* olarak belirtilecektir.

[6] Habermas'ın yukarıda sayılan çalışmalarından Türkçeye çevrilmemiş olanlar İngilizce adlarıyla bırakılmıştır.

süreci ile kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırır. Çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için ekonomik ve sosyal nedenler aramaz ve tüm sorumluluğu kültür alanına yükler. Oysa kültürün sayılan bu alanlardaki katkısı dolaylıdır (1990a: 35-36).

Habermas'ın postmodernizme itirazının temel eksenini muhafazakârlık suçlaması oluşturur. Bu muhafazakârlık suçlaması *PDM*'de de vurgulanır: "Yeni muhafazakârlık ve estetik anarşizmin, modernliğe veda adına, ona karşı bir kez daha isyan etmeye çalıştığı ihtimalini dışlayamayız. Aydınlanma sonrası kisvesi altında karşı-Aydınlanma geleneğiyle suç ortaklığı yaptıklarını gizliyor olmaları mümkündür" (1995a: 5).

Habermas'a göre üç tür muhafazakârlık vardır: genç, yaşlı ve yeni. Habermas, genç muhafazakârları antimodernizmle, yaşlı muhafazakârları premodernizmle ve yeni muhafazakârları postmodernizmle ilişkilendirir. *Genç muhafazakârlar*, estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirir. Merkezsiz öznellik üzerinde hak iddia ederek modern dünyanın dışına çıkan genç muhafazakârlar uzlaşmaz bir antimodernizmi savunurlar. Kendiliğinden imgelem, özdeneyim ve duygusallık güçlerini arkaik bir alana kaydırırlar. Araçsal aklın karşısına, ister iktidar ya da egemenlik, ister Varlık ya da şiirselin Dionysosçu gücü olsun, sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke çıkarırlar. Fransa'da bu çizgi Bataille'dan Foucault'yu izleyerek Derrida'ya uzanır. *Yaşlı muhafazakârlar* ise tözel aklın çöküşünü, bilimin, ahlâkın ve sanatların farklılaşmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel akılcılığını üzülerek gözlemler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler. *Yeni muhafazakârlar* ise, Habermas'a göre modern bilimin gelişimini sadece teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve akılcı yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Ayrıca, kültürel modernliğin içeriğini etkisizleştirecek bir politika önerirler. Habermas yeni muhafazakârlık olarak adlandırdığı öğretinin içindeki üç tezi zikrederek bunlara karşı çıkar. İlki, bilimin artık yaşam dünyasının yönlendirilmesinde kullanılmasına karşı çıkan tezdir. İkincisi, politikanın ahlâki-pratik olumlama taleplerinden uzak tutulmasını önerir. Üçüncüsü ise, sanatın ütopik içeriğini reddeden ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak isteyen tezdir. Düşünüre göre bilim, ahlâk ve sanatın yaşam dünyalarından ayrılmaları ve uzmanlarca yönetilen özerk sahalara kapanmalarıyla, kültürel modernlik projesinden geriye hiçbir şey kalmaz (Habermas, 1990a: 42-43).

Habermas'ın postmodernizmi yeni muhafazakârlıkla ilişkilendiren yaklaşımında dikkat çekilen nokta ulusal bağlamdır. Richard Wolin (1989: vii-viii), Habermas'ın özellikle *The New Conservatism*'de ortaya koyduğu görüşlerin Almanya bağlamına dikkat çeker. Ona göre Almanya'da 1980'lerde muhafazakâr Hıristiyan demokratların iktidara gelişi, 1970'lerin ortasında ilk kez görünür olan *Tendenzwende*'yi (ideolojik kayma) teyit eder. Kitaptaki pek çok konu Batı Alman tarihsel-politik bağlamıyla ilişkilidir. Ancak Wolin buna rağmen Habermas'ın refah devletinin düşüşüyle, bilimin demokrasi koşulları altındaki işlevi ve genel olarak yeni muhafazakârlık ile ilgili pek çok görüsünün, diğer geç kapitalist toplumlara da uygulanabilir olduğunu ileri sürer. Andreas Huyssen (1984) de Habermas'ın postmodernizme yönelik saldırısındaki ulusal bağlamı vurgular. Tıpkı Wolin gibi Huyssen'e göre de Habermas'ın postmodern muhafazakârlığa saldırısı 1970'li yılların ortalarındaki politik *Tendenzwende* ile ilgilidir. Huyssen'e göre Habermas, 1968/69'un ütopyacı umutları ve pragmatik sözlerinin yarattığı düş kırıklıklarının yüksek düzeye vardığı Alman kültürel ve politik modernleşmesine güvenin sona erdiği ortamda yazıyordu. Artan sinizme karşı Habermas, politik demokrasinin olmazsa olmazı olarak gördüğü aydınlanmış aklın özgürleşimci potansiyelini kurtarmaya çalışıyordu. Habermas iletişimsel rasyonellik kavramını savunuyordu; özellikle de aklı tahakkümle çökertmeye çalışanlara, aklın terk edilmesiyle kendilerini tahakkümden özgürleştireceklerine inananlara karşı. Tabii ki Habermas'ın tüm projesi aydınlanmış modernlik savunusu etrafında dönüyordu. Doğrudan politik (eski ve yeni) muhafazakârlara yönelmişti: Sürrealizmde somutlaşan post Nietzscheciliğin kültürel irrasyonelliğine ve daha sonraki çağdaş Fransız teorisine (Huyssen, 1984: 30-31).

***

Habermas'a göre modernliğin habercisi Kant'tır. Kant'ın önemi aklı teorik, pratik ve estetik akıl olarak ayırmasıdır. Bu bölümleme, "akıl yalnızca hakikate ilişkin sorunları değil, aynı zamanda adalet ve beğeni sorunlarını da karşılar" şeklindeki Habermascı merkezi önermeyi mümkün hale getirir. Kant, Aydınlanmada merkezidir; ama Habermas'a göre hâlâ premoderndir (Frank, 1992: 151-152). Modernliğin yeniden inşasında Habermas'ın çıkış noktası Hegel'dir. Zira Hegel, modernliğin söylemini başlatan kişidir (Habermas, 1995a: 51). Hegel modernliğin temel özelliğini ve problemini ortaya koymuştur: "normatifliği kendisinden yaratma gerekliliği." Hegel, modern çağda normatifliğin artık aşkın inançların dogmasından kaynaklanamayacağını düşünür ve böylece eyleyen özneye yönelir. Habermas için sorun yaratan nokta Hegel'in özneye yönelmesi değil, özneyi akıldan nasıl çıkarsadığıdır. Bu nokta Habermas için modernliğin kavşağıdır; modernliğin problemi Hegel'in yanlış yola sapmasıdır. Özneye bilinçlilik felsefesi içinden yaklaşarak akıl sorununu monolojik özbilgi yönünde çözmüştür. Aklı, Mutlak'ın dışsal gücü olarak tanımlayarak öznelliği kurumsal düzenle sınırlamıştır. Sol Hegelciler aklın bozucu yönlerine, yani burjuva dünyasının tek yanlı rasyonalizasyonuna karşı Aydınlanma aklının potansiyelini harekete geçirmek istemişlerdir. Habermas bu yönelimi onaylar, ama onların iletişimsel olarak elde edilmiş akıl yerine özne merkezli akılla sınırlı kaldıklarını söyler. Sağ Hegelciler, burjuva toplumunun deforme olmuş bir akla sahip olduğunu kabul eder, ama sorunun kilise ve devletin yeniden canlandırılmasıyla çözüleceğini savunurlar. Habermas açısından sorun, Sağ Hegelciler'in aydınlanmış aklı reddetmeleridir. Sosyal tutunumu iletişimsel uzlaşıda inşa etmek yerine, bunu tözel (dinsel) gelenekte aramışlardır (Habermas'tan akt. Frank, 1992: 152-153).

Habermas'a göre Nietzsche'nin modernlik/akıl tartışmalarına girmesi tartışma zeminini tamamen değiştirmiştir:

> Akıl başlangıçta uzlaştırıcı bir özbilgi olarak, sonra özgürleştirici bir temellük ve son olarak telafi edici anımsayış olarak kavrandı; böylece akıl dinin birleştirici gücünün eşdeğerlisi olarak ortaya çıkabilir ve kendi itici güçleri aracılığıyla modernitenin bölünümlerini aştedebilirdi. Akıl kavramını hakiki bir Aydınlanmanın diyalektiği programına uydurma yolundaki bu girişim üç kez boşa çıktı. Bu durum karşısında Nietzsche'nin özne merkezli aklı tekrardan içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da programdan tamamen vazgeçmekten başka bir seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifte karar kılar (Habermas, 2000a: 238-239).

Hegel'in, Hegelci sağın ve solun girişimlerinin akıl kavramını Aydınlanmanın diyalektiğine uydurmadaki başarısızlıklarının ardından Nietzsche'nin akıl projesinden vazgeçmesi ya da Habermas'ın sözleriyle "Aydınlanmanın diyalektiğine veda etmesi" Habermas için sorun yaratan ve bugün postmodern teorilere yol açan uğraktır. Habermas, felsefi postmodernliğin başlangıcını Nietzsche'ye dayandırır. Postmodernliği özellikle onun *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üzerine* ile *Şen Bilim* arasındaki yıllarda yazdığı eserlerle başlatır (Habermas, 2000a). Habermas, Nietzsche'nin Hegel'in aklı mutlakta temellendirmesine yönelik itirazının haklı olduğunu savunur, ama öznelerarasılığı aklın yeniden yapılandırmasında kullanmak yerine, bu itirazı akıl projesini tamamen terk etmede kullanmasına karşı çıkar (Frank, 1992: 153). Düşünüre göre Nietzsche ile birlikte, modernliğin eleştirisi ilk kez özgürleşimci içeriğini alıkoymaktan vazgeçer. Özne merkezli akıl, aklın mutlak ötekisiyle karşılaşır. Akla karşıt bir otorite olarak Nietzsche arkaik dünyaya yollanmış tecrübelere başvurur (Habermas, 2000a: 249).[7]

Habermas'a göre Nietzsche, estetiği aklın ötekisi olarak varsaydığında postmodernizm için gerekli atmosferi kurar ve bu görüşler günümüze iki patikadan ulaşır:

[7] Gerek Habermas'ın Nietzsche'ye yönelik eleştirilerinin, gerekse Nietzsche'nin Adorno ve Horkheimer üzerindeki etkisinin geniş bir değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yaren.

> İktidar iradesinin ayartmalarının, reaksiyoner güçlerin isyanının ve özne-merkezli aklın ortaya çıkmasının maskesini antropolojik, psikolojik ve tarihsel metodlar kullanarak düşürmek isteyen bilim adamlarının halefleri Bataille, Lacan ve Foucault'dur; emsalsiz bir bilgi türü iddiasında bulunan ve özne felsefesinin gelişimini pre-Sokratik başlangıçlarına dek kovalayan metafizik eleştirmenlerinin halefleri Heidegger ve Derrida'dır (2000a: 252).

Habermas'ın bu iki patikayla olan hesaplaşmasına geçmeden önce Adorno ve Horkheimer ile olan hesaplaşmasına değinmek yerinde olacaktır. Zira bu düşünürlere yönelik eleştirilerini ortaya koyduğu yazı, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", daha önce yayımlanmıştır. Adorno ve Horkheimer, birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde araçsal aklın eleştirisini geliştirirler. Düşünürler bu çalışmada, özetle, Aydınlanmanın mitleri ortadan kaldırma, dünyayı gizlerinden kurtarma gibi amaçları olmasına rağmen, kendisini gerçekleştiremediğini, kendisinin de bir mite dönüştüğünü ileri sürmektedirler (Horkheimer ve Adorno, 1995: 18-61). Aydınlanmanın akılcılığının ardında bir hâkimiyet ve baskı kurma mantığı olduğunu söyleyen Adorno ve Horkheimer, doğaya egemen olma isteğinin, insanların insanlar üzerinde egemen olmasına da yol açtığını belirtmektedirler. Bir başka deyişle, Aydınlanma, kendi amacının tersine insanlığın özgürleşmesini sağlayamamış, bir baskı sistemine dönüşmüştür. Horkheimer de *Akıl Tutulması*'nda öznel aklın, nesnel akıl karşısında güç kazanmasıyla birlikte aklın biçimselleştiğini belirtir. Bu biçimselleşme sonucunda düşünce herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez hale gelir. Dolayısıyla düşünce iyi ya da kötü herhangi bir eyleme hizmet edebilir. Akıl, toplumdaki bütün eylemler için araç haline gelmiştir; ama toplumsal ve bireysel düzenini kendisi belirleyemez (2002: 55-58).

Düşünürlerin Aydınlanma geleneğini hedef alan görüşlerinin biçimlenmesinde Weber'in rasyonalizasyonla ilgili görüşleri önemli yer tutar. Weber'de dünyanın rasyonalizasyonu, onun büyüsünün bozulması, değerlerin ve anlamların yitirilmesidir. Ancak Martin Jay'in de ifade ettiği gibi Weber bu gidişatı stoik bir tutum içinde dünyadan elini eteğini çekmeye benzer bir anlayışla karşılarken, Adorno ve Horkheimer, Weber'in aksine, dünyanın büyüsünün bozulması karşısında dünyadan çekilme, özel alana kaçma yerine tarihin akışının değiştirilebileceğine dair umudu korumuştur. Bu umudun kaynağı Eleştirel Teori'nin kendi içinde her zaman varlığını sürdürebilmiş *Vernunft*'un her şeyin sonunda yine geçerliliğini koruyabileceğine dair inançları olmuştur (1989: 375). Adorno için *Vernunft*'un sürekliliğini sağlayan modernist estetiktir. Benjamin gibi Adorno'da da sanat ve edebiyat, kurtuluş ütopyasının ve hakikatin son sığınağıdır (Huyssen, 1982: 8).

Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne yönelik eleştirilerinin temel ekseni, düşünürler üzerinde bu kitapta açıkça ortaya çıkan Nietzsche etkisidir. Zira Habermas (2003a: 85), "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü" yazısının başında, Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmanın kendi kendisini yok etme sürecini açıklamak üzere, Marquis de Sade ve Nietzsche gibi "kara" burjuva yazarlara başvurduklarını ve bu noktadan sonra onların çözümlemesinde Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne umut bağlamaya artık imkân olmadığını ileri sürer. Adorno ve Horkheimer üzerindeki Nietzsche etkisi, Habermas'ın, Okul'dan ayrıksı duran tutumunda da önemli rol oynamıştır. Hohendahl'ın belirttiği üzere 1970'lerde iyice belirginleşen bu ayrışmada Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni yeniden okuyuşunda fark ettiği Nietzsche etkisi yatar. Ancak bu ayrışmada bir diğer önemli etken, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında Batı Almanya'daki entelektüel atmosferdir. Bu atmosfer postyapısalcılığın ortaya çıkışıyla Nietzsche'ye yönelik canlanan ilgi ile belirlenir. Habermas'ı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni eleştirel yeniden okumasında tahrik eden de Foucault'nun Nietzsche yorumudur (1985: 5).

Habermas (2003a: 91-92), "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü" adlı yazısında *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin kültürel modernliğin rasyonel içeriğine haksızlık ettiğini ileri sürer. Bu görüşünü üç noktada temellendirir: İlk olarak, bilimlerin ve hatta bilimlerin özdüşünüm süreçlerinin teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın ötesine geç-

tiğini ileri sürer. İkinci olarak, her ne kadar çarpık ve eksik bir biçimde de olsa anayasaya dayanan hükümetin kurumlarına, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine de katkıda bulunan ahlâk ve hukukun evrensel temellerinden söz eder. Son olarak ise, erekli etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan öznelliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin üretkenliğini vurgular.

Habermas, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin modernliğe dair tek taraflı bir görüş geliştirdiğini savunur. Düşünüre göre Adorno ve Horkheimer'in modernlik kavrayışı araçsal aklın rolünü ve doğa üzerindeki egemenliği abartmıştır. Habermas, Adorno ve Horkheimer'in akla duydukları bu sınırsız şüphenin sorunlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre düşünürler aklı araçsallığa indirgemekle kendilerini karamsarlığa hapsederler. Habermas, Adorno ve Horkheimer'i modernliğin her şeye karşın olumlu ve değerli yanlarını yeterince görmemekle suçlar: "Nasıl olur da bu iki Aydınlanmacı düşünür kültürel modernliğin rasyonel içeriğini takdir etmekten bu kadar uzak olurlar, çevrelerinde akılla iktidarın, güçle geçerliliğin bir aradalığından başka bir şey göremezler?" (2003a: 99). Habermas şöyle devam eder: "Artık bağımsız kılınan estetik modernliğin basit bir deneyiminden yola çıkarak kültürel eleştiri kriterlerini şekillendirirken de mi Nietzsche'den esinlenirler?" (2003a: 99). Niyetleri aynı olmasa da Adorno ve Horkheimer'in Nietzsche'nin rasyonalizm eleştirisinden uzaklaşamadıklarını belirtir. Habermas, Nietzsche'nin eleştirilerinin eleştirel itkinin kendisini tükettiğini, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde de Nietzsche'den kaynaklanan benzer bir durum olduğunu ileri sürer. Ona göre burada geliştirilen tez, temel bir paradoksa sahiptir: *Aydınlanmanın Diyalektiği* aklı itham eden akıl temelli bir eleştiridir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ortaya konan görüşler, postmodern teorilerin modernliğe, akla, ilerlemeye ve özgürleşime yönelik olarak yaptığı eleştirileri önceler. Zira Aydınlanmanın, vaatlerinin aksine insanları nasıl baskı altına aldığı, özgürleşim yerine nasıl bir tahakküm sistemini ortaya çıkardığı postmodern teorilerce de vurgulanır. Aslında bu kitabın modernlik ve postmodernlik arasında bir konumu olduğu da iddia edilir. Rocco (1994), bu görüşü şöyle temellendirir: İlk olarak kitap, aklın soykütüksel eleştirisini soykütüğün akılcılaştırılmış eleştirisiyle birleştirir. Düşünürler ne toplumun rasyonel bir eleştirisinden vazgeçer ne de insana yönelik inançlarını ve aklın uzlaştırıcı gücünü terk ederler. Bununla birlikte, aklın yıkıcı potansiyelinin gayet farkındadırlar ve Aydınlanmanın mitle ve aklın egemenlikle birbirine karışmasına tanıklık eden Batılı rasyonalizmin soykütüksel bir açıklamasını geliştirirler. Arkaik geçmişi şimdiyle yan yana koyarak, ilkini yüceltmeyi ya da ikincisini imtiyazlı kılmayı reddederler. İkinci olarak, Aydınlanmanın vaadini yerine getirmesine çalışırlar, bu açıdan Habermas'ın onun özgürleşimci potansiyeline yönelik umudunu paylaşırlar. Aynı zamanda Adorno ve Horkheimer, Foucault'nun Aydınlanmanın özgürlük, ilerleme ve adalet vaatlerinin egemenlik, disiplin ve kontrol mekanizmalarını gizleme eğiliminde olduğuna ilişkin yaklaşımını öncelemişlerdir. Üçüncü olarak, total ve yerel teori arasındaki zıtlıkla ilgili olarak kitap, okuyucularında bütünün kapsayıcı bir biçimde görülmesi gerekliliği izlenimi bırakırken bunun teorik etkilerine karşı da uyarır. Son olarak kitap demokratik kültür ve pratikleri sürdüren hatta demokratik politik yaşam için gerekli dilsel, sosyal ve entelektüel koşulları sürdürmeye çalışan "aynılık, sistemleştirme ve normalleştirme güçlerini bozucu dürtüler" arasındaki gerilimleri somutlaştırır. Bu dört mesele üzerinde Horkheimer ve Adorno'nun kitabı Eleştirel Teori ve soykütüğü arasında bir diyalog başlatır ve her birinin diğeri için nasıl bir ön koşul, bir sınır olduğunu gösterir (1994: 90-91).

Habermas, Adorno ve Horkheimer'e yönelik eleştirilerinin ardından, daha önce de belirtildiği gibi, Nietzsche'den kaynaklandığını ileri sürdüğü iki patika ile hesaplaşır. Nietzsche'den kaynaklanan bu iki patikanın hedefi, özne merkezli akıl ve onun yardımıyla gelişen doğaya, topluma ve ben'e egemen olunmasıdır. Bataille ve Foucault'nun yer aldığı ilk patikanın temel öncülü Nietzsche'nin güç kuramı ve modern aklın saptırılmış ve kılık

değiştirilmiş güç isteminden başka bir şey olmadığıdır. Amacı ise aklın örtüsünü kaldırarak, hizmetine koştuğu gücü göstermektir. Heidegger ve Derrida'nın yer aldığı ikinci patika ise daha ziyade felsefenin sonuyla ilgilenmiştir (McCarthy, 1995). Bu düşünürlerin her biri Nietzsche'nin aklın ötekisi dediği şeyi farklı bir biçimde kurmuştur. Aklın ötekisi Heidegger için Varlık, Derrida için *differance*, Bataille için egemenlik ve Foucault için iktidardır (Frank, 1992: 155). Habermas esasen bu düşünürlerle benzer bir çıkış noktasına sahiptir: Özne felsefesinin dışına çıkmak. Ancak çıkış noktaları aynı olsa da vardıkları yer aynı değildir. Habermas, özne felsefesinin öznelerarasılıkla aşılabileceğini iddia eder; bu, daha önce belirtildiği gibi Hegel'in erken dönem çalışmalarında gösterilmiş, ancak girilmemiş bir yoldur. Hegel'den sonraki düşünürlerin hiçbiri, Adorno ve Horkheimer de dâhil olmak üzere, bu yola girmemiştir. Habermas'a göre öznelerarasılık, aklın ufkunun dışına çıkmadan modernliğin yarattığı patolojilerin üstesinden gelmeye olanak tanır. Oysa Nietzsche'nin takipçileri, bu yola girmeyerek aklın ufkunun dışına çıkmıştır. Onların geliştirdiği "Aklın Yeni Eleştirisi" Habermas'ın kavrayışında modernliğin içinde neredeyse 200 yıldır saklı duran karşı söylemdir (1995a: 302).

***

Habermas'ın modernlik teorisi Weber'in kavrayışına dayanır. Weber'in kültürel modernliğe yönelik tanımlaması onun için önemli bir başvuru noktasıdır. Zira Weber kültürel modernliği, din ve metafizikte ifade edilen tözel aklın, üç özerk alana ayrılışı olarak tanımlamıştı: bilim, ahlâk ve sanat. Habermas (1990a) şöyle der:

> Bunlar metafiziğin ve dinin bütünleşmiş dünya-görüşleri parçalandığı için ayrılmaya başladılar. On sekizinci yüzyıl sonrasında, eski dünya-görüşlerinden devralınan sorunlar (hakikat, normatif doğruluk, otantiklik ve güzellik) gibi belirli bir takım geçerlilik ölçütlerine göre düzenlenebilirdi. Ancak böylelikle bu sorunlar, bilgi, adalet ve ahlâk ya da beğeni sorunları olarak ele alınabilirdi. Bunun sonucunda da bilimsel söylem, ahlâk teorileri, hukuk teorileri ve sanatın üretimi ve eleştirisi olarak kurumlaştırılabilirdi. Kültürün her alanı, problemlerin uzmanların işi olarak ele alınabildiği kültürel mesleklere göre ayarlanabilirdi. Kültürel geleneklerin profesyonellik dallarına bölünerek ele alınışı, kültürün her üç boyutunun da esas yapılarını ön plana çıkarır. Böylece, her biri, bu alanlarda mantıklı olma konusunda diğer insanlardan daha usta görünen uzmanların denetimi altında, bilişsel-araçsal, ahlâki-pratik ve estetik dışavurumsal aklın yapıları ortaya çıkar (1990a: 37).

Habermas, modernlik savunusuyla öne çıkan bir düşünür olmasına karşın savunusu körü körüne bir inanış biçimini almaz. Modernliğe yönelik eleştirilerin önemli bir kısmını paylaşır: Ona göre Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlâk ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini ezotorik biçimlerinden de kurtarma amacını taşıyordu. Aydınlanma düşünürleri, sanat ve bilimlerin yalnızca doğal güçler üzerindeki hâkimiyetini sağlamakla kalmayıp, ayrıca ahlâki ilerlemeyi, kurumların haklılığını, insanların mutluluğunu sağlayabileceği yönünde iyimser beklentilere sahipti (Habermas, 1990a: 37-38). Habermas, Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen haliyle modernlik projesinin 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerle birlikte darmadağın olduğunu teslim etmektedir. Ancak modernlik projesine yönelik iyimser beklentilerin gerçekleşmemiş olması nedeniyle bu projenin yitirildiği yolundaki görüşlere karşı çıkar. Çünkü ona göre modernlik henüz tamamlanmış bir proje değildir. Modernliğin yıkıcı ve tahrip edici boyutları olmakla birlikte, özgürleşimci bir potansiyeli vardır. Bu özgürleşimci potansiyeli ortaya çıkarmak Habermas'ın temel ilgisini oluşturur.

Habermas'ın akla, Aydınlanmaya, ilerlemeye, özgürleşime yönelik "saldırılara" karşı modernliği yeniden inşa eden çalışmalarının teorik zeminini iletişimsel eylem kuramı oluş-

turur. Habermas'ın savunduğu iletişimsel eylem ve bununla ilintili iletişimsel aklın temelinde Kant vardır. Kant, aklı, Aydınlanmanın temel unsuru olarak koyar. "Aydınlanma nedir?" sorusuna "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olamama* durumundan kurtulmasıdır" diye yanıt verir. *Sapere aude!* Yani "aklını kendin kullanmak cesaretini göster" sözü Kant'a göre Aydınlanmanın parolası olmaktadır (1984: 213). Aydınlanmamış bir yurttaşın ahlâki standartları ve nihai doğruyu tanımlamada diğerlerine bağımlı olacağım söyleyen Kant, ayrıca entelektüellerin güncel konular üzerine tartışma yapma özgürlüğüne müdahale eden hükümetlere karşıdır. Kant'ın savunduğu, entelektüellerin özgürlüğüdür ve geleneğin otoritesinden ziyade argümanın gücü tarafından yönlendirilen muhakeme gücüne sahip kamudur. Bu rasyonel söylem anlayışı Habermas'ın iletişimsel akıl analizinin temelini oluşturur. Ancak Habermas, Kant'ın orijinal formülasyonunun ilerisine gider (Snedeker, 2000: 245-246). Ona göre Kant'ın demokratik kurumlar için evrensel rasyonel bir temel geliştirme girişimi önemli olmakla birlikte, Kant bu amacı gerçekleştirmede başarısız olmuştur. Zira Kant'ın girişimi özne merkezli rasyonelliğe dayanır. Buna karşın Habermas Kant'ın soyut ve idealize edilmiş rasyonelliğinin, yani özne merkezli felsefesinin yerine öznelerarası rasyonel diyalog kavramsallaştırmasını koyar. Bir başka deyişle Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında Kant'ın soyut aklının yerini öznelerarasılık ve rasyonel uzlaşı almıştır (2000: 246).

Özetle, öznelerarasılık, Habermas'a göre modernliğin tarihinde –Hegel'in çalışmalarında- gösterilen ama girilmeyen bir yoldur ve o, bu yola girerek modernliği yeniden inşa etmeye çalışır. Habermas, modernlik savunusunun teorik zeminini oluşturan *İletişimsel Eylem Kuramı* (2001a) ile iletişimsel eylem felsefesi çerçevesinde bir paradigma değişikliğini gerçekleştirmeye yönelmiştir. Düşünüre göre iletişimsel rasyonalite, iletişimsel eylem felsefesine uygundur; iletişimsel eylem öznelerarasılığa dayanır, anlamaya ve anlaşmaya yöneliktir. Bu bağlamda Habermas, iletişimsel eylem kuramıyla, aklın yeniden inşasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Düşünürün modernlik projesinde sorunlu gördüğü nokta, modernlikle birlikte ayrılan alanların eşitsiz biçimde gelişmesidir. Bilişsel-araçsal rasyonellik, ahlâki-pratik ve estetik-dışavurumsal rasyonellik pahasına gelişmiş ve bu rasyonellik alanlarını işgal etmiştir. Habermas bu durumu "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi" şeklinde kavramsallaştırır. Yaşam dünyası, sistem ile birlikte Habermas'ın toplum çözümlemesinin düzeylerini oluşturur. Sistem, devlet, kapitalist örgütlenmeler ile bürokrasiden oluşurken, yaşam dünyası Habermas'ın kavrayışında yüz yüze iletişim, dayanışma, aile, topluluk ve temel değerlere bağlılıklardan meydana gelir. Yaşam dünyası kendisini üç ilke ile yeniden üretir: İlk olarak, kültürel gelenekleri yayar; ikinci olarak, değerler ve normlar yoluyla grupların entegrasyonunu sağlar; üçüncü olarak ise, gelecek kuşakların sosyalleşmesini sağlar. Bu üç ilke iletişim aracılığıyla gerçekleştirilir. Yani yaşam dünyasının yeniden üretilmesinin temel dayanağı iletişimdir. Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi ise Habermas'a göre araçsal aklın, ekonomik güçler ve devlet yönetimiyle ittifak halinde yaşam dünyasına daha fazla nüfuz eder hale gelmesini anlatır. Bir başka deyişle para ve iktidar, yaşam dünyasını işgal eder ve yaşam dünyasının kendisini yeniden üretmesine engel olur (Frank, 1992: 160-161). Habermas'ın amacı ise yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesinin sona erdirilmesi, kendisini yeniden üretebilmesi için gerekli olan tahrif edilmemiş iletişimi gerçekleştirebilmesidir.

Modernlik-Postmodernlik Tartışmaları Bağlamında Habermas'ın Türkiye'de Alımlanması

Oldukça üretken bir düşünür olan Habermas'ın Türkçeye çeviri serüveni, yaptığımız arşiv çalışmasının gösterdiği kadarıyla 1981 yılında Oruç Aruoba'nın çevirdiği, *Oluşum* dergisinde yayımlanan "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine" metniyle başlar. 1984 yılında *Toplum ve Bilim*'de Tanıl Bora'nın çevirisiyle yayımlanan "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer

mi?" adlı yazı ise ulaştığımız ikinci metindir. Habermas'ın üçüncü çevirisi bu yazıdan altı yıl sonra gelir. 1990 yılında Necmi Zekâ'nın derlediği *Postmodernizm,* postmodernlik tartışmalarında vazgeçilmez bir yazı olan "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" (1990a) adlı yazıyı içermektedir. Yine aynı yıl Habermas'ın "Kamusal Alan" (1990b) adlı makalesi Şenol Durgun'un çevirisiyle *Türkiye Günlüğü*'nde yayımlanmıştır. Bu makale, 1995'te Nuran Erol'un çevirisiyle "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale" (1995f) adıyla *Birikim*'de, Meral Özbek'in derlediği *Kamusal Alan* adlı kitapta ise "Kamusal Alan" (2004a) adıyla derleyenin çevirisi olarak yeniden karşımıza çıkar. 1991'de Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasının bir kısmı "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" (1991a) başlığıyla *Defter* dergisinde Tanıl Bora'nın çevirisiyle yer almıştır. Aynı yıl *Birikim*'de "Telafi Devrimi ve Sol Revizyon İhtiyacı: Bugün Sosyalizm Ne Anlama Geliyor?" (1991b) adlı yazı yine Bora'nın çevirisiyle yayımlanmıştır. 1992'de ise Habermas üstüne çalışmalarıyla tanınan Ahmet Çiğdem ile Mehmet Küçük, Levent Köker'in de katılımıyla *Rasyonel Bir Toplum a Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset*'i (1992a) çevirmiştir. Yine aynı yıl *Conservatism and Capitalist Crisis*'den bir sayfalık bir bölüm *Birikim*'de yayımlanmıştır (1992b).

1993'te Habermas'ın *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (1993a) adlı çalışması Mustafa Tüzel tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. Aynı yıl Habermas, Mehmet Küçük'ün derlediği *Modernite Versus Postmodernite*'de "Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche" (2000a)[8] adlı yazıyla karşımıza çıkar. Bu yazı daha sonra, 1995'te, kısaltılmış bir versiyonla *Post Modernist Burjuva Liberalizmi* adlı kitapta, bu kez Yavuz Alogan'ın çevirisiyle yayımlanmıştır. Aynı yıl, "Federal Almanya'nın İkinci Hayat Yalanı: Yine 'Normal' Olduk" (1993b) adlı yazı, yine Tanıl Bora tarafından çevrilerek *Birikim*'de yer almıştır. 1995'te yayımlanan *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'da düşünür "Dilthey'ın Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim" (1995b) adlı yazısıyla yer bulmuştur. Aynı yıl içerisinde "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" (1995c) Zeynep Çağlayan çevirisiyle *Cogito*'da, "Habermas: Özerklik ve Dayanışma" (1995d) Besim Dellaloğlu çevirisiyle *Toplumbilim*'de yayımlanmıştır. Yine 1995'te düşünürün "Sivil İtaatsizlik -Demokratik Hukuk Devletinin Sınanması. Federal Cumhuriyette Otoriter Yasalcılığa Karşı" (1995e) adlı yazısı Hayrettin Ökçesiz çevirisiyle *Sivil İtaatsizlik* başlığını taşıyan kitap(çık)ta karşımıza çıkar. Bu yazı, daha sonra "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı" (1997d) başlığıyla Yakup Coşar tarafından yeniden Türkçeye çevrilmiş ve *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* adlı kitapta yer almıştır. Düşünürün "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı" başlıklı metni ise ilk baskısı 1996 yılında yapılan *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* adlı derlemede karşımıza çıkar.[9] 1997'de ise Habermas'ın belki de en ünlü yapıtı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1997a) Tanıl Bora ve Mithat Sancar çevirisiyle, *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (1997b) ise Celal Kanat çevirisiyle yayımlanmış ve aynı yıl "Özerkliğin Dehşeti: Carl Schmitt İngilizce'de" (1997c) adlı metni Neslihan Şık'ın çevirisiyle *Toplumbilim*'de yer almıştır. 1998'de *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1998a) adlı kitabı ile "Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki" (1998b) ve "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine bir Söyleşi (Jürgen Habermas ile Söyleşi)" (1998c) başlıklı metinler *Cogito*'da yayımlanmıştır. 1999 yılında Tanıl Bora bir kez daha Habermas çevirisiyle karşımıza çıkar: "Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları" (1999a) *Birikim*'de yayımlanmıştır. Yine aynı yıl, Şeyla Benhabib'in derlediği *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* adlı kitapta düşünür "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" (1999b) adlı makalesi ile yer bulmuştur.

2000'de ise "Avrupa Ulus-Devleti ve Küreselleşme Tazyikleri" (2000b) *Mürekkep*'te; "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine" (2000c) başlıklı yazısı da *Toplumbilim*'de yayımlanmıştır.

[8] Bu çalışmada, kitabın 2000 yılı baskısı kullanılmıştır.

[9] Bu çalışmada, kitabın 2005 yılı baskısı kullanılmıştır.

Bir yıl sonra *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın (2001a) her iki cildi Mustafa Tüzel'in ve "Avrupalı Ulus-Devlet: Başarıları ve Sınırları –Egemenlik ve Vatandaşlığın Geçmişi ve Geleceği Üzerine" (2001b) adlı makale ise *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik* adlı derlemede İsmail Türkmen'in çevirisiyle yer bulmuştur. Aynı yıl *Cogito*'da "Avrupa Topluluğu Neden Anayasal Bir Çerçeveye Gereksinim Duyuyor" (2001c) makalesi yayımlanmıştır. Bu makale 2002 yılında Kemal Sarısözen çevirisiyle *New Left Review 2001/1-Türkiye Seçkisi*'nde "Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" (2002e) adıyla; Canan Taş çevirisiyle "Neden Avrupa'nın Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" (2002f) başlığıyla *Mürekkep*'te; 2004'te Kemal Atakay'ın çevirisi ve "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya Gereksinmesi Var?" (2004b) adıyla *Cogito*'da ve 2005'te "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" başlığıyla ve Selen Göbelez çevirisiyle *Conatus*'da yer almıştır. 2002'de *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti* (2002a) ve *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak* (2002b) adlı kitapları ile Hüsamettin Arslan'ın derlediği ve çevirdiği *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* adlı çalışmada yer alan "Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin Eleştirisi" (2002c) ve "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi" (2002d) başlıklı yazıları yayımlanmıştır. 2003'te Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile hesaplaştığı "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno" (2003a) adlı yazısı ile Derrida'yla birlikte kaleme aldığı "Avrupa'nın Yeniden Doğuşu" (2003) başlıklı yazıları *Cogito*'da yer almış; ayrıca *İnsan Doğasının Geleceği* (2003b) adlı kitabı da Kaan Ökten tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. 2007 yılında düşünürün *Bölünmüş Batı* (2007a) başlıklı kitabı yayımlanmış; ayrıca *Virgül* dergisinde "Filozof, Şair ve Dost" (2007b) başlıklı yazısı yer almıştır. Son olarak ise 2009'da *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* adlı çalışması Ali Nalbant çevirisiyle basılmıştır.[10]

Habermas'ın Türkçeye çevrilen eserlerinin tümüne bakmak, modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamında nasıl alımlandığına dair incelememizde ipuçları verdiği için önemlidir. Habermas'ın Türkçeye kazandırılma süreci 1981'de başlamış olmasına karşın, esas başlangıç noktasını 1990 yılı oluşturmaktadır. Aslında bu tarihsel uğrak, yalnızca Türkiye için değil, İngilizce konuşan dünya ve onun etkilediği diğer ülkeler için de geçerlidir. Zira 1980 sonrası Batı'da ve (eski) İkinci Dünya'da yaşanan toplumsal gelişmeler ve dönüşümlerin anlamlandırılmasında Habermas'ın özellikle kamusallığa ilişkin görüşleri önemli katkılar sağlamaktadır.[11] Nitekim *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün İngilizceye çevrilmesi de tam da bu dönemde, 1989 yılında gerçekleşmiştir. Habermas'a yönelik bu ilgi artışının Habermas'ın gerek kamusallığa ilişkin yapıtının, gerekse diğer eserlerinin Türkçeye çevrilmesinde belirleyici olduğu söylenebilir.

Türkçeye kazandırılan eserlere bakıldığında belli bir sistematiğin olmadığı göze çarpmaktadır. Türkiye'de çeviri faaliyetinin tamamen piyasa koşullarında işleyen yayınevlerine bırakılması, Ahmet Çiğdem'in[12] belirttiği gibi akademik ve kurumsal bir boyutunun olmayışı, bu sistematiklik eksikliğindeki en önemli nedenlerden biridir. Akademik ve kurumsal boyuttan yoksun çeviri faaliyeti, hem "kötü" çevirilere neden olmuş, hem de yapıtının bütünlüklü biçimde anlaşılmasını, yabancı dilde okuyamayan okur açısından elbette, engellemiştir. Yine de Habermas'ın çalışmalarının en azından bir bölümünün, Mehmet Küçük, Tanıl Bora, Mithat Sancar, Meral Özbek, Alev Özkazanç, Besim Dellaloğlu, Ahmet Çiğdem gibi akademinin içinde ya da "kıyısında" yer alan kişiler tarafından çevrilmiş olması düşünürün Türkiye serüveni açısından önemli bir kazanımdır.

Bu sistematiklikten yoksun çeviri faaliyeti içerisinde, düşünürün doğrudan modernlik savunusu olarak okunan 1980 sonrası çalışmalarından yalnızca, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *PDM*'de yer alan "Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzs-

[10] Habermas'ın çalışmalarının bu çevirilerine ek olarak 1992 yılında *Tezkire*'de *Rasyonel Bir Topluma Doğru- Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset*, 1999 yılında *Bilim ve Ütopya*'da *Sosyal Bilimlerin Mantığı* ve 2000 yılında yine *Bilim ve Ütopya*'da *İletişimsel Eylem Kuramı* kitaplarının tanıtım yazıları yayımlanmıştır.

[11] Habermas'ın düşüncesinin kamusallık boyutu için bu kitapta bkz. Çoban-Keneş ve Orhon.

[12] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

che" ile "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno" adlı yazıları ve modernlik savunusunun teorik zeminini oluşturan *İletişimsel Eylem Kuramı* Türkçeye çevrilmiştir. Modernlik savunusuna ilişkin diğer çalışmalarının, özellikle de *PDM*'nin tümünün çevrilmemesi önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Ancak Çiğdem'in de belirttiği gibi "çeviri her zaman düşünce için birinci derecede önemli bir sorun değildir."[13] Çeviriden ziyade önemli olan gerek doğrudan Habermas'ın düşüncesi üzerine, gerekse çalışmalarının Türkiye bağlamında ele alındığı çalışmaların varlığıdır. Proje kapsamında elde edilen veri tabanından çıkan sonuçlara bakıldığında, Habermas'ın, kamusallık konusunda olduğu gibi, modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamında da Türkiye'de oldukça fazla alıntılanan bir düşünür olduğu görülmektedir. Ancak bu noktada önemli olan, yine Çiğdem'in kendisiyle yaptığımız görüşmede belirttiği gibi, "onun düşüncesiyle kurulan ilişkinin niteliği, bir başka deyişle kurulan ilişkiyle varılacak noktalardır."[14] Nitekim bu çalışmanın amacı da Türkiye'de yapılan çalışmalarda Habermas'ın düşüncesiyle kurulan ilişkinin niteliğini ortaya koymaktır.

Doğrudan Habermas'ı Ele Alan Çalışmalar

Doğrudan Habermas'ı ele alan çalışmalar içinde anılması gerekenlerin ilki Thomas McCarthy'nin *PDM*'ye yazdığı giriş yazısıdır. Söz konusu yazı, Quentin Skinner'ın derlediği ve 1991 yılında ilk baskısı yapılan *Çağdaş Temel Kuramlar*'da yer almaktadır. McCarthy, bu yazıda düşünürün modernliğin felsefi söylemiyle olan hesaplaşmasının ana hatlarını ortaya koymaktadır. Daha açık bir anlatımla, yazar, Habermas'ın modernliğin felsefi söylemindeki akıl eleştirisiyle hesaplaşmasının temel izleklerini ve stratejilerini açıklığa kavuşturur: Habermas'ın Hegel, Nietzsche, Derrida, Foucault, Heidegger ve Bataille'a karşı konumu, bu düşünürlere yönelik itirazları ve kendi kuramının temelleri McCarthy (1991: 178-191) tarafından ortaya konmaktadır. Bu yazının yayımlanması hâlâ Türkçeye çevrilmemiş *PDM*'nin Türk okuruna tanıtılması açısından önem taşımaktadır. Aynı derlemede yer alan Anthony Giddens'a ait "Jürgen Habermas" adlı yazı ise Habermas'ın düşünce sisteminin temel noktalarını ortaya koymakta ve özellikle de Marksizm ile olan bağına odaklanmaktadır. Giddens'ın bu girişiminde çalışmamız bağlamında öne çıkan noktalar Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına yönelişi, ideal konuşma durumu ve rasyonellik kavrayışıdır. Zira bunlar Habermas'ın modernlik savunusunun teorik zeminini oluşturmaktadır.[15]

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesince yayımlanan *İleF Yıllık*'taki Emilia Steurman'ın "Habermas Lyotard'a Karşı: Modernite Postmoderniteye Karşı mı?" adlı yazısı Erol Mutlu tarafından 1993 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Bu yazıda Steurman, Habermas ve Lyotard'ı karşılaştırmanın verimli olduğunu, çünkü aralarındaki anlaşmazlığın modernlik projesinin mahiyeti olduğundan hareket etmektedir. Habermascı bir yaklaşıma sahip olduğunu açıkça belirten Steurman (1993: 196), Habermas'ın modernliğin ana temalarını sunuşunun ve iletişimle ilgili normları temellendirmesiyle ilgili sorunların genel bir değerlendirmesini yapar. Yazarın, düşünürün yaklaşımında sorunlu bulduğu yanlar daha ziyade ideal konuşma durumundan kaynaklanan sorunlardır. Yazar, ideal konuşma durumunun varacağı uzlaşmaya yönelik eleştirileri, uzlaşmanın olgusallıktan uzak, henüz gerçekleşmemiş bir vaat olduğunu vurgulayarak karşılar. Ancak Habermas'ın çözümlemesinin iletişimi iletişim eylemine, söz edimlerini F (p) biçimindeki apaçık edimlere ve insan pratiklerinin ardyöre bağlamını dilde

[13] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

[14] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.

[15] Anthony Giddens'ın Türkiye'de ilk baskısı 2000 yılında yapılan *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori* adlı çalışmasında da doğrudan Habermas'ı ele alan bir yazı bulunmaktadır: "Habermas'ın Emek ve Etkileşim Hakkındaki Düşünceleri." Giddens bu yazıda, emek ve etkileşim terimlerinin Habermas'ın yapıtındaki bazı ana temaları pekiştirmek için kullandığı terimler olduğundan yola çıkar ve bu terimlerin Habermas tarafından kullanılmasındaki sorunlu noktaları ortaya koyar. Bu yazıyla ilgili geniş bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Taş.

akli neden sağlamaya indirgeyen bir dil yaklaşımı içerimlediğini gösterir. Bu indirgemelerin de düşünürün çözümlemesinin evrenselliğini ve gerekirliğini sorunlu hale getirdiğini vurgular. Habermas'a meydan okuyan düşünürler arasında Lyotard'ın ayrı bir yeri olduğunu belirten yazar, aslında onun çözümlemesinin Habermas'ınkine oldukça yakın olduğunu iddia ederek, Lyotard tarafından tanımlanan haliyle postmodern durumun modernlik projesine meydan okuyamadığını iddia eder. Tersine Habermas'ın henüz tamamlanmamış bir proje olarak gördüğü modernliğin tamamlanması çağrısını yanıtlamaktadır. Ancak Steurman'ın Lyotard ve Habermas arasındaki benzerlikleri vurgulayan yaklaşımı, aralarındaki farklılıkları büyük ölçüde göz ardı etmektedir ve bu durum yazının çevirmeni Erol Mutlu tarafından "Habermas ve Lyotard: Steurman'ın Yazısına Müdahil Notlar"da (1993) ele alınmıştır. Postmodernistlerin eleştiri kavramını terk etme taleplerini tehlikeli bulmakla birlikte, modernliğe dair eleştirilerinin ciddiye alınması gerektiğinin altını çizen Mutlu'nun Steurman'ın yazısına müdahil olduğu nokta, Lyotardgil postmodernist felsefenin Habermasgil akıl eleştirisiyle çıkış noktaları bakımından ortak yanları bulunmasına rağmen aralarındaki farklılıkların göz ardı edilmemesi gerektiğidir (1993: 192). Mutlu'ya göre (1993: 193-194), Lyotard ve Habermas'ın referans noktasını Kant oluştursa da, Lyotard'ın yanlış Kant okumaları Habermas'ın postmodernizmin tehlikelerine karşı uyarılarını haklı çıkaracak bir biçimde tehlikeli ahlâki ve siyasal şaşkınlık biçimlerine yol açmaktadır. Yazar, bu okumaların 1980 sonrası sağ siyasal geleneğin siyaseti gizemleştirişini besleyen başlıca kaynak olduğunu ifade ederek okuyucuyu Steurman'ın Lyotard'ı okuma tarzına karşı uyarmaktadır.

Türkiyeli yazarlar arasında Habermas'ın yapıtının değerlendirilmesine yönelik ilk çalışma Ahmet Çiğdem'e aittir. 1992 tarihli *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*'da, Çiğdem, Habermas'm epistemolojiyi toplumsal bir teori olarak kurma çabasını ele almaktadır.[16] 1997 tarihli *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*[17] adlı kitabında ise toplumsal rasyonalite olarak modernlik sorununu ele almakta; "modernliğin bir idea ve süreç olarak nasıl kurulduğu" sorusunun yanıtını aramaktadır. Bu sorunun yanıtlanmasında Alman geleneğini tercih eden yazar, tercihinin nedenini, bu geleneğin özellikle modernlik teorilerinde örneklenmiş olması ve modernlik sorunun bu gelenek içinde dolaysız bir şekilde ortaya konulmasıyla açıklamaktadır. Weber ve Habermas'ı seçmesindeki gerekçe ise, bu iki düşünürün modernlik sorununa yaptıkları katkılardır. Weber, modernliğin bir süreç olarak konumlanmasıyla ilgiliyken, Habermas modernliği özellikle bir idea, bir tasarım olarak kavrar. Çalışmasının temel sorusunu bu bağlamda yeniden formülleştiren yazar, modernliği bir idea ve süreç olarak incelemeyi amaçlar.

Çiğdem, özellikle altıncı bölümde Habermas'ın modernlik projesini ayrıntılı olarak çözümlemektedir. Yazarın ilk vurgusu düşünürün modernlik düşüncesinin bir modernlik savunusu olarak belirlenebilecek bir kaygıyla beslendiğidir. Modernliğin savunulması konusunda Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun öncülleri Adorno ve Horkheimer'den farklılaştığını belirtmektedir. Çiğdem'e göre;

> (...) Adorno ve Horkheimer'in aksine, modernitenin, postmodernite ya da ileri, örgütlü kapitalizme karşı trajik bir biçimde değil, katışıksız akıl tasarısının onaylayacağı bir formalite ve kararlılıkla savunulması gerektiğine inanan Habermas keza Horkheimer ve Adorno tarafından temsil edildiği biçimiyle Eleştirel Teorinin bağlayıcı öngörülerine rağmen, nasıl ifade edildiklerine ve ifade edildikleri zemine bakmaksızın modernitenin kazanımlarını dışlayan bir pozisyona asla sahip çıkmadı (2004: 169).

Adorno ve Horkheimer ile Habermas arasındaki bu farkın altının gereği gibi çizilmesi önemlidir. Zira sıkça vurgulanan bu farkın gerektiği gibi ele alınması, Okul içindeki ayrış-

[16] Çiğdem'in bu kitabıyla ilgili ayrıntılı değerlendirme için bu kitapta bkz. Taş.

[17] Bu yazıda kitabın 2004 baskısı kullanılmıştır.

mayı ve ayrışmanın ortaya çıktığı noktaları görebilmeyi de sağlamaktadır. Çiğdem'e göre bu modernlik savunusu bir düşünce *leitmotivi* olarak Habermas'ın kariyerinin başlangıcında pek açık değildir, ilk çalışmaları daha sonra eleştirisinin ana hedefi haline gelen bilinç felsefesinin paradigması içinde gerçekleşmiştir (2004: 169).

Habermas'ın modernlik kavrayışının hemen hemen tüm boyutları Çiğdem tarafından ele alınmıştır: Modernlik ve modernleşme arasında yaptığı ayrım ve bu bağlamda yeni muhafazakârların modernliğe saldırısına Habermas'ın geliştirdiği yanıt, modernliğe ilişkin kavrayışındaki Weber etkisi, iletişimsel eylem, Adorno ve Horkheimer'e yönelik eleştirileri, Habermas'ın postmodernliğe yol açan uğrak olarak gördüğü Nietzsche ve ondan kaynaklanan iki patikayla olan hesaplaşması, vd. Yazarın, Habermas'ın özgürleşimci modernlik projesini neredeyse tüm boyutlarıyla, orijinal kaynakların incelenmesi yoluyla değerlendirmesi, kitabını, Türkiye'deki tartışmalar için önemli bir referans haline gelmiştir. Özellikle de Habermas'ın Nietzsche ve Nietzsche'den kaynaklanan iki patikayla hesaplaşmasını tartıştığı bölümün özel bir önemi olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira bu konu telif eserlerde çok sınırlı biçimde ele alınmıştır.

1997 yılında *Toplumbilim*'in 7. sayısında Besim Dellaloğlu'nun "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığı Eleştirisi" başlıklı yazısı yayımlanmıştır. Bu yazı, esasen bir yıl sonra yayımlanacak olan *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma* adlı kitabın bir bölümüdür. Türkiye'de doğrudan Habermas üzerine yapılan ender çalışmalardan biri olan kitapta, Habermas'ın düşüncesinin çeşitli boyutlarını (pozitivizm eleştirisi, materyalizm-Marksizm eleştirisi, ussallık, iletişimsel eylem) ayrıntılı olarak inceleyen Dellaloğlu, özellikle son bölümde modernlik-postmodernlik bağlamında düşünürün pozisyonunu ele almaktadır. Yazar, Habermas'ın ilk kuşak eleştirel teorisyenlerle, özellikle Adorno ve Horkheimer ile aralarında ciddi bir uçurum varmış gibi göründüğünü, ancak farkın sanıldığından daha küçük olduğunu vurgulamaktadır. Yazara göre söz konusu fark, Adorno ve Horkheimer ile Habermas'ın yaşadığı dönemlerden kaynaklanmaktadır: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, faşizmin zirvede olduğu bir dönemde yazılmıştır. Buna karşılık Habermas'ın "akıl bekçiliği" ise postmodern söylemin daha güçsüz gerekçelerle aklı yıkmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır (Dellaloğlu, 1998: 219). Ancak bu noktada Dellaloğlu'nun, Adorno ve Horkheimer ile Habermas arasındaki farkı yalnızca yaşadıkları dönemin koşullarından kaynaklanan farka indirgemesinin yanıltıcı olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira özellikle Adorno'nun kuramsal mirası postmodern teorilerin kolayca sahiplenebilecekleri bir niteliğe sahipken, aynı şeyi Habermas için söylemek mümkün değildir.

Bu vurgudan sonra Dellaloğlu (1998: 220-237), düşünürün modernlik teorisini ana hatlarıyla ortaya koyar: Modernliğin tamamlanmamış bir proje olarak görülmesi, özne merkezli yaklaşımın reddi, öznelerarasılıkta temellenen bir iletişimsel akıl yaklaşımı, Nietzsche ve Foucault eleştirisi, özellikle Adorno'nun postmodern yaklaşımlarla ilişkisi. Habermas'ı modernizmin en son temsilcilerinden biri olarak niteleyen yazar, postmodernlerin çelişkisine vurgu yapar: "Modern olup da yazan, çizenlerin doğru ya da yanlış bir hedefleri var. Ya post-modernlerin?" (1998: 237) diyerek modernlik yanlısı yazarların yanında yer aldığını gösterir.

Kuramsal kısımda belirtildiği gibi Habermas'ın modernlik savunusunda Foucault ile hesaplaşması önemli bir yer tutmaktadır. İki düşünür arasında modernlik bağlamındaki yaklaşım farklılıklarından kaynaklanan hesaplaşma, doğrudan Habermas üzerine olan çalışmalarda öne çıkan bir noktadır. Bu bölümün kapsadığı çalışmalar içinde iki düşünürün yaklaşım farklılıklarını ortaya koyan yazılardan ilki, Dilek Doltaş'a aittir. *Varlık*'ın 1069. sayısında yayımlanan "Foucault, Kant, Habermas ve Postmodernizm" (1996) başlıklı yazı Foucault'nun Kant'ın Aydınlanma anlayışını yorumlayış tarzını, bununla ilintili olarak Aydınlanma, modernizm ve hümanizme yönelik yaklaşımını ve postmodernizmle olan ilişkisini ele almaktadır. Daha sonra ise "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" yazısından hareketle

Habermas'ın Aydınlanma, modernlik ve postmodernliğe ilişkin yaklaşımını ortaya koymakta ve Foucault ve Habermas'ı karşılaştırmaktadır. Doltaş'a göre kendisini "genç muhafazakâr" olarak nitelendiren Habermas'a Foucault, "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısında dolaylı olarak yanıt vermiştir. Zira Habermas, Foucault'yu genç muhafazakâr olarak nitelendirirken onun modernizme yönelik yaklaşımını yanlış ve çelişkili bulduğunu, modern yaklaşımı kullanarak modern karşıtı bir görüşü savunduğunu ima etmiştir. Buna karşılık Foucault ise, söz konusu yazıda, Aydınlanmayı kendi yorumuyla kabul ederken, hümanizmi sakıncalı bulur; modernizmi ise yalnız Aydınlanma ile örtüştüğü yerlerde onaylar. Yazara göre, Foucault incelemesini Aydınlanmanın ilke ve uygulamaları üzerine yoğunlaştırır ve kendi önerdiği arkeolojik ve *geneolojik* yöntemlerin bugünkü bilgi ve tarih anlayışı doğrultusunda kişileri Aydınlanma amacına daha çok yaklaştıracağını anlatır.

Bu konudaki bir başka yazı ise Özkan Gözel'e aittir. "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü: Habermas Versus Foucault"da (2000) Gözel'e göre, Habermas, yeniden yapılandırma projesi çerçevesinde bir yandan modernlik tecrübesini ve Aydınlanmanın mirasını, eleştirel bir okuma ve yeniden yorumlama yoluyla elden geçirerek tahkim etmeye çalışır. Diğer yandan da "karşı kültür"ün miti haline gelen Nietzsche'ye ve Nietzsche'nin "70'li yıllarda yeniden dirilen soluğu" olarak nitelendirdiği postyapısalcı modernizm eleştirilerine karşı benimsediği tutumun ya da misyonun doğal bir gereği olarak- cephe açan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Yazar, Foucault'yu ise Frankfurt Okulu'nun ilgilerine yakın olan, bununla birlikte Okul'u eleştiren bir figür olarak sunar. Gözel'in temel derdi, bu iki düşünür arasında bir diyalogsuzluk olduğunu, bu diyalogsuzluğun nedeninin ikisinin savunduğu felsefi konumların temelde çelişiyor olmasından kaynaklandığını ve bu durumun aralarında muhtemelen verimli olabilecek bir diyalogu daha en baştan önlemesine neden olduğunu göstermektir (2000: 155-156). Yine aynı dergide 2001 yılında Ali Utku, Gözel'in metnine ilişkin bir yazı yayımlamıştır.[18] Bu yazıda Utku, Gözel'in metninde diyalogsuzluğun nedeni olarak gösterilen Foucault'nun aslında diyalog arayışının başını çektiğini göstermek istemiştir. Utku, Gözel'in metnindeki temel argümanı eleştirmekle birlikte, onun sorunsalı da, Foucault'ya odaklanan biçimde, Habermas ve Foucault arasındaki yaklaşım farklılıklarıdır.

Doğrudan Habermas üzerine olan çalışmalarda vurgu yapılan bir başka konu ise, modernlik savunusunun teorik zeminini oluşturan iletişimsel eylem kuramıdır. Bu kapsamda yer alan yazılardan ilki Kadir Koçdemir'e aittir. 1999 yılında *Türkiye Günlüğü*'nün 56. sayısında yayımlanan "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi II: İletişimsel Davranış Teorisi" barındırdığı sorunlara rağmen henüz *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın yayımlanmadığı bir dönemde, okuru bu kitaptan haberdar kılmaktadır.[19] Koçdemir'in yazısından bir yıl sonra *İletişim* dergisinde yayımlanan "İletişimsel Eylem Kuramı, İletişim ve Demokrasi Üzerine" adını taşıyan Yiğit Yavuz'a (2000) ait makalede, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramıyla geliştirilen iletişim anlayışının demokrasi tartışmalarına katkısı tartışılmaktadır. Düşünürün iletişimsel eylem kuramının Aydınlanma projesini tamamlama amacı güttüğünü belirten Yavuz, bu kuramdan kaynaklanan demokrasi anlayışının sorunlarına dikkat çekmektedir. Yazar, Habermas'ın radikal demokrasi kavrayışını hem modernliğin gerçekleşmemiş projesini izleyen, hem de Habermas'tan farklı olarak Aydınlanmanın epistemolojik çerçevesinin terk edilmesi gerektiğini savlayan *agonistik* (çekişmeci) radikal demokrasi kavrayışlarıyla karşılaştırmaktadır. Düşünürün iletişimsel uzlaşma temelinde ortaya koyduğu "tahrif edilmemiş iletişim" nosyonu ile iletişimi yalnızca dilsel bakımdan ele alışının sorunlu olduğunu ileri süren yazar, Habermas'ın yaklaşımının yetersizliğini vurgulamaktadır. Ancak düşünürün yaklaşımını karşılaştırdığı *agonistik* model de sorunludur. Yazar bu iki yaklaşımın bir arada yaşadığı bir anlayışın hayata geçirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

[18] Aslında Utku'nun yazısı doğrudan Habermas üzerine değildir. Ancak Gözel'in metnine yanıt niteliği taşıdığı için bu bölüme alınması uygun görülmüştür.

[19] Koçdemir'in yazısının ayrıntıları için bu kitapta bkz. Taş.

Nazım İrem'in "Radikalleştirilmiş Aydınlanma Projesi Kıyısında Entelektüeller ve Jürgen Habermas" adlı makalesi de, yine doğrudan Habermas'a ilişkin çalışmalar arasında yer almaktadır. İrem, makalede, Habermas'ı "postmodern/muhafazakâr algılamalar ve temalar çerçevesinde ilerlemecilik ve Aydınlanma karşıtlığına dönüşen akılcılık eleştirilerine direnen en etkili fikir adamlarının başında" (2006: 210) bir düşünür olarak nitelendirmektedir. Yazar, Aydınlanma akılcılığına yönelik itirazlar ekseninde entelektüellerin rollerinin de sorgulandığını ifade etmekte ve bu bağlamda akılcılık karşıtı görüşlerin entelektüellere yönelik eleştirileri karşısında Habermas'ın görüşlerini ortaya koymaktadır. Buna göre Habermas, entelektüellerin öncü konumlarını yitirdiği yolundaki postmodern/yeni muhafazakâr eleştirileri kabul etmekle birlikte, "tekilci postmodern entelektüelden" farklı olarak "evrensel entelektüeli" öngörür. Habermas'ın evrensel entelektüel tarifinde entelektüel, toplumun diğer bireylerinden ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir; kamusal aklı oluşturmak üzere hareket eder, herkese açık kamu alanında yer alır ve birlikte değer/kural oluşturmak isteyen herkesle iletişim içindedir (2006: 217). Habermas'ın Platonik filozof-kral tipinden ziyade toplumun eleştiricisi olan Sokratik bir entelektüel tarif etmeye yöneldiğini belirten İrem, bu çerçevede Kant'ın aklın kamusal kullanımı kavramının, Habermas'ın katılımcı-iletişimsel rasyonalite kavramlaştırmasına kapı araladığını ifade etmektedir (2006: 218, 222).

Doğrudan Habermas'a ilişkin çalışmaların yetersiz olduğu bir ortamda çeşitli sözlükler bu yetersizliğin giderilmesinde bir ölçüde de olsa yararlı olmuştur. Sözlüklerde yer alan Habermas maddeleri, kısa olsa bile, düşünürün yapıtının tanınmasını ve modernlik-postmodernlik konusundaki temel argümanlarının ortaya konmasını sağlamıştır. Bu sözlükler içerisinde, Tom Bottomore'un derlediği *Marksist Düşünce Sözlüğü* (1993)[20] öncelikli olarak anılması gerekendir. William Outwaite tarafından yazılan Habermas maddesinde, düşünürün temel ilgisinin modernlik olduğu vurgulanmaktadır. Yazar, Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden beri Adorno ve Horkheimer'in düşünce biçiminden hoşlanmadığını, ama onların araçsal rasyonellik biçimindeki Aydınlanmanın bir özgürleşme aracından köleliğin yeni bir kaynağına dönüşme yoluyla ilgilenmesini paylaştığını ifade etmektedir. Modernliğe olan ilgisinin yapıtlarındaki yansımasını kısaca gösteren yazar, ayrıca Habermas'ın "postmodernlik peygamberlerine" düşmanca yaklaştığını da vurgulamıştır (2003: 265-266). Yine bir başka sözlük, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I*'de de Habermas'a yer ayrılmıştır. 1994 tarihli sözlüğün Stephen K. White tarafından yazılan Habermas maddesinde, düşünürün yapıtlarının bütünlüğü içinde ele alındığında "eleştirel bir toplumsal kuramın yeterli normatif temellerini" ortaya koyma yolunda geniş çaplı bir arayış olarak anlaşılabileceği vurgulanmaktadır. Yazara göre Habermas'ın çabaları, ussallık kavramıyla toplumsal ussallaşma sürecinin sorunları üzerinde yoğunlaşmıştır (1994: 312). Yazar, düşünürün ussallık kavrayışındaki kaymaya işaret etmektedir. *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'de geliştirdiği çerçevenin 1980'lerde aldığı yönü vurgulamaktadır. *İletişimsel Eylem Kuramı* ve *PDM*'de Habermas'ın çağdaş düşüncedeki "kültürel alanlar"da öğrenmeyi olanaklı kılan farklılaşmış yapıların "ussal potansiyeli"ni savunduğunu belirtir. Habermas'ın kültürel modernliğin olası kıldığı üç kesimli öğrenme potansiyelini tek yönde kullanmış olan modernleşme sürecine karşı eleştirel bir bakış geliştirdiğini ifade eder (1994: 313-314). Güçlü vd. tarafından hazırlanan *Felsefe Sözlüğü*'nün (2002) ilgili maddesinde ise Habermas, "sıcak polemiklere girmekten kaçınmayan" bir figür olarak sunulmuş, bu polemiklerin en önemlilerinden biri olarak da postmodernizm tartışması gösterilmiştir. Burada *PDM*'nin postmodernizm tartışmalarını yaptığı temel yapıt olduğu ve Habermas'ın bu çalışmada postmodern düşünceyi inşa eden düşünürlere yönelttiği eleştiriler kısaca ifade edilmiştir.

Türkiye'de doğrudan Habermas'ı ele alan çalışmalar, birkaç yayından öteye gidememektedir.[21] Uluslararası literatürde Habermas üzerine oldukça geniş bir birikim varken,

[20] Bu yazıda 2003 baskısı kullanılmıştır.

[21] Doğrudan Habermas'la ilgili bir diğer çalışma ise Raymond Geuss'un (2002) *Eleştirel Teori: Haber-*

Türkiye'de bu yayınların neredeyse hiçbirinin çevirisi bulunmamaktadır. Modernliğin/modernleşmenin en önemli tarihsel/siyasal sorun olduğu bir ülkede, modernliğin en önemli savunucularından biri olan Habermas üzerine olan çalışmaların yetersizliği dikkat çekicidir. Bu çeviri eksikliğiyle ilgili bir başka husus ise Tanıl Bora[22] ve Ahmet Çiğdem'in[23] sözünü ettiği düşünsel "bayilik" ya da "acentalık"ın gelişmemiş olmasıdır. "Bayilik" ya da "acentalık"ın Türkiye'de daha ziyade küçümsenmesinin etkisiyle gelişmemiş olması, Bora'nın ifade ettiği gibi "alımlamanın nitel ve nicel etkisi arasındaki açı"nm büyümesine neden olmaktadır. Bu durum, özellikle, modernlik-postmodernlik üzerine çalışmalarda Habermas'ın alımlanmasında ortaya çıkmaktadır.

Modernlik-Postmodernlik Üzerine Çalışmalarda Habermas

Modernlik-postmodernlik üzerine yapılan tartışmalarda, modernliğin "yılmaz" savunucusu Habermas, neredeyse vazgeçilmez bir figürdür. Türkiye'de de benzer bir durum söz konusudur. Doğrudan kendisi üzerine yapılan çalışmalardan ziyade yapılan atıflarda, özellikle Okul'un diğer üyeleriyle karşılaştırıldığında, Habermas'ın belirgin bir üstünlüğü söz konusudur. Bu atıf çokluğu, çalışmamızda, bazı sınırlamalara gidilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bölümde öncelikli olarak, Habermas'ı kapsar biçimde modernlik-postmodernlik tartışmasının Türkiye'de başlangıcını imleyen telif eserler üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise Habermas'la ilgili tartışma yürüten çevirilere yer verilecektir.

Türkiye'de postmodernliğin *entelektüel tartışma gündemine* girişi 1990 yılında Necmi Zekâ'nın derlediği *Postmodernizm* adlı kitapla gerçekleşmiştir. Zekâ'nın derlemesi Türkiye'de gerek postmodernizm tartışmalarında bir *başlangıç noktası* olması, gerekse Habermas'ın Türkiye'de bu bağlamdaki ilk çevirisini içermesi nedeniyle önem taşımaktadır. Derlemede yer alan yazılara bakıldığında, Zekâ'nın derleyen olarak postmodernizm tartışmalarına giriş niteliğindeki "Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre" başlıklı yazısı dikkat çekmektedir. Habermas'm anılan yazısı dışında, kitapta postmodernizm tartışmalarında vazgeçilmez iki düşünüre, Lyotard ve Jameson'a da yer verilmektedir.

Zekâ'nın giriş niteliğindeki yazısı, bir yandan yazarın postmodernizmi Türk okuruna sunuş biçimi, diğer yandan da Habermas'ı alımlayışı açısından önem taşımaktadır. Zekâ'ya göre her ne kadar bir tanımlama yapılamasa da, postmodernizm modernlikle bir hesaplaşma anlamına gelmektedir. Yazar, postmodernizmi bir akım ya da hareket olarak değil, Batı'yı meydana getiren en temel kavram ve kategorilerin sorgulanması olarak kavramaktadır (1990: 10). Zekâ, postmodernizmi en çok tartışıldığını ileri sürdüğü alan olan mimariden yola çıkarak ele almaktadır. Postmodern mimarinin modern mimariye yönelik olarak yaptığı eleştirilerin somut katkıları dışında esas olarak modernizm ideolojisine getirdiği eleştirilerin (modern mimarlığın evrensel çözümler bulmaya yönelik, pozitivist bir inanca dayanması, bitmiş bir mükemmellik, netlik, kesinlik ve çelişkisizlik arayışı olarak nitelendirilmesi vb.) önemli olduğunu belirtmektedir (1990: 12-13); böylece Zekâ mimariden yola çıkarak modernizme yönelik postmodernist eleştirileri temellendirmeye çalışmaktadır.

Zekâ, modernliği hararetle savunan Habermas'ı Robespierre olarak adlandırır. Bu adlandırmanın nedeni ise Habermas'ın önemli eleştirilere uğrayan modernlik projesini "Robespierre katılığı ve kararlılığı" ile savunmasıdır. Habermas'm düşüncesinin sunumunda Zekâ, daha çok düşünürün akla yönelik eleştirilere karşı aklı yeniden inşa etme çabasını vurgulamaktadır. Habermas'ın eleştirilerini yoğunlaştırdığı konuları (postmodernlerin argümantasyona rağbet etmemeleri, ezoterizme kaymaları, mantığın ve sözün hiyerarşik üstünlüğünü yıkarak retoriği ve yazıyı öne çıkarmaları) ortaya koyan yazar, Habermas'ın post-

mas ve Frankfurt Okulu adlı kitabıdır. Bu kitap doğrudan modernlik-postmodernlik tartışması içermediğinden bu çalışmada ele alınmamıştır. Geuss'un çalışmasıyla ilgili olarak bu kitapta bkz. Taş.

[22] Bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.

[23] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi

modernlere yönelik olarak yaptığı yeni-muhafazakârlık nitelemesini ise Rortry'den hareket ederek Habermas'ın liberal oluşuyla açıklar. Zekâ'ya göre akla yaptığı bu vurgu ve 18. yüzyılda oluşan modernlik projesinin düzenine bağlı oluşu Habermas'ın postmodernlere yaptığı muhafazakârlık suçlamasının kendisine dönmesine neden olmaktadır (1990: 7-29). [24]

Yine 1990 yılında Nermin Abadan-Unat'ın *Toplum ve Bilim*'de yayımlanan "Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm" adlı yazısı da modernlik-postmodernlik tartışmalarını Habermas'ın görüşlerinden yararlanarak gerçekleştirmesi nedeniyle önem taşımaktadır. Abadan-Unat, modernizm ve postmodernizm bağlamında sosyal bilimlerde yeni gelişmeleri değerlendirdiği yazısında, Habermas'ın "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" adlı çalışmasına bağlı kalarak modernlik kavramını açıklamakta ve yine bu çalışmanın etkisiyle postmodern düşünürleri "yeni muhafazakâr" olarak adlandırmaktadır (1990: 7).

Habermas'ın postmodernlik tartışmaları bağlamında Türkiye'de ele alındığı yıl iki bakış açısının söz konusu olduğunu söylemek mümkündür: İlki, Habermas'ı Robespierre katılığıyla modernliği savunan bir figür olarak sunmuş; ikincisi ise, eleştirel bir tonlamadan uzak biçimde Habermas yanlısı bir bakış benimsemiştir. İlerleyen yıllarda bu ikiliğin ötesine giden yaklaşımların azlığı dikkat çekecektir.

Abadan-Unat'ın ardından modernlik-postmodernlik tartışmasını Habermas üzerinden kuran ikinci yazı bir yıl sonra yayımlanmıştır. *Devinim*'de yayımlanan "Postmodernizm Tartışmalarına Giriş" Emre Gökalp'in imzasını taşımaktadır. Gökalp, bu yazıda postmodernizm tartışmalarının genel çerçevesini özetledikten sonra postmodernizmin modernizme yönelik eleştirilerini yanıtlamak üzere Habermas'a başvurur; onun modernliği tamamlanmamış bir proje olarak kavrayışına gönderme yapar. Habermas'ın postmodernizmin liberalleşme yolundaki tüm projeleri baltalamaya çalıştığı yolundaki düşüncelerini aktarır (1991: 32-33).

Toplum ve Bilim ve *Devinim* bu alandaki ilk tartışmaları içermekle birlikte bu konuya özellikle *Birikim* ve *Defter*'in önemli katkılarının olduğu söylenmelidir. 1992 yılında *Defter*'de Orhan Koçak, Aydın Uğur ve Hakkı Hünler'in yazılarına ve Ali Akay, İskender Savaşır, İ. Bilgin ve Orhan Koçak'ın söyleşilerine yer verilmiştir. Derginin 18. sayısında yer alan "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi"de[25] Orhan Koçak, modern kavramının kullanımındaki belirsizlikler üzerinde durarak modernizm ve modernleşme arasındaki ayrımları vurgulamaktadır. Koçak'a göre modernizm ve modernleşme zaman zaman karşıt olabilen kavramlardır. Modernleşmeyi, özetle, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin pekişmesi; modernizmi ise hem bununla bağlantılı, hem de bunun bir özeleştirisini ifade eden bir kavram olarak gören Koçak, yaptığı bu ayrımlarla şu noktaya ulaşmaya çalışır:

> Postmodern olarak adlandırılan eğilimler modernleşmeyle birlikte modernizmi de çöp sepetine atmaya gidiyorlar, ikisi arasındaki ayrımı, farklılığı görmeden. Oysa modernizmin modernleşmenin bir özeleştirisi olduğunu anladığımız zaman modernleşmenin de kendi içinde yekpare, bütünsel ve her zaman aynı anlama gelen bir süreç olmadığını görebiliriz (1992: 83).

Koçak, postmodern eğilimlerin böyle bir ayrım yapmadıkları için hedef şaşırarak modernleşmeyle birlikte modernizmi de reddettiklerini belirtir. Bu görüşle ilgili olarak Ali Akay, Koçak'ın, bu çerçevede Habermas'ın modernliğin bitmemiş bir proje olduğuna dair görüşüne yakın görüşler sunduğunu ileri sürer: "(...)Habermas'ın söylediği Orhan Koçak'ın söylediğine çok yakın: modernliğin aslında bitmemiş bir proje olduğu, modernleşme diyeceğimiz ikinci kısmın bittiğini, yani sanayi devriminin bittiğini, fakat modernliğin bitmediğini söylüyor" (1992: 84).

[24] Aynı vurgu, yine Zekâ'ya referansla, Pınar Yelsalı'nın *Mürekkep*'te yayımlanan "Küreselleşme ve Toplumsal Kuram" (2000) adlı yazısında da görülmektedir.

[25] Bu söyleşi, aynı zamanda Ali Akay'ın *Postmodern Görüntü* (1997) adlı kitabında yer almaktadır (47-67).

Derginin yine aynı sayısında postmodernin siyasetle ilişkisini tartıştığı yazısında Aydın Uğur, postmodernlerin Heiddeger'in "modernlik 20. yüzyıla varıldığında yerkürenin tamamına düzen biçme istenci içine girmiştir" saptamasına göndermede bulunarak modernliğin evrensellik ülküsüne yönelttikleri eleştiriyi temellendirdiklerini belirtmektedir. Postmodernlere göre evrensellik ülküsüne bağlılık uygarlığı içinde bulunduğu duruma getirmiştir. Uğur, postmodern düşünürlere karşı modernlik projesine sahip çıkan görüşleri ortaya koyarken Frankfurt Okulu ve özellikle de Habermas'ın görüşlerinden yararlanmaktadır. Buna göre uygarlığın içinde bulunduğu durumun evrensellik ülküsüyle bir ilişkisi yoktur. Modernlik düşüncesi hayata geçirilirken, bir başka deyişle modernizasyon sürecinde, belli bir toplumsal kesimin modernlik projesini kendisine yontması sonucu bu durum ortaya çıkmıştır (1992: 38-39).

Yine aynı sayıda Orhan Koçak "Modernizm ve Postmodernizm" adlı yazısında postmoderni bir akım olarak, geçici bir üslup özelliği olarak görmeyenlerin yaklaşımını benimsediğini ve bu çerçevede de bu yaklaşımın sol yakadaki en sistemli temsilcisi olduğunu ileri sürdüğü Jameson'un yaklaşımını benimsediğini söyler ve Habermas'ın yaklaşımında kimi boşluklar ve iç çelişkiler olduğunu belirtir (1992: 8).[26] Yazıda daha çok edebi postmodern üzerinde duran Koçak, postmodern duruma ilişkin görüşlerini de ortaya koyar. Sanat tarihinin gelişimini doğrusal bir gelişme olarak görmeyi reddeden yazara göre, egemen düşünce sanatın daha önceki evrelerini, şimdiki duruma doğru kaçınılmaz bir zorunlulukla ilerleyen bir sürecin uğrakları olarak değerlendirir. Bir başka deyişle, egemen ideoloji doğmuş ve ölmüş bütün akımları, kendi varoluşunu doğrulayan bir merdivenin basamakları olarak değerlendirir. Dolayısıyla "modernizm öldü, artık postmodernizm" var türünde açıklamalar kaçınılması gereken açıklamalardır. Eğer bir sanat akımı, bir ürün bir sorunun üstesinden gelemeden yok olmuşsa, o sorun en umulmayan yerde ortaya çıkacaktır. Koçak işte böyle bir yaklaşımdan yola çıkarak modernizmin öldüğüne yönelik eleştirileri yanıtlamakta, bu noktada da Habermas'a gönderme yapmaktadır: "...modernizmin vaadi gerçekleşmemişse, modernizm de tümüyle yok olmamış demektir; Habermas'ın deyimiyle 'tamamlanmamış bir proje' olarak bizi huzursuz etmeye devam edecek, unutulduğu yerde yeniden ortaya çıkacak, yeni tamamlanma, gerçekleşme yolları arayacaktır" (1992: 10).

Defter'in bir sonraki sayısında Hakkı Hünler, "Aydınlanma, Postmodern ve Kayıp Halka" adlı yazısında "Kant'ın 'Aydınlanma' modelinden Lyotard'ın 'postmodern' tanımına, yüzeyde değilse bile, derinde bir geçiş imkânı verecek bir tünelin açılıp açılamayacağını" araştırır (1992: 102). Hünler, biri Aydınlanmacı, diğeri postmodern iki düşünürün düşüncelerinin ana hatlarını ortaya koyar ve buradan benzerlik ve farklılıklarını serimler. Yazar, Kant'ın ve Lyotard'ın Aydınlanmacı ve Aydınlanma karşıtı görüşlerini ortaya koyarken Habermas'a başvurur: Kant'ın "Aydınlanması" ile Lyotard'ın "postmodern"ini insanlığın durumuna ilişkin benzer kuşkuların, eleştirme ve sorgulama taleplerinin ürünü olarak görmenin mümkün olduğunu söyleyen Hünler'e göre, aralarındaki benzerliği aynılık olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü Kant eleştirilerini pozitif olarak yönlendirici yeni bir perspektife doğru kanalize ederken, Lyotard, pozitif yönlendirme anlayışını çağın her tür bunalımının temelinde yattığı gerekçesiyle reddeder. Bu noktada Hünler, Habermas'taki pozitif yönlendirmenin çağın bunalımından kurtuluşu vaat ettiğini söyler (1992: 106). Hünler'in Habermas'a yaptığı göndermeler özellikle Habermas ve Lyotard arasındaki polemiğe yoğunlaşmaktadır. Bu polemikten hareketle yazar, Lyotard'ın sanattan talep edilen birlik konusundaki görüşlerini

[26] Koçak'ın 1993'te *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinde yayımlanan "Postmodernizmin Sosyoekonomik Bir Temeli Var mı? Huzursuz Bir Araştırmacı İçin Gündem" başlıklı yazısı her ne kadar Habermas'a ilişkin bir tartışma yürütmese de anılması gereken çalışmalar arasındadır. Koçak, bu yazıda Jameson'un postmodernlik tartışmalarının siyasal bir zemine demirlemesini sağlayan müdahalelerden birini yapmakla birlikte, işçi hareketinin ve sosyalizmin gerilemesiyle postmodernizmin ilişkisi sorununu yanıtlamadığını ifade etmektedir (1993: 117). Yazara göre Jameson postmodern kültüre yönelik eleştirel bir tutum benimsemesine rağmen, "bu kültürün ve dayandığı sosyo-ekonomik temelin işçi hareketi için tümüyle olumsuz bir koşul oluşturup oluşturmadığı sorusundan belirgin bir Üçüncü Dünyacılığın yardımıyla kaçmabilmiştir" (1993: 118).

serimleme yoluna gitmektedir. Bu polemiğin konusunu Habermas'ın modernliğin başarısızlığını hayatın bütünlüğünün parçalanmasına bağlaması oluşturur. Habermas kültürün parçalanması ve hayattan kopmasına karşı çareyi sanatların yaşantının birliğini sağlaması olarak görür. Yazar, Habermas'ın birlik konusunda Kant'ın güzellik estetiğinden esinlendiğini ve Aydınlanmanın mirası olan modern projenin tamamlanmasının ön koşulunun estetikte yattığını düşündüğünü belirtir (1992: 107-108).

Birikim dergisi de, yukarıda da belirtildiği üzere, postmodernlik tartışmalarının erken safhasında ağırlıklı bir rol oynamıştır. Derginin 1992 yılında yayımlanan 33. sayısındaki Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu'nun yazıları, Nermin Abadan-Unat'ın yazısıyla eleştirel bir diyaloga girmesi bağlamında oldukça önemlidir. Mutman ve Yeğenoğlu, "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm" adlı yazılarında, Abadan-Unat'ın postmodernizm tartışmasına ilişkin müdahalesini kendi deyişleriyle "daha da ileri ve biraz daha detaylı" (1992: 43) hale getirmek istemişlerdir. Yazarlar, Abadan-Unat'ın müdahalesini önemli saymakla birlikte, bu müdahalenin özellikle iki sorunlu yanım ortaya koyarak işe başlamıştır. İlk olarak postmodernizmin, postyapısalcılıkla eşanlamlı olarak kullanması; ikinci olarak ise Abadan-Unat'ın postmodernizmi Batı'da olan "bir şey" olarak kavramlaştırması (1992: 44-45). Yukarıda belirttiğimiz gibi Abadan-Unat'ın postmodernizm bağlamında Habermas'ı temel referans noktası olarak kabul ederek postmodern düşünürleri muhafazakârlıkla suçlaması da, Mutman ve Yeğenoğlu için sorun teşkil etmektedir. Yazarlara göre modernliğin her türlü kökten eleştirisini irrasyonalizme indirgeyen Habermas'ın yaklaşımı, kavramı özetleme açısından uygun bir seçim değildir. Zira Habermasgil yaklaşımın iki temel sorunu bulunmaktadır. Bu sorunlardan ilki, estetik tarihe yoğunlaşırken siyasal ve iktisadi tarihi geri plana itmesi; ikincisi ise, kavramın oluşumunu yalnızca olumsuz gelişmelere dayandırmasıdır (1992: 45). Bu iki sorun, yazarlara göre Abadan-Unat'ın yaklaşımında postmodernizmin, bir yandan modernist sanatsal avantgarde'ın geri çekilmesi, öte yandan da 1968 hareketinin yenilgisiyle ilişkilendirilmesine neden olmaktadır. Mutman ve Yeğenoğlu, postmodernizmin yalnızca yenilgi ya da tepki sonucu olmadığını ifade ederek, kavramı daha geniş bir perspektiften ele almaya çalışmaktadır.

Yine *Birikim*'de Tuncay Birkan ve Mehmet M. Arıkan'ın 1992 yılında yayımlanan yazıları da postmodernlik tartışmaları bağlamında anılmaya değerdir. Birkan, "Modernlik Olarak Sosyalizm ve Postmodernizm" adlı yazısında çağdaş toplumlarda ortaya çıkan bir dizi değişimi anlatmak üzere kullanılan postmodernizm düşüncesini sosyalizm bağlamında sorgular. Modernlik, modernizm ve modernleşme kavramlarının farklı içeriklere sahip olduğunu vurgulayan Birkan modernliği, "her şeyden önce sosyalizm düşüncesinin ifade edilmesini mümkün kılan ve doğru anlaşıldığı zaman, sosyalist bir dünya görüşü için pek çok imkân barındıran bir proje" olarak gördüğünü söyler. Buna göre sosyalizm, ancak modernlikle birlikte var olabilir ve bu nedenle sosyalistlerin modernliği reddetmeleri "oturdukları dalı kesmek" anlamına gelmektedir (1992: 61).

Birkan'ın modernlik kavrayışı kendisinin de ifade ettiği üzere Habermas'ın genel çerçevesine uygun düşmektedir. Birkan, Habermas'ı izleyerek modernliği bir proje olarak görmektedir. Ancak yazara göre Habermas'ın kavrayışı sorunludur. Habermas'ın kavrayışının sorunlu yanlarından ilki, modernleşme ile modernlik arasında yaptığı ayrımları koruyamayışıdır. Oluşturduğu modernlik geleneğine modernist sanatçıları rahatça katarken Sade, Nietzsche ve Foucault gibi esasen putkırıcı olmakla birlikte bu geleneğin asil üyelerinden olan kişileri buna dâhil etmez. Birkan'a göre Habermas modernliği, rasyonellik ile sunar ki bu sunuş da sorunludur (1992: 64).

Yine aynı sayıda Mehmet M. Arıkan, postmodernizmin gerçekliğe ve düzene bakışını incelediği yazıda, postmodernizmin 80'li yılların ortalarına gelindiğinde Batı'nın klasik bilim yapma geleneklerini temelinden sarsabilecek bir düşünce akımı olarak belirginleştiği görüşünden hareket eder. Postmodernizmin geleneksel bilim yapma biçimine yönelik müdahalelerinin bilginin, gerçekliğin ve düzenin kavramlaştırılmasında önemli değişimler ya-

rattığını belirtir. Postmodernizmde düzen ve demokrasiyi tartıştığı bölümde Aydınlanmanın söyleminin liberal demokrasiyle çatışmadığını, buna karşılık postmodernizmin temel iddialarıyla karşıtlık oluşturduğunu iddia eder. Bu noktada Habermas'a gönderme yapan yazar, düşünürün modernliğin bitmiş bir proje olmadığı görüşünü savunan en önemli isim olduğunu belirtir ve postmodernizmin liberalleşme yolundaki bütün modern projeleri görmezden gelen, onları zayıflatmaya çalışan bir dizi pratik olduğu yolundaki görüşünü ortaya koyar. Sonuçta ise postmodernizmin "ciddi bir yeniden düşünüş ve formülasyon çabası içerisinde" olduğunu ve alternatif politikalar üretilmesinde etkili olabileceğini ileri sürer. Bununla birlikte yeni sosyolojinin geleceği ve alacağı yönün "modernizm baştan sona yaşanmış, yitik bir proje midir, yoksa şimdi olmasa da bir dönem için geçerli mi sayılmalıdır?" sorusunun yanıtına bağlı olduğunu belirtir (1992: 65-69). Bu soru, yazarın Habermas'ın modernliğin bitmemiş bir proje olduğu yolundaki pozisyonunun sorgulanması gerektiğini ima eder.

Birikim, çevirilerle de tartışmaların zenginleşmesini sağlamaktadır. Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve postmodernlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Douglas Kellner'ın "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar" adlı yazısı Birkan ve Arıkan'ın bu dergi özelinde öncü olduğunu söyleyebileceğimiz çalışmalarıyla aynı yıl çevrilmiştir. *Birikim* daha sonraki yıllarda yayımladığı iki çeviriyle de bu konudaki tartışmalara katkıda bulunan önemli dergilerden biri olmuştur. Zira 1993 yılında Val D. Rust'ın "Postmodernizm ve Eğitime Yansımaları" ve 1994 yılında Gillian Rose'un "Mimariden Felsefeye Postmodern Suç Ortaklığı" metinleri bu dergide yayımlanmıştır.[27]

Dergilerde, postmodernliğin Türk okuruna tanıtılmasını sağlayan yazıların yayımlandığı dönemde, Ahmet Demirhan'ın, modernliğin çeşitli veçhelerini betimleme amacını taşıyan, *Modernlik* (1992) adlı çalışması yayımlanmıştır. Modernlik bilinci, insanın keşfedilmesi, akıl ve eleştiri, tarih, toplumsallaşma gibi konuları içeren çalışma, ayrıca Habermas'ın modernlik kavrayışını betimleyen bir bölüm de içermektedir. Habermas'ın Nietzsche'yle ve ondan kaynaklanan iki patikayla olan hesaplaşmasını, Adorno ve Horkheimer'e yönelik itirazını, Kant, Hegel ve Weber ile teorik bağını ve düşünürün iletişimsel akıl kavramsallaştırmasını kısaca özetleyen Demirhan'ın çalışmasının önemi, 1992 gibi Türkiye'de modernlik-postmodernlik tartışmalarının yeni yeni filizlendiği bir dönemde Habermas'ın kavrayışını Türk okuruna tanıtmış olmasıdır.

Mehmet Küçük'ün derlediği *Modernite Versus Postmodernite* ise 1993 yılında yayımlanmıştır.[28] Yayımlanmasından bir yıl sonra ikinci baskısını yapmış olması kitabın postmodernlik tartışmalarının yeni başladığı bir dönemde ilgi çektiğinin bir kanıtı olsa gerektir. Küçük'ün postmodernliğe yaklaşımını derleyenin sunuşları başlığı altında topladığı yazılardan çıkarsamak mümkündür. Küçük, öncelikle "post" ekinin içerdiği "sonra" anlamına temkinli yaklaşmaktadır. Ona göre postmodernlik teriminin göndermede bulunduğu noktalar mutlaka bir "sonra"ya işaret etmek durumunda değildir. Nitekim modern ve postmodern arasında köklü bir kopuş ve geçiş olduğunu belirtmek, tarihe tutunumlu bir bütünlük atfetmek ve böylece tarih içindeki yerimizi bir dereceye kadar kesin bir şekilde belirleyebileceğimizi kabul etmek demektir. Oysa böyle bir yaklaşım tam da postmodern söylemin reddettiği bir teleolojik tarih anlayışının ürünüdür. Yazar, modernlik ve postmodernlik arasında kurulan katı ikiciliği de reddeder. Ona göre bu ikiciliğin bizzat kendisi postmodern söyleme aykırıdır. Bu ikiciliğin hatalı oluşunu açıklarken de Frankfurt Okulu teorisyenlerine başvurur. Küçük'e göre böyle bir ikiciliği kabul etme durumunda Frankfurt Okulu teorisyenleri arasında kültür sosyolojisi alanındaki farklılıkları görmek mümkün olmayacaktır (2000: 23-24).

Yazara göre postmodern söylemin anlaşılabilmesi, mevcut epistemolojik-politik konumlardan mümkün değildir. Onu anlayabilmek için içinde yer alınan hazır konumların

[27] Postmodernlik tartışmalarına katkıda bulunan bir diğer çeviri de *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinde yayımlanan Fredric Jameson'a ait "Teorik Politikalar: Postmodernizm Tartışmasında İdeolojik Tavırlar" (1992) adlı makaledir.

[28] Bu yazıda kitabın 2000 yılında yapılan baskısı kullanılmıştır.

dışına çıkmak gerekir. Küçük, tam da mevcut epistemolojik-politik konumların içinden konuşulduğu için postmodern söylemin Callinicos'ta olduğu gibi işçi hareketinin geri çekilme döneminin ürünü olarak nitelendirildiğini söyler. Postmodern söylemin ortaya çıkışına ilişkin böyle bir değerlendirmenin ise, söylemin "muhafazakârlık", "düzenle uzlaşım" gibi suçlamalara maruz kalmasına neden olduğunu belirtir ve Habermas'ın postmodernizme ilişkin olarak yaptığı eleştirileri de bu çerçevede zikreder. Habermas'ın postmodern söylemin tüm bir Aydınlanma projesini baş aşağı etmeye yönelmiş her türden irrasyonaliteyi içinde barındırdığı biçimindeki suçlamasını bu çerçevede değerlendirir. Düşünürün "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" adlı yazısına gönderme yapan Küçük'e göre böyle bir yaklaşım, postmodern söylemi insanlığın ilerlemesindeki geçici duraklamalardan biri olarak değerlendirmeye neden olur ve "modernitenin aydınlık, parıldayan yüzünün, süreç içinde bastırarak sessizliğe mahkûm etmeye çalıştığı öbür yüzünün gerçekliğinden kaçmaya çalışması, aydınlığın karanlığı" anlamını taşır (2000: 27).

Küçük, postmodern terimini yalnızca kültürel düzeyde ele almaz. Ona göre postmodern terimi ilk olarak mimaride kültürel biçemler hakkında başlayan tartışmalarda ortaya çıkmasına rağmen, terim yalnız kültürel alanla sınırlı kalmayıp toplum düzeyinde de cereyan eden önemli değişimleri içermektedir (2000: 56). Küçük, "Derleyenin Sunuşları" başlığı altında yayımladığı "Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern" adlı yazısında daha çok toplumsal formasyon düzleminde modernliğe yönelik postmodern itirazları ele alır. Modernliğin ilerlemeci tarih anlayışı, akla yönelik vurgusu, evrenselci iddiaları, farklılıkları silerek bütünü kurmaya çalışması gibi yönlerine itiraz eden postmodern söylemin "modernliğin silinmeye çalışılan eleştirel sesine ve demokratik çıkışlarına yeni bir itki kazandırılması yoluyla sınırlarının açığa kavuşturulmasını ifade ettiğini" düşünür (2000: 68).

Küçük'ün derlemesi, gerek yazarın postmodernliğe yönelik kavrayışı, gerekse Habermas'ın Nietzsche'ye ilişkin görüşlerinin yer aldığı "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche " yazısı dâhil olmak üzere Richard Rotry, Agnes Heller, Scott Lash, Andreas Huyssen, Giovanni Vattimo, Douglas Kellner gibi yazarların modernliği-postmodernliği tanıtan, yöndeşme ve ayrılma noktalarını ortaya koyan pek çok yazıya yer vermesi bakımından Türkiye'de postmodernlik tartışmalarını zenginleştiren önemli bir kilometre taşı olarak değerlendirilmelidir.

Daha önce adlarını andığımız *Toplum ve Bilim, Devinim, Birikim* ve *Defter* dergilerinin yanı sıra 1992'de yayımlanmaya başlanan *Toplumbilim* dergisi de modernlik-postmodernlik tartışmaları açısından önemli katkılar sağlamaktadır. Derginin 1995 yılında yayımlanan üçüncü sayısında Peter Dews'in derlediği Habermas'la yapılmış söyleşilerin yer aldığı *Habermas: Autonomy & Solidarity* (1986) adlı kitabın bazı bölümlerinin çevirisi bulunmaktadır. "Habermas: Özerklik & Dayanışma" adıyla Besim Dellaloğlu tarafından çevrilen yazıda Habermas'ın söyleşiler esnasında verdiği yanıtlar içinden Marx, Marksizm ve kendisinin bu ikisi karşısındaki konumu ile ilgili olan bölümler çevrilmiştir (1995b: 63). Bu "söyleşiler kolajı"nda Habermas'ın Marx ve Marksizm ile bağını öne çıkaran pasajlar olsa da bu pasajlardan ideal konuşma durumunu akıl kavramını yeniden inşa etmek üzere kullandığı, hâlâ modern dönemde yaşanıldığına inandığı gibi temalar da öne çıkmaktadır.

Toplumbilim'in 2000 yılında yayımlanan Aydınlanma özel sayısı, modernlik-postmodernlik tartışmaları açısından önem taşımaktadır. Bu sayıda Foucault'nun ünlü "Aydınlanma Nedir?" makalesinin yanı sıra, Habermas'ın Foucault'nun ölümünün ardından kaleme aldığı "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine" adlı yazısı ile David J. Denby'nin "Aydınlanmanın Krizi, Modernizmin Krizi mi?" başlıklı yazısı yer almaktadır. Bu sayıdaki yazıların çoğu Foucault'nun metni üzerinden tartışmalarını kurmakta, dolayısıyla Habermas bu yazılarda, daha ziyade Foucault ile olan karşıtlığı üzerinden ele alınmaktadır.

Habermas üstüne çalışmalarıyla öne çıkan Besim Dellaloğlu'nun (2000) "Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası" adlı yazısında, Foucault ile Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun akla yönelik yaklaşımlarının önemli ölçüde paralellik içerdiği vurgulanmaktadır. Yazar, Foucault'nun anlayışının "Nietzscheci dozu biraz fazla kaçmış bir eleştirel kuram" olduğunun bile söylenebileceğini ifade etmektedir. Yazara göre, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları çerçeve, postmodern söylemin özne, temsiliyet, ussallık temalarındaki eleştirilerini önceler. Fransız postyapısalcılarının söylemin özne etkilerinin nasıl üretildiği konusundaki eleştirisi, eleştirel kuramın çözümlemelerine yeni bir katkı getirmektedir. Ortak noktaları ortaya koyan Dellaloğlu, bu noktada Habermas'ın nasıl farklılaştığını vurgular ve Habermas'ın özneye yönelik yaklaşımının postyapısalcılığın eleştirilerini karşıladığını ileri sürer.

Aynı sayıda Ahmet Çiğdem, " 'Şimdi' Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?" (2000) adlı yazısında Habermas'ı "Aydınlanma nedir?" sorusuna günümüzde verilen iki karşılıktan birini temsil eden bir figür olarak sunar; karşıt uçta ise Foucault bulunur. Çiğdem'e göre bu iki düşünür tarihsel Aydınlanmanın mirasını paylaşma konusunda benzerlik taşıdıkları halde, bu mirasın kullanılma biçimleri benzerlik göstermemektedir. Aydınlanmanın verimlerini kullanma konusunda farklılıklarının altını çizen yazar, Habermas'ın özellikle *PDM*'deki dışlayıcı dilinin sol bir muhafazakârlığa dönüştüğünü söyler.

Yine aynı sayıda "Modernizmin Aydınlanma Vehmi" (2000) adını taşıyan yazısında Yasin Aktay da Habermas'ı, Foucault ile girdiği Aydınlanma tartışmaları bağlamında ele almaktadır. Foucault'nun bile Aydınlanmanın sembolik sermaye değerinden vazgeçmediğini belirten Aktay, bu nedenle aslında Habermas'tan farklı bir yerde durmadığını, aralarında Aydınlanma ve modernlik üzerinden yürütülen tartışmaların da özde bir tartışma olmadığını ileri sürerek farklı bir yaklaşım sergilemektedir (2000: 105). Aktay, *Yeni Türkiye*'de yayımlanan bir başka yazısında ise, Habermas'ı her çeşit "aşılma" ihtimaline karşı modernliği muhafaza eden neo-modernist çizgideki (Giddens ve Beck ile birlikte) bir düşünür olarak tanımlayarak onun modernliğin en önemli vasfının düşünümsellik olduğu şeklindeki görüşünün aslında modernliğin bilgi-üretim ve tüketim düzenine işaret ettiğini öne sürmüştür (1998: 554-556).

Erhan Atiker'in 1998 yılında yayımlanan *Modernizm ve Kitle Kültürü* başlıklı kitabı da üzerinde durulması gereken önemli çalışmalardan biridir. Bu çalışmada, Atiker, kitle kültürü/toplumu kavramsallaştırması üzerinden modernizmi incelemektedir. Bu inceleme büyük ölçüde Habermas'ın kavramsal araçlarıyla gerçekleştirilmiştir. Bir başka deyişle Habermas, bu kitabın merkezi figürüdür. Atiker'in temel argümanı, Aydınlanmanın temel açmazının, araçsal aklın modern toplumlardaki gelişiminin haklılaştırım sorununu çözememiş olmasıdır. Bir başka deyişle, modernlik sistem amaçlarını gerçekleştirmek için işlevselci aklın önündeki tüm engelleri yıkmış, ama amaçların seçiminde, akılcılık yerine sistemsel özel çıkarların belirleyici olmasını engelleyememiştir (1998: 14). Atiker'in temel sorunsalı da modern toplumlardaki bu haklılaştırım sorununun çözümüdür ve bu çözümde büyük ölçüde Habermas'ın iletişimsel akıl kavramına ağırlık verir. Atiker, modernlik ve postmodernlik tartışmasına modern ve postmodern toplumlarda haklılaştırım bağlamında yer ayırır. Bu noktada Lyotard'ın postmodern toplumlardaki haklılaştırım sorununun büyük anlatıların geçerliliğini yitirmesinden kaynaklandığını ileri süren görüşlerine ve bunun karşısında Habermas'a yer verir.

Habermas'ın kurduğu çerçevenin siyasal boyutu da yazılarda öne çıkarılan bir diğer önemli konudur. Zühtü Arslan, "Postmodern Politik Durum ve Aydın Tavrı Üzerine"de (1998), Habermas'ın postmodernlerin saldırdıkları araçsal aklın yerine iletişimsel aklı koyduğunu, bu yolla modernistlerin, postmodern eleştirileri (modernliğin farklılıkları yok ettiği, ötekine hayat hakkı tanımayan totalci ve toptancı dünya görüşü ürettiğine dair eleştirileri) bir süre de olsa frenlediğini ileri sürer. Arslan, Habermas'ın sunduğu çoğulcu, ötekini dışlamayan siyasal projenin, postmodernistlerin siyasal projeleri ile önemli ölçüde örtüştüğünü; postmodern aydınların Habermas'ın yaklaşımındaki "evrensellik" kategorisi dışında itiraz

edecekleri çok fazla şey olmadığını savunur. Postmodern etik ve siyasal projenin temel ilkelerinin farklı düzlemlerde olmasına karşı aynı unsurlara işaret ettiğini öne sürer (1998: 538-539).

Aytekin Yılmaz, "Modernliğin Ötesi: Yeni Eğilimler" (1998) adlı yazısında, postmodern toplum kavramsallaştırması altında eski siyaset yapma biçimlerinin değiştiğine ve siyasal alanda yeni bir şekillenmenin ortaya çıktığına değindiği bölümde Habermas'ın yeni sosyal hareketlere yönelik yaklaşımından söz etmekte ve Bauman'ın değişen ortamla birlikte siyasetin şekli ve tarzının değişeceğine ilişkin argümanlarının Habermas ile uyuştuğunu iddia etmektedir. Yazara göre Habermas da aynı şekilde yeni dönemde eski siyaset yerine yeni siyasetin ortaya çıkacağını ileri sürmektedir. Yazar, Habermas'ta yeni dönem siyasetinin en temel özelliğinin yaşam alanının bastırılmasına tepki olduğunu vurgulamaktadır (1998: 108-109).

Yine bu bağlamda değerlendirilecek bir başka çalışma Yasin Aktay ve Abdullah Topçuoğlu tarafından derlenen *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (1996) adlı derlemedir. Derleme, İslam'ın postmodernizm, küreselleşme ve oryantalizm gibi net tanımları yapılmamış kavramlarla olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kitabı derleyenlerin giriş yazısı, Habermas'ı modernlik-postmodernlik tartışmalarında sıklıkla atıf yapılan modernlik taraftarı bir figür olarak sunmaktadır (1999: 14). Giriş yazısında modernlik savunucusu bir figür olarak okuyucuya tanıtılan Habermas, kitaptaki birkaç yazıda da yer almaktadır. Göran Therborn, Roland Robertson ve Mona Abaza ile Georg Stauth'un yazılarında Habermas'ın yaklaşımı söz konusu edilmez; daha çok Weber'e ilişkin tartışmalarda onun teorisindeki kimi özellikleri ortaya koyan bir figür olarak yer alır.

1990'da başlayan özgün Türkçe yayınların yanı sıra çeviriler de modernlik-postmodernlik bağlamında Habermas'm Türkiye'de tanınmasında etkili olmuştur.[29] Bu çeviriler esa-

[29] Postmodernlik tartışmalarında vazgeçilmez bir düşünür olan Habermas, kendisi hakkında doğrudan tartışma yürütmeyen telif ve çeviri pek çok çalışmada da yer almaktadır. Bu yer alışta, düşünür. kimi zaman destekleyici bir figür, kimi zaman ise eleştirilerin hedefi olarak karşımıza çıkar: Veysel Atayman'ın *Metis Çeviri*'de yayımlanan "Çeviri Dünyamızda Yeni Bir Girişim Vesilesiyle" (1992) adlı yazısı; Agnes Heller ve Ference Feher'in *Postmodern Politik Durum*'u (1993); bir postmodernlik dönemine girmek yerine, modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği bir döneme doğru gidildiğini savunan Anthony Giddens'ın *Modernliğin Sonuçları* (1994) kitabı; Sezgin Kızılçelik'in *Türkiye Günlüğü*'nde yer alan "Postmodernizm: 'Modernlik Projesine' Bir Başkaldırı" (1994) adlı makalesi; Aylin Saraçlı'nın *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinde yayımlanan "Modernizm/ Postmodernizm: Sanatsal Düşünce Alanında Postmodernist Düşünce ve Duyarlılığın Temel Ögeleri" adlı yazısı; Hasan Bülent Kahraman'ın *Varlık*'ta yayımlanan "Modernden Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı Akıl" (1995a) makalesi ile yine aynı yıl *Varlık*'ta yayımlanan "Gerçeküstücülük Anlayışına Modernizm-Postmodernizm İlişkisi Açısından Bir Bakış" (1995b) adlı makalesi; Mustafa Armağan'ın *Dergâh'ta* yayımlanan "Gelenek, Modernlik ve Postmodernliğin Boyutları" (1995) makalesi; Sezgin Kızılçelik'in "Postmodernizm ve Alternatif Tıp" (1995); Fuat Ercan'ın *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik* (1996) adlı kitabı; postmodernlik tartışmalarında adı genellikle Jameson'la birlikte Marksist bir perspektiften postmodernliği değerlendiren yazar olarak geçen David Harvey'in *Postmodernliğin Durumu* (1997) adlı yapıtı; Madan Sarup'a ait *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (1997) kitabı; Süleyman İrvan tarafından derlenen 1997 tarihli *Medya Kültür Siyaset*'te yer alan Knut Lundby ve Helge Ronning'in birlikte kaleme aldıkları "Medya-Kültür-İletişim: Medya Kültürü Aracılığıyla Modernliğin Yorumlanışı" adlı yazıları; Ali Akay'ın *Postmodern Görüntü* (1997) adlı kitabında yer alan ve özne sorunsalını değerlendiren "Özne Olmak" başlıklı makalesi; postmodernizmin sosyal bilimlerle ilişkisini kuran Pauline Marie Rosenau'nun *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri* (1998) kitabı; Ali Utku'nun Best ve Kellner'ın *Postmodern Teori* adlı kitaplarının tanıtım yazısı "Bir Gölge Fenomen, Bir Hayalet" (1998); Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman'ın *Doğu Batı*'da yayımlanan "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite" (1998) adlı yazıları; Habermas'ın modernlik ve rasyonelliğe ilişkin savunmacı tutumu ile taban taban zıt bir yaklaşıma sahip olan Gianni Vattimo'nun *Modernliğin Sonu* (1999) çalışması; Angela McRobbie'nin *Postmodernizm ve Popüler Kültür* (1999) adlı yapıtı; Gencay Şaylan'ın ilk baskısı 1999 yılında yapılan ve Türk okuruna postmodernizme ilişkin tartışmaları tanıtmayı amaçladığı *Postmodernizm* adlı çalışması; Terry Eagleton'ın *Postmodernizmin Yanılsamaları* (1999) kitabı; Veli

sen Tanıl Bora'nın söz ettiği, daha önce değinilen "alımlamanın nitel ve nicel etkisi arasındaki açı"nın[30] kapatılmasına yönelik olarak okunabilir. Zira bu metinler Habermas'a yönelik bakış açısının zenginleşmesini sağlayacak niteliktedir: 1993 yılında Türkçeye çevrilen Ross Poole'un *Ahlâk ve Modernlik* adlı çalışması, Habermas'ı diğer eleştirel teorisyenlerden (Adorno, Horkheimer ve Marcuse) araçsal akla yönelttiği eleştirileri sınırlaması temelinde farklılaştırmakta ve iletişimsel akıl eleştirisine yönelmektedir: "Habermas'ın modernliğe dair açıklaması iletişimsel aklın araçsal aklı yeneceğini düşünmeye elverecek bir temel sağlamadığı gibi, bireye iletişimsel aklı yeğlemesi için iyi bir neden de sunmaz" (1993: 120-121). Türkçede ilk baskısı 1994 yapılan *Modernliğin Eleştirisi*'nde Alain Touraine, Habermas'ın akıl eleştirisi konusunda Horkheimer ve Adorno'ya yönelik eleştirilerinin altını çizmekte ve Habermas'ın demokrasi kuramına bir alt başlık ayırmaktadır. 1995 yılında yayımlanan *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş* ise Habermas'ın Eleştirel Teori ve Nietzsche arasındaki tehlikeli akrabalığa yönelttiği eleştirileri aktarır (Stauth ve Turner, 1995). Yine aynı yıl yayımlanan *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da Richard Rorty, Aydınlanma eleştirisini yaparken Habermas ile de hesaplaşır. Mike Featherstone *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*'nde (1996), Habermas'ın Foucault ve Derrida'ya ilişkin hoşnutsuzluğunun altında yatan nedenler ile ilgilenir ve Habermas'ın kültürel modernlik teorisinin açmazları gibi noktalara yoğunlaşır. Yine 1996'da yayımlanan *Yasa Koyucular ile Yorumcular*'da Zygmunt Bauman'ın Habermas'a yaptığı sınırlı sayıda gönderme, söylem evrenlerinin çoğulluğu ve çarpıtılmamış iletişimle ilgilidir. Fikirler dünyasının kurulmasıyla ilgili bölümde Bauman, Habermas'ın çarpıtılmamış iletişim görüşüne dair eleştirileri ortaya koyarken, bu eleştirilerin Habermas'ın yaklaşımını "ideal bir tür", pratikte ulaşılan mutabakatın eleştirilebileceği ve geçersiz olduğunun kanıtlanabileceği bir ölçü olarak değil, daha çok pratik bir önerme olarak alan eleştirmenlerin ulaştığı sonuç olarak yaftalar. Habermas'ın "söylem evrenlerinin çoğulluğunun modern deneyimin getirdiği bir şey" olduğu yolundaki önermesine ilişkin olarak ise Bauman, düşünürün çoğulculuk kavrayışında sorun olduğunu söyler.

Postmodernlik tartışmalarında önemli bir başvuru kaynağı olan Steven Best ve Douglas Kellner, birlikte kaleme aldıkları *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*'da (1998) Habermas'ın modernliği yeniden inşacı tavrının altını çizerler. İletişimsel eylem temelinde uzlaşma kavramına verdiği önemi ve buna karşı özellikle Lyotard ve takipçilerinin eleştirilerini ortaya koyan yazarlar, Habermas ve postmodernistler arasındaki tartışmada sorunlu olan yanın her iki tarafın da aslında birbirlerinin karikatürlerini eleştirmekte olduğunu ve postmodern teori ile Eleştirel Teori arasındaki sahici bir diyalogun çağdaş felsefe ve toplum teorisi için üretken olacağına inandıklarını ve bu nedenle iki taraf arasındaki mevcut tartışmanın talihsiz bir durum olduğunu belirtirler. Krishan Kumar ise *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (1999) adlı çalışmasında postmodernlik üzerine yapılan tartışmalardaki kafa karışıklıklarının Habermas'ın postmodernistlere verdiği yanıtlarda ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bir başka deyişle, yazara göre Habermas'ın tartışmada kullandığı argümanlar, postmodernlik tartışmalarının çetrefilleşmesine neden olmuştur. Düşünürün, doğrudan postmodernizmle bağdaştırılan Derrida ve Foucault'yu postmodernist olarak değil, anti-modernist olarak yaftalamasının sorunlu olduğunu söyleyerek

Urhan'ın *Doğu Batı*'da yayımlanan "Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm" (1999) başlığını taşıyan makalesi; Gillian Robinson ve John Rundell'in derledikleri *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık* (1999); Nazlı Ökten'in "Siyasetin Yeni Öznesi"(2000) adlı makalesi; Pınar Yelsalı'nın *Mürekkep*'te yayımlanan "Küreselleşme ve Toplumsal Kuram" (2000) adlı yazısı; Zygmunt Bauman'ın *Parçalanmış Hayat* (2001) adlı kitabı; Hasan Bülent Kahraman'ın "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi" (2001) başlıklı yazısı; Nesrin Kale'nin "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru" (2002) adlı makalesi; Levent Gedizoğlu'nun "Mimaride Postmodernizm" (2002); Behçet Güleryüz'ün *Doğu Batı*'da yayımlanan"Devlet ve Disiplin" (2002) yazıları, Hasan Bülent Kahraman'ın *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye* (2002) adlı kitabı.

[30] Bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.

aslında eleştirisinin hedef şaşırdığını ifade etmektedir. Postmodernizmle ilgili Habermas ve Lyotard tartışmasında, ki bu tartışma bu iki düşünürden ziyade onların izleyicileri arasında gerçekleşmiştir, Habermas "cephesi"nde yer alan Şeyla Benhabib (1999) ise *Modernizm, Evrensellik ve Birey* adıyla Türkçeye çevrilen kitabının "Postmodernizm Sorunu ve Feminizm" altbaşlığında Habermas'ın modernlik-postmodernlik tartışmalarındaki konumunu feminizm tartışmalarıyla bağlantı içinde ortaya koyar. *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*'nde de Christopher Falzon (2001), Habermas'ın görüşünü "insanın/öznenin ölümü" karşısında ortaya çıkan iki tür tepkiden biri olarak konumlandırmaktadır. Foucault ile Habermas'ı temel alan kitapta Falzon, Habermas'ın öznelerarası diyalog anlayışı yoluyla geleneksel özne felsefesini aşma girişimlerinin başarısız olduğunu; Habermas'ın sosyal diyalog yorumunun öznelci düşünüşten kesin bir kopuşu temsil etmediğini, diyalog ve iletişime gösterdiği ilgiye rağmen yine de totalleşen bir metafiziğe yöneldiğini ileri sürmektedir.

Perry Anderson da 2002'de Türkçeye çevrilen *Postmodernitenin Kökenleri* adlı çalışmasında Habermas'a yönelik olarak eleştirel bir tavra sahiptir. Habermas'ın tezinin biçimsel bir bütünlük taşımakla birlikte kabul edilebilir nitelikte olmadığını söyleyen yazar, düşünürün modernlik yaklaşımının hedeflerinin Aydınlanmada bulunmadığını, dahası modernlik projesinin iki karşıt ilkenin çelişik biçimde bir araya getirilmesi olduğunu ifade etmektedir. Anderson, ayrıca, Habermas'ın muhafazakârlık sınıflandırmasını yanlış bularak eleştirir. Buna göre Bataille'dan Foucault'ya uzanan çizgiyi muhafazakâr olarak nitelemek doğru değildir, aynı şekilde postmodernizmin en sert eleştirmenlerine –Wittgenstein, Schmitt ya da Benn gibi- postmodernizme alet olmak gibi bir suçlamayı yöneltmek tamamen yanlıştır. Sosyal bilimler alanında, postmodernizmin gündeme getirdiği konuları ele alan Robert Hollinger (2005), Habermas'ın diğer eleştirel kuramcılardan, daha çok da Adorno ve Horkheimer'den ayrıldığı noktaları vurgulamakta ve Habermas'ın postmodernliğe karşı geliştirdiği argümanları ortaya koymaktadır. Habermas'ın teorisindeki güçlükleri de ifade eden yazar, özellikle ideal konuşma durumuna ilişkin eleştirilerini dile getirir. Ayrıca, Habermas ve takipçilerinin postmodernizmin metafizikle ilgili, geleneksel hümanizmdeki, Marksizmdeki, öznellik felsefesi ve tarih felsefesindeki zayıflıkların birçoğuyla ilgili merkezi temalarının neredeyse tümüyle uyuştuğunu iddia etmektedir. Peter Wagner (1996) ise *Modernliğin Sosyolojisi*'nde modernliğin yaygın ama uzlaşmaz iki portresi olduğunu; bunlardan birinin özgürleşme söylemi, diğerinin ise disiplin altına alma söylemi olarak adlandırılabilecek iki karşıt anlatı olduğunu belirtir. Habermas, bu söylemlerden ilkinin, yani özgürleşme söyleminin hem en gelişkin hem de eleştirel olan değişkesini ortaya koyan bir düşünür olarak karşımıza çıkar.[31]

Modernlik-Postmodernlik Tartışması İçeren Çalışmalarda Habermas

Doğrudan modernlik-postmodernlik tartışması üzerine olmayan, bununla birlikte bu tartışmaları içeren kitaplarda da Habermas'la karşılaşılmaktadır. Böyle bir alt başlık açılmasının nedeni, daha çok hangi konularla ilişkili olarak Habermas'ın modernlik-postmodernlik konusundaki yaklaşımına başvurulduğunun ortaya konmak istenmesidir.

Hüsamettin Çetinkaya, *Umutlarımızın Celladı Kimliklerimiz* (1995) adlı çalışmasında yer alan "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı"nda Habermas bağlamında postmodernizm

[31] Habermas'ın modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamında Türkiye'de tanınmasında etkili olduğunu düşündüğümüz çeviri kitapların büyük bir kısmı Mehmet Küçük tarafından Türkçeye kazandırılmıştır: Ross Poole'un *Ahlâk ve Modernlik* (2003); Georg Stauth ve Brian Turner'ın *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş* (1995); Richard Rorty'nin *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* (1995); Mike Featherstone'un *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (1996); Steven Best ve Douglas Kellner'ın birlikte kaleme aldıkları *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar* (1998); Krishan Kumar'ın *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (1999); Şeyla Benhabib'in *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (1999) ile Peter Wagner'in *Modernliğin Sosyolojisi* (1996).

tartışması yürütmektedir. Çetinkaya'ya göre Türkiye'de aydın-elitlerin postmodernizm karşısında gösterdikleri olumsuz tepki ya da önemsemezlik hali doğru değildir; bu bağlamda, yazarın amacı, postmodernizmin politik gericilik ve akademik modernizm uğraklarında etkin bir karşı pratik oluşturduğunu göstermektir (1995: 185). Çetinkaya, postmodernizm karşısında gösterilen dört tepkiden ikincisinde, modernliğin bitmediğini, eleştirilerek sahiplenilmesi gerektiğini ileri süren ve Habermas'la tanınan çizgiyi ele almaktadır (1995: 189).[32] Habermas'a yönelik eleştirel bir tutuma sahip olan yazar, özellikle iletişimsel rasyonellik anlayışı üzerinde durmakta ve Derrida, Foucault, Deleuze'e yönelik "muhafazakârlık" eleştirisinin haksızlığını vurgulamaktadır. Ayrıca Roy Boyne ve Ali Rattansi'den hareketle Habermas'ın kendi politik kabullerinin belirsizliği üzerinde hiç durmayışının, postmoderne yönelik eleştirilerini de büyük ölçüde geçersizleştirdiğini öne sürmektedir (1995: 206).

Alan Swingewood, 1998 yılında Türkçeye kazandırılan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*'nde, modernlik, sanayileşme ve sosyoloji teorisi arasındaki bağıntıları çözümlediği bölümde Habermas'a, kısaca da olsa, değinmektedir. Habermas'ın çalışmalarının totalleştirici bir toplum bilimi anlayışı getirdiğini vurgulayan Swingewood, onun "büyük teori"ye geri dönüşü simgelediğini belirtir. Yazar, düşünürün sosyoloji teorisinin Aydınlanmanın gerçekleşmemiş potansiyelinin yenilenmesini temsil ettiğini ifade etmekte ve Habermas'ın, modernlik teorisinin sosyolojik karakterini öne çıkardığını, postmodernliği ise "öznellik, görelilik ve akıldışı tepkici felsefi temeli" nedeniyle reddettiğini vurgulamaktadır (1998: 375-376).

Türkçede ilk olarak 1998 yılında yayımlanan *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*'te David West, "Özgürleşmenin Diyalektiği: Marks, Frankfurt Okulu ve Habermas" adını taşıyan bölümde Habermas'ın düşüncesinin temel noktalarını ortaya koymaktadır. West, düşünürün, Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağından özellikle Nietzsche'ye karşı tavrı bakımından ayrıldığını vurgulamakta ve onu eleştirel teoriyi canlandıran bir figür olarak sunmaktadır (1998: 99). Postmodernizm tartışmalarının sunulduğu bölümde ise, Habermas modernliğin problematik yanlarının farkında olan, bununla birlikte bu problematik yanların kaynağını ortaya koyup yeniden inşa etmeye çalışan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Yazar, Habermas'ın postmodernistlere karşı koyma nedenlerini ifade ederken, Nietzsche, Heidegger, Derrida ve Foucault gibi postmodernist duruşun önemli kaynaklarına kısaca yer vermekte ve bunlara karşı Habermas'ın geliştirdiği yanıtları özetlemektedir (1998: 270-276).[33]

John Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*'de (1999) medya emperyalizmi, milliyet söylemi, küresel kapitalizmin eleştirisi ve modernliğin eleştirisi içerisinden kültürel emperyalizmi incelemektedir. Modernliğin eleştirisi olarak kültürel emperyalizm incelemesini kültürel emperyalizmin tek tek kültürler üzerindeki etkisini değil, dünya üzerindeki etkisini vurgulamak şeklinde ele alan Tomlinson, bunu "modernliğin eleştirel söylemi" olarak adlandırmaktadır (1999: 50-51). Modernliğin kültürel boyutu üzerinde duran yazar, modernliğin "özü itibariyle belirsiz" bir kültürel durum olduğunu ve modernliğin belirsizliklerini kavramada *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin oldukça başarılı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak ona göre Adorno ve Horkheimer Aydınlanma aklının başarısızlığını açıklamaya çalışırken teorik olarak köşeye sıkışmışlardır. Bu köşeye sıkışmışlığı daha çok Habermascı terimlerle açıklayan yazar, Habermas'ın daha uzlaşımcı bir yaklaşım içinde olduğunu vurgular (1999: 211-213).

[32] Yazarın ele aldığı diğer eğilimlerden birincisi, "aydın elitlerin öteden beri uygulayageldikleri, kendilerinden olmayanı ya da kendileri için tehdit oluşturanı dışlama ve marjinalleştirme stratejileri ve buna bağlı 'yorum' (telkin) politikaları"; üçüncüsü, modernizmin kesinlikle sona erdiğini, ancak modernizmin birçok kural ve kurumlarıyla postmodernizm içinde yaşamaya devam ettiği, postmodernizmin modernizmin devamı olduğunu savunan görüş; dördüncüsü ise, günümüzün postmodern bir dönem olduğu, modernin bitip bitmediği ikileminin dışında, postmodernizmin ondan radikal bir kopuş olduğunu öne süren görüştür (Çetinkaya, 1995).

[33] Doğrudan postmodernlik tartışması içermemekle birlikte Ahmet Demirhan'a ait "Heidegger ve Teoloji" (2002) adlı yazıyı da bu bağlamda anmak gerekir. Demirhan, doğrudan felsefe ve teoloji arasındaki ilişkinin doğası arasındaki ilişkiyi incelerken Heidegger ve Habermas'ın modernlik, felsefe ve teoloji konusundaki görüşlerini karşılaştırmaktadır.

Yazarın, düşünüre yönelik ilgisi daha ziyade *modernliğin huzursuzluklarının* kavramsallaştırıldığı bölümde ortaya çıkmaktadır. Tomlinson, modernliğin belirsizlik halini incelemenin bir yolu olarak Habermas'ın "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi" kavrayışını gösterir. Düşünürün modernliği, ekonomik ve idari kurumların toplumsal varoluşu tahakkümü altına aldığı "dengesizlik" içerisine oturttuğunu vurgulayan yazar, bu vurguyu modernlikte "zayıf düşen" kültürleri kolektif irade oluşturan süreçlerin başarısızlığını açıklamada kullanır. Bu kolektif irade oluşumunun önündeki engelleri yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesinden yararlanarak açıklar (1999: 243-246).

Frankfurt Okulu'nu daha çok sanat ve toplum açısından ele alan ve özellikle Adorno ile ilgilenen Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları II* (2003a) adlı çalışmasında yer alan "Seyirlik Dünya" başlığını taşıyan yazısında postmodern düşünceyle hesaplaşmaktadır. Bu yazıda Soykan, postmodern düşünceyi önemli isimlerinden biri olan Baudrillard'dan yola çıkarak eleştirmektedir. Baudrillard'ın görüşlerinin karşısına Habermas'ı çıkartan yazara göre "Habermas, postmodernlerin ya da kendi deyimiyle 'yeni-tutucular'ın günümüzdeki bunalımı bir kültür bunalımı olarak görmelerine karşın, sorunun ekonomik-politik temellerine inmeyi haklı olarak önerir" (2003a: 131-132). Soykan'a göre bizi simgelerin, imgelerin, görüntülerin ortalığı kapladığı bir dünyada olduğumuza inandırmakla postmodernistler, isteyerek ya da istemeyerek, bizi sömürenlere hizmet etmektedirler (2003a: 132). Soykan, postmodern düşüncenin Baudrillard örneğinde yapılan bu eleştirisinin söz konusu kültür çözümlemelerinin yüzeysel oluşlarına yönelik olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre kapitalizmin vardığı aşamada ortaya çıkan kültürel görüngülerin bir takım savsözlerle telkin edici olarak betimlenmesi, onlar karşısında teslimiyetçi bir tutumu sergiler ki Habermas'ın postmodernlere "tutucu" demesi de bundan kaynaklanır. Postmodernleri, Baudrillard örneğinden yola çıkarak, "bizi sömürenlere hizmet etmekle" suçlayan Soykan'ın bu yaklaşımının postmodern düşünceyi genelleştirerek ona haksızlık ettiğini söylemek gerekmektedir. Zira Baudrillard'ın görüşleri, postmodern düşünce içinde önem taşısa da, tümünü temsil etmeye yetmez. Çünkü postmodern düşünce içinde Jameson, Harvey gibi görüşlerini ekonomi-politiğe yaslandırmaya devam eden düşünürler bulunmaktadır. Yine Soykan, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları II* (2003b) adlı kitabında Habermas'a kısaca değinmektedir. "Aydınlanmanın İnsan Kavramı ve Türkiye Gerçeği" başlığını taşıyan bölümde Aydınlanmaya karşı görüşleri ele alırken Adorno ve Horkheimer'in bu konudaki yaklaşımlarından bahseden yazar, bu iki düşünürün ardından, Habermas'ı modernliği savunan bir düşünür olarak anmaktadır.

Sezgin Kızılçelik, *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak* (2004) adlı kitabında Habermas'ı daha çok pozitivizm tartışması bağlamında ele almaktadır. Ancak "kitabın ana konusu (...) sosyal bilimlerin mantığı/sorunlu doğası ve sosyal bilimlerdeki disiplinler arası yönelim tartışması" (2004: 3) olduğundan kitabın "Sosyal Bilimlerin Yuvası Olarak Modernlik" adını taşıyan ilk bölümünde modernlik-postmodernlik bağlamında Habermas'a kısaca da olsa değinmektedir. Sosyal bilimlerin modernliğin ürünü olduğunu söyleyen Kızılçelik'e göre modernlik konusunda ciddi belirsizlikler vardır, hatta "bu durum postmodernizm gibi *çok da gerekli olmayan* başka tartışmaların ortaya çıkmasına dahi vesile olmuştur" (2004: 4).[34] Postmodernizm tartışmasını nedensiz bir biçimde "gereksiz" olarak yaftalayan yazar, modernliğin devam edip etmediğine ilişkin tartışmaların sürdüğünü ifade ettiği bölümde Habermas'ı zikretmektedir. Habermas'ın modernliği tamamlanmamış bir proje olarak tanımladığını belirten Kızılçelik, yine modernliğin akıl çağı olduğuna ilişkin olarak Habermas'a gönderme yapmaktadır.

Philip Smith, Türkçede ilk baskısı 2005 yılında yapılan *Kültürel Kuram* adlı çalışmasının, "Batı Marksizmi'nde İdeoloji Olarak Kültür" altbaşlığında ele aldığı Frankfurt Okulu düşünürleri arasında Habermas'a da yer vermiştir. Yazar, Habermas'ın düşünce çizgisindeki dönüşüm ve değişime rağmen, kapitalizmin ve araçsal aklın eleştirisinin, çalışmalarının or-

[34] Vurgu bana ait.

tak teması olduğunu vurgulamaktadır. Habermas'ın, kapitalizmi ve araçsal aklı, insan birliğinin özgürleştirici, etik ve demokratik biçimlerini önleyen aşındırıcı güçler olarak görme noktasında Adorno ve Horkheimer ile benzer bir tutuma sahip olduğunu belirten Smith, Habermas'ın aklı yeniden tanımlayarak Aydınlanma projesini kurtarma çabasına girdiğini ifade eder (2005: 72-73). Bu temalar, onun ilk çalışmalarından itibaren belirgindir; iletişimsel eylem kuramıyla birlikte, iletişimsel akıl kavramıyla aklı yeniden inşa etme çabası netleşir. Yazara göre, anlaşılması güç olan iletişimsel eylem kuramını anlamanın en iyi başlangıç noktası Habermas'ın Frankfurt Okulu geleneği içinde çalıştığını ve Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* yapıtının mirası üzerinde yükseldiğini fark etmektir (2005: 75). Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına farklı cephelerden gelen eleştirilere de değinen yazar (2005: 77), postmodernizme yönelik eleştirileri ele aldığı bölümde, düşünürün postmodernizmi "yeni muhafazakârlık" olarak adlandırma gerekçelerini de kısaca ele alır (2005: 327-328). [35]

Değerlendirme

Yukarıdaki incelemenin ortaya koyduğu gibi, Jürgen Habermas'ın 1981'de başlayan Türkçeye çevrilmesi süreci, 1990'larda ivme kazanmıştır. Yine bu tarihlerde, İngilizce konuşan dünyada düşünüre yönelik artan ilgiye koşut olarak, telif yayınlarda Habermas, sıklıkla anılan bir isim haline gelmiştir. Nitekim nicel olarak bakıldığında, özellikle de Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleriyle karşılaştırıldığında Habermas'ın Türkiye'de daha yoğun bir ilgiye mazhar olduğu söylenebilir. Bu yoğun ilgi, kamusal alan, sivil toplum tartışmalarında olduğu gibi, modernlik-postmodernlik tartışmalarının Türkiye'de yankı bulmasının başlangıcından itibaren de söz konusu olmuştur. Ancak, ilginin, daha ziyade telif ve çeviri çalışmalarda düşünüre yapılan göndermelerde ortaya çıktığının altını çizmek gerekmektedir. Doğrudan Habermas'ı ele alan çalışmalara bakıldığında ise, farklı bir durum karşımıza çıkmaktadır. Zira hem Habermas'ı konu edinen çalışmaların sayısı son derece sınırlıdır, hem de bu sınırlı çalışmalar içinde çeviriler önemli bir yer tutmaktadır. Doğrudan Habermas üzerine yapılmış az sayıda telif eser vardır. Bu noktada ilk akla gelen isimler Ahmet Çiğdem, Besim Dellaloğlu ve Erhan Atiker'dir.[36] Yine bazı süreli yayınları da bu bağlamda anmak gerekmektedir. *AÜ İLEF Yıllık, Toplumbilim, Varlık, Tezkire* doğrudan Habermas'ı ele alan yazıları yayımlayan dergiler arasında öne çıkmaktadır.

Düşünüre yapılan göndermelerin oldukça fazla olduğu yukarıda ifade edilmişti. Ancak ilk bakışta oldukça olumlu görünen bu tabloya yakından bakıldığında durumun sanıldığı kadar iç açıcı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumu, daha önce de belirtildiği gibi,

[35] Modernlik-postmodernlik tartışması içeren bazı çalışmalarda da Habermas, kimi zaman düşüncelerinden yararlanılan bir düşünür, bir başka deyişle destekleyici bir figür, kimi zaman ise eleştirilerin hedefi olarak yer almaktadır: Boris Frankel'in *Sanayi Sonrası Ütopyalar* (1991) adını taşıyan kitabı; Meral Özbek'in *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* (1991) adlı kitabı; Levent Köker'in 1992 yılında yayımlanan *Demokrasi Üzerine Yazılar* adlı çalışmasında yer alan "Modernleşme mi, Demokratikleşme mi?" adlı yazısı; Yasin Aktay'ın *Tezkire*'de yayımlanan "Türk İslamının Aydınlanma Arayışı: "Post-izmden Pre İslamizme?" (1994) adlı makalesi; Esra Akcan'ın *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanan "İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler" (1994) adlı yazısı; Erol Göka, Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu'nun, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme* (1996) adlı kitapları; Yasin Aktay'ın *Tezkire*'de yayımlanan "Sol, Metin, Tarih" (2002) adlı makalesi; Hakkı Hünler'in *Estetik'in Kısa Tarihi* (1998) adlı kitabı; *Kadın Felsefecilerimiz* adlı kitapta Işık Eren'in kaleme aldığı "Çağımızda İnsan Problemine Yaklaşımlar" (1999) başlıklı yazı: Peter Osborne'un editörlüğünü yaptığı *Eleştirel Bakış, Entelektüellerle Söyleşi*'de (1999) yer alan Zizek söyleşisi; Terry Eagleton'ın *Kuramdan Sonra* (2004) adlı kitabı; Slavoj Zizek'in *Gıdıklanan Özne* (2005) adlı kitabı; Bahattin Akşit'in "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi" (2005) adlı yazısı; Gianni Vattimo'nun *Nietzsche ile Diyalog* (2005) adlı kitabı; Gülnur Acar-Savran'ın *Özne-Yapı Gerilimi* (2006) adlı çalışması.

[36] Her ne kadar Atiker'in çalışması doğrudan Habermas üzerine olmasa da, çalışmanın merkezi figürü Habermas olduğu için bu bağlamda saymak anlamlıdır.

Tanıl Bora'nın ifadesiyle "alımlamanın nicel ve nitel etkisi arasındaki açı" olarak adlandırmak mümkündür. Zira çok sayıda Habermas göndermesine rağmen özellikle telif eserlerde Habermas'ın düşüncesinin belirli boyutlarının öne çıkarıldığı söylenebilir. Örneğin düşünürün modernlik-postmodernlik tartışmalarında en ünlü metni olan "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" başlıklı yazısı en çok alıntılanan yazıdır ve bu bağlamda Habermas'ın modernliğin henüz tüketilmemiş potansiyellerini savunan bir düşünür olarak tanındığı söylenebilir. Benzer biçimde "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi", "ideal konuşma durumu", "iletişimsel akıl" vb. oldukça sık zikredilmiştir. Ama sözgelimi *PDM*'de tartıştığı konular, üzerinde fazla durulmayan konulardır. Kuramsal kısımdan hatırlanacağı üzere, düşünür, postmodernliğin dönüm noktasının Nietzsche olduğunu söyler ve onunla hesaplaşır. Ancak Özgür Yaren'in de bu kitaptaki yazısında ifade ettiği gibi Nietzsche ile Habermas ilişkisine değinen yazılar çok sınırlıdır. Benzer bir durum Habermas'ın Nietzsche'den kaynaklandığını ileri sürdüğü iki patikadaki diğer düşünürler için de söz konusudur. Bu durumun tek istisnası Foucault'dur. Habermas-Foucault karşılaştırmasına odaklanan yazıların daha fazla olma nedeni, muhtemelen, Foucault'nun yapıtlarının *PDM*'de incelenen diğer düşünürlerin yapıtlarına oranla daha fazla çevrilmiş olmasıdır.

Habermas'ın düşüncesinin belirli boyutlarının öne çıkarılmasında tüm eserlerinin Türkçeye çevrilmemiş olmasının payı olduğu düşünülebilir. Ancak, çeviri eksikliğinin, bu durumu tam olarak açıklayabildiğini söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Besim Dellaloğlu'nun belirttiği gibi çeviri eksikliği, ancak tali bir gerekçe olabilir:

> Yani düşüncenin orijinaline yönelmede de bir eksiklik var ama ben yine bunu demin söylediklerimin yanında tali bir şey olarak görüyorum. Algılanma probleminde bu söylediğim talidir. Bunların hepsi olsa da çok fazla şey değişir miydi? Türkiye'de esas okuması gerekenler okur mu? Ondan şüphem var. İlgisizlik dil bilmemekten kaynaklanmıyor. Daha çok ideolojik, zihniyete ilişkin bir ilgisizlik.[37]

Çeviri eksikliğinden çok, Habermas'ın düşüncesiyle kurulan ilişkinin niteliği, bu durumu açıklamaya daha elverişlidir. Ahmet Çiğdem'in sorduğu "bizim Habermas'la kurduğumuz ilişki bize ya da kuranlara ne sağlıyor? Buradan biz bir yere varabiliyor muyuz?"[38] soruları bu bağlamda önemlidir. Bu sorularda açığa çıkan vurguyu Hasan Ünal Nalbantoğlu ise "Birilerini doğru ya da yanlış anlamak bir yana onları yorumlayışımız önemli ölçüde içinde bulunduğunuz tarihsel-toplumsal konjonktürün öne çıkarıp da en azından sizin boyutunuzda öncelikli kıldığı ihtiyaçlara bu düşünürlerin ne ölçüde yanıt getirdiği, dolayısıyla nasıl eklemlendiğiyle ilgilidir" diyerek ifade etmektedir.[39] Hem Çiğdem'in hem de Nalbantoğlu'nun altını çizdiği nokta, Habermas'ın ya da herhangi başka bir düşünürün ya da ekolün Türkiye'deki düşünce dünyasıyla nasıl eklemlendiğidir ki esas sorunlu olan nokta da burasıdır. Zira modernlik-postmodernlik tartışmalarını Habermas bağlamında yapan çalışmalara bakıldığında ortaya çıkan bu "derinleşememe hali" ya da Habermas'ın düşüncesinin belirli boyutlarının öne çıkarılması, düşünüre daha ziyade "pragmatik" gerekçelerle başvurulduğunu göstermektedir. Nitekim Habermas'ın alımlanmasında ortaya çıkan pragmatizm, kendisiyle yapılan görüşmede Besim Dellaloğlu tarafından Frankfurt Okulu'nun alımlanmasının "fonksiyonellik"i biçiminde de ifade edilmiştir.[40] Bu "fonksiyonellik" ya da "pragmatizm" temelli alımlama iddiası, Habermas'ın yapıtının Türkiye'nin bağlamında özgülleştirildiği çalışmaların azlığıyla doğrulanmaktadır.

Modernlik-postmodernlik üzerine yapılan çalışmaların Türkçeye çevrilmesi, Habermas'ın düşüncesinin belirli yönlerinin ön plana çıkarılmasının yarattığı olumsuz durumu

[37] Bu kitapta bkz. Besim Dellaloğlu Görüşmesi.
[38] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi
[39] Bu kitapta bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu Görüşmesi.
[40] Bu kitapta bkz. Besim Dellaloğlu Görüşmesi.

bir ölçüde bertaraf etmektedir. Ancak çeviriler alımlamanın nicel ve nitel yönleri arasındaki mesafeyi kapatmaya yardımcı olmakla birlikte, yeterli değildir. Bunun nedeni ise çeviri faaliyetinin sistematiklikten uzak bir biçimde, piyasanın istemlerince gerçekleştirilmesi ve üniversitenin bu çevirilere müdahalede bulun(a)mamasıdır. Üniversitenin çeviri dünyasına müdahale edememesinin nedenlerinden biri, Türkiye üniversitelerinin yayıncılık faaliyetlerinin oldukça sınırlı olması; bir başka nedeni ise çeviri faaliyetinin akademik atama yükseltme kriterleri içinde önemsiz bir yere sahip olmasıdır. "Her ne pahasına ve nerede olursa olsun" yabancı yayını yücelten zihniyet, akademisyenleri büyük emek isteyen çeviri faaliyetinden uzaklaştırmaktadır.

Modernlik-postmodernlik üzerine çalışmalarda Habermas'ın alımlanmasıyla ilgili vurgulanması gereken bir başka nokta ise *Toplum ve Bilim, Birikim, Defter, Toplumbilim* dergilerinin yaptığı katkılardır. Söz konusu dergiler, gerek telif gerekse çeviri yayınlarıyla Habermas bağlamında postmodernliğin tartışılmasında önemli bir zemin oluşturmuşlardır. Bu zeminin oluşturulmasında Orhan Koçak, İskender Savaşır, Tuncay Birkan, Hakkı Hünler, Mehmet M. Arıkan, Nermin Abadan-Unat vd. öne çıkan isimler olmuşlardır. Son olarak anılması gereken en önemli isim ise Mehmet Küçük'tür. Küçük, gerek yaptığı onlarca çeviriyle modernlik-postmodernlik tartışmalarının gerçekleştirilebilmesi için gerekli malzemeyi sağlamış, gerekse yaptığı derlemeyle postmodernliğin tartışılacağı zemini belirlemek istemiştir.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin (1990). "Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm." *Toplum ve Bilim* 48-49: 5-18.

Acar-Savran, Gülnur (2006). *Özne-Yapı Gerilimi.* İstanbul: Kanat.

Akay, Ali (1997). *Postmodern Görüntü.* İstanbul: Bağlam.

Akay, Ali, vd. (1992). "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi." *Defter* 18: 82-99.

Akcan, Esra (1994). "İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler." *Toplum ve Bilim* 64-65: 39-51.

Akşit, Bahattin (2005). "Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi." *Şerif Mardin'e Armağan.* Orhan Tekelioğlu ve Ahmet Öncü (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 65-103.

Aktay, Yasin (2002). "Sol, Metin, Tarih." *Tezkire* 26: 47-62.

Aktay, Yasin (2000). "Modernizmin Aydınlanma Vehmi." *Toplumbilim* 11: 103-112.

Aktay, Yasin (1998). "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Bilgi Toplumu: Bir Yapıçözümü Denemesi." *Yeni Türkiye* 19: 553-565.

Aktay, Yasin (1994). "Türk İslamının Aydınlanma Arayışı: "Post-izmden Pre İslamizme?" *Tezkire* 6: 19-48.

Aktay, Yasin ve Abdullah Topçuoğlu (1996). *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm.* Ankara: Vadi.

Anderson, Perry (2002). *Postmodernitenin Kökenleri.* Çev., Elçin Gen. İstanbul: İletişim.

Arıkan, Mehmet M. (1992). "Postmodernist Düşüncede Gerçekliğe ve Düzene Bakış." *Birikim* 34: 65-69.

Armağan, Mustafa (1995). "Gelenek, Modernlik ve Postmodernliğin Boyutları." *Dergâh* 60: 12-14.

Arslan, Zühtü (1998). "Postmodern Politik Durum ve Aydın Tavrı Üzerine." *Yeni Türkiye* 19: 537-543.

Atayman, Veysel (1992). "Çeviri Dünyamızda Yeni Bir Girişim Vesilesiyle." *Metis Çeviri* 20: 48-53.

Atiker, Erhan (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu.* Ankara: Vadi.

Bauman, Zygmunt (2001). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri.* Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

Bauman, Zygmunt (1996). *Yasakoyucular ve Yorumcular.* Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Metis.

Benhabib, Şeyla (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Best, Steven ve Douglas Kellner (2001). "Dawns, Twilights, and Transitions: Postmodern Theories, Politics, and Challenges." *Democracy & Nature* 7 (1): 101-117.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1998). *Postmodern Teori.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Birkan, Tuncay (1992). "Modernlik Olarak Sosyalizm ve Postmodernizm." *Birikim* 34: 57-64.

Çetinkaya, Hüsamettin (1995). *Umutlarımızın Cellâdı, Kimliklerimiz.* Ankara: Bilim ve Sanat.

Çiğdem, Ahmet (2004). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas.* İstanbul: İletişim.

Çiğdem, Ahmet (2000). "Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?" *Toplumbilim* 11: 91-94.

Çiğdem, Ahmet (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma.* Ankara: Vadi.

Dellaloğlu, Besim (2000). "Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası." *Toplumbilim* 11: 85-89.

Dellaloğlu, Besim (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: Bağlam.

Dellaloğlu, Besim (1997). "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığı Eleştirisi." *Toplumbilim* 7: 105-113.

Demirhan, Ahmet (2002). "Heidegger ve Teoloji." *Tezkire* 25: 118-135.

Demirhan, Ahmet (1992). *Modernlik.* İstanbul: Ağaç.

Denby, David J. (2000). "Aydınlanmanın Krizi, Modernizmin Krizi mi?" *Toplumbilim* 11: 95-101.

Doltaş, Dilek (1996). "Foucault, Kant, Habermas ve Postmodernizm." *Varlık* 1069: 47-52.

Eagleton, Terry (2004). *Kuramdan Sonra.* Çev., Uygur Abacı. İstanbul: Literatür.

Eagleton, Terry (1999). *Postmodernizmin Yanılsamaları.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Ercan, Fuat (1996). *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik.* İstanbul: Bağlam.

Eren, Işık (1999). "Çağımızda İnsan Problemine Yaklaşımlar." *Kadın Felsefecilerimiz: İncelemeler ve Antoloji.* Arslan Kaynardağ (der.) içinde. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Falzon, Christopher (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi.* Çev., Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma.

Featherstone, Mike (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2000). "Aydınlanma Nedir?" Çev., Eda Özügül ve Özlem Oğuzhan. *Toplumbilim* 11: 69-76.,

Frank, Arthur W. (1992). "Only by Daylight: Habermas's Postmodern Modernism." *Theory, Culture & Society* 9: 149-165.

Frankel, Boris (1991). *Sanayi Sonrası Ütopyalar.* Çev., Kamil Durand. İstanbul: Ayrıntı.

Gedizoğlu, M. Levent (2002). "Mimaride Postmodernizm." *Bilim ve Ütopya* 93: 42-45.

Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu.* Çev., Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.

Giddens, Anthony (2000). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori.* Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

Giddens, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları.* Çev., Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı.

Giddens, Anthony (1991). "Jürgen Habermas." Çev., Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar.* Quentin Skinner (der.) içinde. Ankara: Vadi. 156-177.

Göka, Erol, vd. (1996). *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme.* Ankara: Vadi.

Gökalp, Emre (1991). "Postmodernizm Tartışmalarına Giriş." *Devinim* 1: 31-33.

Gözel, Özkan (2000). "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsü: Habermas versus Foucault." *Tezkire* 17: 149-157.

Güçlü, Abdülbaki, vd. (2003). *Felsefe Sözlüğü.* Ankara: Bilim ve Sanat.

Güleryüz, Behçet (2002). "Devlet ya da Disiplin." *Doğu-Batı* 19: 175-187.

Habermas, Jürgen (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler.* Çev., Ali Nalbant. İstanbul: YKY.

Habermas, Jürgen (2007a). *Bölünmüş Batı.* Çev., Dilman Muradoğlu. İstanbul: YKY.

Habermas, Jürgen (2007b). "Filozof, Şair ve Dost." *Virgül* 109: 31.

Habermas, Jürgen (2005). "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı." Çev., Mehmet H. Doğan. *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası.* Amy Gutmann (yay. haz.) içinde. İstanbul: YKY. 113-143.

Habermas, Jürgen (2003a). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 85-108.

Habermas, Jürgen (2003b). *İnsan Doğasının Geleceği.* Çev., Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest.

Habermas, Jürgen (2002a). *Küreselleşme ve Milli Devletin Akıbeti.* Çev., Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış.

Habermas, Jürgen (2002b). *"Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak.* Çev., İlknur Aka. İstanbul: YKY.

Habermas, Jürgen (2002c). "Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'inin Eleştirisi." Çev., Hüsamettin Arslan. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler.* Hüsamettin Arslan (der.) içinde. İstanbul: Paradigma. 200-230.

Habermas, Jürgen (2002d). "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi." Çev., Hüsamettin Arslan. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler.* Hüsamettin Arslan (der.) içinde. İstanbul: Paradigma. 231-258.

Habermas, Jürgen (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı.* Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.

Habermas, Jürgen (2001b). "Avrupalı Ulus-Devlet: Başarıları ve Sınırları –Egemenlik ve Vatandaşlığın Geçmişi ve Geleceği Üzerine." Çev., İsmail Türkmen. *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik.* Mustafa Armağan (der.) içinde. İstanbul: Şehir. 79-96.

Habermas, Jürgen (2001c). "Avrupa Topluluğu Neden Anayasal Bir Çerçeveye İhtiyaç Duyar?" Çev., Esra Özdoğan. *Cogito* 26: 69-84 [Bu yazının diğer çevirileri için bkz. Habermas, Jürgen (2002e). "Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" Çev., Kemal Sarısözen. *New Left Review 2001/1 Türkiye Seçkisi*. İstanbul: Everest; Habermas, Jürgen (2002f). "Neden Avrupa'nın Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" Çev., Canan Taş. *Mürekkep* 19: 27-45; Habermas, Jürgen (2004b). "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya Gereksinimi Var?" Çev., Kemal Atakay. *Cogito* 39: 303-322; Habermas, Jürgen (2005). "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?" Çev., Selen Göbelez. *Conatus* 3: 95-107].

Habermas, Jürgen (2000a). "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzs-

che." Çev., Mehmet Küçük. *Modernite versus Postmodernite.* Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 236-261 [Bu yazının bir diğer çevirisi için bkz. Habermas, Jürgen (1995). "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche." Çev., Yavuz Alogan. *Postmodernist Burjuva Liberalizmi.* içinde. İstanbul: Mavi Ada. 55-70].

Habermas, Jürgen (2000b). "Avrupa Ulus-Devleti ve Küreselleşme Tazyikleri." Çev., Alev Özkazanç. *Mürekkep* 14: 202-215.

Habermas, Jürgen (2000c). "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun, Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine." Çev., Eda Özgül ve Özlem Oğuzhan. *Toplumbilim* 11: 81-83.

Habermas, Jürgen (1999a). "Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları." Çev., Tanıl Bora. *Birikim* 118: 62-6

Habermas, Jürgen (1999b). "Demokrasinin Üç Normatif Modeli." Çev., Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması.* Şeyla Benhabib (der.) içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 37-50.

Habermas, Jürgen (1998a). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine.* Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.

Habermas, Jürgen (1998b). "Bir Kez Daha: Kuram ve Praksis Arasındaki İlişki." Çev., İlknur Aka. *Cogito* 16: 255-264.

Habermas, Jürgen (1998c). "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine bir Söyleşi (Jürgen Habermas İle Söyleşi.)" Çev., Rita Urgan. *Cogito* 15: 141-157.

Habermas, Jürgen (1997a). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.* Çev., Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim.

Habermas, Jürgen (1997b). *Bilgi ve İnsansal İlgiler.* Çev., Celal Kanat. İstanbul: Küyerel.

Habermas, Jürgen (1997c). "Özerkliğin Dehşeti: Carl Schmitt İngilizce'de." Çev., Neslihan Şık. *Toplumbilim* 7: 115-119.

Habermas, Jürgen (1995a). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* Çev., Frederick G. Lawrence. The MIT Press: Cambridge, Massacusetts.

Habermas, Jürgen (1995b). "Dilthey'ın Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim." Çev., Doğan Özlem. *Hermeneutik Üzerine Yazılar* Doğan Özlem (der.) içinde. Ankara: Ark. 123-150.

Habermas, Jürgen (1995c). "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı." Çev., Zeynep Çağlayan. *Cogito* 5: 257-269.

Habermas, Jürgen (1995d). "Habermas: Özerklik ve Dayanışma." Çev., Besim Dellaloğlu. *Toplumbilim* 3: 63-66.

Habermas, Jürgen (1995e). *Sivil İtaatsizlik.* Çev., Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: Afa [Bu yazının bir diğer çevirisi için bkz. Habermas, Jürgen (1997d). "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı." Çev., Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik.* Hannah Arendt vd. içinde. İstanbul: Ayrıntı. 116-136].

Habermas, Jürgen (1993a). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim.* Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY.

Habermas, Jürgen (1993b). "Federal Almanya'nın İkinci Hayat Yalanı: Yine 'Normal' Olduk." Çev., Tanıl Bora. *Birikim* 45-46: 138-140.

Habermas, Jürgen (1992a). *Rasyonel Bir Topluma Doğru.* Çev., Mehmet Küçük ve Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.

Habermas, Jürgen (1992b). *Conservatism and Capitalist Crisis.* Çev., Özkan Akdoğan. *Birikim* 38-39: 89.

Habermas, Jürgen (1991a). "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü." Çev., Tanıl Bora. *Defter* 16: 53-63.

Habermas, Jürgen (1991b). "Telafi Devrimi ve Sol Revizyon İhtiyacı: Bugün Sosyalizm Ne Anlama Geliyor?" Çev., Tanıl Bora. *Birikim* 25: 37-48.

Habermas, Jürgen (1990a). "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje." Çev., Gülengül Naliş. *Postmodernizm.* Necmi Zekâ (der.) içinde. İstanbul: Kıyı. 31-44.

Habermas, Jürgen (1990b). "Kamusal Alan." Çev., Şenol Durgun. *Türkiye Günlüğü* 12: 37-40 [Bu makalenin diğer çevirileri için bkz. Habermas, Jürgen (1995f). "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale." Çev., Nuran Erol. *Birikim* 70: 62-66; Habermas, Jürgen (2004a). "Kamusal Alan." Çev., Meral Özbek. *Kamusal Alan.* Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 95-102].

Habermas, Jürgen (1984). "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer Mi?" Çev., Tanıl Bora. *Toplum ve Bilim* 27: 37-74.

Habermas, Jürgen (1981). "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine." Çev., Oruç Aruoba. *Oluşum* 40: 34-37.

Habermas, Jürgen ve Jacques Derrida (2003). "Avrupa'nın Yeniden Doğuşu." Çev., Dilman Muradoğlu. *Cogito* 37: 333-339.

Harvey, David (1997). *Postmodernliğin Durumu.* Çev., Sungur Savran. İstanbul: Metis.

Heller, Agnes ve Ference Feher (1993). *Postmodern Politik Durum.* Çev., Şükrü Argın ve Osman Akınhay. İstanbul: Öteki.

Hohendahl, Peter U. (1985). "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School." *New German Critique* 35: 3-26.

Hollinger, Robert (2005). *Postmodenizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım.* Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.

Horkheimer, Max (2002). *Akıl Tutulması.* Çev., Orhan Koçak. İstanbul: Metis.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği.* Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

Huyssen, Andreas (1984). "Mapping the Postmodern." *New German Critique* 33: 5-52.

Huyssen, Andreas (1982). "Critical Theory and Modernity: Introduction." *New German Critique* 26: 3-11.

Hünler, Hakkı (1998). *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Tartışma.* İstanbul: Paradigma.

Hünler, Hakkı (1992). "Aydınlanma, Postmodern ve Kayıp Halka."*Defter* 19: 101-117.

İrem, Nazım (2006). "Radikalleştirilmiş Aydınlanma Projesi Kıyısında Entelektüeller ve Jürgen Habermas." *Doğu Batı* 35: 209-231.

Jameson, Fredric (1992). "Teorik Politikalar: Postmodernizm Tartışmasında İdeolojik Tavırlar." Çev., Hüsamettin Çetinkaya. *Edebiyat ve Eleştiri* 3-4: 36-45.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.

Kahraman, Hasan Bülent (2002). *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye.* İstanbul: Everest.

Kahraman, Hasan Bülent (2001). "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su: Türk Modernleşmesinin Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi." *Doğu Batı* 14: 8-27.

Kahraman, Hasan Bülent (1995a). "Modernden Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı Akıl." *Varlık* 1056: 2-6.

Kahraman, Hasan Bülent (1995b). "Gerçeküstücülük Anlayışına Modernizm-Postmodernizm İlişkisi Açısından Bir Bakış." *Varlık* 1048: 2-6.

Kahraman, Hasan Bülent ve Fuat Keyman (1998). "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite." *Doğu Batı* 2: 65-77.

Kale, Nesrin (2002). "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru." *Doğu Batı* 19: 29-49.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar.* Çev., Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi.

Kellner, Douglas (1992). "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar." Çev., Mehmet Küçük. *Birikim* 40: 63-78.

Kızılçelik, Sezgin (2004). *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak.* Ankara: Anı.

Kızılçelik, Sezgin (1995). "Postmodernizm ve Alternatif Tıp I." *Birikim* 80: 38-47.

Kızılçelik, Sezgin (1994). "Postmodernizm: 'Modernlik Projesine' Bir Başkaldırı." *Türkiye Günlüğü* 30: 86-96.

Koçak, Orhan (1993). "Postmodernizmin Sosyoekonomik Bir Temeli Var mı? Huzursuz Bir Araştırmacı İçin Gündem." *Edebiyat ve Eleştiri* (2/3): 117-124.

Koçak, Orhan (1992). "Modernizm ve Postmodernizm." *Defter* 18: 7-16.

Koçdemir, Kadir (1999). "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi II: İletişimsel Davranış Teorisi." *Türkiye Günlüğü* 56: 88-108.

Köker, Levent (1992). *Demokrasi Üzerine Yazılar.* Ankara: İmge.

Kumar, Krishan (1999). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları.* Çev., Mehmet Küçük. Ankara: Dost.

Küçük, Mehmet (der.) (2000). *Modernite Versus Postmodernite.* Ankara: Vadi [ilk basım, 1993, Ankara: Vadi].

Lundby, Knut ve Helge Ronning (1997). "Medya-Kültür-İletişim: Medya Kültürü Aracılığıyla Modernliğin Yorumlanışı." Çev., Nilgün Gürkan. *Medya Kültür Siyaset.* Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp. 5-27.

Lyotard, Jean-François (2000). *Postmodern Durum.* Çev., Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.

McCarthy, Thomas (1995). "Introduction." Çev., Frederick G. Lawrence. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures.* içinde. Cambridge, Massacusetts: The MIT Press. vii-xvii.

McCarthy, Thomas (1991). "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi." Çev., Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar.* Quentin Skinner (der.) içinde. Ankara: Vadi. 178-191.

McRobbie, Angela (1999). *Postmodernizm ve Popüler Kültür.* Çev., Özbek Almıla. İstanbul: Sarmal.

Mutlu, Erol (1993). "Habermas ve Lyotard Steurman'ın Yazısına Müdahil Notlar." *İlef Yıllık 1993:* 187-194.

Mutman, Mahmut ve Meyda Yeğenoğlu (1992). "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm." *Birikim* 33: 43-57.

Osborne, Peter (1999). *Eleştirel Bakış, Entelektüellerle Söyleşi.* Çev., Elçin Gen. Ankara: Dost.

Outhwaite, William (2003). "Habermas." *Felsefe Sözlüğü.* Abdülbaki Güçlü vd. içinde. Ankara: Bilim ve Sanat. 637-640.

Outhwaite, William (1994). *Habermas: A Critical Introduction.* Cambridge: Polity Press.

Ökten, Nazlı (2000). "Siyasetin Yeni Öznesi." *Cogito* 24: 261-263.

Özbek, Meral (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski.* İstanbul: İletişim.

Poole, Ross (1993). *Ahlâk ve Modernlik.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Powell, Jason L. ve Harry Moody (2003). "The Challange of Modernity: Habermas and Critical Theory." http://theoryandscience.icaap.org/content/vol4.1/01_powell.html [Erişim tarihi: 25.10.2006].

Robinson, Gillian ve John Rundell (1999). *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık.* Çev., Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı.

Rocco, Christopher (1994). "Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment Against the Grain." *Political Theory* 22(1): 71-97.

Rorty, Richard (1995). *Olumsallık İroni Dayanışma.* Çev., Mehmet Küçük ve Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.

Rose, Gillian (1994). "Mimariden Felsefeye Postmodern Suç Ortaklığı." *Birikim* 63: 40-50.
Rosenau, Pauline Marie (1998). *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri.* Çev., Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat.
Rust, Val D. (1993). "Postmodernizm ve Eğitime Yansımaları." *Birikim* 49: 60-69.
Saraçlı, Aylin (1994). "Modernizm/Postmodernizm: Sanatsal Düşünce Alanında Postmodernist Düşünce ve Duyarlılığın Temel Ögeleri." *Edebiyat ve Eleştiri* 5: 74-82.
Sarup, Madan (1997). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm.* Çev., A. Baki Güçlü. Ankara: Ark.
Smith, Philip (2005). *Kültürel Kuram.* Çev., Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu. İstanbul: Babil.
Snedeker, George (2000). "Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason." *Dialectical Antropology* 25: 239-253.
Soykan, Ömer Naci (2003a). *Türkiye'den Felsefe Manzaraları II.* İstanbul: İnsancıl.
Soykan, Ömer Naci (2003b) *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları II.* İstanbul: İnsancıl.
Stauth, Georg ve Brian Turner (1995). *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş.* Çev., Mehmet Küçük. Ankara: Ark.
Steurman, Emilia (1993). "Habermas Lyotard'a Karşı Modernite Postmoderniteye Karşı mı?" Çev., Erol Mutlu. *İlef Yıllık 1993:* 195-213.
Swingewood, Alan (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* Çev., Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat.
Şaylan, Gencay (1999). *Postmodernizm.* Ankara: İmge.
Tomlinson, John (1999). *Kültürel Emperyalizm.* Çev., Emrehan Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı.
Touraine, Alain (1994). *Modernliğin Eleştirisi.* Çev., Hülya Tufan. İstanbul: YKY.
Uğur, Aydın (1992). "Postmodernin Siyasetle İlişkisi Üzerine." *Defter* 18: 32-44.
Urhan, Veli (1999). "Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm." *Doğu Batı* 8: 129-152.
Utku, Ali (2001). "Bir Diyalog(suzluğ)un Öyküsüne Katkı: Foucault ve Aydınlanmanın Şantajı." *Tezkire* 19.
Utku, Ali (1998). "Bir Gölge Fenomen, Bir Hayalet." *Virgül* 14: 42-44.
Vattimo, Gianni (2005). *Nietzsche ile Diyalog, Denemeler 1961-2000.* Çev., Durdu Kundakçı. Ankara: Dost.
Vattimo, Gianni (1999). *Modernliğin Sonu.* Çev., Şehabettin Yalçın. Ankara: Dost.
Wagner, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi, Özgürlük ve Cezalandırma.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal.
West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya.* Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.
White, Stephen K. (1994). "Habermas." Çev., Bülent Peker ve Nevzat Kıraç. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I.* David Miller (yay. haz.) içinde. Ankara: Ümit: 312-315.
Wolin, Richard (1989). "Introduction." Çev., Shierry Weber Nicholson. *The New Conservatism Cultural Criticism and the Historians' Debate.* Jürgen Habermas. içinde. Cambridge, Massacusetts: The MIT Press. vii-xxxiii.
Yavuz, Yiğit (2000). "İletişimsel Eylem Kuramı, İletişim ve Demokrasi Üzerine." *İletişim* 8: 27-51.
Yelsalı, Pınar M. (2000). "Küreselleşme ve Toplumsal Kuram." *Mürekkep* 15: 67-87.
Yılmaz, Aytekin (1998)."Modernliğin Ötesi: Yeni Eğilimler." *Yeni Türkiye* 19: 99-111.
Zekâ, Necmi (1990). "Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre." *Postmodernizm.* Necmi Zekâ (der.) içinde. İstanbul: Kıyı.
Zizek, Slavoj (2005). *Gıdıklanan Özne.* Çev., Şamil Can. Epos.

8.

Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışının Türkiye'de Alımlanması

Hatice Çoban-Keneş & H. Göze Orhon

Bu yazı, Frankfurt Okulu'nun son temsilcisi sayılan Habermas'ın kamusal alan kavrayışının Türkiye'deki telif ve çeviri metinlerde hangi çerçevede, ne zaman ve nasıl ele alındığıyla ilgilidir. İlk olarak, Habermas'ın "kamusal alan" ve bununla bağlantılı "iletişimsel eylem", "tartışmacı politika" ya da "müzakereci demokrasi" gibi kavramları kısaca değerlendirilecektir. Söz konusu kavramlar bağlamında konuya bakmak en azından iki kolaylık sağlayacaktır: Hem Habermas'a bakışımızdaki amaçla tutarlı olarak, onun kamusal alan kavramı bağlamında nasıl alımlandığına ilişkin sınırları korumak, hem de bu derlemede Frankfurt Okulu'na ve Habermas'a farklı temalar bağlamında yer verildiği için, Türkçe literatürde düşünürün yer aldığı metinlerin ayrıntılı olarak yapılmış nicel sıralamasının tekrarından kaçınmak.[1] Bu çalışmada ikinci olarak da, çeviri ve telif makale ve kitapların "kamusal alan" odakta kalmak üzere Habermas'ı hangi bağlamda, hangi argümanlarla, nasıl tartıştıklarına bakılacaktır.[2]

Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı

Habermas 1960'larda *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[3] eserinde 18. yüzyıl burjuva kamusallığını tarihsel olarak analiz etmiş, aynı zamanda kamusal alanın normatif boyutunu da koyutlamıştır. 1980'lerde *İletişimsel Eylem Kuramı*'yla hem sistem ile yaşam dünyasını birbirinden ayrıştıran hem de kamusal alanda gerçekleşebilecek etkileşimin, akılcı tartışmanın ve uzlaşmanın unsurlarına yönelen Habermas,[4] son dönemlerde ise, çokkültürlülük tartışmalarına özellikle Avrupa kimliği, anayasal vatanseverlik ve insan hakları bağlamında müdahil olmuştur. Bu yazıda ağırlıklı olarak kamusal alan ve kısmen de iletişimsel eylem kavrayışı üzerinde durulacak;[5] Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, *İletişimsel Ey-*

[1] Çağla Kubilay'ın bu derlemedeki makalesi Habermas'ın Türkçe literatüre ne zaman ve nasıl girdiği konusuna ayrıntılı olarak yer vermektedir. Kubilay'a bu metni okuyup, düzeltmeler yaptığı ve önerilerde bulunduğu için teşekkür ederiz.

[2] Türkçe literatürde 1981 yılında *Oluşum* dergisinde "Eleştirel Toplum Bilimi Üzerine" başlıklı ilk makalesi ve *Rasyonel Bir Topluma Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset* (1992) isimli ilk kitabının yayımlanmasından bugüne Habermas'a ilişkin metinlerin sayısı bir hayli artmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Habermas'la ilişkili Türkçe literatürde yer alan tüm metinlere ulaşma iddiasını taşımamakta ve çok sayıda metnin değerlendirilmesinde Habermas'ın politik kavrayışını genel çerçeve olarak belirlemektedir.

[3] Bundan sonra *KYD* olarak yazılacaktır.

[4] Bu çalışmada farklı çevirilerden alıntılara yer verildiği için Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* ve diğer ilgili çalışmalarında geçen sistem ve dizge; yaşam dünyası, yaşama evreni ve hayat alanı; müzakere ve tartışım kavramları birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

[5] Bu çalışmada Habermas'ın kamusal alan kavrayışına ağırlık verilmesinin temel gerekçesi, proje kapsamında yapılan literatür taramasından elde edilen sonuçlardır. Bu sonuçlara göre Türkiye'de düşünürün iletişimsel eylem, çokkültürlülük, anayasal vatanseverlik, insan hakları, Avrupa kimliği vd. konusundaki görüşleriyle karşılaştırıldığında kamusal alan kavrayışına daha yoğun olarak başvurulmaktadır.

lem Kuramı, Between Facts and Norms (*Olgular ve Normlar Arasında*) *ve "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* kitapları da sadece bu çerçeveyle sınırlı kalmak üzere çok kısa bir biçimde sunulmaya çalışılacaktır.

Habermas, *KYD*'ye "kamusal" ve "kamu" kavramlarının farklı anlamlarının izini sürerek başlar. Kavramın belli bir tarihsel dönemde "kamu görüşü anlamında tepki gösteren veya olandan bitenden haberdar kamuoyunu ifade eden, halkla, aleniyetle, ilan etmeyle bağlantılı olan" anlamının tarihsel süreç içinde nasıl ortaya çıktığını araştırır (Habermas, 1997: 58).[6] Antik Yunan'daki *oikos* (özel) ve *polis* (kamu) ayrımı Roma hukuku geleneğinde *publicus* (kamu) ve *privatus* (özel) ayrımlarıyla sürerken, Ortaçağ Avrupası'nda Antik Yunan'daki veya modern dönemdeki karşıtlığa tekabül edecek bir ayrım bulunmamaktadır. Habermas Ortaçağ Avrupası'nda "özel şahısların, kamu alanına onun zemininden çıkarak dâhil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir ayrım"ın olmamasına rağmen, egemenliğin göstergesi olarak değerlendirilebilecek prenslik mühürleri gibi temsili niteliği olan araçların kamusal olarak tanımlanmasının ise, egemenliğin kamusal olarak temsil edilmesiyle ilişkili olduğunu belirtir. Temsile dayanan bu kamu, bugünkü anlamda "kamusal bir öznesi" olan bir temsil değildir ve bir statüyle ilişkili olarak "halk adına değil, halk önünde kendi egemenliklerini temsil" etme biçimindedir ve bilinen anlamda özel alan-kamusal alan ayrımına denk gelmemektedir (1997: 63-66). Bununla birlikte Habermas 18. yüzyılın sonuna doğru başlayan bir dönüşümle, temsili kamunun bağlı olduğu feodal erklerin, yani kilise, prenslik ve beyler zümresinin ayrışmaya başlamasıyla özel unsurlar ve kamusal unsurlardan oluşan parçalanmanın meydana geldiği tespitinde bulunur:

> Kilisenin konumu Reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özel özerklik alanını güvence altına alır; kilise, varlığını herhangi bir kamu hukuku kurumu olarak sürdürür. –prenslik erkinin kutuplaşmasına damgasını vuran ilk gelişme, kamu bütçesinin toprak beyinin özel mülkünden ayrılmasıdır. Bürokrasi ve ordu (kısmen de yargı) ile birlikte, kamu erkinin kurumları, sarayın adım adım özelleştirilen alanı karşısında nesnelleşir – zümreler bakımından ise, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya (bir bölümü ise yargı organlarına) dönüşürler; şehirlerdeki korporasyonlar ve belli kırsal zümresel farklılaşmalarla ayrışmaya başlamış oldukları ölçüde, mesleki zümreler de, özel özerkliğin alanı olarak devletin karşısında yer alacak olan "burjuva toplumu"nun alanına dönüşürler (1997: 71-72).

Bütün bu gelişmelerle birlikte, 18. yüzyılda eleştirinin, kendini bizzat "kamuoyu" olarak ortaya koymaya başladığını söyleyen Habermas (1997: 91), temsili kamusal alanın, yerini yeni gelişmeye başlayan ve kendisini ulusal ya da bölgesel devletlerle açığa çıkaran kamu otoritesine bıraktığını belirtir. Devlete karşı özel bir alan olarak beliren toplum, hem devletle açık bir zıtlık sergiler gibi görünmekte hem de ekonominin hanenin alanından çıkmasıyla birlikte kamusal bir ilgi gerektirmektedir (Habermas, 2004: 99). Böylece, iktidarı denetleme aracı olarak kamusal alanda burjuva bireylerin tartışmalarıyla şekillenen ve ilk modern anayasalarda temel haklara ve özgürlüklere ilişkin olarak görünürlük kazanan ilkeler, toplumun kamusal alan olarak garantiye alınmasını ve kamu otoritesinin birkaç işlevle sınırlandırılmasını sağlamıştır. Kamu ve özel alan arasındaki bu sınırlandırma aynı zamanda kamusal alan içinde yer alan bireylerin özel alanını da korumuştur. Diğer taraftan bu ayrım, "politik otoritenin özel bireyler aracılığıyla daha rasyonel" davranabilmesinin koşulu olarak, burjuva toplumunun gereksinimlerinin iletilmesine de aracılık etmiştir: Kitlesel çıkarlar, "serbest pazar ekonomisi içinde gerçekleşen mal değiş-tokuşu ilkeleri çerçevesinde" garantiye alın-

[6] Bu yazıda *KYD* kitabının 1997 yılı ilk Türkçe basımı; "Kamusal Alan" makalesinin de 2004 yılında yayımlanan Meral Özbek çevirisi kullanılmaktadır.

mış ve pazar içindeki etkinlikler toplumsal ve siyasal baskıdan kurtarılmıştır. Buna katkı sağlayan en önemli gelişme ise, 18. yüzyılın ikinci yarısında etkinleşmeye başlayan günlük siyasal gazetelerdir. Gazeteler, yalnızca haber taşıyan bir araç olmaktan çıkarılarak, kamunun izleyebileceği tartışmalara aracılık etmişlerdir. Habermas'a göre, siyasal gazetelerin ortaya çıkması, işlevsel bir siyasal alanın yasallaştırılması sürecine kadar, kamuoyunun, özgürlüğün ve ilkesel olarak kamusal bir alanın savunulmasına aracılık etmiştir (2004: 99-100).

Diğer taraftan Habermas'a göre 18. yüzyılda ortaya çıkan bu kamusal alan, günümüzün ileri sosyal refah devleti olarak örgütlenmiş kitle demokrasilerinde uygulanabilirlik koşullarını yitirmiştir. Ona göre, 18. yüzyılda kamusal alanın kendini gösterdiği formlar, ilk olarak İngiltere'de Çartist hareket ve Fransa'da devrimin etkileriyle değişmeye başlamış ve bu müdahalelerle kamusal alan yeniden feodalleştirilmiştir. Habermas bunu şöyle açıklar:

> Bu dönemde basın ve propagandanın yayılması nedeniyle, kamusal gövde burjuvazinin sınırlarının ötesine genişlemeye başladı. Kamusal gövde yalnızca toplumsal dışlayıcılığını kaybetmeye başlamadı; aynı zamanda burjuva toplumsal kurumları ve görece yüksek eğitim aracılığıyla yaratılmış olan tutarlılığını da kaybetti. O zamana dek özel alan içine hapsedilmiş olan çatışmalar, davetsiz misafir olarak kamusal alana girmeye başladı. İhtiyaçları hiçbir şekilde kendi kendini yöneten bir pazarla karşılanamayan gruplar, devlet düzenlemesi talep etmeye yöneldi. Artık bu taleplere aracılık etmek zorunda olan kamusal alan, şiddetli çatışmalar biçimini alan çıkar çatışmasının alanı haline gelmeye başladı. 'Sokakların baskısı' altında yapılmak zorunda kalındığı aşikâr olan yasaların, kamusal tartışma içindeki özel bireylerin konsensusa (mutabakata) varması sonucu ortaya çıkan yasalar oldukları hiç söylenemez. Bunlar artık, şu ya da bu biçimde gizlenemeden birbirleriyle çatışan özel çıkarların uzlaşması (comprise) durumuna tekabül ederler. Politik kamusal alanda devletle işgören toplumsal örgütler, ya siyasi partiler aracılığıyla ya da doğrudan kamu idaresiyle ilişki içinde davranıyorlar. Kamusal ve özel alanların birbirinin içine geçmesiyle birlikte, siyasal otoriteler meta piyasası ve toplumsal emek alanında belli işlevler edinmekle kalmazlar, öte taraftan toplumsal güçlerin kendisi de siyasal işlevler edinir. Bu, kamusal alanın bir tür 'yeniden feodalleşmesini' getirir (Habermas, 2004: 100-101)

Bütün bu gelişmelerle başlayan, 20. yüzyılın "sosyal refah devleti kitle demokrasisi" anlayışı ve uygulamalarıyla taçlanan süreç, bireyler arasında akılcı kamusal tartışmalarla oluşan kamuyu, politik iktidarın rasyonel davranmasının aracı olmaktan uzaklaştırmıştır (Habermas, 2004). Habermas, "yeniden feodalleşme" ile kamusal alanının "kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirel-rasyonel aklın devreye sokularak tartışıldığı bir alan" olma niteliğini kaybetmesini ifade eder. Kamusal alanın dönüşümüne ilişkin değerlendirmelerinde kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların bulanıklaşmasına ya da belirsizleşmesine vurgu yapan Habermas, aynı zamanda kitle iletişim araçlarında yaşanan dönüşüme de önemli bir rol atfetmektedir. Ona göre, 19. yüzyıldan itibaren gazetelerin kitleselleşmesi ve tekelleşmesi, basının kamusal tartışmaya aracılık etme işlevinden uzaklaşmasına neden olmuş; kuruşluk gazete (*penny press*) ve sarı gazetecilik (*yellow journalism*) ile geniş kitlelere ulaşan basın, siyasal karakterini yitirmiştir. 20. yüzyılda ise radyo, televizyon ve film gibi "yeni medya" günlük basında ortaya çıkan bu apolitikleşme halini daha da derinleştirmiştir. Bu araçlar, okuyucunun basılı harfler karşısında koruması gereken mesafeyi ortadan kaldırarak, kamusal topluluğu dinleyen ve seyreden olarak büyüleyip, konuşma ve karşı çıkma olasılığını yok etmektedirler. Bu nedenle kamusal topluluğun akıl yürütme faaliyetinin yerini tüketicilerin "zevk ve keyif" alışverişi almaya başlamıştır (1997: 292-295). Habermas, medyaya ilişkin bu "olumsuz" anlatısıyla kitle iletişim araçlarının yarattığı dünyanın yalnızca görünüşte kamusal olduğu sonucuna ulaşmaktadır (295).[7]

[7] Habermas'ın medyaya ilişkin analizlerinin değerlendirmeleri ve eleştirileri için bkz. Curran, 1993;

Habermas'ın 1981 yılında Almanca yayımlanan *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabının birinci cildi "Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme", ikinci cildi ise, "İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine" başlıklarını taşımaktadır. Birinci cilt, Weber'in "modern dünyanın rasyonelleşmesi" *ve* "modernleşme" kavramının çözümü ve değerlendirilmesine ilişkindir. Bu ciltte ayrıca Lukács'ın "şeyleşme" kavramı, Adorno ve Horkheimer'in "araçsal akıl" eleştirisi ve Eleştirel Teori'de meydana gelen gelişmeler eleştirel bir bakışla ele alınmaktadır. İkinci ciltte ise Habermas, T. Parsons'ın "sistem teorisi", "hayat alam'mn hermeneutik yorumları" ve George H. Mead ve Durkheim'ın "işlevselci aklın" eleştirisinden yararlanmıştır (Bottomore 1997: 73). "Dizge ve Yaşam Evreni" isimli alt bölümde, Weber'in "rasyonellik" ve Marks'ın "şeyleşme" kavramlarını Durkheim'in "işbölümü" kavramı aracılığıyla ilişkilendirerek anlatan Habermas'a (2001: 545-550) göre, ister Mead'in "toplumsal etkileşim" kavramından yola çıkılsın, isterse Durkheim'in "kolektif temsil" kavramından, her ikisinde de toplum, eyleyen öznelerin kalıcı perspektifinden, toplumsal bir grubun "yaşama evreni" olarak tasarlansa da tarafsız birinin bakış açısından, bir "eylemler dizgesi" olarak alınacaktır. Burada eylemler, dizgenin varlığını korumaya yönelik yaptıkları katkıya göre, işlevsel bir değer alacaktır. Bu nedenle Habermas, toplumların aynı anda, "dizge" ve "yaşama evreni" olarak tasarlanması gerektiğini söyler.

Habermas (2001: 551), iletişimsel eylemde bulunanların içinde hareket ettikleri "yaşama evreni"nin toplumun yapısal dönüşümüyle, bir bütün olarak nasıl sınırlandığı ve değiştirildiği sorusuna yanıt ararken, "yaşama evreni"nin "iletişimsel eylem" kavramını bütünlediğini söyler ve iletişimsel eylemi şöyle betimler:

> [İletişimsel eylem]...ortaklaşa yorumlama sürecine dayanır; bu sürece katılanlar, sözcelerinde, nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara aynı anda göndermede bulunurlar. Birbirini anlama, iletişime katılanların bir sözcenin geçerliliği hakkında birleşmesi anlamına gelir; karşılıklı bir anlaşma ise konuşucunun bu sözce için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının özneler arasında kabul edilmesidir... İletişimsel eylemde, konu edinilen bir geçerlilik iddiasını onaylayan bir dinleyicinin, örtük olarak öne sürülen öteki geçerlilik iddialarını da kabul etmesi kuralı geçerlidir; aksi halde itirazını da bildirmesi gerekir (2001: 553).

Habermas (2001: 556) "yaşama evreni"nin kültürel olarak aktarıldığını ve dilsel olarak örgütlendiğini söyler. İletişimsel eylemde karşılıklı olarak taraflar planlarını "ortak bir durum tanımı temelinde, uzlaşı içinde uygularlar" (2001: 559). "Yaşama evreni", katılımcı açısından yalnızca bir eylem durumuna zemin hazırlarken, anlatıcı açısından bilişsel amaçlarla kullanılmaktadır (2001: 570). İletişimsel eylem anlaşma açısından geleneğin ve kültürün yenilenmesini sağlarken, eylem koordinasyonu açısından, toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmanın kurulmasını sağlar. İletişimsel eylem ayrıca, toplumsallaştırma açısından da kişisel kimliklerin oluşturulması işlevini görür. Habermas, "yaşama evreninin simgesel yapılarının geçerli bilginin süreklileştirilmesi, grup dayanışmasının kararlaştırılması ve güvenilir aktörlerin oluşturulması yoluyla yeniden kendilerini ürettiklerini" söyler.

İletişimsel Eylem Kuramı ile eleştirel toplum kuramını dilde temellendirmeye yönelen Habermas'ın bu yönelimi, çalışmalarında bir kopuşa işaret etmemektedir. Tahakkümden ve dilsel patolojiden bağımsız, öznelerarası anlamaya ve uzlaşıma yönelik rasyonel söylem tam da kamusal alana uygun etkinlik tipidir (Holub'dan akt. Kejanlıoğlu, 2005: 263). *İletişimsel Eylem Kuramı* ile *Olgular ve Normlar Arasında* adlı kitapları, Habermas'ın eleştirel bir kamusal alanın gerçekleşmesinin önündeki normatif ve kurumsal sorunlara dönük ilgisinin devam ettiğini göstermektedir (2005: 263). Ancak bu durum, Habermas'ın yaklaşımında herhangi bir değişimin olmadığı anlamına da gelmemektedir.

Nitekim düşünür, bu değişimi *KYD*'nin 1990 baskısına yazdığı Önsöz'de ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu değişimin bir yönü, kamusal alan kavrayışına çeşitli cepheler-

Garnham, 1994; Kejanlıoğlu, 1994-95; Alankuş-Kural, 1995a.

den gelen eleştirilere yanıtında belirir. Eleştiriler, özellikle 18. yüzyıl burjuva kamusallığının idealleştirilmesi üzerinde yoğunlaşır. Zira bu idealleştirme Habermas'ın burjuva kamusunun homojenliğini ve tekilliğini vurgulamasına neden olmaktadır. Bu durumun Habermas'ın burjuva kamusal alanı dışındaki rakip kamusal alanları görmesini engellediği ve kamusal alan kavrayışının dışlayıcılıkla malul olduğu eleştirilerine yol açmıştır. Bu dışlamaların özellikle toplumsal cinsiyet ve sınıf temelli olarak ortaya çıktığı Joan B. Landes (1999), Geoff Eley (1992), Mary P. Ryan (1992), Nancy Fraser (1991) gibi yazarlar tarafından dile getirilmiştir. Bu eleştiriler karşısında Habermas şunları söylemiştir:

> (B)aşından itibaren baskın bir burjuva kamusal topluluğu plebyen bir kamusal toplulukla karşı karşıya geliyorsa ve ilaveten dışlanan Öteki'yle ilgili feminist dinamik de ciddi biçimde hesaba katılırsa, o zaman burjuva hukuk devletinde kamunun çeşitli kurumsallaşmasına dair model fazla katı kurulmuş demektir. Liberal kamusallık içinde baş gösteren gerilimlerin kendi kendini dönüştürme potansiyelleri olarak daha belirgin biçimde öne çıkarılması gerekir. O zaman 19. yüzyılın ortasına kadar süren erken dönem siyasal kamusu ile sosyal devletçi kitle demokrasilerinin güçten düşmüş kamusallıkları arasında tezat da, idealist bir şekilde yüceltilen geçmiş ile kültür eleştirisinin çarpıttığı şimdi arasındaki çelişkiye indirgenmekten biraz uzaklaşacaktır (Habermas, 1997: 24).

Ayrıca, Habermas'ı 1980'lerde iki basamaklı toplum modeline götüren, *KYD*'de ortaya koyduğu bütüncül ve kendi kendini örgütleyen toplum anlayışının, piyasanın yönlendirdiği iktisadi sistemin ve iktidarın yönlendirdiği idari sistemin "duvarına çarpıp" yıkılmasıdır (Habermas, 1997: 39-40). Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* adlı yapıtında devlet ve ekonominin oluşturduğu eylem sistemlerini, eylem teorisi içinde birbirinden ayırmayı denemiş; ancak eylem sistemleri ile eylem tipleri arasında ortaya çıkan uyumsuzluk onu yaşama evreni kavramını, sınırlarını koruyan sistem kavramıyla birleştirmeye sevketmiştir (1997: 40). *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda sistem ve yaşama evreninden oluşan iki basamaklı toplum kavramlaştırması, Habermas'ın demokrasi kavrayışı açısından önemli sonuçlara sahiptir. Bu kavrayışla birlikte, düşünür, ekonomi ve devlet aygıtını sistemsel dirençleri tahrip olmaksızın demokratik olarak dönüştürülemez, sistemce entegre edilmiş eylem alanları olarak görmeye başlamıştır. Bu durumda, radikal demokratikleşme için yapılması gereken, toplumsal entegrasyonun farklı kaynakları arasında yeni bir dengenin kurulmasıdır. Dolayısıyla da hedef, kapitalist doğrultuda özerklik kazanmış ekonomik sistemin ve bürokratik doğrultuda özerkleşmiş egemenlik sisteminin ilga edilmesi değil, sistemin yaşama evrenini sömürgeleştirmesine set çekmektir (1997: 41).

Habermas'ın kavrayışında dilsel olarak örgütlenen, toplumsal olarak bütünleşen ve iletişimsel akla tabi yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi, devlet, ekonomi ve bürokrasiden oluşan ve araçsal aklın hükmettiği sistem tarafından işgal edilmesi ve dolayısıyla yaşama evreninin kendisini yeniden üretmesine engel olması anlamına gelmektedir (Frank, 1992: 160-161). Ancak yaşama evreninin sistem bütünleştirici mekanizmalar tarafından sömürgeleştirilmesine karşı direniş olanağı bulunmaktadır. Direnişin gerçekleştirileceği yer ise Habermas'ın Önsöz'de birbirinin yerine kullandığı sivil toplum ya da politik kamusal alandır. Düşünüre göre sivil toplumun kurumsal çekirdeğini, "kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız medya, spor ve boş zaman derneklerine, tartışma kulüplerine, vatandaş forumlarına ve yurttaş inisiyatiflerinden meslek birliklerine, siyasal partilerden sendikalara ve alternatif kurumlara dek uzanan devlet-dışı ve ekonomi dışı gönüllü birliktelikler" oluşturmaktadır (Habermas, 1997: 52). Sivil toplum, *Olgular ve Normlar Arasında* (1998a) adlı yapıtında Habermas'ın "kamusal alanın yeniden feodalleşmesi" olarak tarif ettiği durumun aşılmasının bir aracı olarak görülür. Sivil toplum ya da politik kamusal alan, kamusal alanın politik sistemde dönüşümler oluşturabilecek bir parçasıdır. Habermas'a göre;

> Sivil toplum, toplumsal sorunların özel yaşam alanlarında karşılık bulma biçimlerine uygun olarak, tepkileri damıtan ve onları genişletilmiş biçimde kamusal alana ileten, bir biçimde kendi kendine ortaya çıkmış kurum, kuruluş ve hareketlerden oluşur. Sivil toplumun merkezi, örgütlenmiş kamusal alan çerçevesi içindeki genel çıkara yönelik sorun çözücü eylemleri kurumsallaştıran kurumlar ağını kapsar (Habermas, 1998a: 367).

Kamusal alanın sistemi dönüştürme potansiyeli taşıyan bir bileşeni olarak sivil toplum konusunda Habermas oldukça gerçekçidir. Öncelikle sivil toplumun Batı demokrasilerine ait bir kavram olduğunun altını çizer; öte yandan deforme edilmiş ve kitle medyasının egemenliği altındaki bir kamusal alanda sivil toplumun dönüştürücülüğünün sorgulanabilirliğine de vurgu yapar:

> Belirli koşullar altında sivil toplumun kamusal alan üzerinde nüfuz kazanabileceği, kendi kamuoyu aracılığıyla parlamenter komplekste (ve mahkemelerde) etkili olabileceği ve iktidarın resmi dolaşımının değiştirilmesi için siyasal sistemi zorlayabileceği iddiasını savunacağım. Doğal olarak kitle iletişim sosyolojisi, Batı demokrasilerinin iktidar güdümlü ve kitle medyasının hâkim olduğu kamusal alanlarına yönelik kuşkucu bir izlenim taşımaktadır. Toplumsal hareketler, yurttaş inisiyatifleri ve forumları, siyasal kurumlar ve diğer kurumlar, kısacası, sivil toplumun tüm grupları, aslında sorunlara duyarlılar ancak dışarı verdikleri sinyaller ve saikleri, kısa vadede öğrenme süreçlerini başlatmak ve siyasal sistemde karar almayı yönlendirmek için genellikle çok güçsüz kalmaktadır (Habermas, 1998a: 373).

Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı Eksenindeki Çalışmalarının Türkiye'de Tartışılması

Yurttaşlık, katılım ve kamusal alan gibi kavramlar bağlamında Habermas'ın Türkçe yayımlanan ilk makalesi, aslında Türkçe literatüre ulaşabildiğimiz kadarıyla Habermas'a ait ikinci Türkçe metindir:[8] "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" Tanıl Bora tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1984 yılında *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanmıştır. Makalede Habermas, kapitalist toplumdaki dönüşümle birlikte kamusal alanda da bir dönüşüm yaşandığını, devletin ve özel şirketlerin kamusal alanın temel işlevlerini üstlenerek, kamusal alanı bir "baskı ve yönlendirme" alanı haline getirdiğini belirterek, bu gelişmelerin kamusal alanı yozlaştırdığı ve nesneleştirdiği tespitinde bulunur. Yurttaşların siyasal katılımı, devletin ve ekonomik ilişkilerin çıkarlarıyla etkisizleştirilerek, güdümlü bir kamuoyu oluşturulmuştur (1984: 52). Seçim kampanyalarında kullanılan siyasal reklamın; motiflerin içeriklerinin tahlil edilmesi, detaylandırılması ve kamuoyu yoklamalarının yönlendirici biçimde değerlendirilmesi yoluyla, sonucu "sosyo-psikolojik" olarak garantileyecek şekilde kullanılan veriler elde edilmektedir. Konuları önceden belli olan seçim kampanyaları, bir "gösteri" gibi sergilenmektedir. Partinin ve liderin imajı, imaj yapıcılar tarafından ayarlanmakta, tutacağı önceden denenmiş sloganlar saptanmaktadır. Kısaca her şey, pazarda daha başarılı bir satış yapacak şekilde pazarlama stratejileri doğrultusunda sunulmakta; doğru zaman ve doğru yerde bilimsel olarak üzerinde çalışılmış vaatlerle ayarlanmaktadır (1984: 66). Habermas, bu manipüle edici gelişmeler doğrultusunda siyasal katılımın değerini sorgular.

Habermas'ın 1964 yılında ansiklopedik bir makale olarak yayımlanan "Kamusal Alan" yazısı ise, 1990 yılında Şenol Durgun çevirisiyle *Türkiye Günlüğü*'nde yer almıştır.[9] 1991 yı-

[8] Ulaşabildiğimiz ilk metin, *Oluşum* dergisinde 1981'de yayımlanmıştır.

[9] Bu makale, 1995 yılında Nuran Erol çevirisiyle "Kamusal Alan: Ansiklopedik bir Makale" başlığıyla *Birikim* dergisinde; 2004 yılında ise Meral Özbek'in *Kamusal Alan* (2004) isimli derlemesinde derleyenin çevirisiyle "Kamusal Alan" başlığıyla yer almıştır

lında ise, *KYD*'nin bir bölümü Tanıl Bora çevirisiyle *Defter*[10] dergisinin 16. sayısında "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" (1991a) başlığıyla yayımlanmıştır. Almanca olarak 1962 yılında yayımlanan ve 1989 yılında İngilizcesi basılan *KYD* 'nin tümünün Türkçe yayımlanması ise, 1997 yılında gerçekleşmiştir. Kitap, Türkçeye Almanca aslından Tanıl Bora ve Mithat Sancar tarafından çevrilmiş ve 2010'a dek yedi baskı yapmıştır. Habermas'ın zaman içerisinde kitaba yapılan eleştiriler karşısında kitabın 1990 yılındaki baskısına eklediği, eleştirilerin bir kısmının haklılığını kabul ettiğini gösteren Önsöz de Türkçe basımlarda yer almıştır.

Habermas'ın 1981 yılında Almanca yayımlanan *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabı ise, Türkçeye Mustafa Tüzel tarafından çevrilmiş ve 2001 yılında basılmıştır. Kitabın birinci cildi "Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme", ikinci cildi ise, "İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine" başlıkları altında toplanmış ve tek kitap olarak yayımlanmıştır. *Olgular ve Normlar Arasında* başlıklı kitap Türkçeye çevrilmemiştir; kamusal alan ve iletişimsel eylemle doğrudan ilişkilendirebileceğimiz "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" makalesi ise, Şeyla Benhabib'in derlediği *Demokrasi ve Farklılık* başlıklı kitabın içinde yer aldığı haliyle 1999 yılında yayımlanmıştır (Habermas, 1999).[11] Habermas, demokrasiye ilişkin liberal ve cumhuriyetçi paradigmaların dışında, usule dayalı bir yaklaşımı benimser; her iki paradigmanın da devleti merkeze almasına itiraz eder ve "müzakereci siyaset modeli" anlamına gelmek üzere kullandığı "demokrasi kuramı söylemi", merkezi olmayan bir toplum imgesinden yola çıkar (Benhabib, 1999a: 15). Dolayısıyla, bu metin çokkültürlülük, farklılık ve sivil toplum

[10] 1987 yılında yayımlanmaya başlayan ve 45. sayısıyla 15 yıllık yayın hayatına son vermiş olan *Defter* dergisi Frankfurt Okulu'nun kültür eleştirisinin Türkiye'de tartışılması açısından özel bir önem taşır. Dergi, Siegfried Kracauer, Claus Offe, Alexander Kluge ve Oskar Negt gibi yine (en azından o dönemde) pek tanınmayan Eleştirel Teori takipçilerinin (veya üçüncü kuşak düşünürlerinin) tanınmasını da bir ölçüde sağlamıştır. *Defter* dergisi, 1980 sonrasında tıpkı siyasal hareket gibi bir krizi deneyimleyen Marksist entelektüellerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir düşünsel "toparlanma" halinin simgesi olarak değerlendirilebilir. Semih Sökmen, derginin son sayısında yer alan "Defter'den" başlıklı yazısında 1980'lerin kültürel ortamını şöyle betimler: "Topluma entelektüelleri ve düşünceyi sürekli baş düşman olarak gösteren bir devlet; onunla bu düşünce düşmanlığını sık sık paylaşan ya da en iyi durumda düşünceyi 'kültür de lazım' diye ancak bir aksesuar olarak ciddiye alan bir medya sermayesi; 'altta kalanın canının çıkacağını' gayet iyi bildiği için böyle ağır işleri hiç göze almadan hızla, oyalanmadan 12'den vurmaya çalışan bütün bir toplumsal ruh hali..." (2002: 8). Semih Sökmen'in bu yazısına cevap niteliğinde bir yazıyla karşılık veren Tanıl Bora'nın "Defter Şerhi" isimli yazısı da 2002 yılında *Cogito*'nun 31. sayısında yayımlanmıştır. Bora, yazısında aynı yıllarla ilgili şunları söyler: "Evet, '80'ler, Jürgen Habermas'ın terimiyle yaşam dünyaları arasındaki ayrışmanın hızlandığı bir dönemdi. İnsan etkinlikleri, ahenkli, bütünlük etkisini berkiten, yumuşak geçişli olmaktan bir aşama daha uzaklaşmaktaydı. Günlük 'ajandaların', biyografik düzenlerin bölük-pörçükleşmesi, topyekûn kişilik formasyonlarının 'kimlik temsillerine' bölünmesi, insanların kendilerini özne addetme yetilerini veya alışkanlıklarını zorlamaktaydı. Hala da yürürlükteki bir süreç bu; ama 1980'lerin ortalarında yeni hızlanmaya başlamıştı. Bu zamanda entelektüel ilginin, iki uç arasında savrulduğu söylenebilir. Bir uçta, yaşam kadar hızlı – yoksa ondan da mı hızlı? – bölünen bilginin uzmanlık çağrısı vardır... Diğer uçta ise, tüketim ve medyanın merkezine oturduğu bu 'hızlı hayat' içinde hiçbir zaman olmadığı kadar 'zenginleşen' aktüalitenin sonsuz söz, imge, 'konu' iştahı vardır" (2002: 260). *Defter* böylesi bir ortamda yayın hayatına başlamıştır. Tanıl Bora derginin, "bilimler-sanatlar ilişkisini, araçsal olmayan, idareten teğellenmemiş, içselleşmiş bir ilişkiye dönüştürmeyi, aynı bilme içinde kaynaştırmayı istediğini" belirtmektedir (2002: 261). Tanıl Bora söz konusu yazısında *Defter*'e bakarken, 1980'lerin kültürel ortamını Sol'a bakarak da anlatmaktadır. Sözgelimi, Yalçın Küçük'ün bazı *Defter* yazarlarının söyleşilerini "mırıldanma" olarak aşağılayışını... Bora'ya göre, Semih Sökmen'in *Defter*'in son sayısındaki yazısı 1980 sonrasının anti-entelektüalizmiyle baş etme tecrübesiyle ilgili bir muhasebe niteliği de taşımaktadır. Bu noktada, Sol'un Frankfurt Okulu karşısındaki tavrının, 1980'lerin sonunda entelektüel-politik tartışmaların odağında duran *Defter* ve *Birikim* dergilerine yönelik tavrında da farklı olmadığı söylenebilir.

[11] Habermas, bu metnin bir versiyonunu 2002 yılında Türkiye Felsefe Kurumu'nun konuğu olarak verdiği konferans dizisinde Ankara'da da sunmuştur (Yıldız, 2002). Habermas'ın ulus-devlet, küreselleşme, müzakereci politika ve insan haklarına ilişkin güncel siyasal görüşlerinin yer aldığı *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* başlıklı kitabında da aynı ismi taşıyan bir bölüm bulunmaktadır (2002: 151-166). Metinlerin tartışma bağlamları aynı olsa da, iki metin birbirinin aynı değildir.

tartışmalarının temel referanslarından biri haline gelmiştir.[12] Habermas'ın cumhuriyetçi paradigma bağlamında incelediği Arendt'e ilişkin bir metni, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" (1995a), bu yazısından üç yıl önce *Cogito* dergisinin 5. sayısında yayımlanmıştır. Yine *Cogito* dergisinde yayımlanan Rita Urgan'ın İngilizceden çevirdiği "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi: Jürgen Habermas İle Söyleşi" de (1998b) burada özellikle anılmalıdır. Çünkü bu söyleşide Habermas, düşüncelerini, düşüncelerine ilişkin eleştirileri, anlaşılmayan noktaları "iletişimsel demokrasi", "sivil toplum", "yaşam dünyası", "siyasal kamusal alan" vb. kavramlarla genel olarak açıklamıştır.

Türkiye'deki ilgili tartışma, ağırlıklı olarak 1. Habermas'ın kamusal alan kavramını tanıtan, çeşitli açılardan eleştiren ve kamusal alan kavramlaştırmasını Türkiye'ye özgü meseleler bağlamında değerlendiren (özellikle Osmanlı ve Türkiye tarihinde kamusal alanın olup olmadığına ilişkin tartışmaları, demokrasi ve insan hakları üzerine metinleri kapsayan), 2. kimliği, özellikle de dinsel kimliği odağına alan ve 3. kamusal alanın iletişim ve medyayla bağını kuran çalışmalardan oluşmaktadır.[13]

Tanıtılan, Eleştirilen, Özgül Meseleler Bağlamında Tartışılan "Kamusal Alan"

KYD'nin Türkçeye çevrilmesinin ardından kamusal alan kavramına yönelik ilgi artmakla birlikte, çeviriden önce de kavrama ilişkin bir ilginin varlığından söz etmek mümkündür. Araştırma kapsamında yapılan kitap ve dergi taramalarında, 1980'lerin başında Ünsal Oskay'ın doğrudan kamusal alan çalışmalarına olmasa da Habermas'ın politika ve kamuoyu kavrayışına yer verdiği saptanmıştır (bkz. Oskay, 1982a; 1982b). Ancak 1980'ler boyunca bu konuda başka bir göndermeye rastlanmamıştır. Bu durum kamusal alan tartışmalarının konuya ilişkin uluslararası ilginin gidişatı ile uyumlu bir şekilde Türkiye'de de 1990'larda başladığına dair bir tespitte bulunmayı desteklemektedir.[14]

Kuşkusuz liberal demokrasi ve meşruluk krizi, katılımcı ve radikal demokrasi, liberalizm-sosyalizm ve liberalizm-muhafazakârlık ilişkisi, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren Levent Köker'in yazılarının önemli bir veçhesini oluşturur. Köker'in 1989-1990 yılların-

[12] Kitapta ayrıca Carol C. Gould, Iris Marion Young, Jean L. Cohen gibi diğer müzakereci demokrasi kuramcılarının ve Nancy Fraser, Chantal Mouffe gibi yazarların da makaleleri bulunmaktadır.

[13] Yazının sınırlılığı yüzünden sivil toplum, toplumsal hareketler, sivil itaatsizliğe ilişkin metinlerin bir kısmına, konuyla ilgisi açısından yeri geldikçe dipnotlarda değinilmekle yetinilecektir.

[14] Bir kısmı hemen ve doğrudan yayın olarak karşımıza çıkmamış olsa da Ünsal Oskay'ın öğrencilerinin (sırasıyla, Meral Özbek, Eser Köker, Sevda Alankuş ve D. Beybin Kejanlıoğlu) Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde 1989 yılından 2000'lerin başına kadar verdikleri Fakültedeki bütün bölümlerde zorunlu ders olan Kamuoyu dersinin malzemesi de büyük ölçüde Habermas'ın kamusal alan kavrayışına dayanıyordu. Nitekim, Sevda Alankuş, *Temsili Kamuoyu* (1995a) isimli yayımlanmamış doçentlik tezinde, "kamuoyu" kavramının tarihsel olarak izini sürerken Habermas'a ve onun betimlediği 18. yüzyıl burjuva kamusal alanına geniş yer verir ve Habermas'ın kamusal alan kavrayışını serimledikten sonra, Habermas ve Arendt'in kamusal alan kavrayışları arasındaki farklılıkları da ortaya koyar. Alankuş, *İlef Yıllık*'ta Nicholas Garnham'ın "Medya ve Kamusal Alan" (1994) ile John B. Thompson'ın *İdeoloji ve Modern Kültür* isimli kitabının Habermas'la ilgili bölümü olan "Kamusal Alanın Dönüşümü"nün (1994) çevirmeni olarak da karşımıza çıkar. Aynı yılın başında *Birikim* dergisinde D. Beybin Kejanlıoğlu'nun "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı" (1994-1995) metni yayımlanır. Eser Köker'in yıllarca yürüttüğü Siyasal İletişim dersinin ürünü olan *Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası* kitabı 1998 yılında gelir. Meral Özbek'in çalışmalarına 1995 yılında başladığı *Kamusal Alan* başlıklı derlemesi de 2004 yılında yayımlanır. Kitabın önsözünde, Özbek'in (2004: 9-10) 1989'dan itibaren verdiği Kamuoyu dersinde Habermas ile Negt ve Kluge'nin ansiklopedik makalelerini ve A. Gouldner'ın Habermas'la ilgili özet anlatısını kaynak olarak kullandığına ilişkin bir dipnot vardır. Ülkü Doğanay'ın *Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek* (2003) kitabı ve Süleyman İrvan'ın çevirdiği ve yazdığı ilgili bazı yazılar da bu ekolün ürünleri arasında sayılmalıdır. O yüzden, daha sonra ana metinde de görüleceği gibi Türkiye'deki kamusal alan tartışmalarında medya, iletişim ve kültür çalışmalarıyla ilgilenenlerin metinleri belli bir ağırlık taşımaktadır (editör notu).

da *Türkiye Günlüğü*'nde yayımlanan demokrasi, sosyal adalet, Türkiye'de modernleşme ve demokrasiye ilişkin çeşitli metinlerinde, Habermas göndermeleri yer almaktadır. Bunlar arasında "Demokrasi ve Sosyal Adalet" başlıklı yazısı doğrudan kamusal alana gönderme yaparken, Türkiye'de demokrasi üzerine Metin Heper'le tartıştığı yazıda kısıtlanmamış iletişimle ortak iyi arayışı arasında bağlantı kurulmaktadır (Köker, 1990a; 1990b). Önce *Demokrasi Üzerine Yazılar* (1992) başlığı altında bir araya getirdiği bu gibi yazılarına, eski ve yeni yazılarından derlediği *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye* (2008) kitabını da ekleyen Köker, Habermas'ın görüşlerini Türkiye bağlamında tartışmak için özellikle anılması gereken ilk isimlerden biridir.[15]

Habermas'ın kamusal alan kavrayışına yer veren çevirilerden birkaçına kısaca değinirsek, erken tarihli çalışmalardan biri 1992 yılında yayımlanan ve Haluk Şahin'in çevirdiği John Keane'nin *Medya ve Demokrasi* başlıklı çalışmasıdır. Yine bu bağlamda anılması gereken bir çalışma, David Held'in 1992 yılında *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinin ilk sayısında Hüsamettin Çetinkaya'nın çevirisiyle yayımlanan "Meşruiyet Sorunları ve Kriz Eğilimleri" başlıklı metnidir. Bu metin, Habermas'ın çalışmalarının erken bir değerlendirmesi niteliğindedir ve *KYD*'ye de gönderme içermektedir.

Boğaç Ergene'nin *Mürekkep* dergisinin 1994 yılındaki ilk sayısında yer alan "Habermas ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" başlıklı makalesi ise, doğrudan *KYD* kitabını değerlendirmektedir. Ergene, Habermas'ın kitabından bazı kesitler sunduktan sonra, kamusal alan kavramsallaştırmasına yapılan eleştirilere de yer verir; Habermas'ın 18. ve 19. yüzyılların politik süreçlerini incelemeyi ihmal ederek, soyut ve ideal bir kamusal alan tasviri yapmasına getirilen eleştirileri aktarır. Yazar, Habermas'ın burjuva kamusuyla ilgilenerek, örneğin, pleb söylem ve aktivitelerini ihmal etmesini eleştirerek kadınların, köylülerin, aşağı sınıfların ve diğerlerinin burjuva kamusal alanından dışlanmışlığını, sivil toplum ve kültürel çoğulculuk bağlamında ele alır.[16]

1996 yılında *Cogito*'da yayımlanan Şeyla Benhabib'in "Kamu Alanı Modelleri" başlıklı yazısı da *KYD*'nin Türkçeye çevrilmesinden önce Habermas'ın kamusal alan kavrayışına yer veren bir başka metin olarak karşımıza çıkar. Benhabib, bu yazıda Arendt'in tartışmacı, liberallerin diyaloga dayalı, Habermas'ın söylemsel modellerini ve bunlara yönelik feminist eleştirileri kapsayan bir sınıflama gerçekleştirmiştir.[17]

[15] Birçok yazısı arasında görece yakın tarihli bir yazısına bakarsak, demokrasinin meşruiyeti ile ilgili Habermas'a gönderme yaparak Türkiye'yi değerlendirdiği makalesi, *Anayasa Yargısı* dergisinin 2006/23. cildinde "Seçim Sistemleri ve Siyasi Çoğulculuk: Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme" başlığıyla yayımlanmıştır. Köker, makalede modern demokrasilerde devletin meşruluk temelinin sağlanmasının önemine değinir ve bu bağlamda, Türkiye'de seçim sistemleri ile siyasi çoğulculuk arasındaki ilişkiyi çözümlemeye çalışır. Türkiye'nin ulus-devleti koruma yöneliminde, "Schmittçi siyaset anlayışı" ile modernleşmeci anlayış içinde Schmittçi siyaset anlayışından da uzaklaşmayan "Eastoncu siyaset anlayışı" arasında konumlandığını saptar. Köker, Türkiye'nin siyasal çoğulculuğa uzak olan bu yapısının, demokratikleşme süreci açısından önemli "handikaplarla" karşılaşacağını, "konjonktürel" davranarak, "meşru demokratik siyasetin" kurucu değerlerini ihmal eden Türkiye'nin "otoriteryanizmi kaldırmasının umutsuz" göründüğünü belirtir. Köker, Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında*'daki siyaset anlayışının "demokratik değerleri ve ilkeleri yeniden inşa" etmeye muktedir olduğuna ve Türkiye'nin bu açıdan Habermas'ın başlattığı siyaset anlayışını dikkate alması gerektiğine vurgu yapar (2006: 209-210).

[16] Boğaç Ergene'nin 1999-2000 yıllarında yayımlanan *Toplum ve Bilim* dergisinin 83. sayısında tarihte bilgi-özne sorunu üzerinden Osmanlı tarihçiliğine yer verdiği yazısında, bu kez Habermas'ın iletişimsel eylem anlayışı, Gadamer'in görüşüyle karşılaştırılarak anılır. Derginin aynı sayısında yine Osmanlı bağlamında sosyal kontrolü konu edinen ve Habermas'ın kamusal alan kavrayışına gönderme yapan, Cengiz Kırlı'nın (1999-2000) "Kahvehaneler ve Hafiyeler" başlıklı bir makalesi vardır (editör notu).

[17] Bu yazı, Benhabib'in Mehmet Küçük'ün çevirisiyle *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (1999b) adıyla yayımlanan kitabında da yer almaktadır. Benhabib'in izlediği ve eleştirerek geliştirdiği Habermas'ın (1999) üç demokrasi modelidir. Bu kapsamdaki Arendtçi ve kamusal mekân vurgusuyla Sennettçi izlek, örneğin Nilüfer Göle'nin ana metinde aşağıda İslami kimlik bağlantısı içinde değinilecek olan

Fuat Keyman *Doğu Batı* dergisinin 5. sayısında yayımlanan "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu" başlığını taşıyan makalesinde Habermas ve Benhabib'in liberal demokrasi modelinin "iktidar ve meşruluk" kavramları bağlamında ortaya çıkan krizine ilişkin belirlemelerine yer verir. Keyman, krizin çözümüne ilişkin Habermas'm iki kuramsal manevrasının önemini vurgular: İlkinde, yöntemsel düzeyde, geleneksel toplum anlayışının devlet-sivil toplum karşıtlığı yerine "siyasal toplum/ekonomik toplum/sivil toplum" anlayışına geçmek, ikincisinde ise, ekonomik toplum dışında yer alan sivil toplumu "kamusal alan" olarak tanımlamak gerekliliğine vurgu yapar. Keyman, liberal demokratik modelin krizine ilişkin çözümü, "liberal modelin demokratikleştirilmesi" açısından hukuk ve demokrasi arasındaki ilişki bağlamında da bir "açılım" olarak değerlendirir (1998-99: 67-68); Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırmasının "modern benlik anlayışı" ve "ulusal çoğulculuk anlayışı" olarak ortaya çıkan iki temel sorun açısından yeniden ele alınmasını gerekli görür ve "farklılık talepleriyle kamusal alan arasındaki ilişkinin" kurulabilirliğine cevaplar bulmaya çalışır. Buna göre, kamusal yararın kamusal alan içinde kimliklerarası diyalogla çözülmesi ve bu diyalog anlayışının "ötekine karşı eleştirel sorumluluk temelinde düzenlenmesi" gerekmektedir (1998-99: 73). Keyman, Habermas'ın kamusal alan kavramının "çoğulculuk" temelinde yeniden kurulmasının ve böylece ortaya çıkan demokratikleşme anlayışının Türkiye için önemli bir "kuramsal/siyasal açılım potansiyeli" taşıdığını düşünerek makalenin odağını Türkiye'ye kaydırır (1998-99: 74-79).[18]

Keyman'ın makalesinin de yer aldığı *Doğu Batı* dergisinin 5. sayısı, kamusal alan konusuna ayrılmıştır. Burada yayımlanan makalelerden biri de, "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam" başlığıyla Ferda Keskin'e aittir. Bu makalede yalın yaşam-politik yaşam; özel-kamusal

çalışmalarında mevcuttur. Liberal perspektifteki Rawls'un adalet ve kamusallık anlayışı ise, 1981 gibi erken bir tarihte *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* başlıklı kitapta ve örneğin Köker'in 1987'deki "Liberal Demokrasi ve Eleştirisi" başlıklı makalesinde belirmesine rağmen, özellikle daha yakın zamanlarda Höffe'nin görüşüyle karşılaştırma içinde Aslı Çırakman (2002) ve Rawls'un Habermas'la tartışmasını sunan Murat Özbank (2009) gibi siyaset felsefecilerinin yazılarında karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada André Berten vd.nin (2006) *Liberaller ve Cemaatçiler* kitabı da anılmalıdır. Yine yakın tarihli ilginç bir çalışma, felsefe tarihinde kamusal alan kavramının izini hayli eskilerde sürmektedir (Kalaycı, 2009). 1990'larda Türkiye'de kamusal alanın ayrıca öne çıkması ve bu yazının sınırlılığı yüzünden, kamusal alandan ayrı düşünmenin olanaksızlığına rağmen, çok daha geniş kapsamlı olan demokrasi ve yurttaşlık tartışmalarına yeri geldikçe değinmekle ve dipnotlarda anmakla yetinilmiştir (editör notu).

[18] Keyman (1998), Habermas'ın (1991b) Tanıl Bora tarafından çevrilen, *Birikim* dergisinin 25. sayısında yayımlanan yazısının başlığındaki soruya -"Telafi Devrimi ve Sol Revizyon İhtiyacı: Bugün Sosyalizm Ne Anlama Geliyor?"- cevap sayılabilecek "Radikal Demokrasi Kuramları" başlıklı bir makale de yazmıştır. Bu makale, 1994 yılında *The New York Review of Books* dergisi için yapılmış söyleşiden bir kısım ile başlar. Konuşmayı yöneten Adam Krzeminski Habermas'a "Sosyalizmden sonra geriye ne kaldı?" diye sorar. Habermas'ın soruya yanıtı ise "radikal demokrasi" şeklindedir (1998: 192). Keyman, radikal demokrasinin Habermas açısından "sosyalizmden sonra geriye kalan" model olarak görülmesini, "geç modern zamanlarda devlet ve toplum ilişkilerine daha demokratik bir yönetim özelliği" kazandırmak ve "toplumsal grupların ve kolektif kimliklerin karar alma süreçlerine katılımını gerçekleştirecek tarzda yeniden kurulmasının amaçlanması" olarak belirtir. Radikal demokrasi ihtiyacının 1980 itibariyle Türkiye açısından da doğduğunu belirten Keyman, Habermas'ın "sorgulayıcı demokrasi olarak radikal demokrasi" kavramlaştırmasının köklerinin, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi'nde yattığını vurgular. Türk modernleşmesi ve demokrasi ilişkisine de değinen Keyman, "hem Türkiye'de hem de geç modern zamanlarda gittikçe karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerin ortaya çıkardığı sorunlara ve taleplere yanıt verebilecek demokratik bir yönetim ne tür bir normatif ve kuramsal temel üzerine kurulmalıdır?" sorusunu cevaplamak için iki radikal demokrasi kuramını ele alır ve "Sorgulayıcı Demokrasi Olarak Radikal Demokrasi" başlığı altında Habermas'ı tartışır. Habermas için radikal demokrasi, eleştirel kuram yoluyla modern devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesi, yani liberal demokrasinin demokratikleştirilmesidir. Modern-devlet iktidarının meşruluğunun tek başına yasalarla sağlanmasının eksik kalacağını belirten Habermas için, "diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik" anlayışı üzerine kurulan normatif ilkelerin oluşturulması gereklidir. Habermas, liberal kurumsal alanın devlet ve devlet kurumları içinde yer aldığını belirtirken, sorgulayıcı kurumsal alanın sivil toplum olduğuna vurgu yapar.

karşıtlığı Foucaultcu bir perspektiften kamusal alanın meşruluğunu sorgulayacak biçimde tartışılmaktadır. Keskin'e göre kamusal alan kavramlaştırmasının arkasında yatan "kamusal-özel karşıtlığı" farklı terimlerle de olsa Antik Yunan'dan bugüne kadar gelmiştir; üreme ve hayatta kalma gibi yaşamın yalın ihtiyaçları "*zoe*" iken, iyi yaşamı sağlamaya çalışan ve politik yaşamı oluşturan "*bios*" tur. Keskin, bu ayrıma bakarak, "yurttaş/insan, politik toplum/sivil toplum, devlet/toplum" gibi ayrımların ve kullanılan terimlerin Aristotelesçi anlamda "yalın yaşam" ile hukuk sistemi içinde kodlanan yaşam biçimleri arasındaki bir ayrıma denk düştüğünü kabul etmekle birlikte farklı bir tespitte bulunur (1998-99: 107). Yazara göre, bu ikili karşıtlıklar dışına çıkan ve 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan dönüşümü farklı tanımlayan kişi Michel Foucault'dur. Yıllardır Aristotelesçi bir bakış açısından tanımladığımız; "(insan) politik varoluş yeteneği de olan canlı bir hayvan; modern insansa yaşayan bir varlık olarak varoluşu politikasında söz konusu olan hayvandır" tanımının, bir birey olarak, insanın ve insanın ait olduğu türün bedeninin ve bedeninin sahip olduğu güçlerin politik stratejilerin merkezi konumu haline gelişinin gözden kaçmasını engelleyen ilk kez Foucault olmuştur (1998-99: 108). Keskin'e göre, hem Habermas'ın 18. yüzyılda ortaya çıktığını söylediği kamusal alanın hem de Foucault'nun "biyo-politika"sının aynı zamanda modern ulus-devletlerin ortaya çıktığı bir yüzyılda olduğunu hatırda tutarsak, modern devletle birlikte "*zoe*" ve "*bios*"un birbirine karıştığı bir ortamda ikili karşıtlıklara ihtiyaç duyan kamusal alan kavramlaştırmasının meşruiyetinin sorgulanması gerekmektedir (1998-99: 109).[19]

Aynı sayıda yayımlanan yazısında Ömer Çaha da, Habermas'ın betimlediği 18. yüzyıl burjuva kamusunun, özel alandaki farklılıkların kamusal alanda, tek bir potada eritildiği, harmonize edildiği ve böylece aleniyet kazandığı bir kamu olarak değerlendirilmesinin meşruiyetini sorgular; Türkiye'ye ilişkin kısa bir değerlendirme de sunar. Çaha, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü" isimli makalesinde 1990'ların kamusunun, "özel alanı harmonize eden bir kamu olmadığını, aksine bu kamunun her suyun kamusallığının sonsuz sınırları içinde kendi yatağında aktığı, sosyal yaşamın tarihsel arka planından ve derin sosyal ilişki ağından gelen 'kimlik'lerin bir kimlik aşımına uğramadan devam ettiği bir kamu" olarak değerlendirir (1998-99: 81-82). Çaha'ya göre, özellikle 1960'lar itibarıyla farklı toplumsal grupların farklı taleplerle "sokaklara inmesi" ile Habermas'ın belirttiği dönüşüm, yani kamusal yaşamda "farklılaşma", "gruplaşma" ve "otonomileşme" olgularıyla iyice belirginleşmiştir (1998-99: 88). Feminist eleştiriler ve feminist devlet teorisi ile birlikte özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırları gevşeten diğer gelişmelere de değinen Çaha, Osmanlı'dan bugüne Türkiye'yi analiz ettiği kısımda ise, Osmanlı'nın son yirmi yılında görülen düşünsel farklılaşmalar yanında, ekonomik ve siyasal alanda görülen farklılaşmaların ve özgürlük ortamının Türkiye'de 1980'li yıllara kadar bir daha hiç yakalanmadığını ileri sürer (1998-99: 95).

Aynı sayıdaki bir diğer makalede Etyen Mahçupyan "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı

[19] Hatem Efe, ikili karşıtlıktan ziyade Habermas'taki rasyonellik ve uzlaşım vurgusuna eleştiri oklarını yöneltir. Efe, *Tezkire*'nin 24. sayısında yayımlanmış olan "Liberal Demokrasinin Krizi ve Siyasetin Doğası" başlıklı makalesinde, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından, ABD-Sovyetler Birliği karşıtlığı ekseninde kurulan demokrasi-totalitarizm karşıtlığının "ortadan kalkması" tespitinden hareketle, "egemen siyasi gramerin" çözülmeye uğradığını ve "öteki"nin veya "kurucu dışarısı[nın]" yok olmasıyla liberal demokrasinin krizle karşı kaşıya kaldığını belirtir (2002: 96-97). Efe, "siyasal literatürde, liberal demokrasi krizine cevap oluşturabilme potansiyeli en yüksek model olarak görülen 'müzakereci demokrasinin' Habermasçı versiyonunu, siyasetin doğasına dair iddiaları çerçevesinde" tartışmaktadır (2002: 99). Yazar, Habermas'ın ele aldığı kamusallığın ne kertede kapsayıcı olabileceğine ilişkin Nancy Fraser'ın eleştirilerine yer verirken; iletişimsel eylem ve dil aracılığıyla rasyonel uzlaşım olanağını da Kohn'un ve Wittgenstein'in düşünceleri yoluyla yanlışlar. Efe, Habermas eleştirisinde şu soruların sorulmasını önerir: "Nihayetinde, Habermas'ın modeli şu sorulara duyarsızdır. Siyaset basitçe müzakere yoluyla varılacak evcil bir uzlaşmadan mı ibarettir? İhtilaflı alanlar üzerinde uzlaşıma varma statükonun devamına yönelik bir işlev görmez mi? Güç ilişkilerinden boşandırılmış bir uzlaşımı dayatmak, sadece mevcut demokratik kurumların meşrulaştırımıyla da sonuçlanmaz mı? Güç, hiçbir sosyal ilişkide yok olmayacağına göre, kendisini rasyonellik maskesi altında gizlediğinde daha etkili olmaz mı?" (2002: 108).

Kamusal Alan ve Siyaset" başlığıyla Çaha'yla benzer bir konuyu ele alsa da farklı bir bakış açısı sunar. Osmanlı'da ve Türkiye'de Batılı anlamda bir kamusal alanı saptamanın mümkün olmadığını dile getiren Mahçupyan'a göre, kavramlardan hareketle bir karşılaştırma, yani aynı kavramların belirli içeriklerine dayanarak toplumlar arası analitik çözümlemelere girişilmesi; ancak söz konusu toplumlar aynı veya yakın "zihinsel haritaların" içinde yoğrulmuşlarsa anlamlıdır. Batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal alan-özel alan kavramsallaştırması da bu anlamda eksik ve çarpıtıcıdır.[20] Mahçupyan, Habermas'ın kamusallık anlatısına sıklıkla yöneltilen eleştirilerden birini Türkiye bağlamında tekrarlamış olur. Ona göre, bu türden bir kamusallık evrensel, genellenebilir bir model değildir. Ancak Habermas tarafından idealleştirilmiş, burjuva kamusallığının özgül bir devresine karşılık gelmektedir (1998-99: 21-48).

Aynı sayıda Süleyman Seyfi Öğün'ün "Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi" isimli değini yazısı ise, "Cumhuriyet kamusallığı"nın eleştirel değerlendirilmesine giriş niteliği taşımaktadır. Öğün'ün Türkiye'nin tarihsel analizini kamusal alan kavramlaştırması bağlamında yaparak, Habermas'a gönderme yaptığı bir başka makalesi de *Defter* dergisinin 1998/33. sayısında yayımlanan "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu" ismini taşımaktadır. Makalede, Cumhuriyet'in resmi ideolojisi, politik toplum tasarımı ve gelişimi ile Habermas'ın "devletin toplumsallaşması, toplumun devletleşmesi" saptamasından yola çıkan Öğün, Türkiye'nin politik yaşamını ve toplum hayatını çözümlemeye çalışır (1998: 99-114).

Öğün ve Mahçupyan gibi benzer bir eleştiriye yönelmiş olan Mümtaz'er Türköne'nin "Cumhuriyet'in Kamusal Alanı" (1998-99) isimli yazısı da yine *Doğu Batı*'nın kamusal alan konulu sayısında yer almıştır. Bu sayıdaki bir başka makalede Efkan Bahri Eskin ise, "Kamusal Değişimin Psikopatolojisi" başlığıyla, modernliğin akılla olan "gerilimli" ilişkisini sorgular ve Habermas'ın kamusal alan-özel alan ayrımlarına ilişkin tarihsel analizinden yararlanır; modern dönemdeki "özne-nesne" ikiliğinin hiçbir dönemde olmadığı kadar reddedilmesinin sonuçları üzerine değerlendirmeler yapar (1998-99: 121-128).

Kamusal alana dair özgün bir katkı da kavramı muhafazakâr bir yaklaşımla ele alan ve böylece "yerli" bir kamusallık üzerine düşünme olanağının kapılarını açan Ali Yaşar Sarıbay tarafından gerçekleştirilmiştir. Sarıbay, daha önce çeşitli yerlerde yayımlanmış yazılarını topladığı *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz* (2000) isimli kitabında yer alan farklı yazılarında Arendt'in ve Habermas'ın kamusal alan kavrayışlarını karşılaştırır (2000: 1-16). Sarıbay, kamusal alan fikrini cumhuriyet ve politik İslam bağlamında, kavramı Batı merkezli sınırların dışına çıkarak daha özgül bir çerçevede tartışır (2000: 17-28).

Türkiye bağlamında kamu kavramını ele alan bir başka makale de Hakan Yılmaz'ındır; "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek" ismiyle *Cogito*'nun 1998/15. sayısında yayımlanmıştır. Yılmaz, yazısının ilk bölümünde Habermas'ın kamusallık kavrayışını betimledikten sonra, Habermasgil bir kamusallık anlayışının Türk toplumunda neden uygulanamayacağının bazı kanıtlarını ortaya koyar. Bunu yaparken, Batı merkezli bir modernleşme ve kamusallık anlayışı içinden akıl yürütür. Yılmaz'a göre öncelikle, Batı'nın demokratik gelişimi açısından önemli olan sivil toplumsal unsurlar yerine, yalnızca, bürokratik bir aygıt olarak devleti ya da başka bir kavramlaştırmayla "siyasal teknoloji"yi model alan Cumhuriyet'in kurucu öznesi, devlet yönetiminin otoriter rejimlere kaymasına neden olmuştur. İkinci olarak, Habermas'ın vurguladığı anlamda, dönüşümün iti-

[20] Tanıl Bora da kendisiyle yaptığımız görüşmede, Mahçupyan'ın ifade ettiği bu soruna değinmiştir. Bora'ya göre Türkiye'nin de dâhil olduğu Orta Doğulu ya da Batı'nın marjındaki ülkelerde, özel alan-kamusal alan kavramlarına dayalı ayrıştırmanın yeniden kurulmaya ihtiyacı vardır. Özel ile özel olmayan arasındaki ilişki, mahremin tanımı, devlet ve kamunun örtüşme-örtüşmeme durumu, farklı öznellik biçimleri gibi kavramların tartışılması gerekmektedir. Bora, Habermas'ın kavramsal çerçevesinin yol göstereceğini belirtmekle birlikte, "kamusal alanın somut tarihsel tecrübede, özgül devlet-toplum rabıtası içinde nasıl kurulduğuna, işlediğine, dönüştüğüne ilişkin, özel alan, kamusal alan, mahremiyet kavramlarına ilişkin, özgün, spesifik bir kavram seti geliştirmenin" önemli olduğunun altını çizmektedir. Ayrıntı için bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.

ci gücü olabilecek burjuva siyasal kamusunun yokluğu, devletin anayasal devletten hukuk devletine dönüşmesini engellemiştir. Üçüncü olarak da Batı'da siyasi partiler siyasal kamunun burjuva olan ve olmayan yanlarını temsil ederlerken Türkiye'de partiler sosyal grupla ilişkisizdirler. Partiler ile sosyal gruplar arasındaki temsil ilişkisi, Habermas'ın Ortaçağ'ın feodal hükümdarları için ortaya koyduğu "temsili kamu" modeline benzemektedir. Sonuç olarak Yılmaz, gelişmekte olan burjuva siyasal kamusunun tüm aktifleşmiş yurttaş gruplarını hesaba katması gerekliliğine işaret eder.[21]

Görece yakın bir tarihte yayımlanarak, hem kavramı güncelleyen hem de 1990'lardan başlayarak özellikle güncel siyasal ve sosyolojik tartışmaların en popüler kavramlarından biri olmaya başlayan kamusal alanın anlamının daraltılmasına engel olan ve Türkiye'de Habermas'ın akademik ve entelektüel düzeyde tartışılmasına katkıda bulunan önemli kitaplardan biri de Meral Özbek'in editörlüğünü yaptığı *Kamusal Alan* (2004) kitabıdır. Kamusal alan kavramı bu kitapta, "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", "Kamusal Alan, Politika ve Yurttaşlık", "Kamusal-Özel Ayrımı, Kamusal Kültür ve Medya" başlıkları altında, farklı disiplinlerden ve farklı deneyim alanlarından bir araya gelmiş çok sayıda yazar tarafından tartışılmıştır. Kitapta derlenen makalelerin bir diğer önemi ise, Habermas'ın kamusal alan anlatısındaki ezberi bozan ve farklı eleştiriler getiren makalelere de yer vermiş olmasıdır.[22] "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" ana başlığını taşıyan giriş niteliğindeki ilk yazı, Meral Özbek tarafından kaleme alınmıştır. "Kamusal Alanın Sınırları" isimli makalede Özbek, kitabın amacını, "içinde yaşadığımız dünyayı, toplumu anlama ve dönüştürme gayretinde kamusal alan kavramından nasıl yararlanacağız? Olanakları ve sınırları nelerdir?" sorusuna yanıt vermek olarak belirtir. Kitabın bu amaç doğrultusunda ele alındığını, kitaba katkısı olan tüm makalelerin bu doğrultuda kamusal alana ilişkin bazı meseleleri açıklama niyetinde olduğunu ve ilk bölümün bu amaç doğrultusunda bir giriş niteliğini taşıdığını ifade eder (2004: 19).

Kitabın yine bu bölümünde, Thomas McCarthy'nin *KYD*'nin 1989 İngilizce baskısı üzerine yazdığı giriş Özbek tarafından çevrilerek derlemeye alınmıştır. Ayrıca, Habermas'ın kuramına yönelik feminist eleştirinin temel metinlerinden biri olan ve 1991 yılında yayımlanan Nancy Fraser'ın "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" makalesinin Türkçe çevirisi de yer almıştır. Habermas'a ilişkin bir diğer eleştirel metin de Oskar Negt ve Alexander Kluge'ye aittir. Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin giriş yazıları dışında, Miriam Hansen'in Negt ve Kluge'nin kitaplarının İngilizce çevirisine yazdığı önsöz ("Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışınlar ve Genişlemiş Alanlar"), Stuart Liebman'ın 1986-1987 yıllarında Alexander Kluge'yle yaptığı söyleşinin yanında, Meral Özbek'in kitabın üçüncü bölümü için yazdığı giriş yazısı olan "Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe", Z. Tül Akbal'ın "Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge" isimli yazısı da kitapta yer almaktadır. *KYD* ve kamusal alan kavramına olan ilginin yanı sıra Habermas'ın betimlediği "burjuva kamusal alanı"yla bağlantılı olarak gelişen farklı eleştirilere de Türkçe literatürde yer verilmesi açısından önem taşıyan bu makale, Habermas'ın iddia ettiği burjuva kamusal alanının içinde barındırdığı demokratik unsurların şüpheyle karşılanması ve belli bir tarihsel dönemi idealize

[21] Osmanlı'da ve Türkiye yakın tarihinde kamusal alandan söz eden bazı yazılar *New Perspectives on Turkey* dergisinde de karşımıza çıkar. Ancak bu yazılar Türkiye'de yayımlanmalarına ve Türkiye üzerine olmalarına rağmen İngilizcedirler. Konuyla ilgisi çerçevesinde bunlara Bedri Gencer'in (2004) 1839-1909'da Osmanlı'da kamuoyunun yükselişini ele aldığı makalesi ve Zeynep Gambetti'nin (2005) Diyarbakır örneğinde kentsel uzamda kamusal alanın çatışmalı dönüşümünü tartıştığı makalesi örnek olarak verilebilir (editör notu).

[22] *Kamusal Alan* derlemesinin "ezber bozuculuğunun" Beybin Kejanlıoğlu'nun Meral Özbek ile yaptığı görüşmede ifade ettiği gibi iki nedeni bulunmaktadır: İlki, devletle özdeşleştirilen kamudan Habermas üzerinden bir kamusal alan tartışmasına geçilmesi ve Özbek'in buna Negt ve Kluge'yi de katarak dağıtımsallıktan çok üretimselliği vurgulayan farklı bir kamusal alan kavrayışı ortaya koyması. İkincisi ise, kitabın Türkiye'deki spesifik konularda kamusal alan üzerine düşünmenin bir yolunu açmasıdır. Ayrıntı için bu kitapta bkz. Meral Özbek Görüşmesi.

etmiş olmasına karşı geliştirilen argümanların var olduğunun görülmesi açısından önemlidir. Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşak üyelerinden sayılan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proleterian Public Sphere* kitabına yazdıkları önsözün çevirisi "proleter kamusal alan" kavramlaştırmalarına yapılan vurguyla böyle bir eleştiriyi kapsamaktadır. Makale Türkçeye iki kez çevrilmiştir. Kluge ve Negt'e ait bu makale "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş" (2004) başlığıyla, Meral Özbek'in derlemesinde yer almıştır. Burada yer almadan önce, "Kamusal Alan ve Deneyim" başlığıyla Türkçeye 1991'de Ahmet Doğukan tarafından çevrilmiş ve *Defter* dergisinin 16. sayısında yayımlanmıştır. Özbek'in derlemesinde yer alan çeviri, orijinal metinden bir bölümü kapsadığı için, Ahmet Doğukan'ın yaptığı çeviriden daha kısa olmuştur. Makalede Kluge ve Negt, Habermas'ın kuramından yola çıkarak yine Habermas'a yönelik tutarlı bir eleştiri getirmişler ve amaçlarını şöyle belirtmişlerdir: "Proleter kamusal alanına yönelik gerçek çabaların incelenmesi, bizim tartışmamızın sadece tek bir yönüdür. Yöneldiğimiz öbür doğrultu, ileri kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişki eğilimlerini, karşı-kamusal alanın oluşma koşullarına yönelik olarak incelemektir" (1991: 66). Diğer yandan, Negt ve Kluge, Habermas'ın "ideal konuşma durumuna" benzer biçimde bir pratik öneri de sunmaktadırlar. Bu öneri, siyasal ve sosyolojik bir kategori olarak kavranan ve bunun ötesinde eylemle ilişkilendirilmeyen kamusal alan kavrayışını büyük ölçüde değiştirmektedir. [23]

Meral Özbek'in derlediği *Kamusal Alan* kitabı, Türkiye'deki kamusal alan literatürüne "deneyim" kavramını sokmanın yanı sıra bu niteliğine uygun olarak, farklı deneyim alanlarından bakanların "kamusalı" tartıştıkları yazılara da yer vermiştir. Bu derlemede Hakan Koçak'ın "Karşıt Bir Kamusal Alan Olarak '80'ler Sonrası Öğrenci Hareketi", Pınar Selek'in "Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık", Meral Özbek'in "Özgürlük ve Dayanışma Partisi Üzerine", Petra Holzer'in "Bergama Direniş Hareketi" vb. yazıları doğrudan Türkiye'yi odağa almışlardır.

Türkçeye Hamide Koyukan tarafından 2006'da çevrilen ve kamusal alan kavramına yer veren bir başka kitap da Charles Taylor'a aittir. *Modern Toplumsal Tahayyüller* adlı kitabında Taylor, Batı modernliği olarak isimlendirilen olgunun arkasındaki "toplumsal tahayyül" biçimlerinin bir "taslağını" ortaya çıkarmaya çalışır; Batılı toplumların birbiriyle ilişkili "ekonomik", "kamusal alan" ve "halkın kendi kendini yönetmesi" şeklinde ortaya çıkan üç kültürel biçimini Batı modernleşmesiyle ilişkili olarak analiz eder. Benedict Anderson, Jürgen Habermas, Micheal Warner ve Pierre Rosavollon'un düşüncelerinden yola çıkan Taylor, Batı modernliği dışında modernlik biçimlerinin olduğunu kabul etmekle birlikte analiz çerçevesi olarak Batı modernliği üzerinde durur. Taylor, "Kamusal Alan" alt başlığında sivil toplumun ilk aşaması olarak ekonomik gelişme ve ardından gelen aşamanın da kamusal alan aşaması olduğunu söyler. Tartışmasını Habermas'ın kavramsallaştırmasından yola çıkarak yapan Taylor, futbol maçı, kutlama vb. kamusal bir etkinlik amacıyla toplanılan mekânlara "topikal ortak mekân" adını verir. Ancak kamusal alan tahayyülünün bunu aşan bir anlamı olduğunu vurgular. Bir yerel mekânla sınırlı olmayan, içinde toplanılmayan, dolaşıma giren düşünme ve tartışma halinin oluştuğu geniş mekânı ise "metatopikal" olarak adlandıran Taylor, Habermas'ın 18. yüzyılda ortaya çıkan kamusal alan halinin "metatopikal ortak bir mekân" olduğunu ve bu mekânların "ortak anlayışlarca" oluştuğunu belirtir (2006: 88). Taylor daha sonra tartışmasını modern toplumda kamusal alanın işlevine taşır.

2005 yılında Kaknüs Yayınları'ndan çıkan *Sivil Bir Kamusal Alan* adlı çalışma ise, önsözde belirtildiği üzere kamusal alan kavramına sivil toplum perspektifinden bakmaktadır (2005: 7). On bir makaleden oluşan kitabın önsözünde genel olarak 2000'li yıllarda sivil toplum alanında yaşanan hareketliliklerin kamusal alan içindeki önemine değinilmekte ve

[23] Kitapta Ayşe İnal'ın derslikler, Eser Köker'in kadınlar arası konuşmalar, Kadir Cangızbay'ın globalleşme, Levent Köker'in çokkültürlülük ve demokratik meşruluk gibi irili ufaklı birçok alana ve çeşitli kavramlara dokunan yazılar da mevcuttur. Kitapta her bir bölüm içinde yer alan makaleler, bu çalışmanın sınırlılığı yüzünden hak ettiklerinden çok daha kısıtlı bir çerçeveye sığdırılmaya çalışılmıştır.

kamusal alan kavramının "ideolojik birtakım hesaplamaların" üzerini örtmek ve meşrulaştırmak için kullanılması eleştirilmektedir. Kamusal alana katılım, "çoğulculuk ve dışlanma", "siyaset ve kamusal alan" "kamusal alan ve din" ilişkisi, "kamusal alan ve kimlik" politikaları gibi temalar etrafında yapılan tartışmalar doğrudan Habermas'a ilişkin bir tartışma yürütmemekle birlikte, Habermas'ın *KYD*'de kurduğu çerçevenin bazı boyutlarına temas etmektedir.

Kamusal alana ilişkin bir başka çalışma ise, Ahmet Karadağ tarafından derlenen *Kamusal Alan ve Türkiye* (2006a) başlığını taşımaktadır. "Kamusal alanın hem teorik çözümlemesini hem de Türkiye'deki anlaşılma biçimi ile gelişimini inceleyen" kitap, on makaleden oluşmaktadır. Kitabın editörü Karadağ, "Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme" (2006b)[24] başlıklı yazısında Arendt'in kamusal alan anlayışından başlayarak, John Locke ve Stuart Mill, Hayek ve Rawls'un liberal kamusal alan modelleri ile Habermas'ın "söylemsel kamusal alan modeli"ni eleştirir. Karadağ, yeni bir kamusal alan anlayışına olan gereksinimin "katılım ve çoğulculuk" ilkelerinin yeniden ve her aşama için yeniden yapılandırılmasıyla giderilebileceği konusunda önerilerde bulunmaktadır (2006b: 5-41). Kitapta yer alan ve "Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu" başlıklı yazısında da yine Habermas'ın kamusal alan kavrayışının eleştirisine yer veren Karadağ, postmodern gelişmelerin sağladığı elverişli koşulların, modern kamunun tek düze hakikate dayalı dayatmacı niteliğinin aşılabilmesine olanak sağladığını iddia etmektedir (2006c: 42-74). "Postmodern Kamusal Alan" başlıklı yazısında Vehbi Bayhan ise postmodern dönemde modernitedeki kamusal alan tanımlamasının ve içeriğinin dönüştüğünü ifade etmekte ve modernleşme sürecinde kamusal alanın özelliklerini ortaya koyarken Habermas'a başvurmaktadır (2006: 75). Mustafa Erdoğan, "Kamu Alanı ve Liberalizm: Birkaç Not"[25] başlıklı yazısında Habermas'a özellikle kamusal olanın devletle özdeşleştirilmesinin teorik ve pratik olarak yanıltıcı olduğuna ilişkin görüşlerini temellendirmek üzere başvurmaktadır. Aynı kitapta yer alan "Liberal Demokratik Toplumda Kamusal Alan, Adalet, İstikrar ve Birlik" adlı yazısında Nafiz Tok ise, yazısının "liberal demokratik siyasal toplumun birlik ve istikrarı için bireylerin kamusal alanda vatandaş kimliği ile göstermesi gereken erdemlerin neler olduğunu ortaya koyan" (2006: 111) bölümünde Habermas'ı ortak bir dayanışma duygusuna sahip olma erdemi bağlamında anmaktadır (2006: 128).[26]

Kamusal alan kavramının Türkiye'deki gelişimi üzerine odaklanan bir başka makale ise 2007 gibi yakın bir tarihte *Sosyal Bilimler Araştırmaları* dergisinde yayımlanmıştır. Derginin ilk sayısında Demir ve Sesli, "Kamusal Alan (Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırmasının Muhtevası: Tek Tiplilik mi, Çoğulculuk mu?)" başlıklı makalelerinde, kamusal alan kavramına ilişkin bir literatür çalışması yaptıktan sonra, Türkiye'de kavramın nasıl algılandığına ilişkin analizde bulunup, "cumhuriyetçi", "liberal" ve "söylemsel/iletişimsel" kamusal alan modelleri bağlamında Türkiye'yi değerlendirirler. Yazarlar, literatürdeki kamusal alan kavrayışı ile ilgili tartışmaların demokratik alanı açmak, genişletmek amacına dönük olmasına karşın, Türkiye'de, resmi ideolojinin taşıyıcısı olan ideolojik bir kamusal alanın işleyişinin 1950'lere kadar katı bir şekilde devam ettiğini, bu tarihten sonra "ideolojik kamusal alan"ın etkisinin azalmaya başladığını ve 1980'lerde ise, demokratik açılımın yoğunlaşmasının kamusal alana olan etkilerini analiz ederler (2007: 286-287). Burada bi-

[24] Karadağ'ın bu yazısı, 2003 yılında *SBF Dergisi*'nin 58. sayısında aynı adla yayımlanmıştır.

[25] Bu yazı daha önce *Yeni Türkiye* dergisinin 5/25. sayısında yayımlanmıştır.

[26] Bu derlemede Habermas'a atıfta bulunan üç yazı daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önce *Doğu Batı* dergisinin "Kamusal Alan" konulu sayısında yer alan ve yukarıda değindiğimiz Ömer Çaha'ya ait "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü" başlıklı yazıdır. Diğeri ise yukarıda değinilen Fuat Keyman'a ait "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu" başlığını taşıyan yazıdır. Bu yazı da daha önce *Doğu Batı*'nın anılan sayısında yayımlanmıştır. Hakan Yılmaz'ın kaleme aldığı "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek" başlığını taşıyan ve yukarıda değerlendirilmiş olan üçüncü yazı ise *Cogito*'nun 1998/15. sayısında yayımlanmıştır

zim araştırmamızla da uyum içinde özellikle vurgulanması gerektiğini düşündüğümüz nokta, kamusal alan kavramının Türkiye'de daha çok "dini tavır ve simgelerin" ifade alanlarıyla bağlantılandırıldığına ilişkin saptamadır.

Dinsel Kimlik ve Kamusal Alan

"Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı" başlıklı makaleyi Türkçede kamusal alan ve kimlik konusunda temel bir kaynak olarak anmak gerekir. Maurizio Passerin d'Entréves'in Habermas'ı "kimlik", "öznellik" bağlamında tartışan ve *Birikim*'in 1993 yılında 55. sayısında yayımlanan bu makalesi; kamu alanı, politik eyleyicilik ve kolektif kimlik, siyasi kültür altbaşlıkları altında Arendt'in yurttaşlık anlayışını incelerken, Habermas'a "yurttaşlık ve kolektif kimlik" sorununun ele alınışı çerçevesinde yer vermiştir.

Kimlik konusundaki bir başka makale ise "Habermas, Özerklik ve Kişinin Kimliği" başlığını taşır. Alp Tümertekin'in çevirisiyle *Cogito* dergisinin 1997/12. sayısında yayımlanan makalede Maeva Cooke, öz kimliği belirleyen bir boyut olarak kabul edilmiş olan "özerklik" kavramını Habermas ve Foucault'nun kavrayışları açısından tartışır. Habermas'ın yazılarında ortaya konulabilen "güçlü" ve güçsüz" özerklik anlayışları yanında üçüncü bir özerklik anlayışının daha olduğunu ileri süren Cooke, bu özerklik anlayışının Habermas'ın son dönem çalışmalarında ortaya çıkan "kişinin kendi kendini belirlemesi" olarak vurguladığı aslında "kişisel özerklik" kavramlaştırması olarak da değerlendirilebileceğini söyler (1997: 258):

> İletişim eyleminde kendi kendini belirleme ve kendi kendini gerçekleştirmenin (başkalarına) dayandırılması kesin bir öznellikler arası anlamdadır yalnızca: Ahlâk açısından eyleyen ve yargılayan her kişi, sayıca sınırsız bir iletişim topluluğunun onayını beklemelidir, sorumluluğunu üstlendiği bir yaşam- tarih içinde kendini gerçekleyen her kadın ya da erkek sayıca sınırsız bir iletişim topluluğunun onayını beklemelidir. Buna uygun olarak da, kişiliğimin her yanı da (en başta da kendimi özerk biçimde edimde bulunan ve bireyleşmiş varlık olarak kavramam) ancak böyle olduğum kabul edildiğinde kararlı bir duruma kavuşabilir (Habermas'tan akt. Cooke, 1997: 259).

Habermas'ın özerklik anlayışı, "kişinin eylemlerini geçerlilik isteklerine doğru yönlendirmek"le ilişkilidir. İletişimsel eyleme katılan kişi, görüş birliği aramaktan ziyade, saygı içeren bir kabul edilme anlayışıyla hareket eder. Böyle bir özerklik ise, "sorumluluk olarak özerkliktir" (1997: 264). Bu özerklik anlayışı, bütün toplumlardaki iletişimin önkoşuludur. Diğer bir söyleyişle, isteklerin geçerliliği konusunda başkalarıyla açık ve eleştirel bir tartışmaya girme yetisi ve isteğinde olmak. Cooke'a göre burada önemli olan seçimlerin doğruluğu değil, seçimlerin geçerliliği konusunda başkalarıyla tartışmaya girebilmektir (1997: 267). Cooke, Habermas'ın "ahlâki özerklik" anlayışı yerine "ussal sorumlu özerklik" kavramını geçirir ve son tahlilde, Foucault'nun "kendi kendini icat etme" olarak ortaya koyduğu özerklik anlayışının, Habermas'ın özerklik anlayışına "meydan okuduğunu" söyler. Habermas'ın özerklik anlayışı "kendi kendini gerçekleştirme" olarak ortaya konsa bile bu "meydan okuma" değişmemektedir. Diğer taraftan, "meydan okumanın" "rahatlıkla" geçiştirilebileceğini de söyleyen Cooke bu iki özerklik anlayışının aslında bağdaşmaz olmadığını ileri sürer (1997: 275).

"Kimlik sorununu" daha çok Türkiye bağlamında tartışan Sevda Alankuş-Kural da (1995c) *Birikim*'in 71-72. sayısında yayımlanan, "Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi" makalesinde "kimlik krizi" nitelemesinin 1980 sonrası Türkiye'sinin sorunlarını anlamaya çalışırken en çok başvurulan ifadelerden biri haline geldiğini, bu nedenle de "kimlik krizi" saptamasından yola çıkacağını söyler (1995c: 86). Bu krizin bir uzantısı olarak

Türkiye'deki kimlikler çoğalmasının sonuçlarını anlamayı hedefleyen yazıda Alankuş-Kural, Habermas'ın kamusal münazaralar ve tanımlar içinde "tanımlanan" ve "dönüşen" (1995c: 94) kimlik kavrayışına da değinmekte ve Habermas'ın "bir proje olarak kimlik" düşüncesinin eleştirisine kapı aralamaktadır:[27]

> Habermas'ın kimliklere 'rasyonel konsensüsle ulaşılacak bir evrenseli yakalamak üzere geçmişten geleceğe uzanan politik bir projenin merkezi olmak rolü vermesi' çeşitli sorularla, eleştirilerin konusu olabilir. Örneğin, insanların özgürleşebilmesi için hangi ya da kimin tanımladığı evrensel kimlik üzerine politika inşa edilmelidir ki, ulus ve proletarya kimliklerine dayandırılan projeler gibi totaliter olmasın. Ya da gerçekte topyekun bir özgürleşme, ideal/evrensel bir konsensüs durumuna ulaşmak mümkün müdür? Başka deyişle, beklenecek; nihai özgürlük ve eşitliği getirecek "büyük bir gün" hülyası artık ne kadar peşine düşülebilir bir şeydir? Kapitalizmin sorunlarına maddi temelinden kurtarılarak da bakılıp, topyekûn özgürleşme iletişim düzleminde gerçekleştirilecek bir şey sanıldığına göre, bozulmaya uğramış iletişimden muzdarip bireyler acaba kendileri için bir kimlik projesi nasıl gerçekleştireceklerdir? (1995c: 95).

Türkiye'de toplumsal cinsiyet, dinsel kimlik ve kamusal alan ilişkisi bağlamında yazılan makalelerin çokluğu dikkat çekicidir. Özellikle "türban sorunu" bağlamında din ve kamusal alan sıklıkla tartışılmıştır. Alankuş-Kural da, "politik İslam"la ilişkisi bağlamında İslamcı kadınların "söylemsel konumlanışlarını", "çoklu karşılaşmalar" alanı olarak tanımladığı kamusal alan kavramlaştırması bağlamında değerlendirir. "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği" (1997) başlığıyla *Toplum ve Bilim*'de yayımlanan makalesinde yazar, kamusal alan kavramını Habermas'ın *KYD* ve Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmalarındaki yaklaşımlarına yönelik eleştiriler doğrultusunda yeniden tanımlayarak kullanmakta, 1980'ler itibariyle Türkiye'de farklı kolektif kimliklerin karşılaşma alanı olarak tanımladığı kamusal alanda bir kolektif kimlik biçimi olarak var olma mücadelesi veren politik İslam'ı türban aracılığıyla değerlendirmektedir.[28]

Habermas'ın Türkiye'de 1990'larda güncellik kazanabilmiş kamusal alan kavramlaştırmasıyla birlikte sıklıkla yer verilen "sivil toplum" kavramı da, toplumu sivil toplum eylemliliği aracılığıyla dönüştürme çabasında olan özneler açısından önem kazanmış, özellikle dinle ilişkisi bağlamında yoğun tartışmaların merkezinde yer almıştır.[29] *Birikim*

---

[27] Yine kimlik kavramına değinen Nafiz Tok da *Kültür Kimlik ve Siyaset* (2003) isimli yapıtında "otonomi" temelli yaklaşımlarla diyaloga girip bu diyalog aracılığıyla "kimlik" temelli bir yaklaşımın olanaklarını araştırır. Kültür, kimlik, kamusal alan kavramlarının liberal anlayışlarda ne şekilde değerlendirildikleriyle ilgilenen yazar kitabında özellikle John Rawls'un yapıtından yararlansa da, dolaylı olarak Habermas'a gönderme yapmaktadır.

[28] Çağla Kubilay'ın "İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi" (2009) başlıklı yazısı da türban sorunu ve kamusal alan tartışmalarını odağa alan yakın tarihli bir çalışmadır. Yazar, bir karşı hegemonik söylem olarak İslamcı söylemin kamusal alan tasavvurunu türban sorunu bağlamında çözümlerken, Arendt ve Rawls'un yanı sıra Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasından yararlanmakta ve diğer kamusal alan modelleriyle birlikte Habermas'ın yaklaşımına yönelik eleştirileri de ortaya koymaktadır.

[29] Tabii bu tartışmaları sadece dinle ilişkilendirmek doğru olmaz. Örneğin, doğrudan sivil toplum kavramına değinen Gülgün Erdoğan-Tosun (2000), *Birikim*'in 130. sayısındaki "Sivil Toplum Örgütleri İçinde Katılım ve Örgüt İçi Demokrasi" başlıklı yazısında, İzmir'deki dernekler arasından seçilen 178 derneğin 408 üyesiyle gerçekleştirilen bir anket uygulamasına dayanan alan araştırmasının sonuçlarını okuyucuyla paylaşır. Yazar makalede, Habermas ve Benhabib'in müzakereci demokrasi modellerinden yararlanarak demokrasi ve sivil toplum ilişkisini ele alır. Diğer taraftan kamusal alanı toplumsal hareketler açısından ele alan Tuba Hasdemir ve Mustafa Kemal Coşkun da (2008) *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*'nde yayımlanan "Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler" başlıklı makalelerinde, demokratik bir kamusal alanın yaratılması açısından toplumsal hareketlerin işlevlerinin neler olduğunu ortaya koymaya çalışırlar (2008: 135-136). Zira yazarlara göre toplumsal hareketler,

dergisinin 93-94. sayısındaki "Devlet-Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık" başlığını taşıyan makalede Füsun Üstel (1997), Türkiye'de "kamusal alan, özel alan, sivil toplum, hizmet veren, hizmet alan kurum" vb. tartışmalarını Şerif Mardin'in "merkez-çevre ilişkileri" ekseninde değerlendirir. Üstel, Osmanlı'dan günümüze bir gelenek olarak gelen, "devlet- tebaa" ilişkilerindeki güven duyma sorununa ilişkin gerilimin bugün devam eden etkilerinin "sivil toplum", "kamusal alan" kavrayışlarımızı etkilediği tespitinde bulunur. Bununla birlikte bu algıda kişinin dünya görüşünün "devlet-toplum" ilişkisini tasarlama biçimini ya da neye kamusal dediğini etkilediğini belirtmektedir. Bu tespitlerle birlikte yazar, devlet seçkinlerinin başörtüsü sorununu kamusal alan kavramı yardımıyla "sözde" çözmeye yönelmelerinin asıl nedenini bir şeyi kamusal olarak nitelemenin devletin alanını keyfi olarak genişletmenin meşru bir gerekçesi olabileceğini düşünmeleri olarak belirtmektedir. Böyle düşünenler "kamusalı", "devlete ait olan" anlamında kullanmakta ve böylece devletin elinin uzanamayacağı hiçbir özel, sivil veya gerçekten kamusal alanın ve etkinliğinin kalmamasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Üstel, "kamusal alan" kavramının algılanışındaki problemleri Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırmasının özelliklerini anlatarak gösterir. Kamusal alan kavramına ilişkin tartışmaların arka planını oluşturduğunu söylediği "din-sekülerleşme" ilişkilerinin iyi analiz edilmesi gerektiğinden söz eden Üstel'e göre dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin daraltılması olarak yo-

Habermas'ın ortaya koyduğu "yaşam dünyasının" dönüştürülmesinde ve yaşam dünyasından gelen isteklerin galip gelmesini sağlayacak "demokratik bir baraj" görevini görebilir ve böylece "yaşam dünyasının" "karşıt bir kamusal alan" oluşturarak "sistem dünyası" tarafından sömürgeleştirilmesini engelleyebilirler (2008: 136). Hasdemir ve Coşkun'a göre, "özerk, hegemonik, ulusal ve kuşatıcı olan" kamusal alan anlayışı karşısında "alternatif/karşıt kamular", "çoğul" kamular yaratabilen toplumsal hareketlerin başarılı olabilmesi için, "sınıf temelli toplumsal hareketler" ile "kültür/kimlik temelli" toplumsal hareketlerin aynı kamusal alanda birleşmeleri gerekmektedir.

Sivil toplum kavramı gibi Habermas'ın tartışılmasında aracılık eden ve burada değinebileceğimiz bir diğer kavram da "sivil itaatsizlik"tir. Habermas'ın 1983 tarihli yazısı ilk olarak 1995 yılında Hayrettin Ökçesiz çevirisiyle *Sivil İtaatsizlik* (1995b) adıyla kitap olarak yayımlanmış; daha sonra Yakup Coşar tarafından bir kez daha Türkçeleştirilmiş ve "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı" (1997b) başlığıyla *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* kitabında yer almıştır. 1997 yılında *Varlık* dergisinin 1074. sayısında yayımlanan "Kavram ve Eylem Olarak 'Sivil İtaatsizlik'" isimli makalesinde Yakup Coşar, sivil itaatsizliğin temel unsurlarını serimlemeye çalışır ve Habermas'ın sivil itaatsizlik eylemini, bozuk hukuk düzenine karşı bir "kontrol mekanizması" olarak yorumlamasına vurgu yapar. Sivil itaatsizlik ile ilgili örnek verebileceğimiz bir başka makale, Halime Karakaş'ındır ve *Doğu Batı* dergisinin 5. sayısında yer almıştır. "Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?" ismini taşıyan makalede Karakaş, Arendt ve Habermas'tan yola çıkarak kamusal alanın işlevlerine ve tarihsel olarak gelişimine yer verir. Habermas ve Arendt'in "vicdani ret" kavramı ve sivil itaatsizlik ilişkisi bağlantılarını da tartışan Karakaş, "68 hareketi ve onu takip eden yeni toplumsal hareketleri" devletin iktidarını ele geçirmekten ziyade, iktidarın eğitim, sağlık vb. ile özel ve kamusal alandaki uygulamalarını eleştiren ve sınıf temelli olamayan protesto hareketleri olarak yorumlar (1998-99: 179). Bu durum, Habermas'ın vurguladığı, iktidarın "aşırı bürokratikleşerek" günlük hayatın her alanını işgal edişine bir tepkidir. Ona göre bu hareketler iletişimsel eylem düzleminde, "değer ve normların yeniden üretilmesine modernleşmenin müdahalesi"dir. Sivil itaatsizlik "mevcut sitemin kendini yenilemesi ve yurttaşları nezdinde meşruiyetini koruyabilmesi için siyasal bir işleve sahiptir." Karakaş, Habermas'ın "anayasal vatandaşlık" kavramının, "yasaların bireyleri yapması" anlayışının tersine, "bireylerin yasaları yapması" ve bu sürecin aslında karşılıklı işleyerek kendini yenilemesi ve iletişimsel ortamda sağlanan uzlaşma ile birlikte politik iktidarı etkileyebilmesi gücünden temellendiğini belirtir (1998-99: 181). Bununla birlikte Habermas için sivil itaatsizlik "anayasal ilkelerin uygulanma biçimindeki" haksızlıklara yönelik olduğu sürece Arendt'in söylediği gibi "vicdani ret" anlamında bireysel bir inanç olarak görülemez (1998-99: 183). Habermas'a göre, "Devlet baskısından kurtulmuş ve ucu açık bir iletişimle kurulan kamusal alanda sivil itaatsizlik eylemleri demokratik hukuk devletinin garantörüdür. Sivil itaatsizlik eylemlerinin haklılığı demokratik hukuk devletinde de yasal düzenlemelerin gayrı meşru olabileceği, yasallık ve meşruluk kavramlarının örtülemeyebileceğine yaslanır" (1998-99: 188). Karakaş bu bağlamlarda Türkiye'de sivil itaatsizlik eylemi olarak tanımlanabilecek eylemlerden örneklerle makalesini sonlandırır: 1995'teki "Cumartesi Anneleri", 1996'da "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık Eylemi" bunlardan bazılarıdır.

rumlanan sekülerleşmeyi laiklikle özdeş sayanlar için, kamusal alan "devletin alanı" olarak algılanmaktadır, din ve onun kurumları artık sadece özel hayatla sınırlı görülmekteyken, sekülerleşmenin laiklik anlamına gelmediğini savunanlar için ise kamusal alan "sivil toplum" alanıdır (1997: 127-135).

Alev Erkilet-Başer'in *Tezkire* dergisinin 1999/16. sayısında yayımlanan, "Sürgünden Eve, Eleştirellikten Uyuma: Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni" başlıklı makalesi, kamusal alan kavramını, İslami bir çerçevede değerlendirmektedir. Yazı, kamusal alan kavramının sıklıkla zikredildiği türban tartışmalarının dışında kalsa da, Türkiyeli Müslümanların zihinlerinde kamusal-özel ayrımını kavrayış biçimlerini ve Müslümanları temsil ettiklerini düşünenlerin, kamusal alanla uyumlaşma süreçlerini eleştirmektedir. Habermas'ın özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımların yok olması saptamasını kendine destek olarak kullanan Erkilet-Başer; modernleşmekte olan Müslüman toplumlarda, özel alanın çözülüşüne paralel giden, ona eklemlenen bir başka süreç olarak, mimarinin ve evsel alanın organizasyonunun İslami olduğu kabul edilen ilkelerden uzaklaşmasıyla birlikte yeni bir evsizleşme süreci yaşandığı tespitinde bulunur (1999: 52).[30]

"İslami popülizm" bağlamında da ele alınan Habermas, *Tezkire*'nin 2001/22. sayısındaki makalede, iki noktada eleştirilir: Makalenin yazarı olan Kaveh L. Afrasiabi, Habermas'ın kuramının Batı toplumlarını kavramaya yönelik olduğunu açık biçimde belirtmese de, düşünürün "petrolik" toplumlarla karşılaşması durumunda "şimdiki teorisinin tersine gücün ve paranın araçlarının ekonomik sistem ve devlet aygıtları arasında bölüştürülemeyeceği" savında olacağını iddia eder (2001: 52). Öte yandan, Afrasiabi'ye göre, Habermas'ın yaşam dünyası-sistem dünyası ayrımının kusurlarından biri, yaşam dünyasının dini dışlamasıdır. Ona göre Habermas'ta "eksik olan şey, dinin kalıcılığını, terapik deneyimini ve iletişimsel ahlâkla beslenen rolünü vurgulayan görüşlerine vurgu yapmak adına ciddi bir atılımdır" (2001: 53). Bu iki noktanın Ortadoğu toplumlarından Habermas'a yönelik özgün eleştiriler olduğu söylenmelidir.

Aynı dergide yayımlanmış bir başka yazıda ise Eric A. Winkel, "Hatırlanan İslam: Bir Habermas ve Foucault Eleştirisi" başlığını taşıyan makalesinde, bu iki düşünür hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

> Eğer Foucault ve Habermas'ın anarşik düşüncelerini ciddiye alırsak, geçmişte yüzyıllardır yaratılmış olan epistemolojilerin zararlı, tahakküm edici ve gerçeği çarpıtıcı nitelikte oldukları sonucuna varırız. (...) Şimdi bence, hakiki özgürleştirici bir meta-eleştiriye temel sağlayan Allah'ın ilahi rehberliği olarak İslam'ı hatırlamamız gerekiyor (1992: 41).

Habermas'a yönelik entelektüel ilginin 1990'lı yılların ortasından itibaren bir artış gösterdiği dikkate alındığında, Winkel'in makalesinin erken bir tarihte çevrilmiş olması dikkat çekicidir. Habermas'ı, Foucault'yu ve ayrıca onları İslami eleştiriyle yan yana getiren ortak noktanın Batılı epistemolojilerinin iddialarının çoğunu reddetmeleri olarak vurgulayan Winkel, bu benzerliğin "İslami ve radikal eleştiri arasındaki farkı ortadan kaldırmayacağını" vurgular (1992: 42). Winkel'in eleştirel kurama baktığı noktanın, alışılandan oldukça farklı olduğu görülmektedir. Winkel'e göre "Habermas'ın revizyonları" da, pratikte başarısızlık vaat etmektedir ve yazar, aslında onun yaptığını, liberal çoğulculuğun iletişimsel olarak yeniden formüle edilmesi olarak görür (1992: 50). Yazar eleştirel teoriyi de şöyle değerlendirmektedir:

> Dünya nüfusunun büyük bir bölümü, Müslüman'dır. (...) Eleştirel toplumsal teori, tarihiyle ve kültürüyle susturulmuş çok sayıda insanı görmezden gelme konusunda Batılı epis-

[30] Bu yazı, yazarın 2004 yılında yayımlanan *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni* başlıklı kitabında da yer almaktadır.

temenin tuzağına düşmektedir. Eleştirel teorinin ırkçı, emperyalist ve sömürgeci olmadığı doğrudur ama insanı tanrılaştıran, sorumluluktan kurtaran ve nebevi uyarıya kulaklarını tıkatan zararlı entelektüel matriksin sürüp gitmesine hizmet etmektedir (1992: 51).

Nilüfer Göle'nin, ilk olarak 1991'de yayımlanan *Modern Mahrem* (2001) ile *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (2000a) ve *Melez Desenler* (2000b) kitapları da İslam ve kamusal alan ilişkisine değinen metinlerdendir. *Modern Mahrem*'de Göle, "Türkiye'deki örtünme hareketinin anlamını en özel cinsiyet ilişkilerinden medeniyetler arasındaki çatışmalı karşılaşmaya dek uzanan bir güç ilişkileri yelpazesinin çok boyutlu analizini yaparak" (2001: 12) incelerken Habermascı bir perspektife dayanmaz; ancak kamusal-özel ilişkisini, kamusal-mahrem (İslami anlamda) olarak yeniden kurar ve modern Türkiye'nin Batılılaşma projesi olarak okuduğu Kemalizm'in yarattığı İslam-kamusallık gerilimini çözümler. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* "İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması" alt başlığını taşır ve bir grup öğrenciyle gerçekleştirilmiş araştırma projelerinin sonuçlarını içerir. Bu çalışmalar kamusal alan kavramını farklı açılardan ve farklı bağlamlarda ele almaktadır. Göle, kitap için yazdığı giriş yazısında kamusal alanın kavramsal gelişimini kısaca ele alır ve kavramın yeniden gündemimize girişinin "Eşit ve farklı olarak bir arada yaşayabilir miyiz?" sorusunu cevaplamaya yönelik olduğunu belirtir (2000a: 10). Kitapta yer alan diğer yazılar ise kamusallık ve kamusal alanı İslamcı sivil toplum örgütleri, feminizm, İslami radyolar vb. bağlamlarda tartışır. *Melez Desenler* de, *Modern Mahrem* ile benzer bir izleğe sahiptir.

Göle'nin Ludwig Ammann ile birlikte derlediği *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe* (2006) adlı çalışmada yer alan makaleler de kamusal yaşamda görünür olan Müslüman profilleri ile İslami pratikleri çözümlerken Habermas'ın kamusal alan kavrayışına göndermede bulunmaktadır; ancak kitap asıl olarak Arendt'in ve Sennett'in kamusal alan ve kamusal mekân kavrayışlarına yakın bir izlek içindedir.[31]

İletişim Çalışmaları Literatüründe Kamusal Alan[32]

Türkiye'de iletişim literatürü, yukarıda da belirtildiği gibi, hem *KYD*'nin Türkçeye çevrilmesinden önce Habermas'ın kamusal alan kavrayışına dikkat çeken yayınların yapıldığı, hem de bu kavrayışa 1990'larda başlayan ilginin yoğunlaştığı yerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alan-medya bağlantısına ilişkin 1990'lardaki yayınlar yine yukarıda anılan John Keane'in (1992) *Medya ve Demokrasi* kitabıyla başlatılabilir.[33] Keane, *KYD*'ye gönderme yapsa da, kitap Habermas'a ilişkin ayrıntılı bir kaynak olarak değerlendirilemez. Türkiye'de kamusal alan kavramı ve etrafındaki tartışmalara kitaplardan ziyade makalelerin öncülük ettiği söylenebilir. 1994 yılına ait *İlef Yıllık*'ta Nicholas Garnham'ın "Medya ve Kamusal Alan" (1994) başlıklı makalesi Sevda Alankuş-Kural ve Hakan Tun-

[31] Bu derlemede İstanbul'daki İslamcı kahvehanelerde yeni sosyallik biçimlerini inceleyen yazısı da yer alan Uğur Kömeçoğlu, 2003 yılında *Doğu Batı* dergisinde yayımlanan "Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi" başlığı taşıyan makalesinde, "genç İslami aktörler"in kamusal alanı kullanma/tüketme pratiklerini etnografik bir araştırmayla kavramaya çalışmakta ve bunu yaparken de, kamusallık bağlamında Habermas ve Sennett başta olmak üzere çeşitli düşünürlerin görüşlerinden yararlanmaktadır.

[32] Bu altbölüme yazar olarak yaptığı katkıdan dolayı İnan Özdemir-Taştan'a teşekkür ederiz.

[33] John Keane'in Sivil *Toplum ve Devlet* isimli derleme kitabı da Habermas'a değinmek dışında Türkiye'de sivil toplum tartışmalarında önemli bir yere sahiptir. 1993 yılında yayımlanan kitap, "Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar" alt başlığını taşımaktadır ve her bir bölümü sivil toplum üzerine çalışan farklı yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Kitapta, Habermas'ın 1981'de *Telos*'ta yayımlanan "Yeni Toplumsal Hareketler" makalesine ve *KYD*'ye gönderme yapılmıştır. Bu kitabın yayımlanmasından bir yıl sonra yine John Keane'in *Demokrasi ve Sivil Toplum: Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine* (1994) isimli kitabı yayımlanmıştır. Keane, bu kitabında Doğu Avrupa deneyimlerine odaklanır ve Habermas'a özellikle ideoloji bağlamında sıkça göndermede bulunur.

cel çevirisiyle; John B. Thompson'un "Kamusal Alanın Dönüşümü"[34] (1994) de yine Sevda Alankuş-Kural çevirisiyle yayımlanmıştır. Beybin Kejanlıoğlu'nun "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı" (1994-95) ve "Türk Basınında Demokrasi: Milliyet Gazetesi Örneği 1971" (1995); Göksel Aymaz'ın "1844 El Yazmaları ve Modern Dönemde Kitle İletişiminin Toplumsal Ortamı" (1995); Sevda Alankuş-Kural'ın "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili" (1995b) ve Nuran Erol'un "Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği" (1995) başlıklı makaleleri 1990'ların ilk yarısında kamusal alan üzerinde duran veya Habermas'ın kuramına atıf yapan makaleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de kamusal alan konusundaki ilk literatürü oluşturma özelliğini de taşıyan bu metinlerin daha çok konuya ilişkin kurucu nitelikteki metinler oldukları görülmektedir. Çünkü önce konuya ilişkin ana tartışmaları özetleyici-betimleyici bölümler içermektedirler (örneğin Kejanlıoğlu, 1994-95; Alankuş, 1995b). Böylece, kamusal alana ilişkin tartışmaların kurucularına dair çeviri metinler ile eş zamanlı olarak, Türkiye'de medya ile kamusal alan kavramım ilişkilendiren makalelerin de 1990'larla birlikte ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir.

Kejanlıoğlu'nun "televizyondaki haber programlar ve *talk showlar*, özgül olarak da Siyaset Meydanı, kamunun etkin katılımıyla söylemsel pratiklerin dolaşıma girdiği bir politik mücadele alanı, elektronik olarak tanımlanan bir kamusal uzam olabilir mi?" sorusundan hareket eden makalesinin (1994-95: 39-40) bir ilk olmanın yanı sıra vurgulanması gereken bir diğer özelliği, Habermas'ın kamusal alan kuramına karşı eleştirel bir duruşu benimsemesidir. Nancy Fraser, James Curran, Nicholas Garnham ve John Keane'in Habermas'ın kuramına getirdikleri eleştirileri özetleyen Kejanlıoğlu, sonuç olarak kamusal alanın "1) Herhangi bir kamusal alanda örgütlenme ve etkileşim, 2) Kamulararası etkileşim ve eşgüdüm ve 3) Kamusal alanlar ve devlet ilişkisi" (1994-95: 51) olmak üzere birbiriyle ilişkili üç düzlemde ele alınabileceğini ileri sürmüş ve kamusal alanın "akılcı-eleştirel bir tartışma alanı yerine, kültürel ve ideolojik bir çarpışma mahalli" olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Sevda Alankuş-Kural'm "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili"nde (1995b) ise, Türkiye'deki farklı kimlikler arasında var olan hâkim ve muhalif söylemler arasındaki hegemonya mücadelesinde medyanın yerini irdelediği görülmektedir. Habermas'ın kamusal alan kavramının "eleştirilip yeniden formüle edilerek 'analitik bir kategori'" olarak ele alınması gerektiğini ileri süren Alankuş-Kural, makalesinde Arendt'ten hareketle kamusal alanı "yüz yüze ilişkileri de içerecek biçimde geniş anlamdaki bir söylem ve edimler alanı olarak" tanımlamıştır (1995b: 78). Habermas'ın kamusal alanın yapısal dönüşümü ile "akılcı-eleştirel tartışmanın yerini, medya ağının genişlemesiyle kitle kültürü tüketiciliğinin aldığı" ve kitle iletişimi ile şekillenen böyle bir dünyada artık sadece "zahiri bir kamusal alandan söz edilebileceği"ne ilişkin tespitlerini eleştiren Alankuş-Kural, Habermas'ın kamusal alan tarifini sorgulayarak, zamanla düşünürün de görüşlerinin değiştiğine vurgu yapmıştır (1995b: 80).

1990'ların ikinci yarısı ile birlikte, Türkiye'de iletişim literatüründe Habermas'ın kamusal alan kuramına yapılan atıfların arttığı görülmektedir. Bu artış bir yandan medya-kamusal alan ilişkisine yönelik Batı Avrupa ve Amerika'da 1990'larla başlayan tartışmaların farklı konumlarına ve çeşitli model önermelerine ilişkin literatürün Türkçeye kazandırılmasını, diğer yandan da Türkiye'deki medya-iletişim pratikleri ile kamusal alan tartışmalarına ilişkin (az sayıda da olsa) özgül araştırmaların literatüre aktarılmasını beraberinde getirmiştir. *İletişim* dergisinde Habermas'ın kitabına bir eleştiri yazısı yazan Levent Cantek kitaba getirilen temel eleştirileri ve kitabın literatüre temel katkılarını özetlemiş (1999); 2004'te yayımlanan Meral Özbek'in *Kamusal Alan* başlıklı derlemesi ile Habermas ve eleştiricilerine ilişkin bir seçki sunulmuş; Garnham'ın "Medya ve Kamusal Alan" başlıklı makalesi ile Türkiye'ye aktarılan tartışmanın diğer taraflarında konumlanan Keane ve Curran'ın makaleleri İrvan'ın derlemesine eklenmiş; yine Kejanlıoğlu, "Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı" (2004) başlığını

[34] Bu makale Thompson'un *Ideology and Modern Culture* (*İdeoloji ve Modern Kültür*) isimli kitabının Habermas'la ilgili bölümünün çevirisidir.

taşıyan makalesinde, bu tartışmaları geniş bir şekilde özetlemiştir. *Kurgu* dergisinde yayımlanan Necdet Atabek'in "Kamuoyu, Medya ve Demokrasi" (2002) ve Banu Dağtaş ve Erdal Dağtaş'ın "Habermas'ın Burjuva Kamusal Alanı Tanımı Çerçevesinde Yazılı Basının Konumu ve Dönüşümü" (2003) başlıklı makalelerinde de benzer şekilde, kamusal alan kavramının tanımı, tarihsel gelişimi ve Habermas'ın ele alış biçimi özetlenmeye/açıklanmaya çalışılmıştır.

Bunların dışında Nilgün Gürkan'ın *Birikim*'de yayımlanan "Türkiye'de Siyasal Tıkanma ve Medya" (1997), Hürriyet Konyar'ın aynı dergide yer alan "Magazin Medyasındaki Popüler Milliyetçi Söylemlerin İşlevleri" (2001), Mehmet Yüksel'in *Kültür ve İletişim*'de yayımlanan "Modernleşme ve Mahremiyet" (2003), Çağla Kubilay'ın *İletişim Araştırmaları* dergisinde yayımlanan "Türkiye'de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan: Anadil ve Resmi Dil Eşitlemesinin Kırılması" (2004), Gülsüm Depeli'nin "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi" (2007) ve Oğuzhan Taş'ın "Kamusal ve Özel Yaşamın Sınırları: Türk Basınındaki Köşe Yazılarında Zina Tartışması" (2007) başlıklı makaleleri, bu dönemde karşımıza çıkan ve iletişim literatürü içerisinde Habermas'a kamusal alan bağlamında atıf yapan Türkiye'ye özgü makaleler olmuştur.

1990'ların sonu ve 2000'lerde medya ile kamusal alan ilişkisi üzerinde duran makalelerde yeni bir iletişim ortamı olarak internetin ayrı bir ilgi odağı olduğu görülmektedir. Aydın Uğur ve Mücahit Bilici'nin *Yeni Türkiye*'de yayımlanan "Bilgi Toplumu, İnternet ve Demokrasi: Dijital Alemin Genleşen Kamusal Alanı" (1998), Ayhan Biber'in *İletişim* dergisinde yayımlanan "Küreselleşen Dünyada Gelişen İnternet ve Değişen Halkla İlişkiler" (2000), *Cogito*'nun aynı sayısında yer alan (2002) John Stratton'un "Siberalan ve Kültürün Küreselleştirilmesi", Hubert Dreyfus'un "Bilgi Otobanında Nihilizm: Günümüz Çağında Anonimlik Karşısında Bağlılık" ve Mick Underwood'un "Kamusal Alan Olarak İnternet" başlıklı makaleleri ile Meral Özbek'in *Kamusal Alan* derlemesinde yer alan Douglas Kellner'in "Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru" (2004) başlıklı makalesi[35] bu ilgiyi görünür kılmaktadır.

İlk baskılarını 1990'ların ikinci yarısında yapan, Hülya Tufan'ın derlediği *Kamuoyu Kimin Oyu* (1995), Alan Swingewood'un *Kitle Kültürü Efsanesi* (1996), Arsev Bektaş'ın *Kamuoyu, İletişim ve Demokrasi* (1996), E. Noelle Neumann'ın *Kamuoyu Suskunluk Sarmalının*

[35] Suat Sungur'un çevirdiği ve İstanbul Üniversitesi'nin *4. Boyut* dergisinde yer alan Douglas Kellner'e ait "Habermas, Kamusal Alan ve Demokrasi: Eleştirel Müdahale" isimli makalede Kellner, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı yanında, Frankfurt Okulu'nun yoğun etkisinde oluşan ilk dönem düşüncelerine, "sosyal-politik eleştiri" ve "demokratikleşme temelleri" üzerine yazdıklarına dair eleştiri ve katkılarını dile getirir. Kellner'e göre Habermas'ın "kamusal alanın yapısal değişimi" üzerine yazdıklarının "çağdaş toplumlardaki işlevleri[nin]" devam edebilmesi için günümüz koşulları bağlamında yeniden değerlendirilerek "genişletilmesi" gerekmektedir. Kellner için "dil sosyal bir olgudur" ve "evrensel", "felsefi" olarak tanımlanmasına izin veren "saf" özellikleri yoktur. Dilin ve iletişimin insanları ortaklaştırabileceği, "zihinleri buluşturabileceği", üzerinde anlaşmaya varılan düşünceleri kullanıma sokacağı, "gerçeği" açığa çıkarabileceği, "uzlaşıya ulaş[tı]rabileceği" gibi düşünceler bütünüyle "ütopik bir hayaldir." Kellner, Habermas'ın sistem ve yaşam dünyası gibi ikili ayrımlarının ve "medya düzenini kısıtlaması[nın]", politik seçenekleri de kısıtlamaya neden olduğu saptamasında bulunur. Kellner'e göre Habermas, çağdaş medya iletişim ve bilgisinin "doğal ve sosyal işlevlerini" tam olarak "kurumsallaştıramamak"tadır; medyanın ve kamu alanının işlevleri konusunda da hatalıdır. Ayrıca, demokrasiyi yalnızca, yaşam dünyası ve sivil toplum alanlarına hapseden Habermas, "anayasal demokrasi" konusunda medyanın işlevini doğru görememekte ve aynı zamanda medyayı ve kamu alanının işlevini demokratik anayasa düzeninin bir parçası olarak değerlendirememektedir. Habermas, medya ve kamu alanını politik sistemin dışında tanımlamakta ve yalnızca tartışma alanına koymaktadır. Böylece, karşıt medya yayıncılığını ve internet vb. yeni medya teknolojilerinin "katılımcı demokratik iletişim siyaseti" için önemini ihmal etmektedir. Kellner, Habermas'ı medyanın demokratikleştirilmesini demokratik siyaset alanının dışında bırakması açısından eleştirmekle kalmaz, yeni iletişim teknolojilerinin daha geniş bir alana demokrasiyi yayma ve canlandırma olanaklarını "tahayyül" edememekle de suçlar (http://www.istanbul.edu.tr/4.boyut/kellnersuat.html) [Erişim tarihi: 02.02.2009]. Kellner'ın "tahayyül" ettiği "teknopolitika" ise, yukarıda zikredilen, Meral Özbek'in *Kamusal Alan* derlemesindeki yazısında belirir (2004).

Keşfi (1998), Süleyman İrvan'ın *Medya Kültür Siyaset* (1997) ve Eser Köker'in *Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası* (1998) ile Çiler Dursun'un *TV Haberlerinde İdeoloji* (2001), Arsev Bektaş'ın *Siyasal Propaganda* (2002), Ülkü Doğanay'ın *Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek* (2003), Nurçay Türkoğlu'nun *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar* (2004), Beybin Kejanlıoğlu'nun *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (2005), Eser Köker'in *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek* (2005) ve Levent Yaylagül'ün *Kitle İletişim Kuramları* (2006) başlıklı kitapları kamusal alan bağlamında Habermas'a atıf yapan diğer kitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmalardan Eser Köker'in kitabı, eleştirel bir siyasal iletişim kavrayışını kurmaya girişir. Köker, kamusal politik konuşmanın ve retoriğin antik Yunan demokrasilerinde "anlaşmaya varmak için uygun yollar ve teknikler bulmak" üzere temellenen anlamının, Roma dünyası ile birlikte daha çok ideal bir devlet adamının veya seçkin yönetici azınlığın "güzel ve etkili konuşma sanatına" ilişkin kazanması gereken bir yetenek olarak değiştiğini belirtmiştir. Rönesans ile birlikte retorik olumsuz anlamlar da yüklenerek "coşkuları harekete geçiren, duygulara seslenen ve daha çok edebi biçemleri ve söz oyunlarıyla oluşan konuşmayı kapsayan" ve "yönetenlerin yurttaş topluluğunu (...) ikna etmek için geliştirdiği söyleme biçimi" olarak anlaşılmıştır (Köker, 1998: 92). Politik konuşmanın XVIII. yüzyıldaki dönüşümü ise onu bambaşka bir alana yerleştirmiştir. Retoriğin ve politik konuşmanın anlamı ve işlevindeki bu dönüşümün açıklanmasında Köker, Habermas'ın burjuva kamusallığı ve bu kamusallığın XX. yüzyıl ile birlikte düşüşüne ilişkin öyküsünden yardım almıştır.

Ülkü Doğanay, Habermas'ın kamusal alan yaklaşımına, temsil anlayışının dışlayıcılığı, siyasetin seçimlere ve rekabetçi bir süreç içerisinde çatışan çıkarların mekanik toplamına indirgenmesi, parti içi mekanizmaların demokratik değerlerle örtüşmemesi, parti-yurttaş bağlarının çözülmesi, temel müzakere kurumları olan parlamentoların tartışma zemini olmaktan uzaklaşması, uluslararası ekonomik güçlerin karar almada etkililiği, apolitikleşme ve siyasetin medyatikleşmesi gibi veçhelerle karşımıza çıkan modern liberal demokrasilerin krizini ele aldığı bölümde yer vermiştir (Doğanay, 2003: 23-38). Doğanay'a göre, Habermas'ın *KYD*'de geliştirdiği yaklaşım ve özellikle "XX. yüzyılda kamusal alanın siyasal partilerin, medyanın ve yöneticilerin etkinlikleriyle sınırlanmış bir alan haline" gelmesi ve medya aracılığıyla şekillenen bu kamusal alanın "bir kültürel tüketim alanı haline geldiği, kamusal tartışmanın bir yan sanayiye dönüştürüldüğü ve böylelikle sadece 'görünüşte bir kamusal alan'" olduğuna ilişkin tespitleri, siyasetin medyatikleşmesinin anlaşılmasında açıklayıcıdır (Doğanay, 2003: 33). Doğanay'ın Habermas'a başvurduğu bir diğer nokta da demokratik meşruiyetin kaynağı olarak kamusal alanın varlığını tartıştığı bölümdür. Antik Yunan'dan sonra "konuşmanın modern kamusal alanın özsel bir parçası olarak yeniden gündeme" gelişini ve XX. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte demokrasi-kamusal konuşma arasındaki bağın çözülüşünü Habermas'ın burjuva kamusal alanı üzerine yazdıklarından hareketle açıklayan Doğanay, 1970'lerle birlikte "kamusal müzakereyle donatılmış siyasal katılmanın demokratik sistemin işleyişi içinde yeniden önem" kazandığını belirtmiştir (2003: 44-46). Medyanın özgül bir kamusal alan olarak böyle bir ortamda kamuoyunun oluşumunda bir aracılık rolü üstlendiğini kabul eden Doğanay, çalışmasında televizyondaki tartışma programlarının demokratik potansiyelini verili olarak kabul etmemiş ve bu programlardaki "kişilerarası iletişim süreçleri ve demokratik tartışma pratikleri"ni irdelemiştir (2003: 245-246). Doğanay'a göre, programlardaki müzakerede çeşitli dışlama mekanizmaları ile mevcut güç ve iktidar ilişkileri yeniden üretilmekte, kimi konuşmacıların sözü daha değerli görülürken kimi konuşmacılar ise susturulmaktadır. Bununla birlikte özellikle:

> (T)artışma içinde konunun çerçevelendirilme biçimine eleştirel bir bakış geliştiren, kişisel tanıklıklar aracılığıyla sorunu başka açılardan tanımlayan eğilimlerin dile getirilmesi, da-

yanışmayı, dinlemeyi, birlikte iş yapmayı, eyleme dönüklüğü, günlük yaşam deneyimlerini öne çıkaran konuşma üsluplarına yer verilmesi çeşitli söylemsel kapanma stratejilerinin kırılabileceği mücadele alanlarının mevcudiyetini göstermektedir (Doğanay, 2003: 314).

Doğanay'ın işaret ettiği bu küçük mücadele alanının varlığına rağmen; 1990'ların ilk yarısındaki makalelerle birlikte düşünüldüğünde, kamusal alan tartışmalarına Türkiye'ye özgü konuları sorunlaştırarak yer veren ve yukarıda sıralanan sınırlı sayıdaki çalışmanın ortak vurgusunun bu dönemde kamusal alana ilişkin bir tıkanma, dilsizleşme ve ötekini yok sayma halinin varlığı olduğu görülmektedir (örneğin; Alankuş-Kural, 1995b; Gürkan, 1997; Konyar, 2001; Kubilay, 2004; Köker, 1998 ve 2005).

Erhan Atiker, 1998 yayımlanan *Modernizm ve Kitle Toplumu* isimli kitabında özellikle "İletişimsel Güç ve Müzakereci Demokrasi" alt başlığında Habermas'ın "iletişimsel ussallık" bağlamında en iyi argümanın geçerliliği konusundaki savının; "ussal bir dayanışma" oluşturarak politik kararları etkileyecek bir kamuoyu oluşturma sürecinin olanaklarını yaratmada ne ölçüde geçerli olduğunu inceler (1998: 158). "Modernizm" ve "özne" çerçevesinde Habermas, Foucault ve Touraine arasında bir karşılaştırma yapan Atiker'e göre, Habermas'taki öznelerarasılık kavrayışı var olan kültürel bağlamı eleştirebilme ve değiştirme gücüne sahipken, Foucault özneyi yapıbozuma uğratarak yok etmekte, Touraine ise, iradeye (özneye) ağırlık vererek "sosyal hareketlerle desteklenmiş bir çoğulcu çatışma toplumu" modelini benimsemektedir. Dolayısıyla Atiker, Habermas'ın öznelerarasılığa yaptığı vurgu sayesinde herhangi bir grubun bir diğerine baskı yaparak düşüncesini benimsetmesinin söz konusu olmadığına ve böylece, sınırsız bir iletişim ve baskısız bir ortamda hareket eden sivil toplum örgütlerinin de savundukları düşüncelerin geçerliliğini kamuoyuna onaylatmalarının demokrasinin gereği olduğuna dikkat çeker (1998: 165).

Birikim'in 110. sayısında yayımlanan "Sol Politikanın Dili-Yeni bir Kamusal Dil" (1998) isimli makalesinde, dil ve kamusal alan bağlantısına değinen Tanıl Bora, "resmi kamusal dilin kalıpçılığından ve hamasiliğinden yeterince ayrışmamış, nihaî bilgiye daima vâkıf, salt kendini duyurmakla tatmin bulan, duygudaşlık ve sıcaklık iletme gücü düşük bir dil" (1998: 17) olan sol politikanın dilinin, kamusal ve özel arasında bir gerilim üzerinden yeniden inşa edilmesini ve resmiyetin "kamusal" alanından uzaklaştırılmasının gereğine işaret eder. Bir başka deyişle kamusallığın yeniden tanımlanmasına yönelik ihtiyacı ortaya koyar.

Yine 1998 yılında, Nurdan Gürbilek'in *Defter* dergisinde yayımlanan "Teklifi Olmayan Kültür"[36] isimli makalesini de bu bağlamda anmak gerekir. Türkiye'yi kamusal alan-özel alan ayrımı bağlamında analiz eden Gürbilek'e göre, Türkiye'de 1980'den sonra yaşanan kültürel dönüşümle birlikte, kamusal ile özel arasındaki sınır belirsizleşmiştir. Kitle iletişim araçlarının kişilerin özel hayatlarının içlerine kadar nüfuz ederek, özel olanın, kamusal olan tarafından işgal edildiği yorumlarına karşı Gürbilek; kitle iletişim araçlarının resmi olan dışında bir kamusal dil yarattığını kabul etmekle birlikte, Habermas'ın saptamasını tersine çevirerek, özel olanın kamusal dili istila ettiğini savunur:

> İmaj tasarımı, halkla ilişkiler, kimlik tasarımı gibi iş kollarının ortaya çıktığı, bu işlerin düpedüz sektörleştiği bir dönemde bütün bu iç içlilik vurgusu niye? Bununla bağlantılı bir başka sorun da var: Konuşan Türkiye konuşurken neden bu kadar kişisel, dolaysız, mesafesiz bir ses tonunu seçti? Neden artık herkes beni sanki ben onun yakınıymışım gibi çağırıyor? Neden artık kimse sınıflardan, rollerden kurumlardan değil de kişiliklerden; her türlü dıştan arınmış bir içten söz ediyor? (2007: 112).[37]

[36] Bu makale, yazarın *Vitrinde Yaşamak* isimli kitabına eklenmiştir.

[37] Özel ve kamusal alan arasındaki sınırların belirsizleşmesine ve özel olanın kamusal olanı işgal etmesi üzerine böyle bir eleştiri yürüten Gürbilek'in görüşlerinden oldukça farklı olan, kamusal ve özel ayrımına ilişkin "bildiğimiz" bütün anlatıları tersine çeviren Raymond Geuss ise, Antik Yunan *polis*'inden bugüne özel ve kamusal alan arasında net bir ayrımın olmadığını tarihsel örnekler çerçevesinde ortaya

Özetlersek, 1990'larda İngiltere ve Amerika merkezli iletişim çalışmalarında kamusal alan tartışmalarının "medya endüstrisinin küresel boyutta yeniden yapılanması karşısında devletten ve piyasa ekonomisinden bağımsız (bir) alan(lar) arayışı" ile "özgül bir kamusal alan olarak" medya içeriklerine, özellikle *talk-show* programlarına odaklandığı görülmektedir (Kejanlıoğlu, 2004: 689). Yukarıda sıralanan metinlere bakıldığında, Türkiye'de iletişim çalışmalarında kamusal alan tartışmaları ve bu bağlamda Habermas'a yapılan atıfların böyle bir sınıflamaya belirli ölçülerde uyduğu görülmektedir. İlk kategoriye dâhil edilebilecek, yani medyayı odağa alan yeni bir kamusal alan modeli geliştirme çabası içindeki metinler çeviri metinler olmuşlardır. Özgül bir kamusal alan olarak medyaya odaklanan ve medya içeriklerini inceleyen çalışmalar ikinci kategorideki araştırmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanı sıra, bir üçüncü kategori olarak kamusal alanı demokratik işlevi ile ele alan ve politik konuşma üzerinde odaklanan çalışmalar sıralanabilir.

Süleyman İrvan'ın (2002) iletişim alanına ilişkin temel konular üzerinde duran makalelerden oluşan derlemesinde "Medya ve Kamusal Alan" başlığı altında yer alan Keane ve Verstraeten'in makaleleri, yine aynı derlemede yer alan Curran'ın makalesi; internetin bir kamusal alan olabilme potansiyelini tartışan Uğur ve Bilici'nin (1998) ve Underwood'un (2002) makaleleri ile Kejanlıoğlu'nun (2004) *Kamusal Alan* derlemesinde yer alan ve bu konudaki tartışmaları özetleyen makalesi ilk kategoriye giren metinlere örnek verilebilir. Alankuş-Kural'ın Türkiye'de medyada ötekilerin söylemsel temsili ve kuruluşuna değindiği çalışması (1995b); Kejanlıoğlu'nun Siyaset Meydanı programı ile *Milliyet* gazetesine ilişkin makaleleri (1994-95, 1994), Konyar'ın magazin basınındaki milliyetçi söylemlere odaklandığı makalesi (2001); Dursun'un TV haberlerinin söylemini irdeleyen kitabı (2001) ise ikinci kategoriye yerleştirilebilir. Köker'in "modern kapitalist örgütlenme içinde yurttaşlık pratiklerinden çekilip alınmış, politika ile bağları kesilmiş ve anlamsızlaştırılmış" kamusal konuşmanın "antik çağdan modern zamana" kadar izini sürdüğü kitapları (1998, 2005) ise üçüncü öbeğe örnek oluşturmaktadır. Politik konuşma biçimlerinin demokrasi ile bağı konusunda Köker'in görüşleri ile ortaklıklar taşıyan Doğanay'ın müzakereci demokrasi kavrayışları ile Türkiye'deki müzakereci kamusallık deneyimlerini ve bu bağlamda Teke Tek, Siyaset Meydanı ve Ateş Hattı gibi tartışma programlarını incelediği kitabı ise hem ikinci hem de son kategoriye sokulabilir.

Sonuç

Türkçe literatürde oldukça geniş yer bulan Habermas'ın politik kavram evrenine gönderme yapmış çeviri ya da telif eserlerin, Habermas'ı hangi bağlamda, hangi argümanlarla nasıl tartıştıklarına, ulaştıkları sonuçları nasıl yorumladıklarına ilişkin bu çalışmada Türkçe literatürde görülen ilk metnin 1980'lerin başına denk düşmesi, sivil toplum hareketlerinin yükseldiği bir dönemle paralellik göstermesi açısından anlamlıdır. 1997'de *KYD*'nin Türkçeye çevrilmesiyle birlikte özellikle *Birikim, Defter* ve *Cogito* dergileri başta olmak üzere sıklıkla metinlerde yer almaya başlayan Habermas, bugüne kadar geniş bir yelpazede tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir.

Çalışmada, Habermas'ın kamusal alan kavramına odaklanan ve kavramın Türkiye bağlamında tartışıldığı metinlerde iki baskın görüşün öne çıktığı görülmektedir: Bunlardan ilki, kavramın Batılı oluşu ve Batı'nın modernleşme ve demokratikleşme süreci içinde burjuvazinin rolüyle ilişkili oluşu itibariyle Türkiye'yi analiz etmede kullanılmasının pek uygun olmadığını vurgulayan görüştür. Bu görüşten temellenen metinler genel olarak, Osmanlı'da ve Türkiye'de Batılı anlamda bir kamusal alanı saptamanın mümkün olmadığı, "Batılı kav-

koymaktadır. *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler* (2007) isimli kitabında liberal kamusal alan anlatısını oldukça farklı yorumlayan Geuss. kamusal ve özel arasındaki tek bir ayrımdan ziyade karşıtlıklar olduğunu ve bu açıdan kamusal ve özel arasındaki ayrıma "genelde atfedildiği kadar önem verilmemesi gerektiğini" söyler. Bu bağlamda Habermas'ı ise, kamusal ve özel alanlar arasında net bir ayrım olduğu ve bu ayrımın halen büyük bir felsefi ve siyasi öneme sahip olduğu görüşünü savunanlar arasında zikreder (2007: 26).

ramlardan hareketle bir karşılaştırma, toplumlar arası analitik çözümlemelere girişilmesinin ancak söz konusu toplumlar aynı veya yakın zihinsel haritaların içinde yoğrulmuşlarsa anlamlıdır" saptamasına dayanır. Bu görüşler, "Batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal alan-özel alan kavramsallaştırmasını bu anlamda eksik ve çarpıtıcı" bulan görüşlerdir. İkinci görüş ise Batılı bir perspektiften bakarak Türkiye'nin toplumsal ve politik yapısı açısından kavramı değerlendiren metinlerdir. İkinci görüşten temellenen metinler genel olarak, Türkiye'de, resmi ideolojinin taşıyıcısı, ideolojik bir kamusal alanın işleyişinin 1950'lere kadar katı bir şekilde devam ettiğini, bu tarihten sonra "ideolojik kamusal alan"ın etkisinin azalmaya başladığını vurgularlar. 1980'lerde ise, demokratik açılımın yoğunlaşmasının kamusal alana yansıması ve 1980'lerin ardından yaşanan neoliberalleşme, hegemonya mücadelesi içinde solun güç kaybetmesi, Sovyetler Birliği'nin deneyimlediği reel sosyalizmin çökmesi ve demokrasiye ilişkin taleplerle birlikte sivil toplumsal unsurların kamusal alanda görünürlüklerinin artması bağlamında Habermas'ın kavramlaştırmasına gönderme yapan metinlerdir.

Özellikle 1990'lı yıllardan başlayarak giderek artan demokrasi taleplerine çözüm arayışında Habermas'a gönderme yapan metinler genel olarak tartışmalarını liberal demokrasi, yurttaşlık, katılım, kültürel kimlik, din ve sivil toplum kavramları etrafında geliştirirler. Söz konusu metinler, liberal demokrasilerin "meşruiyet krizi" olarak tanımlanan krizlerinin giderilmesinde, sivil toplumsal unsurların kamusal alanda görünürlüklerinin artması ve çoğulcu bir kamusal alan ihtiyacının giderilmesi gerekliliğine ilişkin Habermas'ın ortaya koyduğu çözüm önerilerine katıldıklarını beyan eden metinlerdir. Bu metinler aynı zamanda "radikal demokrasi"nin Habermas açısından "sosyalizmden sonra geriye kalan" model olarak görülmesine, toplumsal ve politik yapılanmanın "toplumsal grupların ve kolektif kimliklerin karar alma süreçlerine katılımını gerçekleştirecek tarzda yeniden kurulması"na da vurgu yaparlar. Türkiye'yi de bu bağlamlarda analiz eden metinler, Türkiye'de 1990'larda güncellik kazanabilmiş "kamusal alan" kavramlaştırmasıyla birlikte "sivil toplum" kavramını da yazılarının odağına alırlar. Din ile ilişkisi bağlamında yoğun tartışmaların merkezinde yer alan kamusal alan ve sivil toplum kavramları özellikle dinsel kimlik, özerklik bağlantısının tartışıldığı metinler aracılığıyla sıklıkla kullanılan anahtar kavaramlar olarak pek çok metinde yer almışlardır. Özellikle türban sorunu bağlamında din ve kamusal alan ilişkisinin gündeme gelmesi Habermas'ın "sivil toplum", "kamusal alan" ve "demokratikleşme" kavramlarına olan vurguyu artırmıştır.

Diğer taraftan, liberal demokrasi krizine cevap oluşturabilme potansiyeli "en yüksek model olarak görülen" Habermas'ın demokrasi versiyonuna eleştirel bakan metinler ise, çoğul kamusal alan vurgusuna ya da kamusal alanda görünürlük kazanan sivil toplumsal unsurlara şüpheyle bakarlar. "Sivil toplum tartışmalarının 1980'ler itibariyle gündeme gelmesinin demokratikleşme değil, resmi ideolojinin toplum katında destek bulmasını sağlamanın araçlarından biri olarak" değerlendiren metinler sivil toplumsal unsurların devletin kendini meşru kılmasının bir aracı olarak değerlendirirler.

Bu yazıda Türkiye'de bu politik kavram evrenine eklemlenen, hatta kamusallık tartışmasında öncü konumda bulunan, iletişim alanındaki metinler de kaydadeğer boyutta çalışmayla yerini almıştır. Habermas'ın yöneliminin tam da felsefi boyutlarıyla politika-iletişim ekseninde konumlanması, kesişmelerin ve disiplinlerarası düşünce değiştokuşlarının artması umudunu çağırmaktadır.

Kaynakça

Afrasiabi, Kaveh, L. (2001). "İslami Popülizm." Çev., Nigar Bulut. *Tezkire* 22: 41-66.

Alankuş-Kural, Sevda (1997). "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği." *Toplum ve Bilim* 72: 5-42.

Alankuş- Kural, Sevda (1995a). *Temsili Kamuoyu. Kamusal Alan, Kamusal İletişim, Kamular ve Kamusal Mekânlar.* Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Alankuş-Kural, Sevda (1995b). "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili." *Toplum ve Bilim* 67: 76-108.

Alankuş-Kural, Sevda (1995c). "Yeni Hayali Kimlikler ve Yurttaşlar Demokrasisi." *Birikim* 71-72: 86-101.

Atabek, Nejdet (2002). "Kamuoyu, Medya ve Demokrasi." *Kurgu* 19: 223-238.

Atiker, Erhan (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu.* Ankara: Vadi.

Aymaz, Göksel (1995). "1844 El Yazmaları ve Modern Dönemde Kitle İletişiminin Toplumsal Ortamı." *Evrensel Kültür* 42: 4-9.

Bayhan, Vehbi (2006). "Postmodern Kamusal Alan." *Kamusal Alan ve Türkiye.* Ahmet Karadağ (der.) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım. 75-91.

Bektaş, Arsev (2002). *Siyasal Propaganda: Tarihsel Evrimi ve Demokratik Toplumdaki Uygulamalar.* İstanbul: Bağlam.

Bektaş. Arsev (1996). *Kamuoyu, İletişim ve Demokrasi.* İstanbul: Bağlam.

Benhabib, Seyla (1999a). "Giriş." Çev., Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması.* Şeyla Benhabib (der.) içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.11-33.

Benhabib, Seyla (1999b). *Modernizm, Evrensellik ve Birey.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Benhabib, Seyla (1996). "Kamu Alanı Modelleri." Çev., Doğan Şahin. *Cogito* 8: 239-258.

Berten. André vd. (der). (2006). *Liberaller ve Cemaatçiler.* Çev., Başak Demir vd. Ankara: Dost.

Biber, Ayhan (2000). "Küreselleşen Dünyada Gelişen İnternet ve Değişen Halkla İlişkiler." *İletişim* 8: 157-170.

Bora, Tanıl (2002). "*Defter* Şerhi." *Cogito* 31: 259-267.

Bora, Tanıl (1998). "Sol Politikanın Dili -Yeni bir Kamusal Dil." *Birikim* 110: 16-20.

Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu.* Çev., Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.

Cantek, Levent (1999). "Teori Bahçelerinde Habermas'ın Yediveren Bereketi." *İletişim* 3: 238-248.

Cooke, Maeve (1997). "Habermas, Özerklik ve Kişinin Kimliği." Çev., Alp Tümertekin. *Cogito* 12: 255-275.

Coşar, Yakup (1997). "Kavram ve Eylem Olarak 'Sivil İtaatsizlik.'" *Varlık* 1074: 47-52.

Curran, James (2002). "Medya ve Demokrasi: Yeniden Değer Biçme." Çev., Süleyman İrvan. *Medya Kültür Siyaset.* Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp. 181-261.

Curran, James (1993). "Kamusal Bir Alan Olarak Medyayı Yeniden Düşünmek." Çev., Süleyman İrvan. *İlef Yıllık 93*: 215-243.

Çaha, Ömer (1998-99). "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü." *Doğu Batı* 5: 81-103.

Çırakman, Aslı (2002). "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe." *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya.* E. Fuat Keyman (der.) içinde. İstanbul: Everest. 105-147.

D'Entrevés, Maurizio Passerin (1993). "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı." *Birikim* 55: 67-81.

Dağtaş. Banu ve Erdal Dağtaş (2003). "Habermas'ın Burjuva Kamusal Alanı Tammı Çerçevesinde Yazılı Basının Konumu ve Dönüşümü." *Kurgu* 209: 49-61.

Demir, Şeyhmus ve Mutlu Sesli (2007). "Kamusal Alan (Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çogulculuk mu?)" *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1: 273-292.

Depeli, Gülsüm (2007). "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi." *Kültür ve İletişim* 10(1): 9-40.

Doğanay, Ülkü (2003). *Demokratik Usûller Üzerine Yeniden Düşünmek.* Ankara: İmge.

Dreyfus, Hubert (2002). "Bilgi Otobanında Nihilizm: Günümüz Çağında Anonimlik Karşısın-

da Bağlılık." Çev., Ece Gamze Atıcı. *Cogito* 30: 100-118.
Dursun, Çiler (2001). *TV Haberlerinde İdeoloji*. Ankara: İmge.
Efe, Hatem (2002). "Liberal Demokrasinin Krizi ve Siyasetin Doğası." *Tezkire* 24: 96-109.
Eley, Geoff (1992). "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (der.) içinde. The MIT Press: Cambridge, Massachusetts. 289-339.
Erdoğan, Mustafa (2006). "Kamu Alanı ve Liberalizm: Birkaç Not." *Kamusal Alan ve Türkiye*. Ahmet Karadağ (der.) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım. 92-109.
Erdoğan-Tosun, Gülgün (2000). "Sivil Toplum Örgütleri İçinde Katılım ve Örgüt İçi Demokrasi." *Birikim* 130: 52-60.
Ergene, Boğaç (1999-2000). "Mâduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?" *Toplum ve Bilim* 83: 32-47.
Ergene, Boğaç (1994). "Habermas ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü." *Mürekkep* 1: 77-80.
Erkilet-Başer, Alev (2004). *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece Yayınları.
Erkilet-Başer, Alev (1999). "Sürgünden Eve, Eleştirellikten Uyuma Türkiye'li Müslümanların Kamusal Alan Serüveni." *Tezkire* 16: 47-57.
Erol, Nuran (1995). "Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği." *Toplum ve Bilim* 67: 199-213.
Eskin, Efkan Bahri (1998-99). "Kamusal Değişimin Psikopatolojisi." *Doğu Batı* 5: 129-136.
Frank, Arthur W. (1992). "Only by Daylight: Habermas's Postmodern Modernism." *Theory, Culture & Society* 9: 149-165.
Fraser, Nancy (1991). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 25-26: 56-80.
Gambetti, Zeynep (2005). "The Conflictual (Trans)formation of the Public Sphere in Urban Space: The Case of Diyarbakır." *New Perspectives on Turkey* 32: 43-71.
Garnham, Nicholas (1994). "Medya ve Kamusal Alan." Çev., Sevda Alankuş Kural ve Hakan Tuncel. *İlef Yıllık 94*: 275-288.
Gencer, Bedri (2004). "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)." *New Perspectives on Turkey* 30: 115-154.
Geuss, Raymond (2007). *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*. Çev., Gülayşe Koçak. İstanbul: YKY.
Göle, Nilüfer (2001). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.
Göle, Nilüfer (der.) (2000a). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis.
Göle, Nilüfer (2000b). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis.
Göle, Nilüfer ve Ludwig Ammann (der.) (2006). *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Press.
Gürbilek, Nurdan (2007). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel Ortamı*. İstanbul: Metis.
Gürbilek, Nurdan (1998). "Teklifi Olmayan Kültür." *Defter* 33: 9-18.
Gürkan, Nilgün (1997). "Türkiye'de Siyasal Tıkanma ve Medya." *Birikim* 104: 80-90.
Habermas, Jürgen (2004). "Kamusal Alan." Çev., Meral Özbek. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 95-102 [Bu makalenin diğer çevirileri için bkz. Habermas. Jürgen (1990). "Kamusal Alan." Çev., Şenol Durgun. *Türkiye Günlüğü* 12: 37-40; Habermas, Jürgen (1995). "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale." Çev., Nuran Erol. *Birikim* 70: 62-66].
Habermas, Jürgen (2002). *"Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak*. Çev., İlknur Aka. İstanbul: YKY.
Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.
Habermas, Jürgen (1999). "Demokrasinin Üç Normatif Modeli." *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Şeyla Benhabib (der.) içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 37-50.

Habermas, Jürgen (1998a). *Between Facts and Norms.* Cambridge: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1998b). "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine bir Söyleşi (Jürgen Habermas ile Söyleşi.)" Çev., Rita Urgan. *Cogito* 15: 141-157.

Habermas, Jürgen (1997). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.* Çev., Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim.

Habermas, Jürgen (1995a). "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı." Çev., Zeynep Çağlayan. *Cogito* 5: 257-269.

Habermas, Jürgen (1995b). *Sivil İtaatsizlik.* Çev., Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: Afa [Bu yazının bir diğer çevirisi için bkz. Habermas, Jürgen (1997). "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı." Çev., Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik.* Hannah Arendt vd. içinde. İstanbul: Ayrıntı. 116-136].

Habermas, Jürgen (1992). *Rasyonel Bir Topluma Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset* Çev., Mehmet Küçük ve Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.

Habermas, Jürgen (1991a). "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü." Çev., Tanıl Bora. *Defter* 16: 53-63.

Habermas, Jürgen (1991b). "Telafi Devrimi ve Sol Revizyon İhtiyacı: Bugün Sosyalizm Ne Anlama Geliyor?" Çev., Tanıl Bora. *Birikim* 25: 37-48.

Habermas, Jürgen (1984). "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" Çev., Tanıl Bora. *Toplum ve Bilim* 27: 37-74.

Habermas, Jürgen (1981). "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine." Çev., Oruç Aruoba. *Oluşum.*

Hasdemir, A. Tuba ve M. Kemal Coşkun (2008). "Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler." *SBF Dergisi* 63(1): 121-149.

Held, David (1992). "Meşruiyet Sorunları ve Kriz Eğilimleri." Çev., Hüsamettin Çetinkaya. *Edebiyat ve Eleştiri* 1: 63-74.

İrvan, Süleyman (der.) (2002). *Medya Kültür Siyaset.* Ankara: Alp (1. baskı 1997, Ark.)

Kalaycı, Nazile (2009). "Felsefe Tarihinde 'Kamusal Alan'." *Felsefe Tartışmaları* 41.

Karadağ, Ahmet (der.) (2006a). *Kamusal Alan ve Türkiye.* Ankara: Asil Yayın Dağıtım.

Karadağ, Ahmet (2006b). "Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme." *Kamusal Alan ve Türkiye.* Ahmet Karadağ (der.) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım. 5-41.

Karadağ, Ahmet (2006c). "Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu." *Kamusal Alan ve Türkiye.* Ahmet Karadağ (der.) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım. 42-74.

Karakaş, Halime (1998-99). "Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?" *Doğu Batı* 5: 171-193.

Keane, John (2002). "Kamusal Alanların Yapısal Dönüşümleri." Çev., Süleyman İrvan. *Medya Kültür Siyaset.* Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp Yay. 295-337.

Keane, John (1994). *Demokrasi ve Sivil Toplum. Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine.* Çev., Necmi Erdoğan. İstanbul: Ayrıntı.

Keane, John (1993). *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar.* Çev., Levent Köker vd. İstanbul: Ayrıntı.

Keane, John (1992). *Medya ve Demokrasi.* Çev., Haluk Şahin. İstanbul: Ayrıntı.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*

Kejanlıoğlu, Beybin (2004). "Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı." *Kamusal Alan.* Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 689-713.

Kejanlıoğlu, Beybin (1995). "Türk Basınında Demokrasi: Milliyet Gazetesi Örneği (1971)." *SBF Dergisi* (1-4): 230-249.

Kejanloğlu, D. Beybin (1994-95). "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı." *Birikim* 68-69: 39-64.

Kellner, Douglas (2006). "Habermas, Kamusal Alan ve Demokrasi: Eleştirel Müdahale." Çev., Suat Sungur. İstanbul Üniversitesi. *4. Boyut:* http://www.istanbul.edu.tr/4.boyut/kellnersuat.html [Erişim Tarihi: 02.02.2009].

Kellner, Douglas. (2004). "Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru." Çev., Tülin Kurtarıcı. *Kamusal Alan.* Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 715-735.

Keskin, Ferda (1998-99). "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam." *Doğu Batı* 5: 105-109.

Keyman, Fuat (1998-99). "Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu." *Doğu Batı* 5: 63-80.

Keyman, Fuat (1998). "Radikal Demokrasi Kuramları: Türkiye ve Geç-Modern Zamanlarda Demokratik Yönetim." *Defter* 33: 191-222.

Kırlı, Cengiz (1999-2000). "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol." *Toplum ve Bilim* 83: 58-79.

Konyar, Hürriyet (2001). "Magazin Medyasındaki Popüler Milliyetçi Söylemlerin İşlevleri." *Birikim* 144: 78-84.

Köker, Eser (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek.* Ankara: Dipnot.

Köker, Eser (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası.* Ankara: Vadi.

Köker, Levent (2008). *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye.* Ankara: Dipnot.

Köker, Levent (2006). "Seçim Sistemleri ve Siyasi Çoğulculuk." *Anayasa Yargısı Dergisi* 23(5): 199-210.

Köker, Levent (1992). *Demokrasi Üzerine Yazılar.* Ankara: İmge.

Köker, Levent (1990a). "Demokrasi ve Sosyal Adalet." *Türkiye Günlüğü* 11: 130-136.

Köker, Levent (1990b). "Türkiye'de Demokrasinin 'Dünü, Bugünü ve Yarını': Bir Eleştiri." *Türkiye Günlüğü* 13: 91-99.

Köker, Levent (1987). "Liberal Demokrasi ve Eleştirisi." *11. Tez* 6: 71-85.

Kömeçoğlu, Uğur (2003). "Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi." *Doğu Batı* 23: 37-74.

Kubilay, Çağla (2009). "İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi." *Alternatif Politika* 1(3): 325-362.

Kubilay Çağla (2004). "Türkiye'de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan: Anadil ve Resmi Dil Eşitlemesinin Kırılması." *İletişim Araştırmaları* 2(2): 56-85.

Landes, Joan B. (1999). "Yurttaşlık Performansı: Fransız Devrimi'nde Demokrasi, Cinsiyet ve Farklılık." Çev., Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması.* Şeyla Benhabib (der.) içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı. 419-444.

Mahçupyan, Etyen (1998-99). "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset." *Doğu Batı* 5: 25-53.

Negt, Oskar ve Alexander Kluge (1991). "Kamusal Alan ve Deneyim". Çev., Ahmet Doğukan. *Defter* 16: 66-76 [Bu yazının bir diğer çevirisi için bkz. Negt, Oskar ve Alexander Kluge (2004). "Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş." Çev., Meral Özbek. *Kamusal Alan.* Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil.133-139].

Neumann, E. Noelle (1998). *Kamuoyu Suskunluk Sarmalının Keşfi.* Çev., Murat Özkök. Ankara: Dost.

Oskay, Ünsal (1982a). *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması.* Ankara: Ayko.

Oskay, Ünsal (1982b). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri.* Ankara: AÜ SBF Yay.

Öğün, Süleyman Seyfi (1998-99). "Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas, Abdülaziz Efendi." *Doğu Batı* 5: 55-61.

Öğün, Süleyman Seyfi (1998). "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu." *Defter* 33: 99-114.

Özbank, Murat (der.) (2009). *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özbek, Meral (der.) (2004). *Kamusal Alan.* İstanbul: Hil.

Ryan, Mary P. (1992). "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America." *Habermas and the Public Sphere* Craig Calhoun (der.) içinde. The MIT Press: Cambridge, Massachusetts. 259-288.

Sarıbay, Ali Yaşar (2000). *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi ve Sivil İtiraz.* İstanbul: Alfa.

Sökmen, Semih (2002). "Defter'den." *Defter* 45: 7-10.

Stratton, John (2002). "Siberalan ve Kültürün Küreselleştirilmesi." Çev., Mehmet Doğan. *Cogito* 30: 80-98.

Sunar, Lütfi (haz.) (2005). *Sivil Bir Kamusal Alan.* İstanbul: Kaknüs.

Swingewood, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi.* Çev., Aykut Kansu. Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Taş, Oğuzhan (2007). "Kamusal ve Özel Yaşamın Sınırları: Türk Basınındaki Köşe Yazılarında Zina Tartışması." *Kültür ve İletişim* 10(1): 41-70.

Taylor, Charles (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller.* Çev., Hamide Koyukan. İstanbul: Metis.

Thompson John B. (1994). "Kamusal Alanın Dönüşümü." Çev., Sevda Alankuş Kural. *İlef Yıllık 94*: 241-262.

Tok, Nafiz (2006). "Liberal Demokratik Toplumda Kamusal Alan, Adalet, İstikrar ve Birlik." *Kamusal Alan ve Türkiye.* Ahmet Karadağ (der.) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım. 110-133.

Tok, Nafiz (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset.* İstanbul: Ayrıntı.

Tufan, Hülya (der.) (1995). *Kamuoyu, Kimin Oyu?* İstanbul: Kesit.

Türkoğlu, Nurçay (2004). *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar.* İstanbul: Babil.

Türköne, Mümtazer (1998-99). "Cumhuriyet'in Kamusal Alanı." *Doğu Batı* 5: 137-145.

Uğur, Aydın ve Mücahit Bilici (1998). "Bilgi Toplumu İnternet ve Demokrasi: Dijital Alemin Genleşen Kamusal Alanı." *Yeni Türkiye* 19: 488-496.

Underwood, Mick (2002), "Kamusal Alan Olarak İnternet", Çev., Mehmet Küçük. *Cogito* 30: 120-142.

Üstel, Füsun (1997). "Devlet Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık." *Birikim* 93-94: 127-135.

Verstraeten, Hans (2002). "Medya ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü." Çev., Süleyman İrvan. *Medya Kültür Siyaset.* Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp. 339-376.

Winkel, Eric A. (1992). "Hatırlanan İslam: Bir Habermas ve Foucault Eleştirisi". Çev., Deniz Gürsel. *Tezkire* 3: 41-54.

Yaylagül, Levent (2006). *Kitle İletişim Kuramları.* Ankara: Dipnot.

Yıldız, Ahmet (2002). "Jürgen Habermas Ankara'daydı..." *Edebiyat ve Eleştiri* 61: 51-53.

Yılmaz, Hakan (1998). "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek." *Cogito* 15: 159-170.

Yüksel, Mehmet (2003). "Modernleşme ve Mahremiyet." *Kültür ve İletişim* 6(2): 75-108.

RASYONEL BİR TOPLUMA DOĞRU

Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset

JÜRGEN HABERMAS



VADİ/Toplum

9.

Türkçede 1968 Öğrenci Hareketleri ve Frankfurt Okulu

Gamze Göker & İlkay Kara

Giriş: 1968'e Giderken

1968 hareketlerinin üzerine bastığı tarihsel ve toplumsal koşullar, II. Dünya Savaşı'nın ardından ileri kapitalist ülkelerin bir yeniden yapılanma hamlesi olan sosyal refah devletini ve bu yeniden yapılanmanın getirdiği köklü toplumsal değişikliği kapsamaktadır. Özellikle emek piyasası ve kır/kent popülasyonundaki dramatik altüst oluşun altı çizilmelidir. 20. yüzyılın ikinci yarısı, tarımsal üretimdeki (makineleşme ve tarım kimyasallarının geliştirilmesi gibi) modernizasyon ile özellikle Batı ülkelerinde köylülüğün tasfiyesini yaşamıştır. Hobsbawm'ın dediği gibi: "Toprak boşaldığında kentler dolar. 20. yüzyılın ikinci yarısının dünyası daha önce görülmemiş ölçüde kentleşmiştir" (1996: 341).

Kent/kır popülasyonundaki geri dönülemez değişikliğe, sosyal refah devletinin ve kapitalizmin içinde bulunduğu yeni yönelim ve gelişmelerin ihtiyaçları nedeniyle emek piyasasının yapısında ortaya çıkan farklılaşma eşlik etmiştir. Bu, özellikle metropollerde, bebek ölümlerinin azalmasıyla artan genç nüfusun bir ekonomik pratiğe bağlanmadan, sınıfsal-toplumsal bakımdan "ara kategori" olarak geçirdikleri zaman diliminin uzamasına neden olmuştur. Ekonomik-toplumsal işleyişin karmaşıklaşması ve üretici güçlerdeki gelişme çerçevesinde emek gücünün daha nitelikli olması beklendiği için (yüksek) eğitim yaygınlaşmış/kitleselleşmiştir. 1950-1964 arasında üniversiteli öğrenci sayısı ABD'de ve Almanya'da iki kat, Fransa'da üç kat, İngiltere ve İtalya'da yaklaşık yüzde 50 artmıştır. Ekonomik olarak da, gençler "salt tüketici" olarak önemli bir potansiyel oluşturur hale gelmiştir (S.T.M.A.,[1] 1988: 1504). Hobsbawm'ın (1996: 345) deyişiyle, "dünyadaki büyük ekonomik ısınma, sayısız orta halli ailelerin-Batı'da beyaz yakalılar ve kamu görevlileri, satış mağazalarında çalışanlar ve küçük işadamları, çiftçiler hatta hali vakti yerinde kalifiye işçiler- çocuklarına tam gün öğrenim sağlama" olanağı sunmuştur. Yüksek öğrenim kurumlarına olan talebin artması, başta Batı ülkeleri olmak üzere pek çok Üçüncü Dünya ülkesinde öğrenci nüfusunun da artışıyla birlikte yaşayan, eğlenen, çeşitli sanatsal ve kültürel üretimlerde bulunan bir üniversite gençliği yaratmıştır. Bunların giderek büyük ve genellikle tecrit edilmiş kampüslerde ya da 'üniversite kentleri'nde toplanmaları, hem kültür hem de siyaset alanında yeni bir faktör olarak belirmiştir. Genç erkek ve kadınlardan oluşan öğrenci kitleleri, sadece siyasal değil toplumsal hoşnutsuzlukların da ulusal, hatta uluslararası düzeyde ifadesinde etkili olmuşlardır (1996: 346). Bunların bir sonucu olarak, dünya kapitalist sisteminin metropolleri 1966-1970 arası dönemde, yaygınlığı ve kapsamı bakımından 20. yüzyılda karşılaştıkları en büyük toplumsal muhalefet hareketine sahne olmuştur. Uluslararası toplumsal mücadele ivmesi Mayıs 1968'de Fransa'da doruğa çıktığı için, bu dönem 1968 ile simgelenmektedir. 1966-1970 döneminin anti-kapitalist, düzen karşıtı içeriğine damgasını vuran siyasal-ideolojik söylem ve eylem; geleneksel işçi sınıfı hareketinin ve partilerinin dışındaki bir muhalefet alanından kaynaklanmıştır. Bu alan, anarşizan/anti-otoriter radikal öğrenci hareketinin belirleyiciliği ve öncülüğündeki, parlamento dışı muhalefetin alanıdır (S.T.M.A., 1988: 1502).

[1] *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*

Kısacası, 1968 öğrenci hareketleri, eylem, etkinlik ve tahayyül dünyasındaki farklılaşma nedeniyle, toplumsal mücadeleler tarihi açısından bir dönemeç olarak işaretlenir. Bu nedenle muhalefet hareketleri konusunda özel bir ilgiyi hakeden '68 öğrenci hareketleri üzerine düşünmek çeşitli zorlukları barındırmaktadır. Söz konusu zorluklardan en önemlisi, bu tarihsel dönemin homojen bir kesit olarak okunamayacak olmasıdır. '68 bir yandan birbiriyle ilişki ve kimi zaman çatışmalar da içeren bir hareketler toplamını barındırmış, diğer yandan yalnızca Batı Avrupa ve ABD değil, Doğu Avrupa, Latin Amerika, Japonya, Türkiye'yi kapsayan geniş bir alanda etkisi ve gücünü hissettirmiştir. Hareketler dolaştığı coğrafyaların sosyo-kültürel ve politik atmosferi içinde farklı görünümler, talep ve protesto dizileri etrafında varlık bulmuştur. Tam da bu farklılaşma nedeniyle Frankfurt Okulu'nun '68 öğrenci hareketi ile ilişkisi ve Türkiye'de alımlanması üzerine bir çalışma, Batı '68'i ile Türkiye'deki öğrenci hareketleri arasında bir karşılaştırmayı içermek zorundadır. Bu yazıda ilk olarak Batı'da 1968'de ortaya çıkan toplumsal hareketlerin niteliğine ve politik argümantansyonuna değinilecek, ardından Frankfurt Okulu'nun metinleri aracılığıyla Okul üyelerinin toplumsal hareketlere yaklaşımına göz atılacaktır. İkinci olarak ise, Türkiye'de '68 hareketinin niteliğini belirleyen kuramsal ve politik eksenler aktarılacak ve bu çabanın ardından Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun toplumsal mücadeleler bağlamında nasıl alımlandığının izi sürülmeye çalışılacaktır.

Muhalefet Etmenin Değişen Rengi, Solun "Yeni" Hali ve Frankfurt Okulu

Batı '68'i: La Beaute Est Dans La Rue![2]

Yukarıda da belirtildiği gibi, 1968 hareketleri; toplumlarında etkin olan iktidar sistemlerinin yeni ve radikal bir eleştirisi oldukları ve gösterileri, sloganları, afişleri ile özgürlükçü, kurtarıcı ve anti-hiyerarşik, toplumsal temsil ve ilişkileri kalıcı bir tarzda değiştirmeye çağıran içerikleri nedeniyle ve özellikle ekolojist hareket ve feminizmin katkısıyla toplumsal mücadeleler tarihi açısından bir makas değişikliği anlamını taşır:[3]

[2] Güzellik Sokaktadır!

[3] 1968 öğrenci hareketlerinin nasıl analiz edildiğini anlamak için aynı dönemde yapılmış akademik çalışmalara bakmak oldukça aydınlatıcıdır. 1974 yılında yayımlanan öğrenci hareketlerini incelediği *Öğrenci Ayaklanmaları* isimli çalışmasında Ahmet Taner Kışlalı, Türkiye'de ve dünyada öğrenci hareketlerinin nedenlerini açıklayan perspektifleri -psikolojik, biyolojik, klasik Marksist görüş, Frankfurt Okulu'nun görüşü, öğrencileri bir toplumsal sınıf olarak ele alan görüşler– sıralamaktadır. Gençlik hareketlerini psikolojik nedenlerle açıklayanlara göre, o dönemde gençler artık kendisine aile babası ve toplumsal otorite olarak görünen, hızlı toplumsal değişim nedeniyle ilkel bir görünüm kazanan babasına benzemek istememektedir. Babasının yerini alabilecek başka bir model de toplum tarafından verilmediği için, babalarının kuşağının toplumsal mirasını reddeden ve bu mirası yok etmeye çalışan bir kuşak ortaya çıkmaktadır (1974: 19). Kolektif ödip kompleksi tezinin yanı sıra cinsel engellenme ve içten duyulan güçsüzlüğü gizleme çabası olarak ortaya çıkan şiddet eğilimi de bu perspektifin diğer açıklamalarıdır. Psikolojik açıklamaların '68 dönemini temel aldığına ve öğrenci hareketinin erkek öznelerden ibaretmiş gibi kabul edildiğine de bu noktada değinmeden geçmek olmaz. Biyolojik açıklama ise şöyle bir temele oturtulmaktadır: "Toplumsal hiyerarşi içinde bütünleşmelerini ergenliğin ötesinde de geciktiren bir öğrenim nedeniyle üniversite öğrencileri, doğal dürtüleri kendilerini normal yollardan ortaya koymak fırsatına sahip olamamışlardır. Modern toplum cinsel isteklerini daha erken uyandırırken (reklam, kitle kültürü, yeni töreler, şehirleşme) ve bilgilerini artırırken, yetişkinlerin sorumluluklarını alma olanağından yoksundurlar" (Masters'dan akt. Kışlalı, 1974: 22). Ortodoks Marksist görüşe göre, "Üniversiteye gelen genç genellikle burjuva ve küçük burjuva ailelerdendir. İşçi ve topraksız veya az topraklı köylünün çocuğunu üniversiteye kadar okutabilme olanağı yoktur. Zaten, üretim sürecinin dışında kaldıkları için öğrencilerin yaşantısı da küçük burjuva koşullarını yansıtmaktadır. Üniversiteyi bitirdikten sonra -küçük bir azınlığın dışında kalanları- küçük burjuvaziye katılacaklardır. Yani toplumsal sınıfları değişmeyecektir. Öyleyse 'gençliğin eylem tarzı da küçük burjuvazinin eylem tarzıdır. Küçük burjuva davranışlarının sorumsuzluğu, kaypaklığı, dönekliği, başıbozukluğu ve terörizme yatkınlığı gençlik eylemlerinde' görülecektir" (Ergün'den akt. Kışlalı, 1974: 25). Klasik

> Başkaldırı biçimlerinin zenginliği farklı mücadele araçlarının geliştirilmesinde gözlenebilmektedir: Öğrencilerin derslik ve yurtları işgali, harekete karşı çıkan öğretim elemanları ve idari görevlilerin enterne edilmesi, Japonya'da olduğu gibi saflar halinde çatışmalar, forumlar, yakılan arabalar, şehir gerillası tartışmaları ya da barikatlar gibi geleneklerin yeniden keşfi (...) Kısacası 1968 yeni bir siyasal, toplumsal ve kültürel dil üretmişti (Demirer, vd., 1998: 39).

Demirer vd.'nin belirttiği gibi, aile içindeki toplumsallaşma tarzlarının değişimlerine, o dönemin yeni medyasından beslenen genç bir kültürün ortaya çıkışına, kısacası, II. Dünya Savaşı'nın ardından dünyanın uğradığı dönüşümlere bağlanan özgül sonuçların taşıyıcısı olarak 1968, polisin simgelediği kurulu düzene yönelik kimi şiddet biçimleri, sloganların oyunbaz hatta ikon-kırıcı karakteri, ailede ve üniversitede otoriteye başkaldırı, bir önceki kuşağın tüketim değerlerine reddiye, daha özgür bir cinsellik arayışı gibi köklü bir toplumsal eleştiriyi içerir (1998: 38).

1968 ile simgelenen öğrenci hareketlerinin protesto ve talepler dizisine yakından bakmak hareketlerin Frankfurt Okulu ile bağı üzerine yapılan tartışmayı da anlaşılır kılacaktır. Hareketlerin tümünün genel özelliklerine ilişkin altı çizilmesi gereken ilk nokta, egemen olan özgürlükçü tondur. 1968 hareketleri, yalnızca kapitalizmin insanı sınırlayıcı hatta köleleştirici işleyişine değil mevcut sosyalist rejimlerin totaliter eğilimlerini de hedef alan güçlü bir özgürlükçü temaya sahiptir. Aile ve üniversite otoritesine karşı tutum, yani hareketin taşıyıcısı durumunda olan genç nüfusun doğrudan yaşamlarını belirleyen kurumların eleştirisi giderek bir bütün halinde sistem eleştirisine dönüşürken, dönemin komünist partileri, sendika örgütlenmeleri ve reel sosyalizm uygulamaları bu eleştiri hattının içine girmiştir. Bu yönüyle 1968 hareketleri, ağırlıkla ekonomik talepler etrafında seferber olma eğilimi gösteren geleneksel işçi sınıfı hareketiyle de farklılaşmış, kimi zaman geleneksel örgütlerle çatışmalar yaşamıştır.

1968 kimilerine göre, yenilgiyle sonlanan ancak dünyayı geri dönülemez biçimde dönüştüren iki dünya devriminden biriydi (Arrighi, vd., 2004: 95-100). Bunlardan ilki olan 1848, eski solu kurumsallaştırırken, 1968 ise yeni toplumsal hareketleri kurumsallaştırmıştır. 1848, sistem karşıtı hareketlerin temel bir politik stratejiye -toplumu ve dünyayı dönüştürme yolundaki vazgeçilmez ara durak olarak devlet iktidarını ele geçirme şeklindeki dolaysız amaca ulaşma stratejisine- doğru tarihsel dönüşü olmuştur. Bu görüşü savunanlara göre 1917'nin böylesine büyük bir simge haline gelmesinin nedeni de, devlet iktidarı stratejisi taraftarlarının ilk dramatik zaferi olmasıdır. 1960'lı yıllarda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, önceleri dünya sistemine hâkim olan güçleri hedef noktasına yerleştirmişken, 1960'ların sonlarına doğru eski sol hareketleri daha fazla eleştirmeye başlayarak eleştiri zeminini başka bir düzleme taşımıştır. İlk yıllarda eski sistem karşıtı hareketlerin yöntemlerini reforme etmeye girişmişler, daha sonra çoğunlukla onlardan açıkça kopmuş ve hatta cepheden saldırıya geçmişlerdir. Yeni sol, eski solu beş günahla suçlamıştır: Eski sistem karşıtı hareketlerin (Batı'da sosyal demokratların, Doğu'da komünistlerin, Güney'de milliyetçi hükümetlerin) dünya sistemindeki hâkim güçlerin militarizmini, sömürüsünü, emperyalizmini ve ırkçılığını denetleme konusundaki etkisizliğini *zayıflık* olarak nitelendirmişlerdir. Vietnam'daki savaşa karşı tutum bu eleştirinin yükselişinin bir sonucudur. Belli katmanların geçmişteki sistem karşıtı eylemleriyle belli maddi ödünler kazanmış olmalarını ve bu olgunun onların militanlığında bir gevşemeye yol açmasını ise *yozlaşma* olarak yorumlamışlardır. Hâkim katmanlarınkinden daha düşük düzeyde olsa bile dünya çapındaki belli katmanların aslında sistem içi sömürüden çıkar sağlamaya gönüllü olduklarını ifade ederek *suç ortaklığı* yaptıklarını söylemişlerdir. Gerçek mülksüzlerin ve dünya sistemindeki gerçek alt katmanların (altproleterler, etnik ve ırksal azınlıklar ve kadınlar) çıkarlarının bilinçli olarak göz ardı edilmesi

Marksist görüşe göre, gençliğin sınıf çatışmasındaki asıl rolü emekçi sınıfa "bilinç götürmek"tir. Ancak üretici bir sınıf olmadığı için kendisinin devrim yapması söz konusu değildir (1974: 26).

veya anlaşılmamasını ise *ihmal* olarak görmüşlerdir. Alt katmanların gerçek sorunlarının eski hareketlerin önderliği tarafından küçümsenmesi ve onların ideolojik olarak kendilerinden fazlasıyla emin olmaları da *kibir* olarak değerlendirilmiştir (2004: 98-99). '68 ve izleyen birkaç yılda öncelikle Batı'da ve daha sonra tüm dünyada ortaya çıkan yerinden oluşa en çok şaşıran, kendilerine nasıl bu kadar haksız ve politik bakımdan bu kadar tehlikeli görünen bir perspektiften saldırılabildiğini anlayamayan eski sol hareketlerdir. Birçok otorite ilişkisini ve her iki taraftaki Soğuk Savaş mutabakatını parçalayan '68'in güçlü etkisiyle ideolojik hegemonyalara her yerde meydan okunmuş, hem dünya sisteminin güçlü katmanları hem de eski sol sistem karşıtı hareketlerin önderliği gerilemiştir. Elbette bu gerileme geçici olmuş ve yeni hareketler her yerde denetim altına alınmıştır. Ancak Pandora'nın kutusu bir kez açılmış ve güç ilişkilerinde gerçekleşen değişimler bir daha geriye döndürülememiştir (2004: 100).

Bu değişikliklerin neler olduğuna bakıldığında, öncelikle, Batı ile Doğu arasındaki askeri güç dengesi o tarihten bu yana fark edilir biçimde değişmiş olmadığı halde, Doğu'nun Güney'i denetleme yetenekleri sınırlı hale gelmiştir. '68'in ikinci bir sonucu olarak, yaş grupları, cinsler ve etnik gruplar gibi statü grupları arasındaki iktidar ilişkileri kökünden sorgulanır hale gelmiş ve gündelik yaşamın gizli yuvalarına sinmiş bu değişikliklerin, bu grupları dünyanın gündemine sokan hareketlerin kendilerinden çok daha kalıcı oldukları kanıtlanmıştır. Bu değişiklikleri fark etmek, devletlararası güç ilişkilerindeki değişiklikleri fark etmek kadar kolay değildir. Hâkim statü gruplarının azalan gücü merkez ülkelerde özellikle belirgindir ama değişik ölçülerde yarı çevre ve çevre ülkelerde de gözlemlenebilmektedir. Üçüncü olarak, sermaye ile emek arasındaki 1968 öncesi güç ilişkileri bir daha asla eski haliyle yeniden kurulamamıştır. Son olarak, 1970'li ve 1980'li yıllarda sivil toplum, devlet iktidarı taşıyıcılarının buyruklarına '68 öncesinde olduğundan daha az kulak asar olmuştur (2004: 102).

1968 hareketleri Hobsbawm'ın da belirttiği gibi, toplumsal muhalefette yaygın ve yerleşik olduğu gibi varolan sistemin yeterince ilerlemediği eleştirisinden çok bizzat sistemin ulaştığı ilerleme çizgisinin kendisine yönelik bir muhalefet olma özelliği taşır (1996: 350). Bu yanıyla da özellikle yabancılaşma ve gündelik yaşam pratiklerine müdahale eden bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin kültürel dünyası hedef tahtasına yerleşmiş olur. Birer gösteri ve tüketim toplumu olarak sanayi demokrasilerinin ve sözde özgür bireyleri yabancılaştırıcı mekanizmaların eleştirisi, toplumsal dönüşümün aktörleri ve toplumsal hareketlerin sorgulanması (Demirer vd., 1998: 23), 1968 hareketleri için ayırdedici noktaları oluşturmaktadır.

1968, öncelikle ABD olmak üzere Batı dünyasında, öğrenci hareketlerinin fitilini ateşleyen nedenlerden biri olması sebebiyle önem taşıyan Vietnam Savaşı ve yarattığı savaş karşıtı muhalefet, başta nükleer silahlanma karşıtlığı olmak üzere barışçı bir çizgiye ve Üçüncü Dünya ülkelerinin yoksullaştırılması konularını da içeren anti-emperyalist bir niteliğe de sahip olmuştur. 1968 hareketleri ile Frankfurt Okulu'nun çakıştığı temalar da bu çerçeve içinde bulunmaktadır. Özellikle Herbert Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* (1955), *Sovyet Marksizmi* (1958) ve *Tek Boyutlu İnsan* (1964) çalışmaları hareketler için önemli birer esin kaynağı olarak işaret edilmektedir. 1968 hareketlerinin Marcuse'ye, tüketim toplumu ve manipülasyon aygıtlarının eleştirisi (reklamlar, medya), hem toplumsal yapıların yıkımına hem de bireylerin yaşam tercihlerini tüm boyutları içinde yeniden düşünmesine çıkarılan çağrı, Sovyet modelinin temsil ettiği Marksist Ortodoksluktan kaçınma (Demirer vd., 1998: 25) temalarında bağlandığı söylenebilir.

Bu noktadan itibaren, Türkiye'de '68 hareketlerinin niteliklerine Frankfurt Okulu ile kurduğu ilişkinin seyrine göz atma çabasına başlanabilirdi. Ancak Okul'un metinleri aracılığıyla toplumsal mücadele ile ilişki konusunda kendini konumlandırdığı yeri görmek de önem taşımaktadır. Özellikle Batı '68'ine ilham olduğu iddialarını düşündüğümüzde, buraya uzun bir parantez açma pahasına, 1930'ların ikinci yarısından itibaren üretilen Eleştirel Teori metinlerini hızlıca gözden geçirerek bir ilişkinin içermek zorunda olduğu karşılıklılığın izlerini takip etmek yararlı olacaktır.

Eleştirel Teori ve Praksis: Okul'un Penceresinden Toplumsal Mücadele ve Dönüşüm

Martin Jay'e göre, Frankfurt'çular, kendilerini önceleyen Sol Hegelciler'le şu noktalarda benzerlik taşırlar: Hegel'in diyalektik yöntemini kullanmaları, diyalektiği maddeci bir yöne doğru geliştirmeye çalışmaları ve toplumsal düzenin praksis aracılığı ile insan tarafından dönüştürülmesinin olanaklarını araştırmaları (2005: 71). Max Horkheimer'in Enstitü müdürü olması (1931) ve 1930'ların sonunda Eleştirel Teori'nin köşelerinin belirlendiği ilk metinlerden itibaren, praksis ve insan eylemine yüklenen anlam Okul'un toplumsal muhalefetle ilişkisinin taşlarını döşemeye başlamıştır.

Horkheimer'in 1937 tarihli "Geleneksel ve Eleştirel Teori" başlıklı makalesi, Eleştirel Teori'nin sınırlarının ve hedeflerinin belirlendiği ilk metinler arasındadır. Horkheimer, teorinin neliğine ilişkin sorgulamasında, modern bilimler ve pozitivizme köklü eleştiriler getirir ve Eleştirel Teori'yi tanımlamaya girişir.[4] Horkheimer'e göre, eleştirel düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan kavramlar, bugünü eleştirirler ve hedefleri bugünün gerekliliğinde temellenir. Bu gereklilik içinde bugünkü gerçekliğin ortadan kaldırılmasının imgesi henüz verili olmasa da, teori bu imgeyi tasarlar ve bu nedenle de mevcut gerçekliğin hizmetinde çalışmak yerine onun sırrını açığa vurmuş olur (2005). Seyla Benhabib; Horkheimer'in 1937 metninde, ideolojilerin eleştirisinin, yalnızca düşüncenin toplumsal varlığına bağlılığı değil, aynı zamanda bilincin maddi praksise bağlılığını da açığa vurduğunu ve bu bağlılığın gelecek için mücadele açısından da eleştirildiğini belirtir: "Akılcı bir toplum örgütlenmesi fikri, varoluşsal durumları kendilerini gelecekteki kurtuluşlarına hazırlayan sınıf üyelerine bile umutsuz ve çok uzak görünürken Eleştirel Teori inatçılığını sürdürmeli ve daha iyi bir gelecek düşüncesine bağlı kalmalıdır" (Benhabib, 2005: 22). Eleştirel düşüncenin sadık kalabileceği tek içerik; bu toplumun mevcut olanaklarıyla, özgür insanların topluluğu olarak gelecekteki bir toplumun nasıl olanaklı olabileceği fikridir. Bu fikir, parçalanmışlığın ve akıldışılığın ortadan kaldırılabilir olduğuna ve bunun nasıl yapılabileceğine ilişkin bir kavrayış olarak, egemen koşullarda sürekli yeniden üretilir (Horkheimer, 2005: 365). Benhabib, normatifliğin Eleştirel Teori'yi, pozitivist sosyolojiden ayıran boyut olduğunu vurgular:

> Toplumsal dünyayı bilimsel biçimde incelemek kendinde bir amaç değildir, bu dünyayı "insanların gücünü ve ihtiyaçlarını tatmin eden" başka bir dünyaya dönüştürme sürecini aydınlatmak için gerekli bir aşamadır. Bu empatik normatif boyut sayesinde, Eleştirel Teori, insani varoluşun daha uygun bir formunu akılsal bir biçimde ifade etmek ve insanları bu amaca erişim yolunda aydınlatmak için pratik felsefenin niyetlerini korur (2005: 23).

Horkheimer; teorisyenin başarımının tarihsel öneminin, kendi başına bir anlam taşımadığını, daha çok insanların ondan yana konuşmalarına ve eylemlerine bağlı olduğunu ifade eder ve ona göre, toplumsal bütünün dönüştürülmesine götüren teorinin ilk sonucu, bağıntılı olduğu savaşımın keskinleşmesine bağlıdır. Horkheimer'e göre, materyalist "özgür kendini belirleyen toplum" fikri yalnızca bir "olması gereken" ya da pratik aklın önkabulü değil, doğal olmayan, tarihsel bir olabilirliktir (Benhabib, 2005). Görüldüğü gibi, Horkheimer'in teori ile pratik arasında kurduğu sıkı bağ ile toplumsal praksisin içine yerleştirdiği Eleştirel Teori, özgür insanların toplamı olarak, akıldışılığından kurtulmuş gelecek toplum için mücadelenin bir parçası haline gelir.

[4] Bu yazının kapsamı gereği, metinde yürütülen tartışmayı bütünüyle aktarmak olanaklı değildir -bunun için bu kitapta bkz. Taş- ancak Horkheimer'in yaptığı praksis vurgusunun altını çizmek önem taşımaktadır.

Horkheimer tartışmayı bu noktada bırakmaz ve Eleştirel Teori'nin düşünümselliğinin altını tekrar çizerek, onun aynı zamanda kendi saflarındaki saptırıcı, konformist ya da ütopyacı eğilimlere karşı da saldırgan olması gerektiğini belirtir. Mevcut toplumun tarihsel analizi ile dönüştürülmesi konusundaki ısrarının yanında Eleştirel Teori dönüşüm talepleri ve potansiyelleri ya da örgütlenmeleri karşısında da eleştirel tavrını sürdürür. 1937 metninde bu eleştirelliğin belki de en belirgin sonucu proleterya ve onun sahip olduğu özgürleşimci potansiyele ilişkin Marksist belirlemeye şüpheyle yaklaşmasıdır. Eleştirel Teori, insani çalışmaya içkin bir tarihsel eylemlilik zemini üzerine kurduğu analizine rağmen, akılcı örgütlenmiş gelecek toplum için ihtiyaç duyulan ilginin Marksist kabulde olduğu gibi proletaryada mevcut olduğu yargısını sorgular. Horkheimer'e göre bugünkü toplumda proleterya doğru bilginin güvencesini oluşturmaz: "Yoksulluğun ve adaletsizliğin sürmesini ve artmasını kendi üzerinde ne denli anlamsızlık olarak deneyimlese de, toplumsal yapının yukarıdan desteklenen farklılaşması ve sadece seçkin anlarda delinen kişisel ve sınıfa uygun çıkar karşıtlığı, bu bilincin doğrudan doğruya geçerlilik kazanmasını engellemektedir" (2005: 361-362). Horkheimer'e göre; sadece hürmetkâr bir kutsamayla, proleteryanın yaratıcı gücünü ilan eden ve ona uyum sağlamak ve onu yüceltmekle yetinen bir entelektüel, düşüncesinin pasifliği içinde kendine sakladığı kuramsal çabadan ve kendi düşüncesinin onu getirebileceği, kitlelerle geçici bir karşıtlığa düşmekten her kaçışın, kitleleri olmaları gerektiğinden daha kör ve daha zayıf kıldığını gözden kaçırır (2005).

Horkheimer'in proleterya üzerine yürüttüğü bu tartışmanın 1937 yılında yani Ekim Devrimi'nin ardından dünyada beklenen işçi sınıfı ayaklanmaları ve devrim umudunun tamamen kaybolduğu, SSCB örneğindeki reel sosyalist deneyimin hayalkırıklığının yayıldığı ve özellikle de Alman Nazizmi'nin yükselişinde etkin olan kitleler ve elbette Alman işçi sınıfının Nazizm'e verdiği desteğin yarattığı etki gözönünde bulundurulmalıdır. Aynı konjonktürel etkiyle ve aynı yıl Marcuse tarafından yazılan "Felsefe ve Eleştirel Teori" başlıklı yazı, Eleştirel Teori'nin formüle edilmesi çabalarının içinden, Okul'un ilişkilendirildiği ütopyan karakter ve toplumsal hareketlerle ilişkisi üzerine önemli bir giriş metni olarak değerlendirilebilir. Marcuse, bu makalesinde "ütopyacı" düşünce üstünde durur:

> Felsefe gibi eleştirel kuram, gerçekliği olduğu gibi kabul eden her türlü adalete, halinden memnun her türlü pozitivizme karşıdır; ancak felsefenin aksine eleştirel kuram kendi amacını yalnızca toplumsal sürecin gerçek eğilimleri temelinde gerçekleştirir. Böylece o, yeni düzen düşüncelerine genelde yapıldığı gibi ütopyacı olarak kınanmaktan korkmaz. Eğer doğruluk mevcut toplumsal düzen dâhilinde gerçekleştirilemiyorsa, kuram o düzene daima ütopyacı görünür. Böyle bir aşkınlık onun doğruluğuna karşı değil, ancak onun için konuşur. Uzunca bir süre ütopyacı öge, felsefede tek ilerici ögeydi, böylece kurgular daha iyi bir devlet, mümkün olan en büyük haz, mükemmel mutluluk, ebedi barış vs. idi. Bir partizanın doğruyu her türlü görünüşe karşı savunma yönündeki doğuştan dik başlılığı, bugün felsefede aşağılık ve sınırsız oportünizmle yer değiştirdi. Eleştirel kuram bu tür dik başlılığa, o felsefi düşüncenin gerçek niteliği olduğu müddetçe sadık kalmaktadır (akt., Goldmann, 2006: 309).

Horkheimer ve Marcuse'nin 1937 tarihli metinlerinden de gördüğümüz gibi, Eleştirel Teori'nin formülasyonu bir yanıyla Okul mensuplarının toplumsal mücadele ve değişim çabalarıyla kurduğu ilişkiyi de görebilmemizi sağlamaktadır. Ancak hemen burada Horkheimer, Marcuse ve Adorno arasındaki düşünsel farklılıkları ve Eleştirel Teori'nin onyıllar içinde gelişen, değişen tartışmalarını ve Okul üyelerinin ürettiği yanıtların kısmen farklılaştığını hatırlamak durumundayız. Bu yazı elbette Okul'un ve üyelerinin 1930'ların sonlarından 1960'lara kadar yaşadığı değişim ve vurgu farklılıklarını kapsamamaktadır. Bu hatırlatma, 1968 öğrenci hareketleri karşısında Okul üyelerinin farklılışan tutumunu anlamaya çalışırken önem taşımaktadır. "1960'ların ikinci yarısında, Enstitü'dekilerin (Adorno, Habermas ve

Negt) ve eski üyelerin (Horkheimer ve Marcuse) öğrenci hareketiyle ilişkisi birbirine karşıt eğilimleri barındıracak şekilde gelişmiştir" (Kejanlıoğlu, 2005: 72). 1968 öğrenci hareketleri ve Okul ilişkisi açısından Herbert Marcuse önemli bir figür olarak belirginleşmektedir. Marcuse'nin hareketle kurduğu kimi zaman ikircikli olmakla birlikte diğer eski üyelere kıyasla yakın bağ ve *Tek Boyutlu İnsan* çalışmasına öğrencilerin gösterdikleri ilgi nedeniyle, onun çalışmalarına daha yakından bakmak gerekmektedir.

Umutla Umutsuzluk Gerilimde Herbert Marcuse ve 1968

1968 öğrenci hareketlerinin Batılı seyrinin aktarılmaya çalışıldığı bölümde de anıldığı gibi, 1960'ların ikinci yarısından itibaren muhalefet etmenin renginde ve muhalif sözün niteliğinde bir dönüşüm yaşanmıştır. Yaşanan dönüşümü tanımlama çabaları ise "yeni sol"[5] kavramına başvurmuş ve muhalefet etme halindeki "yeni" tutum, talep, eylem ve etkinlik biçimleri ya da ihtiyaçlarına odaklanmıştır.

Sol üzerine yeni fikirlerin büyük kalabalıklar tarafından sokaklara taşınması için '68 barikatlarını beklemek gerekse de tartışmaların başlangıcı için 1950'lere dönmek gerekmektedir. İşçi sınıfının devrimci rolü, özne konumları, toplumsal çelişkilerin yeniden tanımlanması, yeni sömürgecilik ve savaş karşıtlığı üzerine yürütülen tartışma Avrupa'da sol adına yeni bir açılımı ifade etmiş ve Batı Marksizmi'nden beslenen yeni bir sol politika kavrayışını açığa çıkarmıştır. 1950'lerden itibaren ABD, İngiltere ve Kıta Avrupa'sında yürütülen bu tartışmanın eksenlerinden biri resmi sosyalist görüşün ve görüşün sözcüsü olan Sovyetler Birliği'nde gerçekleşen sosyalizmin eleştirisidir.

Daha önce de belirtildiği gibi yeni sol tarafından tartışma konusu edilen sorun alanlarının Frankfurt Okulu'nun ilgileriyle çakışması, yeni sol üzerinde Okul'un etkisi konusundaki vurguyu artırmıştır. Sözkonusu vurgunun ekseninin ise Marcuse'nin çalışmaları olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle bu kısımda Herbert Marcuse'nin 1960'lı yıllardaki çalışmalarında toplumsal hareketler ve politik eylem üzerine belirlemelerinin izi sürülecektir.

Marcuse'nin 1964 yılında yayımlanan *Tek Boyutlu İnsan* adlı çalışması, yeni sol ve 1968 öğrenci hareketleri açısından kaynak kitap olarak gösterilmektedir. Üç bölüm halinde düzenlenen kitabın ilk bölümünde, "tek boyutlu toplum"/"ileri endüstriyel toplum" betimlenir. İkinci bölüm "tek boyutlu düşünce" ile ileri endüstriyel düzenin özgül gelişim tarzından kaynaklanan "karşı çıkış mantığının yenilgisi" ile bağlantılıdır. Son bölüm ise ortada hangi alternatiflerin olduğunu araştırır. Marcuse; *Tek Boyutlu İnsan*'ın iki çelişik önsav arasında gidip geldiğini belirtir: İlki; ileri endüstriyel toplumun öngörülebilir gelecek için nitel değişimi durdurma yeteneğidir. İkincisi; bu durdurmayı kırıp toplumu patlatabilecek güçler ve eğilimlerin varlığıdır. Yazara göre bu iki eğilim yan yanadır, giderek iç içe geçmektedir ve başattır. Bir tersine dönüş için bulunabilecek tüm ön koşullar onu engellemek için kullanılmaktadır (1997: 11).

---

[5] Yeni sol terimi, sol literatürde 1960'lardan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Tarihçi E.P. Thompson'un 1957 tarihinde yayınlamaya başladığı *New Reasoner* adlı derginin 1960'ta *Universities and Left Review* adlı dergiyle birleşmesiyle ilk olarak Stuart Hall daha sonra Perry Anderson'un editörlüğüyle yayımlanan *New Left Review* dergisi yeni sol tartışmalarında önemli bir odak haline gelmiştir. Başlangıçta aydınlar ve üniversite öğrencileri arasında sınırlı bir çevrede etkiye sahip olan bu tartışmalar özellikle İngiltere'de, genel olarak Batı Avrupa'da ve ABD'de 1960'lı yılların ikinci yarısında gelişecek politik/toplumsal hareketlerin düşünsel ortamının oluşturulmasında önemli rol oynayan odaklardan biri olmuştur. Perry Anderson *New Left Review* dergisinin yayımlandığı dönem için şu özelliklerin altını çizmektedir: İlk olarak Kuzey'de, merkezdeki istikrar ve güvene rağmen dünyanın bu merkezler dışında kalan bölümünün kapitalizmden kopmuş olması ve Batı Avrupa dahil kitlesel komünist hareketlerin gelişmesi söz konusudur. İkincisi ise entelektüel olarak kitle siyasetiyle bağlantılı olarak Devrimci Marksizm'e yönelik alternatif kolların ortaya çıkması (Maoculuk, Luxemburgculuk vb.), bunlarla birlikte Lukács, Korsch ve Gramsci'nin tekrar ele alınması ve bu geleneklerin o tarihteki çağdaş yazarlar tarafından (Sartre, Marcuse, Adorno vb.) üretilen yeni metinlerle tekrar tartışılmasıdır (Anderson, 1982).

Kitabının giriş bölümünde Marcuse, toplumsal gelişmelerin kökenlerini araştırmanın ve tarihsel alternatiflerini irdelemenin çağdaş bir eleştirel kuramın amacının bir parçası olduğunu belirtir. Marcuse'ye göre, Eleştirel Teori'nin karşılaştığı tarihsel nesnellik sorununun çözümleri değer yargıları içeren iki noktada doğar:

> Birincisi insan yaşamının yaşamaya değer olduğu ya da yaşamaya değer olabileceği ve değer kılınması gerektiği yargısıdır. Bu yargı tüm entelektüel çabanın temelinde yatar; toplumsal kuramın a priorisidir ve bu yargının yadsınması kuramın yadsınması demektir. İkincisi; verili bir toplumda, insan yaşamının iyileştirilmesi için belirli olanakların ve bu olanakları gerçekleştirmenin belirli yol ve araçlarının varolduğu yargısıdır (Marcuse, 1997: 8).

Marcuse; ileri endüstriyel toplumda rahat, pürüzsüz, akla uygun, demokratik bir özgürsüzlüğün yürürlükte olduğunu belirtir. Teknolojik rasyonalite, ekonomik ve politik gereklerini çalışma zamanı ve boş zamana, maddi ve entelektüel kültüre dayatmaktadır. Çağdaş endüstriyel toplum, teknolojinin temelini örgütleme biçimi nedeniyle totaliter olma eğilimi taşır. Çünkü yalnızca toplumun teröristik bir eşgüdümü değil, ayrıca gereksinimlerin çıkar çevreleri tarafından denetlenmesi yoluyla işleyen ve teröristik olmayan ekonomik-teknolojik bir eşgüdüm de "totaliter"dir ve toplumun bütününe karşı çıkmayı engeller. Marcuse, totaliterliğe götüren şeyin yalnızca belirli bir hükümet biçimi ya da parti yönetimi olmadığını, partilerin, gazetelerin, "karşı denge güçleri"nin bir çoğulculuğu ile bağdaşabilir bir üretim ve dağıtım sisteminin de totaliterlik yolunu açabileceğini ifade eder (1997: 16).

Marcuse'ye göre, toplumun baskıcı yönetimi ne kadar akılcı, üretken, teknolojik ve bütünsel oluyorsa, yönetilenlerin köleliklerini kırabilmelerini ve kendi öz-kurtuluşlarını kavrayabilmelerini sağlayacak araçlar ve yollar da o kadar tasarlanamaz olur. Marcuse'ye göre ileri endüstriyel toplum özgürleşme isteyen gereksinimleri etkili biçimde boğar. En uygun hedef, yanlış gereksinimlerin gerçek olanlarla değiştirilmesi, baskıcı doyumun terk edilmesidir.

Marcuse, mevcut önkoşullandırma sistemini kitle iletişim araçları ile bağlantılandırır ancak önkoşullandırmayı kitle iletişim araçlarıyla başlatmaz. Ona göre, insanlar bu evreye uzun süre önkoşullandırılmış alıcılar olarak girerler. Burada önemli olan gereksinimler arasındaki zıtlığın ya da çatışmanın düzleştirilmesidir. Bu noktada sınıf ayrımlarının eşitlenmesi denen şey ideolojik işlevini açığa serer. Marcuse'nin ifadesiyle, "İnsanlar kendilerini metalarda tanırlar, ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, içten katlı evlerinde, mutfak donatımında bulurlar. Bireyi topluma bağlayan düzeneğin kendisi değişmiş ve toplumsal denetim ürettiği yeni gereksinimlere demirlemiştir" (1997: 20). Bu noktada yazar yabancılaşma kavramının sorgulanmasını gündeme getirmekte ve ileri endüstriyel uygarlığın en rahatsız edici yanlarından birinin "akıldışılığın akılcı karakteri" olduğunu ifade etmektedir. Çağdaş dönemde teknolojik denetimler tüm toplumsal kümelerin ve çıkarların yararı için aklın somutlaşmasının kendisi olarak görünürler ve tüm çelişki akıldışı ve tüm karşı-eylem olanaksız görünür. Gelinen noktada yabancılaşma bütünüyle nesnel olmuştur. Salt bir boyut vardır ve her yerde ve tüm biçimlerdedir. Marcuse, ileri endüstriyel toplumun kendi öncellerinden çok daha ideolojik olduğunu çünkü artık ideolojinin üretim sürecinin kendisinde yer aldığını ifade eder. Teknolojik akılcılık politiktir. Kitle ulaşım ve iletişim araçları, konut, besin ve giysi türündeki metalar, eğlence ve bilişim endüstrinin direnilemez ürünleri kendileri ile birlikte buyrulan tutum ve alışkanlıkları, belli düşünsel ve duygusal tepkileri de iletir ve bunlar tüketicileri bütüne bağlarlar. Beyin yıkama bir yaşam yolu olur ve nitel değişime direnir. Böylece bir tek-boyutlu düşünce ve davranış kalıbı doğar (Marcuse, 1997: 22).

Tek boyutlu düşünce politika tasarımcıları ve onların kitle iletişim pazarlamacıları tarafından sistematik olarak geliştirilir. Uyarıcı, destekleyici ve kimi zaman da denetleyici bir güç olarak hükümet yoluyla ulusal ekonominin büyük şirketlerin gereksinimlerine uydurulduğu, değişik toplumsal sınıfların boş zaman etkinliklerinin aşamalı olarak benzeştiği,

ailenin özel dünyasının kamuoyunun birlikteliği tarafından işgal edildiği, yatak odasının kitle iletişim araçlarına açıldığı "yeni toplum"da, politik evrenin kapanışı eğilimi kendini belirgin bir biçimde birleşmelerde ve yakınlaşmalarda gösterir. Aşırı gelişmiş kitlesel tüketim alanlarında yönetilen yaşam, bütünün iyi yaşamı olur ve karşıt kesimler, onu savunma konusunda birleşirler. Bu egemenliğin arı biçimidir (Marcuse, 1997: 192).

Marcuse politik evrenin kapanışından, yabancılaşmanın olgusallaşmasından, kitle iletişim araçları yoluyla bilinç yönetiminden ve sınıfsal rollerin tarihe gömülmesinden söz etse de alternatif yok mu sorusuna hayır yanıtını vermez. Verdiği yanıt gür bir evet olmasa da Marcuse karşı çıkışın olanaklılığına ve muhtemel öznelerine işaret eder. Buna göre tek boyutlu toplumun totaliter eğilimleri geleneksel başkaldırı yollarını ve araçlarını etkisiz kılar. Halk artık toplumsal dönüşümün mayası değil, toplumsal iç-bağım mayası durumundadır. İleri endüstriyel toplumun yeni tabakalaşma karakteri refahın yeniden-dağılımında ve sınıfların eşitlenmesinde olmaktan çok burada belirir. Bununla birlikte, tutucu halk temelinin altında dışlananlar ve dışarıdakiler, başka ırkların ve başka renklerin sömürülenleri ve ezilenleri, işsizler ve işsiz olabilecekler tabakası durur. Bunlar demokratik sürecin dışında varolurlar; yaşamları dayanılmaz koşulları ve kurumları sona erdirmek için en dolaysız ve en gerçek gereksinimdir. Böylece bilinçleri değilse bile, karşıtlıkçıları en devrimcidir. Karşıtlıkçı halleri, sistemi dışarıdan vurur ve bu sistem tarafından saptırılamaz. İlkel bir güçtür. Oyunun kurallarını çiğner ve böylece bunun ayarlanmış bir oyun olduğunu açığa çıkarır. Oyun oynamayı reddetme olgusu bir dönemin sonunun başlangıcını gösteren olgu olabilir (Marcuse, 1997: 193).

Ancak Marcuse, ikircikli tutumunu kitabın son paragrafına dek korur ve hiçbirşeyin bunun iyi bir son olacağını göstermeyeceğini belirtir. Yerleşik toplumların ekonomik ve teknolojik yeteneklerinin en alttakiler için ayarlamalar ve ödünler için izin verecek kadar gelişkin olduğunu ve silahlı güçlerinin gereken durumlarla ilgilenecek kadar donanımlı ve iyi eğitimli olduğunu vurgularken bunlarla birlikte hayaletin yine orada, ileri toplumların sınırlarının içinde ve dışında varolduğunu ekler. Marcuse, Eleştirel Teori'nin bugün ve gelecek arasındaki uçurumu kapatacak kavramlarının bulunmadığını söyler. Ona göre Eleştirel Teori, olumsuzluğunu koruyarak, umutsuz olarak yaşamlarını Büyük Reddediş'e ("büyük reddediş") vermiş olanlara ve verenlere bağlı kalmayı ister (1997: 194).

Marcuse'nin 1968 hareketleri ile bağını güçlendiren önemli bir metin de "Baskıcı Hoşgörü" başlıklı makalesidir. 1965'te yazdığı ve Almancası 1966'da yayımlanan bu makale, pratiğe yönelme vurgusunu artıran ve öğrenci eylemlerini onaylayıp destekleyen bir niteliğe sahiptir (Kejanlıoğlu, 2005: 72). Bir aydının görev ve ödevinin ütopik olduğu sanılan tarihsel olanakları topluma hatırlatmak ve baskının görünmeyen somutluğunu kıracak toplumu olduğu gibi görmek olduğunu söyleyen Marcuse, otoriter bir düzende halkın kurulu yönetimi ve politikayı hoşgörmediğini, ona katlandığını ve acısını çektiğini belirtir. Ekonomik ve politik egemenliği yoğunlaştıran ve tekniği buna araç eden bir toplumda karşı görüşlerin toplanmasıyla gerçek ve etkili bir aykırılık, başlayabileceği her yerde, dünya görüşlerinin belirlenmesinde, bilgi verme ve haberleşme alanlarında, konuşma ve toplanmada daha baştan önlenir; kurulu olanın karşısında her türlü görüş güçsüzleştirilir ve sözcüklerin anlamı katı bir şekilde dondurulur. Varolan güçlerin reklamıyla kurulan ve bunların kılgılarıyla gerçekliği tanıtlanan kurulu anlamının dışında kalan anlamdaki sözcük ve fikirlerin dile getirilmesi önlenir (Marcuse, 1969a ve 1969b).

Marcuse'nin bu makalesinde zor üzerine yaptığı tartışma da önem taşımaktadır. Marcuse ahlaki olarak, zor kullanmayı reddeder ancak tartışmasını, "tarih ne zamandan beri ahlaki ölçülerle yapılıyor" sorusu ile sürdürerek, baskı uygulayanla baskı görenlerin kullandığı zor arasında bir ayrım yapmak gerektiğini belirtir. Baskı altında olanların baskı yapanlara, fakirlerin kendilerini sömürenlere karşı geldiği bir zamanda ahlaki ölçüleri kullanmaya çalışmanın, protestoyu azaltarak gerçek kuvvet zoruna hizmet ettiğini vurgular. Bu vurguyla ezilenlerin karşı şiddetinin meşruiyeti konusundaki tartışmayı onaylamış olur. Marcuse'ye göre,

baskı altında yaşayan ve sürekli olarak ezilen toplumların doğal bir direnme hakkı vardır, kurulu düzenin yasasının yetersiz olduğu durumlarda yasadışı yollara başvurmak doğaldır:

> Yasa ve düzen her yerde kurulu olan hiyerarşiyi koruyanların yasa ve düzenidir. Bu yasa ve düzenin otoritesini ondan acı duyanlara ve ona karşı savaşanlara övmek bütünüyle anlamsızdır, saçmadır. Bu savaşı kişisel çıkar ya da intikam isteği değil, sadece onu yapanların insan olmak istekleri yürütmektedir. Eğer bunlar bir yerde kuvvete başvururlarsa, bu yeni bir zorbalık zinciri kuracaklarını değil de, varolan zorbalık zincirini kırdıklarını gösterir. Onlar içinde bulundukları durumun riskini biliyorlardır. Eğer onlar bu riski üstlerine almaya istekliyseler, dövülecekleri, bastırılacakları gerekçesiyle hiçbir üçüncü kişinin, hele eğitici ve aydının onları sükûnete davet etmeye hakkı yoktur (Marcuse, 1969a: 65).

Marcuse'nin bu makaleyle 1966 yılında henüz hareketlenmeye başlayan üniversite kampüslerindeki protesto enerjisini selamladığını görmek mümkündür. Özellikle sükûnet çağrılarına ilişkin reddiyesi öğrencilerinin, politik karşı çıkışlarını genişletirken ve gerekçelendirirken II. Dünya Savaşı ve sonrasının tecrübeleriyle yüklü hocaları Marcuse'ye başvurmalarını anlaşılır kılmaktadır.

Ancak bu destekleyici ilişkinin uzun sürdüğünü söylemek zordur. Herşeyden önce Marcuse'nin öğrencileri toplumsal dönüşümün öznesi olacak devrimci bir güç olarak görmediğini belirtmek gerekir. Marcuse, 1967 yılında Berlin'de katıldığı bir öğrenci etkinliğinde *pedagojik diktatörlük*,[6] sağ-kanat manipülasyonu yerine sol kanat manipülasyonu gibi temaları içeren konuşmasıyla beklentileri karşılayamamış ve özellikle pratik yol göstericilik konusunda tutuk kalmanın yanında, radikal değişimi gerçekleştirecek maddi ve entelektüel güçleri açıklayamaması nedeniyle hayal kırıklığı yaratmıştır (Kejanlıoğlu, 2005). Onlarla kurduğu yakınlığın, varoluşsal bir gerekliliğe duyduğu saygıyla ilişkisi, Marcuse'nin eski ilgilerini canlandıran niteliği Adorno'ya yazdığı 5 Nisan 1969 tarihli mektupta açığa çıkmaktadır:

> Bu öğrencilerin bizden (ve hiç azımsanmayacak ölçüde de senden) etkilendiği gerçeğini ortadan kaldıramayız. Ben bundan gurur duyuyorum ve bazen acıtsa da baba katilliği ile uzlaşmayı istiyorum. Ya teoriyi pratiğe tercüme etmek için kullandıkları araçlar?? Biliyoruz ki (ve onlar da biliyor), bu devrimci bir durum değil, hatta devrim öncesi bir durum bile değil. Ancak bu aynı durum o kadar müthiş, o kadar boğucu ve alçaltıcı ki, buna karşı başkaldırma biyolojik, fizyolojik bir terapiye zorluyor: insan buna daha fazla dayanamaz, zira boğuluyor ve biraz taze havaya ihtiyacı var (Adorno ve Marcuse, 1999: 117).

Marcuse'nin fikir olarak sadık kaldığı halde toplumsal dönüşümün pratikteki olanaklılığı konusunda yol göstermekten geri durduğuna ve tarihsel bir olanak olarak devrimi mümkün kılacak özneleri işaretlemekten kaçındığına ilişkin eleştirilerin bir kısmını, 1972 yılında yazdığı *Karşı-Devrim ve İsyan* adlı çalışmasında yanıtladığını söylemek mümkündür. Marcuse (1998a) bu çalışmada, 1960'lı yıllardaki muhalefet hareketlerini değerlendirmekte, kapitalizmin/emper-

[6] Marcuse'de toplumun dönüşüm koşullarının izini sürerken değinilmesi gereken bir kavram da "*pedagojik diktatörlük*"tür. Marcuse, *Eros ve Uygarlık* adlı çalışmasında, öncelikle, özgürlük yoksunluğunun ruhsal aygıtın bir ögesi hatta özü olduğunu kabul ediyorsak. insanlığın nasıl özgürlük yaratabileceğini soruyor ve bu durumda değerlerin nesnel ölçütlerini kurmak ve kabul ettirmek hakkına kimin sahip olduğu sorusunu ekliyor: "Platon ve Rousseau'ya kadar doğru bilgiye sahip olduğu düşünülenlerin ikinci soruya verdiği yanıt "pedagojik diktatörlük"tü ancak bu yanıt unutuldu. Bütün insanlar için insani varlığın yaratılması ve bilginin imtiyazlı bir seçkin kesimle sınırlandırılması fikri yerleşti. Ancak "pedagojik diktatörlük" fikri daha tutarlı ve çözümleyicidir." Marcuse'ye göre bunun nedeni, bilginin herkese açık olmaması değildir. Ancak modern toplumda bilginin rasyonel bilince açık olup, toplumsal baskı yoluyla doğrudan uzak tutulan ampirik bilince açık olmamasındandır. "Güvenebileceğimiz tek şey her ne kadar geçici ve değişim süreciyle sınırlı da olsa filozofların pedagojik diktatörlüğüdür" (Goldman, 2006: 312).

yalizmin yeni aşamasının çözümlemesini yaparak karşı çıkış imkânlarının izini sürmekte, sınıf yapısındaki değişiklikler ve klasik Marksist kuramın geldiği nokta üzerine saptamalarının ardından yeni sol politikanın kapsamı, tabanı ve perspektifine ilişkin öneriler getirmektedir. Marcuse, sosyalizm düşüncesinin radikal sol muhalefetin rehberi durumunda olmasının nedenini sosyalizmin kapitalizmin fiili gelişmesine verilen tarihsel yanıt olmasına bağlar. Ona göre, günümüzde sosyalizm, yoksulluğu yok etmek için mal ve hizmetleri çoğaltmanın yanında gereksinimleri ve tatmin yollarını da değiştirmelidir. Kapitalizmin içinde bulunduğu yeni durum/tüketim toplumu, insanın giderek maddi üretim sürecinden düşmesine neden olacak ve bu gelişme onun sonunu getirecektir. Marcuse'ye göre kapitalizmin iç dinamikleri değişmekte ve yapısındaki gelişmeyle birlikte devrimin yolu da değişmektedir. Bu değişim, devrimin potansiyel kitle tabanını genişletir ve sosyalizmin asgari amaçlarından çok radikal amaçlarını canlandırır (Marcuse, 1998a: 13). Marcuse, bu çalışmasında işçi sınıfının karşı devrimci bilincinin yaygın olduğunu ve sınıfın kapitalist toplumla bütünleşmesinin yüzeysel bir görünüm olmadığını ısrarla vurgular. Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki ünlü metaforunu tersine çevirerek, işçi sınıfının zincirlerinden başka kaybedecek çok şeyi olduğunu söyler. Marcuse, kapitalizmin artan zenginliğinin kendi sonunu getireceği iddiasını tartışarak buna net biçimde olumlu yanıt vermenin zor olduğunu da belirtir. İş ve boş zamanın bütününe yayılmış sınıf iktidarı, sunduğu mal ve hizmetlerle ve ürkütücü oranda etkili siyasal, askeri ve polisiye aygıtların yardımıyla halk tabanını kontrol altında tutmaktadır. Nesnel koşullar devrimci bilince tercüme edilmemekte; kurtuluşa duyulan hayati gereksinim bastırılmış ve güçten yoksun bir halde durmaktadır. Sınıf mücadelesi, "ekonomistik" bir çerçevenin içerdiği biçimlerde sürdürülmekte, reformlar devrime ulaşmak için yapılmamaktadır. Ancak yine de yazar devrimin olanaksız olmadığını, çözümü bu nesnel koşulların içinde bulacağını söylemektedir.

Tam da bu noktada Marcuse'nin Marksizm üzerine yaptığı değerlendirme önem kazanmaktadır. Yazar, Marx'ın 19. ve 20. yüzyıl başında kapitalizmin çözümlemesini yaptığını ve bu çözümleme için kullanılan kavramların bugünü kavramada yetmeyeceğini iddia etmektedir. Marksist kuram pratiğin rehberi olarak kalsa da yazarın deyimiyle "taşlaşmış", ritüelleştirilerek çarpıtılmış ve yanlışlanmıştır. Marksist kuramın taşlaşması, yeni solun ilkesi olan teori-pratik birliğini ihlal eder. Kapitalizmin pratiğini yakalayamayan bir kuram büyük olasılıkla kapitalizmin yıkımını amaçlayan pratiğe kılavuzluk edemeyecektir. İtalya ve Fransa gibi köklü komünist partileri olan ülkelerdeki taşlaşmışlığın karşısına, kapitalizmin dönüşümünde ve potansiyel devrim bazında temellenen bir çözümleme çıkarılmıştır. Yeni sol, değişim sürecinin kıvılcımını çakmakta belirleyici olmuştur. Marcuse bu belirleyicilik için, ABD'deki siyah hareketi, Vietnam Savaşı'na karşı muhalefeti, sol militanlar ve özellikle öğrenciler tarafından kazanılmış diğer başarıları örnek verir (1998a: 37).

Marcuse'ye göre toplumsal değişimin potansiyel kitle temeli kapitalizmin işleyiş gereklerini ve değerlerini baltalama tehdidi sunan çalışma tutumları ve protestolarında ifadesini bulur. Yazar, çalışmanın yüceltilmesi fikrinin prestij kaybetmesini olumlar ve performans ilkesine karşı çıkışın yaşamı dönüştürmek için potansiyel taşıdığını belirtir. İnsanın bu aptal, yorucu, bitmek tükenmek bilmeyen iş olmadan hayatını kazanmasının mümkün olup olmadığı sorusunun duygusal ve gerçek dışı olmadığını, tehlikeli derecede somut, gerçekçi ve yıkıcı olduğunu söyler (1998a: 27).

Marcuse, kapitalist evrenin imgesine karşı yeni solun kullandığı karşı-imgelerin ve karşı-değerlerin değişimi müjdelediğini belirtir. Buna göre; rekabetçi olmayan bir davranış biçiminin ortaya konuşu, kaba kuvvetin reddi, işteki kapitalist verimliliğin gözden düşürülmesi, bedenin duyarlılığının, duyusallığının onaylanması, ekolojik protesto, sömürgeci savaşlardaki sahte kahramanlığın aşağılanması, kadın kurtuluş hareketi, anti-erotik ve püriten nitelikteki plastik güzellik ve temizlik kültürünün reddi insanın içindeki gizli ve derin rahatsızlığı açığa çıkarır (1998a: 34). Marcuse, yeni sol içindeki aydınların durumu üzerinde de durur. Siyasi kesimde yeni sol, entelektüel içeriği yüzünden görünürde seçkinci bir karaktere bürünür; "işçilerden" çok "aydınların" meselesi gibidir. Hareketteki aydınların sayısal çokluğu ortadadır. Ancak yazara göre bu

her türden aydının hem alt yapıda hem de ekonomik ve siyasi süreçlerin ideolojik kesiminde giderek daha çok kullanılması ile de açıklanabilir. Ancak bundan öte, kurtuluş, tüketim toplumunun fetişizmini yıkabilecek kökten farklı bir bilinçliliğin geliştirilmesini öngerektirdiği ölçüde, yerleşik düzenin sınıflı eğitim sistemi yoluyla halkın çoğunluğunun ulaşmasını engellediği bilgi ve duyarlılık birikimini de öngerektirir. Şu an yeni sol zorunlu olarak özünde entelektüel bir harekettir ve kendi safları içinde varolan anti-entelektüel eğilim aslında düzene hizmet etmektedir (1998a: 35).

Öğrenci hareketlerine perspektif kazandırması bakımından önemi pek çok kaynakta vurgulanan bu çalışmalar Marcuse'nin hareketlere ilişkin değerlendirmelerini anlamak açısından önem taşımaktadır. *Tek Boyutlu İnsan*, "Baskıcı Hoşgörü" ve *Karşı Devrim* ve *İsyan*, Marcuse'nin devrim, toplumsal mücadele ve hareketler açısından salınımlı bir tutum içinde olduğunu görebildiğimiz çalışmalardır. Marcuse 1930'lardan itibaren Eleştirel Teori ve praksis vurgusunu elden bırakmamakla birlikte, geç dönem çalışmalarında insani etkinlik yoluyla rasyonel bir tarihsel olanaklılığın gerçek kılınması konusunda ikircikli bir konum alır. Yazarın çalışmalarında rasyonel biçimde örgütlenmiş ve özgür insanlar topluluğu olarak gelecek toplum tahayyülünün tarihsel bir olanaklılık olarak sabit tutulduğu, ancak özellikle teknolojik rasyonalite tartışmalarını izleyerek politik evrenin kapanışıyla varolan olanağın değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığına şüpheyle yaklaştığı söylenebilir. Bu salınıma karşın, Marcuse'nin solun kendi üzerine düşünme ve kendini yeniden tanımlama çabalarına yaptığı katkının önemini de görmezden gelmek mümkün değildir. Özellikle yeni solun 1950'lerden başlayarak ancak yoğun olarak 1960'larda yaptığı öznelik tartışmalarını –ki özne tartışmasının praksis konusundaki yerini düşündüğümüzde katkısı daha da önem kazanır- 1930'lardan itibaren başlattığı işçi sınıfı konusundaki akıl yürütmelerinde açıkça görülmektedir.

Horkheimer ve Adorno'nun 1968'e Karşı Tavrı

Okul üyelerinin öğrenci hareketine karşı benzer bir tavır takınmadığı daha önce belirtilmişti. Özellikle Horkheimer ve Adorno'nun eleştirelliği, bazı anlarda harekete karşı bir tutuma dönüşmüştür. Örneğin, Horkheimer, protesto hareketinin zorunluluk-özgürlük diyalektiğini kavrayamamaktan kaynaklanan merkezi sorununa şöyle işaret etmiştir:

> Öğrencilerin ayaklanmasının somut bir hedefi yok. Öğrencilerin, gerçi bağıra çağıra toplumun altüst olmasını, değişmesini istedikleri fakat şu üç sorunun cevabını hala bize borçlu olduklarına ilişkin ithamlar haklı olarak ileri sürülmüştür: Yeni toplum hakkındaki tasarımınız nedir? Toplumu kim değiştirecek? Ve nihayet: bu toplumu henüz belirginlik kazanmamış olan o iyi topluma dönüştürmek için hangi araçlar kullanılacaktır? (Horkheimer'den akt., Demiroviç, 1998: 123).

31 Ocak 1969'da solcu öğrenciler Enstitü'yü işgal edip, boşaltmayı reddettikleri zaman Adorno'nun polisi çağırması, hem öğrenci hareketinden hem de Marcuse'den büyük tepki almıştır. Adorno, öğrenci lideri Krahl'in bu eylemi dağılmakta olan Alman Sosyalist Öğrenci Birliği'ni (*SDS*) birarada tutabilmek için yaptığını söylemiş (Adorno ve Marcuse, 1999: 115), Adorno'nun öğrencileri dışarı çıkaran kaba polis şefiyle el sıkışması, solcular arasında büyük tepkiye yol açmıştır (Geuss, 2003: 296). Daha sonra, 22 Nisan 1969'da bir ders sırasında öğrenciler "Adorno bir kurum olarak ölmüştür" yazılı bildiriler fırlatmaya başlamışlar, bu sırada üç kız öğrenci Adorno'yu taciz etmeye çalışınca, Adorno sınıftan kaçmak zorunda kalmıştır. Besim Dellaloğlu, Adorno'nun erken ölümüne bu olaylardan duyduğu kahrın neden olduğunu iddia eder (Soykan vd., 2003: 63).

Adorno'nun öğrenci hareketleri karşısında aldığı tutum, çeşitli değerlendirmelere konu edilmiştir. Bu değerlendirmelerden en yaygın olanı teori-pratik arasındaki mesafeye odakla-

nır. Demiroviç'e göre öğrenciler Teori'nin analizlerini olduğu gibi benimsemekte ve eylemin çıkış noktası olarak almaktadır. Böylece gerçekleştirilen pratik ise, yaşlılarca reddedilmekte ve bunun sonucunda beliren çatışma, pratiğin yaşlı Eleştirel Teoriciler'i de hedef almasını beraberinde getirmektedir veya dönemin basınında sıklıkla yer aldığı gibi, devrim sadece çocuklarını değil, babalarını da yemiştir! Politik bilinci dönüştürmeye girişenler, Adorno'yu bir noktada affedememiştir: Diyalektik toplum analizi için gerekli eleştirel sözlüğü sunmuş, lakin -kendileri için- tayin edici olan anda, teoriyi pratiğe dönüştürme anında onları yalnız bırakmıştır (Demiroviç, 1998: 119-120). Adorno da, teorisini birilerinin molotof kokteylleriyle gerçekleştirmeye kalkacağını asla tasavvur etmemiş olduğunu söylemiştir. Teori ile pratiğin birliğine ilişkin süreklilik anlayışı ve bu yöndeki istekleri, kendi teorik bakış açılarından protestoculara, Adorno'dan kendileriyle dayanışmasını talep etmenin gayet doğal olduğunu düşündürmüştür. Adorno ise, teori-pratik ilişkisinde bir süreklilik olmadığını, pratiğin teoriden dolaysızca türetilemeyeceğini vazeden yeni bir tezle tepki göstermiştir. Bununla birlikte, teori ile pratiğin süreksizliği argümanı, Adorno'nun Frankfurt SDS'deki öğrencilerinin birçoğu için en basit ve açık hakikatti (Claussen ve Demitzel'den akt., Demiroviç, 1998: 120).

Ancak Adorno'nun toplumsal hareketlerle kurduğu ilişkinin mesafeliliği ve eleştirelliğini yalnızca teori-pratik ilişkisinin kesintisi bağlamında ele almak yerine, Adorno'nun 1930'lardan 1960'lara düşünsel seyrini izleyerek ve özellikle 1940'lardan sonraki çalışmalarındaki vurgu değişikliğini göz önünde bulundurarak değerlendirmek daha zihin açıcı olacaktır. Benhabib'in (2005: 196) işaret ettiği gibi "politik ekonominin eleştirisinden araçsal aklın eleştirisine geçiş" ile birlikte, bugünkü topluma ve dolaysız biçimde devrim, toplumsal dönüşüm ve geleceğin sahip olduğu olanaklara ilişkin analizlerindeki farklılaşmanın hesaba katıldığı bir değerlendirmede Okul'un hareket karşısındaki kimi zaman ikircikli kimi zaman itiraz eden bir tona sahip ama ısrarla eleştirel niteliğini kaybetmeyen ilişkisi anlaşılır hale gelecektir.

Yeni Üyeler, Yeni Tartışmalar: Jürgen Habermas ve Oscar Negt

1960'ların Okul açısından önemli bir yanı da eski üyelerin yanına ikinci kuşak olarak nitelendirilen isimlerin katılmış olmasıdır. 1968 hareketleri ile Okul'un kurduğu ilişkide yeni isimlerin tutumları ve değerlendirmeleri de önemlidir. Bu nedenle son olarak Jürgen Habermas ve Oscar Negt'in 1968 hareketleri ile kurdukları ilişkiye göz atılacaktır.

Habermas, 1967'de yayımlanan *Rasyonel Bir Topluma Doğru-Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset* isimli çalışmasının hemen girişinde Alman üniversitelerinin toplumsal emek sisteminde yerine getirdiği/getirmesi gereken görevlere değinir: Teknik olarak kullanılabilir bilgiyi aktarmak, yani endüstri toplumunun nitelikli yeni kuşaklara duyduğu ihtiyacı karşılamak ve aynı zamanda eğitimin kendisinin genişleyen yeniden üretimiyle ilgilenmek, toplumun kültürel geleneğini aktarmak, yorumlamak ve geliştirmek, öğrencilerin politik bilincini biçimlendirmek. Bunun karşısında uzun bir süredir Alman üniversitelerinde şekillenen bilincin apolitik olduğundan yakınır. Bu apolitik bilinç, hümanizm kültüründen kaynaklanan bir içedönüklükle devlet otoritesine sadakatin özel bir karışımı olup önemli politik sonuçları bulunan bir zihniyetin kaynağıdır. Habermas üniversite deneyimlerinin aşağıdan gelen ciddi bir perspektife dayandığını ifade ettiği öğrenci topluluğunun en aktif unsurlarının, artık üniversite reformu peşinde koşmak yerine toplumsal yapıların hemen yıkılmasını istediklerini; radikal öğrencilerin, kulüplerde ve informal merkezlerdeki yeni örgütlenme biçimlerinin ve üniversiteden daha geniş bir toplumsal temel arayışındaki parlamento dışı muhalefetin omurgası haline geldiklerini belirtir (Habermas, 1992).

Habermas, Alman öğrenci hareketi ile Üçüncü Dünya ülkelerindeki öğrenci hareketlerini kıyaslayarak, bir süre öncesine kadar, ileri endüstri toplumlarında öğrencilerin politik bir rol oynamadıklarına inandıklarını, oysa Üçüncü Dünya ülkelerindeki öğrenci hareketlerinin önemli bir role sahip olduklarını şu sözlerle anlatır:

> Öğrenciler 19. yüzyılda Rusya'da, yirmilerde ve otuzlarda Çin'de ve ellilerde Küba'da devrimci bir rol oynadılar. 1956'da Budapeşte ve Varşova'daki ayaklanmaları, öğrenci protestoları başlattı. Öğrenciler özellikle Güneydoğu Asya, Latin Amerika ve Afrika'nın gelişmekte olan bölgelerinde politik bakımdan büyük öneme sahiptirler. Bolivya, Venezüella, Endonezya ve Güney Vietnam'daki hükümetler öğrenciler tarafından yıkıldı. Devrimci milliyetçi grupların, sık sık da ordu subaylarının iktidara geldikleri ülkelerde öğrenciler sürekli bir politik baskı uyguluyorlar (1992: 15).

Habermas elbette bu değerlendirmeyi yaparken, farklı coğrafyalardaki öğrenci hareketlerinin içinde bulunduğu politik bağlamları hesaba katarak, Birleşik Devletler'de siyah nüfusun birtakım imkânlardan mahrum oluşunun ve Vietnam'daki savaşın, günbegün yeni saldırganlıklar doğuran ve karşı-şiddeti kışkırtan iki keskin, net bir şekilde tanımlanmış ve apaçık bir çatışma olduğunu, Almanya'da ise bununla kıyaslanabilir şartlar olmadığını belirtir. Habermas'a göre Federal Cumhuriyet'te örgütlü refah devleti kapitalizminin yarattığı sürekli çatışmalar ve bölünmüş bir milletin çatışmaları söz konusudur ama burada muhtemelen kent gerillası eylemlerinin temeli olarak iş görecek gettolar ve Güneydoğu Asya'da gerillalarla çarpışacak zorunlu askerliğe tâbi öğrenciler olmadığından eylemcilerin, kurumsal saldırganlıklarına meydan okuma ve bu saldırganlığı gözle görünür kılma yolundaki girişimleri, Birleşik Devletler'deki yeni solun eylemleriyle kıyaslandığında biraz yüzeysel kalmaktadır (1992).

Habermas Alman öğrenci hareketi için yaptığı bu belirlemeyi hareketin öznelerinin sınıfsal konumlarını ve kültürünü analiz ederek sürdürür. Habermas'a göre hareket refah toplumunun nimetlerinden yararlanmış orta sınıf bireylerden oluşmaktadır. Yazar öğrenci protestolarına katılanların hemen tamamının, işçi sınıfını, siyahları ya da azgelişmiş ülkeleri temsil etmeyen, ama onlar için ve onların adına hareket etmek isteyen burjuva gençliği, "beyaz orta sınıf çocukları" olduğunu söyler ve hareketin bileşenlerinin sınıfsal karakteri nedeniyle burjuva ayaklanması olduğunu iddia eder. Habermas'a göre kendi standartları içinde neredeyse başarılı bir şekilde işlev gören burjuva toplumunun ilkelerine karşı ilk burjuva ayaklanmasıyla karşı karşıya kalınmıştır (1992).

Habermas, kitabın ilerleyen bölümlerinde öğrenci hareketine karşı eleştirel tutumunu derinleştirerek eylemciliğin, tartışılacak tek şeyin yalnızca taktik sorunlar olduğu yanılsamasını yarattığını, oysa bu ihmal edilmiş "örgütlenme sorunu"nun yeniden ortaya çıkışının gerçek bir ilerleme olmayıp, yalnızca bir blöf olduğunu yazar. Ona göre, "örgütlenme sorunu"ndan önce gelen sorunlar yalnızca çözümlenmemiş olmakla kalmamıştır, açık bir şekilde ortaya konularak analiz edilmemiştir. Habermas, protesto hareketinin üniversitelerden doğmasını gayet doğal karşılar ancak ilk gerçekçi hedefin üniversitelerin reformu olması gerektiğini vurgular. Protesto hareketi, üniversiteyi sözde devrimci maceralar için kullanmak yerine, öğrenim ve araştırmanın üniversite içinde ve dışında iktidar ve ayrıcalıkla içiçe kenetlenmesini önlemeyi mümkün kılacak kurumsal bir çerçeve yaratmayı amaçlamalıdır. Bunun en iyi yolu ise üniversitenin demokratikleştirilmesidir (1992).

Habermas'a göre, otoriter bir refah devleti içinde örgütlenmiş toplumsal bir sistemde bilinçli yapısal değişmenin gerçekleştirilebileceği tek yol radikal reformizmdir ve Marx'ın eleştirel-devrimci dediği faaliyetin bugün bu yolu izlemesi gerekir (1992: 58). Öğrenci hareketi bu yolu izlediği takdirde, uzun vadede, kalıcı bir biçimde refah toplumu tarafından dayatılan bozucu başarı-ideolojisini tahrip edebilir ve böylece sadece depolitizasyona dayanan ileri kapitalizmin zaten kırılabilir olan meşrulaştırıcı temelini yıkabilir (1992: 146). Habermas, verili durumda öğrencilerin bir sınıf oluşturmadığı, bir sınıfın öncüleri de olmadıkları ve kesinlikle devrimci bir mücadeleye öncülük etmediğini belirterek Adorno ve Marcuse'nin devrimci bir durumun yokluğuna ilişkin tespitleri ile birleşir.

Kısacası, Habermas'ın da Okul'un eski üyeleri gibi harekete karşı mesafeli olduğunu

görmekteyiz. Kejanlıoğlu (2005), Okul'un eski ve yeni üyelerinin Marcuse de dahil olmak üzere eleştirel öğrencilerle uzlaşamadıklarını belirtirken Oscar Negt'i dışarda tutmaktadır. Jay'in Okul'un üçüncü nesil isimleri arasında saydığı Negt'in dönemin muhalif hareketleriyle ilişkisinin destekleyici niteliği, onu bu konuda diğer üyelerden ayırmaktadır. Habermas'ın asistanlığını yapan Negt, 1966 yılında oldukça ilgi gören *Toplumsal Fantazi ve Örnekle Öğrenme: İşçi Eğitiminin Teori ve Pratiği* adlı çalışmasını yayınlamıştır. Eleştirel Teori ve toplumsal mücadele arasındaki ilişki üzerine yükselen tartışmalar bağlamında Alexander Kluge'yle yolu kesişen Negt'in akademik ilgisi politik örgütlenme ve işçi sınıfının bilincinin geliştirilmesinde kültür ve eğitimin rolüne odaklanmıştır (Hansen, 2004). Negt'in toplumsal mücadele ile ilişkisi, yalnızca destekleyici bir sempati düzeyinin ötesinde bizzat mücadelenin parçası olma şeklinde değerlendirilebilir.

Negt'in sadece politik pratik karşısında takındığı tutum değil aynı zamanda akademik odağının kendisi de Eleştirel Teori içinde farklılaşan bir damara işaret etmektedir. Negt, Eleştirel Teori'nin ilk metinlerinden itibaren yeri geldikçe değinilmeye çalışıldığı gibi işçi sınıfının devrimci potansiyelinin ortadan kalktığı belirlemesine rağmen 1960'ların sonunda tartışma ufkunu tekrar işçi sınıfı üzerine kaydırmıştır. Kluge ile birlikte yazdığı *Kamusal Alan ve Tecrübe* kitabında da proleterya, sınıf çatışması, üretim ilişkileri gibi kavramlar kamusal alan tartışması bağlamında yeniden tedavüle sokulur. Yazarların kitabın amaç ve hedefleri konusundaki ifadeleri politik pratik ve toplumsal dönüşüm konusundaki görüşlerini anlayabilmemiz için yeterlidir. Negt ve Kluge, burjuva ve proleter kamusal alanlar arasındaki diyalektiği konu edinen kitaplarının iki temel amacı olduğunu söyler. Bunlardan ilki; proleter kamusal alana gerçeklik kazandırma çabalarının incelenmesi, ikincisi; gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişkilerin karşıt bir kamusal alan açısından taşıdığı potansiyeli incelemektir (2004: 133). Yazarlar proleter kavramını, bugünkü toplumsal yapının olumsuzlaması olarak Marksist anlamına dönerek ve bu anlamı toplumsal tecrübe ufkuyla bitiştirip genişleterek tartışmalarının merkezine oturturlar. Negt ve Kluge'nin proleteryanın tarihsel olarak sahip olduğu direniş potansiyelini korumaya devam ettiği belirlemesi düşünüldüğünde Eleştirel Teori içindeki özgün konumları açığa çıkar. Yazarlar çalışmaları boyunca bu potansiyelin parçalanması, bastırılması, sömürülmesi ve yasaklanması karşısında proleter yaşam bağlamının özgün direniş olanaklarının canlandırılmasının yollarını ararlar. Negt ve Kluge, işçi sınıfının pratik politik tecrübesinin önemini vurgulayarak, işçi sınıfının kendi tecrübelerinin burjuva kamusal alanının dar ufukları aracılığıyla tanımlanmasına izin vermeden, burjuva kamusal alanıyla nasıl başetmesi gerektiğini bilmesi ve bu alanın ortaya koyduğu tehditlerin farkında olması gerektiğini belirtirler (2004: 136).

'68'in Türkiyeli Hali ve Frankfurt Okulu'nu Türkçeden Okumak

"Bizim '68": Yankee Go Home!

1960'lı yıllarda Türkiye'de de tüm dünyada olduğu gibi kitlesel sol hareketin etkinliği söz konusudur. 27 Mayıs 1960 askeri darbesinin ardından yeniden biçimlenen politik yelpaze içinde "ortanın daha da solunda" yer alan aktörler güç kazanmıştır. 1961 yılında kurulan Türkiye İşçi Partisi (TİP) özellikle üniversitelerde oldukça ilgiyle karşılanmış ve 1964 yılı genel seçimlerinde fakültelerde kurulan sandıklarda oldukça yüksek oranda oy almıştır. 1954 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde kurulan ilk Fikir Kulübü, 27 Mayıs öncesinde burjuva liberal düşünce ve tartışma geleneğini öğrenci yaşamına taşımakta etkili olmuştur. 27 Mayıs sonrasında TİP'li öğrencilerin başkanlıkları döneminde daha radikal bir çizgiye kayan Fikir Kulüpleri kısa süre içinde ODTÜ, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Fen Fakültesi, Gazi Eğitim Enstitüsü, Ziraat Fakültesi'nde de kurulmuş ve 1965'te Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) "hepsi de TİP üyesi ya da sempatizanı olan sosyalist gençler

tarafından" (Sarısözen, 1988: 2070) oluşturulmuştur. "FKF'nin kuruluş amacı, gençlik hareketini askeri darbelerin hazırlayıcı ön-gücü olmaktan çıkartmak, gençliği işçi sınıfıyla ve sosyalizmle birleştirmek"tir (1988: 2070).

1960'lı yılların ortalarından itibaren özellikle üniversitelerde hızlanan politik mücadele ortamı '68 rüzgârının Türkiye'ye ulaşması ile daha da ısınmış ve ilk olarak DTCF'de başlayan boykot hızla diğer üniversitelere yayılmıştır.[7] 1968 dünyada olduğu gibi Türkiye için de muhalefet hareketleri açısından bir kopuş olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu kopuşun anlamı ve muhalefetin içine girdiği yeni yönelim, Batı örneğiyle önemli farklar taşımaktadır. Laçiner'e göre (2007); Türkiye'de sosyalist hareketin 1960'lara kadarki düşünüş biçiminde, sosyalizmi "kurabilmek" için, Türkiye toplumu içinden verilecek bir mücadele, oradan sağlanacak bir "güç" öngörülmemektedir. Bu "güç" işlevi, SSCB'ye, onun stratejisi ile belli bir aşamada harekete geçireceği güce yüklenmekte veya bu işlevin –tali bir ihtimal olarak da- "ilerici" TC devlet aygıtında, asker/sivil bürokrat/aydınlarda potansiyel olarak mevcut olduğuna inanılmaktadır.

Ragıp Zarakolu da 1968'in etkisini bir "kopuş" olarak nitelemektedir. Yazara göre; Batı'da '68, geleneksel soldan kopuş anlamına gelirken, Türkiye'de kitlesel bir biçimde sosyalizme yönelmeyi ifade etmekte, bu ayrımda Türkiye'deki gençlik hareketlerinin '68 öncesi döneminde varolan "parlamentarizm" ve "cuntacılık" rotasından uzaklaşarak, 1971 yılında gündeme gelen silahlı mücadeleye dek giden güzergahı işaret etmektedir (1988: 2098-2099). Benzer biçimde Fahri Aral da, '68 sürecinin en önemli sonucu olarak, gençliğin devrimci eylemlerinde resmi ideolojiden kopuşun yaşanmasının altını çizmektedir. Yazara göre '68'in en önemli etkisi; "o güne kadar gerek devrimci gençliğin, gerekse düzene karşı harekete geçmiş kitlelerin eylemlerinde geliştirmiş oldukları ideolojik söylemde görülen, bildirilerde, sloganlarda, yazılı metinlerde kendini ifade eden resmi ideolojinin duvarlarına açtığı gedikler oldu" (1988: 2108-2109).

Batı ve Türkiye örnekleri arasında bir farklılıktan söz edilecekse kuşkusuz SSCB ve diğer reel sosyalist ülkeler karşısında takınılan tutumun altı çizilmelidir. Büyük oranda reel sosyalizmin uygulamaları ve komünist partilerin politik argümanları karşısında eleştirel bir tutum alarak geleneksel muhalefet hareketinin yerleşik yönelimleri (ekonomizm, ilerlemecilik gibi) ve örgütleri (hiyerarşik biçimde örgütlenen ve SSCB'ye bağlanmış bulunan partiler, sedikal yapılar gibi) ile mesafelenen hareketlerin düşünümselliği karşısında Türkiye'de Doğu Bloku ülkelerine sempatiyi aşan düzeyde bir ilgi sözkonusu olmuştur. Laçiner'e göre, Türkiye sosyalist hareketi, insanlar, sınıflar ve uluslararasındaki her türden sömürü, baskı ve egemenlik ilişkisini sorguladığı için hem kapitalist tüketim toplumlarının hem de mevcut reel sosyalist rejim ve düzenlere karşı çıkan, kapitalist sınıfı olduğu kadar reel sosyalist nomenklaturasını da topa tutan 1968 "ruhu" ile sadece kapitalist-emperyalist kampa yönelik tarafından rezonans tutturmuştur (Laçiner, 2007: 528).

Ahmet Oktay da, gerek çeşitli yazılarında gerekse bu araştırma kapsamında kendisiyle yaptığımız görüşmede[8] Türkiye solunun Sovyet-eksenli olmaktan uzaklaşamadığını söylemiştir. Murat Belge, Türkiye'de sol/sosyalist hareketin değerlendirmesini yaparken bu yargıyı paylaşır. Belge'ye göre, 1968 dünyada yeni bir olaydı, bilinen eski dünyanın üstüne bir çul örterek, onunla ilişkisini kesmek ve henüz denenmemişi denemek gibi güçlü bir dürtü içeriyordu:

[7] Dönemin öğrenci hareketini anlatan birçok kaynak 1968'in ilk boykotunun Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde patlak verdiğini söylemekle birlikte, Mahmut Tezcan, ilk boykot hareketinin 15 Nisan 1968'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, dekana ve öğretim üyelerine ağır sözler söylediği iddiası ile başörtülü bir öğrenci ve aynı olayla ilgili bir erkek öğrencinin disiplin kurulunca fakülteden çıkarılması sonucunda olduğunu belirtiyor. Tezcan'a göre ikinci boykot hareketi ziraat fakültelerinde ortaya çıkmış, 28 Mayıs 1968'de Erzurum Üniversitesi'nden, 30 Mayıs'ta Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi'ne sıçramış, ardından 3 Haziran'da Ege Üniversitesi Ziraat Fakültesi'ne geçmiştir. Bu boykotun amacı ziraat mühendislerine uygulanan ücret politikasını protesto etmek üzere, "tamamen kendi sorunları ile ilgili idi" (Tezcan, 1969: 170-171). Tezcan'a göre ancak üçüncü boykot hareketi 10 Haziran'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde "kendi fakülteleriyle ilgili sorunları yüzünden" başladı (171).

[8] Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

> Batı nicedir kapitalistti; Batı'da 1968 kapitalizme başkaldırdı. Doğu, epey süredir 'sosyalizm' dediği bir şey yapıyordu; Doğu'da 1968 bu 'sosyalizm'e başkaldırdı (örneğin insan yüzlü sosyalizm istedi). Batı nicedir kapitalistti, ama nicedir bir solu da vardı. Batı'da 1968 kapitalizme karşı çıkarken bu solla da birşey yapmak istemedi, çünkü onu birşey yapmak istemeyecek kadar iyi tanıyordu. (...) Türkiye'de 'sol', o zamana kadar 'bilinmeyen' olmuştu. Onun için Türkiye'de başkaldıranlar onun en 'ortodoks' kaynaklarına yöneldiler; Stalin'i keşfettiler. Dolayısıyla 1968 Türkiye'de Batı'daki gibi bir 'özgürleştirme' hareketi olmadı. Batı'da edindiği bu gibi özellikleri Türkiye'de sol tarafından küçümsendi ve reddedildi (2007: 26).

Belge, Türkiye'de sosyalist çevrenin asıl olarak Leninist olduğunu, bu çevreye Marx'ın Lenin aracılığıyla ve Lenin'in ise Stalin'den süzülerek girdiğini belirtir. Bu belirleme 1968 sonrasında gençlik hareketi içinden doğan örgütlenmelerin yönelimleri düşünüldüğünde daha da açık hale gelmektedir. Dünya planında 1968'le parlayan öğrenci hareketliliği 1970'lere geldiğinde sönerken Türkiye'de 12 Mart 1971 askeri darbesinin neden olduğu kesintinin ardından silahlı mücadele kanalını da açarak ilerleyen hareket içinden doğan ve mevcut sosyalist ülkelere bağlılıklarını ilan eden örgüt ve partilerle yeni bir aşamaya ulaşmıştır.

Türkiye'de '68'in genel olarak öğrenci gençlik muhalefetinin sosyalistleşme süreci olarak nitelenebileceğini belirten Bağış Erten (2007), toplumsal muhalefet açısından bir kopuş olma niteliği yanında Türkiye siyasal kültürüyle ilişkisi bakımından süreklilikler de taşıdığının altını çizer. Erten'in vurguladığı süreklilik, Türkiye'de '68'in özgüllüğü konusunda da aydınlatıcıdır. Erten, hareket içinde Türkiye'de hâkim kadim siyasal kültürün izlerinin özellikle devlete bakış açısında ortaya çıktığını, dönemin kendi içindeki en büyük probleminin çözmeye çalıştığı sorunu tek yönlü tarif ederek, devlet gücünün sorgulanmasını değil, o gücün kimin elinde olduğu meselesini merkeze koymasında belirdiğini ifade eder.

Bir ayrım noktası da iktidar algısıyla da bitişen modernlik eleştirisine ilişkindir. "'68 Avrupa'da 20. yüzyılın modern ulus-devletleriyle ortaya çıkan ve modern siyaset algısı diye tariflendirebileceğimiz bir döneme karşı çıkışın simgesidir" (Erten, 2007: 842). Türkiye'de ise '68, modern siyaset algısına bütünlüklü bir alternatif oluşturma çabasına girişmemiştir aksine kendini modern siyaset olgusuna uygun olarak "dönüştürücü" bir konumda algılamıştır. Erten, dönemin sosyalist gencinin hedefinin toplumu aydınlatmak ya da aydınlatacak imkânların sağlanması için uğraşmak olduğunu söyler -bu hedefin de politikanın modern algısıyla uygunluk içinde olduğu görülür. Erten'e göre, dildeki ekonomizm, 'eşit dağıtım', 'sanayi hamlesi' argümanları, bağımsızlık bilinci, popülizme kayan halk söylemi modern ulus-devlet politikalarıdır ve bu politik hattın gerisinde Kemalizm etkisinin yanında Bolşevizmin de önemli bir payı vardır (2007: 844). Bu iki etki, Türkiye'deki '68 hareketinin toplum mühendisi olmakla malul, aşağıdan yukarı modernleşmeyi engelleyici, bireyi kendi özgür iradesinden çok devrimci önderliğin özgül ve "özgür" iradesine tabi kılan, özne tasavvuru dar, homojen ve ulus-devletle sınırlı bir anlam dünyasını betimler (2007: 844).

Kısacası Türkiye'de '68 hareketi, üniversite gençliğine dayanan bir toplumsal tabanın taşıyıcılığında harekete geçmesi ve güçlü bir anti-emperyalist damara sahip olması bakımından dünyanın geri kalan büyük kısmındaki zamandaş hareketlerle ortak paydaya sahip olmakla birlikte özellikle reel sosyalizmle kurduğu ilişki, modernlik ve iktidar (özellikle devlet iktidarı) eleştirilerindeki yönelimi ve gelişen mücadele pratiğine eşlik eden politik kültürü açısından önemli farklılıklar taşımaktadır.

Revizyonizmden Bozgunculuğa: İlk Çeviriler, İlk Tartışmalar...

1968 yılı Türkiye'de de üniversite boykotlarıyla ve örgütlenme çabalarının hız kazanmasıyla öğrenci eylemlerine tanıklık ederken, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* ve *Aşk ve*

Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi bir Tartışma çalışmaları Seçkin Çağan tarafından Türkçeleştirilmiştir. *Tek Boyutlu İnsan*'ın içerdiği tartışmalar daha önce aktarılmaya çalışıldığından burada tekrar ele alınmayacaktır. Ancak, *Aşk ve Uygarlık*'ın çevirisinin sonuna eklenen konuşmadan söz etmek gerekir. Metin, Marcuse'nin *L'Express* dergisine anlattıklarının özetini içermektedir ve konusu öğrenci hareketleridir. Marcuse konuşmasına, kendisinin Guevara, Debray, Dutsche gibi isimlerle yanyana anılmasına karşı olduğunu çünkü bu isimler daha iyi ve mutlu bir toplum uğruna canlarını ortaya atarken kendisinin bu kavgaya, fikir ve sözleriyle katıldığını söyleyerek başlar. Kitaplarının, evrensel öğrenci hareketiyle aynı paralele geldiği noktayı ise, oldukça açık biçimde ortaya koymaktadır: Sadece kurumları değiştirmenin önemli olmadığı, asıl olanın insanı değiştirmek, görüşlerine yeni bir yön vermek, içgüdülerini yeniden biçimlendirmek ve değer ölçütlerini yeni baştan düzenlemek olduğu. Marcuse bu konuşma metninde, "Baskıcı Hoşgörü" makalesi aracılığıyla daha önce değindiğimiz şiddet ve şiddet kullanımına ve yine daha önce değindiğimiz mevcut sosyalizm uygulamaları ve sosyalist ülkelere ilişkin görüşlerini dile getirmiştir. Konuşmanın önemli noktalarından biri, işçi sınıfı ve onun devrimci özne konumudur:

> ...[B]en, işçi sınıfı olmadan hiçbir devrim olasılığına inanmıyorum. Bugün, kapitalist ülkelerin çoğunda, işçi sınıfı, mutlu azınlığın ayrıcalıklarını paylaşır duruma getirilmiştir. Bu işçi sınıfı, bugün egemen zümrelerin ihtiyaç ve umutlarını paylaşmaktadır. Bu bakımdan bu ihtiyaçların niteliği değişmediği sürece, bir devrim düşünülemez (1968a: 311).

Bu noktanın dikkat çekici olmasının nedeni Marcuse'nin "işçi sınıfının devrimci potansiyelini yitirdiği iddiası"na yönelik eleştirilerin yaygınlığı ve Türkiye'de bu eleştirileri paylaşan metinlerin çokluğudur. Bu çokluk, Marcuse'nin Türkiye'de okunma ve tanınma sürecine eşlik etmiş ve belki de (en azından 1960'ların sonu ve 1970'li yıllarda) bu süreci belirlemiştir.

Orhan Hançerlioğlu, aynı yıl *Varlık* dergisinin 731. sayısında "Marcuse'cülük" başlığıyla yazdığı kısa makalede kitapları tanıtır. Hançerlioğlu, yazısının girişinde Marcuse'nin çalışmalarının anlaşılmazlığını vurgular ve zaten kapalı ve yorucu anlatımının çevirinin iyi niyetine rağmen daha da tatsızlaştığını belirtir. Üslubuna yönelik bu eleştirinin ardından dönemin öğrenci önderi Cohn-Bendit'in "içimizde Marcuse'ü (Marcuse'yi) okumuş on kişi ya çıkar ya çıkmaz, okuyanlar da sadece aşkla ilgili yapıtını okumuşlardır" sözleriyle devam ederek Marcuse'nin Batı'da da pek okunmadığını belirtir. Hançerlioğlu, Marcuse'nin düşüncesinin Hegelciliği, Marxçılığı, Freudcülüğü ve Amerikalılığı birleştiren bir çizgiye sahip olduğunu tespit ettikten sonra çalışmalarını aktarmaya girişir. Ancak bu tanıtım ağırlıkla Marcuse'nin eleştirisi biçiminde sürer. Hançerlioğlu'nun makalesinde işçi sınıfının devrimci rolüne ilişkin tartışma ve sosyalist bloğa dair belirlemelerin yergisi öne çıkmaktadır. Özellikle, Marcuse'nin devrimi kim yapacak sorusuna belirgin bir yanıt vermemiş olmasına dikkati çeken Hançerlioğlu'na göre, Marcuse'nin düşünce yapısı "bu konuda belirgin bir karşılık verebileceğimi sanmıyorum" sözüyle özetlenmiştir ve düşüncesi; "hani pek de böyledir denemez... ama böyle olmadığı yolunda da pek de sağlam kanıtlar yok" duraksamalarıyla sürüp gitmektedir. Hançerlioğlu'na göre, Marcuse'nin 1968 Mayıs'ında, Berlin'de bir yıl önce alkışlandığı üniversite toplantı salonunda bir yıl sonra yuhalanmasının nedeni budur (1968: 5).

Marcuse'nin ana düşüncesinin *hayal dünyası*'nı[9] önerdiğini ve bu önerinin Marx'la

[9] Hançerlioğlu'nun sözünü ettiği öneri, *Aşk ve Uygarlık* (1968a) kitabına eklenen söyleşide yer alan şu belirlemedir: "Bence, Mayıs'taki öğrenci eyleminin en ilginç yönü, Marx'la Andre Breton'u bir noktada birleştirmiş olmasıdır. Hayal dünyasını iktidara getirmek demek; tam anlamıyla devrimciliktir. Hayal dünyasının en aşırı fikir ve niteliklerine gerçek içinde yer vermek, bunları gerçekleştirmeye çalışmak yeni, devrimci, ilerici bir tutumdur. Bu tutum, çok önemli bir şeyin, yani gerçeğin sadece ussal alanda değil, belki de sadece hayal alanında olduğunun öğrenilmiş bulunduğunu gösterir. Bundan dolayı, öğrenci devriminin, günümüz toplumunun gelişmesinde bir dönüm noktası olacağını sanırım. Çünkü öğrenciler, hayali gerçeğe uygulamak çabasındadırlar" (1968a: 317-318).

Freud'u birleştirme çabasının sonucu olduğunu ifade eden Hançerlioğlu'na göre Marcuse bir idealisttir. Yazar bu tespiti iki nedene dayandırır. Bunlar Marcuse'nin devrim konusunda rastlantı ve bilince yaptığı vurgudur:

> Profesör Herbert Marcuse'ün Diyalektik Özdekçiliği, sonunda, bunun tam karşıtı olan, işçi sınıfı anamalcı düzenle, anamalcı düzen toplumcu düzenle tam bir uyuşmaya girdiği sırada sadece ruhbilimsel baskıları ortadan kaldırmak için gerekli görülen devrimi; karşıtsızlıklarından ve bunun gereği olan tek boyutluluklarından ötürü özdeksel koşulları değil, insan bilinci gerçekleştirecektir. İnsan bilincinin böylesine bir devrim için belirlenmesini gerçekleştiren de, aynı nedenlerden ötürü özdeksel koşullar değil, gene insan bilinci olacaktır (1968: 5).

Hançerlioğlu'na göre, bu nedenle Marcuse'nin idealizmi, "pozitivizm, kritisizm, egzistansiyalizm ve benzerlerinin idealizmi" gibi gizli değil pek açıktır (1968: 5).

Zülfü Dicleli, 1968 yılında *Yeni Dergi*'nin 48. sayısında "Marcuse Üzerine" başlıklı yazısına başlarken, sürekli devrimci eylem içinde bulunan Avrupa gençliğinin Marcuse'yi kendisine lider seçmesi nedeniyle son iki yılda Avrupa'da çok sözü edilmesine, kitaplarının rekor sayılacak düzeyde satmasına rağmen Türkiye'de pek tanınmadığından yakınır. *Cumhuriyet*'te Nermin Abadan tarafından bir makalesinin kısa bir özeti, gençlik hareketlerini inceleyen bir dizi yazıda birkaç satır, bir iki dipnot ile ufak karanlık bir resim ve Oktay Akbal'ın güncesinde bir şaşkınlık dışında Türk basınında onunla ilgili önemli bir yazı çıkmadığını söyleyen Dicleli, Avrupa'da Marcuse'nin kitaplarının günaşırı ayaklanan, üniversite basan, ortalığı kırıp geçiren gençliğin en büyük dayanak ve çıkış noktası olduğunu ve basında Marcuse'nin adının "gençliğin peygamberi", "gençlik hareketinin büyük düşünürü" olarak geçtiğini aktarır.[10] Yazar, Marcuse'nin kuram ve yapıtlarıyla hiçbir zaman büyük bir devrimci, bir anarşist, bir gençlik lideri olmadığını, Mao ya da Marx'la karşılaştırılabilir ya da eş tutulabilir de olmadığını onun her şeyden önce büyük bir düşünür ve toplum eleştirmeni olduğunu, kışkırtıcı ve sürükleyici bir kişiliği olmadığını vurgular (1968). Dicleli'nin Marcuse'nin adının durmadan ayaklanan yıkıcı gençlerle birlikte anılmasından duyduğu rahatsızlık, onun yazısının ilk satırlarında görülmektedir ve yazar adeta Marcuse'yi bu gölgeden uzaklaştırmaya çalışmaktadır.

Dicleli, Marcuse'nin kitaplarının yanında makalelerinin bazılarından da söz eder. Bunlardan biri de yukarıda sözü edilen "Baskıcı Hoşgörü"dür.[11] Dicleli, bu metinle ilgili dikkat çeken bir değerlendirme yapmaktadır. Yazara göre, kırk sayfalık bu ünlü makale Marcuse'yi çeşitli düzensizlik ve tatminsizlikler içinde bulunan gençlik gözünde birden bire tanrı haline sokmuştur (1968). Gençlik kendine dayanacağı sağlam bir kuramsal yapı bulmuş, bütün devrimci, düzen yıkıcı görüşlerini "Baskıcı Hoşgörü" ve "Ahlak ve Devrim" makalelerinde toplayan Marcuse'yi baş tacı ilan etmiştir. Dicleli'ye göre bu durum Marcuse'nin gerçek kişiliği ile popüler kişiliği arasındaki çelişkidir. Yazısında tüm görüşlerinde haklı olmamakla birlikte eleştirel kuramın bu büyük düşünürünün tanınması, okunması ve bilinmesi gerektiğini söyleyen Dicleli'nin çevirdiği Marcuse'nin (1968b) "Ahlak ve Devrim" makalesi, derginin aynı sayısında yayımlanmıştır. Yine Dicleli'nin çevirisiyle aynı dergide yayımlanan

[10] Gazete taraması bu kitabın dayandığı araştırmanın kapsamında olmamasına rağmen, gerektiğinde gazetelere de başvurduk. Bu noktada *Milliyet* gazetesinin 1968'de 29 Eylül-5 Ekim arasında Talat Sait Halman'ın "Âsi Gençliğin Peygamberi: Herbert Marcuse" başlıklı 7 günlük bir yazı dizisi yayımladığını belirtmeliyiz. Bu gazetede 1968 ve 1969 yıllarında Marcuse'ye ilişkin birkaç küçük habere daha rastladık, hatta Marcuse'yi kumsalda havlu sererken gösteren tatil fotoğrafına yer verecek şekilde onun magazin konusu olduğunu da gördük. Dicleli'nin bu yazısı ve göndermeleri hakkında bu kitapta bkz. Yörük. Gazete haberleri için ise bkz. Kejanlıoğlu.

[11] "Baskıcı Hoşgörü" ve Marcuse'nin görüşleri, 1990'ların başında Hüsamettin Çetinkaya'nın önce *Edebiyat ve Eleştiri*, sonra *Edebiyat Eleştiri* dergilerindeki metinleri için önemli bir kaynak olacaktır. Bkz. Çetinkaya, 1992; 1993 (editör notu).

diğer Marcuse (1969a) metni, "Baskıcı Hoşgörü"nün kısaltılmış halidir. Makalenin tümü ise, *Görünmeyen Diktatör* adlı kitapta karşımıza çıkmaktadır (1969b).[12]

Yeni Dergi'nin 1968 Aralık ayında yayımlanan 51. sayısında, Bertan Onaran çevirisiyle, Serge Mallet'in "Başkaldıran Gençliğin Taptığı Adam: Marcuse" başlıklı yazısı yayınlamıştır. Siyasal açıdan en bilinçli öğrencilerin büyük kısmının sahip çıktığı Alman asıllı Amerikalı felsefeci Herbert Marcuse'yi tanımak gerektiği için yazıldığı belirtilen makale Marcuse hakkında biyografik bilgiler içeren bir bölümle devam etmektedir. Mallet, solcu Alman öğrencilerin önderi Rudi Dutschke'ye yöneltilen öldürme girişiminin ardından François-Poncet'in bu delikanlının "Alman asıllı adı sanı belirsiz bir Amerikalı felsefe öğretmeni"nden etkilendiğini yazmasıyla bilgisizliklerinin açığa çıkmış olduğunu çünkü Marcuse'nin yirmi yılı aşkın bir süre boyunca bütün dünyanın tanıdığı bir felsefeci olduğunu, çalışkan ve romantik Alman gençliğinin öteden beri akıl hocası olarak benimsediği büyük felsefe öğrenmenlerinden biri olduğunu belirtir (1968: 425).

Mallet'in makalesi, Marx ve Freud'la ilişkisi, Adorno ile tanışması ve Enstitü'ye katılması ve çalışmalarının kısa özetlerinin yanında özellikle toplumsal hareketlerle ilişkisi bağlamında sert eleştiriler içermektedir. Yazar öncelikle Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'daki umutsuzluğunu eleştirmektedir. *Tek Boyutlu İnsan*'ın umut kırıcı sonucunun yabancılaşmanın sürüp gittiği ve boyun eğdirme teknikleri ile onun bilincine varılmasının engellendiği çözümlemesine dayandığını belirten yazara göre "Marcuse, şair Walter Benjamin'in bir sözünü kullanarak, 'umut bize umutsuzlardan gelmekte'" diyerek umutsuzluğunu açıkça ortaya koymaktadır (1968: 431). Mallet, bu düzeni değiştirme olanağına kim sahiptir sorusuna verdiği cevabı da yeterli bulmaz:

> [B]u sınıfsız insanlar, sanayi toplumu uğruna gözden çıkarılmış kişiler de koşullandırmanın dışında değildirler. Kendi içlerine kapanık zenci mahallelerinde oturan insanlar, dışına itildikleri beyaz uygarlığın ürettiği nesneleri yakıp yıkarken başka bir tüketim biçimi seçmemektedirler. Geriye, başkaldıran kölelere dayanarak, işbaşına gelecek, bilgili "pedagojik bir dikta yönetimi" kuracak, insanoğlunun içindeki bastırıcı eğilimleri temizleyecek felsefeciler devleti kalıyor yalnızca (1968: 433).

Mallet, devrim hareketinin başarısızlığa uğramasının ardından Alman felsefecilerin Hegel'e dönmesinin *dünyayı değiştirmekten vazgeçişin ta kendisi* olduğunu felsefecilerin yine dünyayı açıklamakla yetindiğini, bu açıdan bakıldığında Marcuse'nin eleştirel kuramının yararlı ve gerekli olduğunu ancak "nankörlüğüne kuşku bulunmayan zor bir çabadan kaçınıp devrimci bir stratejinin dayanak noktalarını ve stratejinin alacağı biçimleri aramaktan kaçınmakla, Frankfurt Okulu felsefecileri, getirdikleri ahlaki gerekliliklere büyük ilgi duyan aydın gençliği eli böğründe" bıraktıklarını düşünmektedir (1968: 433). Makalesini Lukács'ın "Frankfurt Okulu içindeki kötümserler konusunda"ki sözleriyle bitirir:

> Sizler, Büyük Uçurum Oteli'nde birer oda tuttunuz. Orada yemekler nefis, hizmet kusursuz, odalar son derece rahat. Müşterilerin çoğu bununla yetinmekte, hiçbir zaman gelip uçuruma bakmamakta. Sizlerse korkuyla gözlerinizi uçuruma dikmişsiniz, bu da, yediğiniz nefis yemeklere, içinde yüzdüğünüz rahatlığa ayrı bir tat katmakta (akt., Mallet, 1968: 433).

Varlık dergisinin 1969'da yayımlanan 746. sayısında "Kuram ve Eylem İlişkisi" başlıklı yazısında Adorno'dan ve kuramından değer atfederek söz eden Yüksel Pazarkaya'nın, genel olarak kuram-eylem ilişkisini değerlendirdiği yazısının satır aralarında bastıramadığı bir öfke sezilmektedir: "ana düşün yöntemi olan "karşıt eytişim"in kendisine karşı işleyişini, Adorno'nun zaferi mi, yoksa trajedisi mi saymak gerekir?" diye soran Pazarkaya'ya göre

[12] "Herbert Marcuse Sartre'ı Eleştiriyor" başlığıyla yayımlanan başka bir Marcuse metni de 1969 yılına aittir. Bu metin, Sara Özçelik'in çevirisiyle *Yeni Edebiyat* dergisinde yayımlanmıştır (Marcuse, 1969c).

(1969: 26), Adorno'nun "Kurulu düzene karşı geliştirdiği kuram, Alman üniversite gençliği tarafından eylemleştirilmeye başlanınca, gençlik Adorno'yu da eylemin içinde görmek istemiştir. Oysa Adorno, gençliğin kavgasını gerçek bir kavga değil, görüntü bir kavga olarak gördüğünü ileri sürerek, eylemin dışında kalmış, hatta bir ara enstitüsünü[13] işgal eden öğrencilerine karşı kurulu düzenin polisini çağırınca, en uzun süren dostluğu, öğrencileriyle olan dostluğu da birden kopmuştur." Yapıtlarında kuram ile eylemin eytişimsel bütünlüğünü savunan Adorno, öğrencilerinin görüşüne göre, iş devrimci eyleme gelip dayanınca yoldan dönmüştür. Ölümünden önce çıkan son yazısı da *Resignation* (Tevekkül) başlığını taşımaktadır ve sözünü edilen eylem kuram çatışmasından sonra kişiliğinde oluşan çarpıklığı yansıtmaktadır. Alman gençliğinin, Adorno'dan kuramdan fazlasını beklemeseydi, daha doğru davranmış olabileceğini düşünen Pazarkaya, belki de Adorno gerçekten haksızdı demekten kendini alamamıştır. Ancak bu sorunu bir çözüme kavuşturmanın kendi görevi olmadığını da eklemiştir (1969).

Marcuse'nin Seçkin Çağan tarafından çevrilen *Sovyet Marksizmi* (1969d) adlı çalışmasının yayımlanması da aynı yılda olmuştur.[14] Kitabın arka kapağında yer alan: "Herbert Marcuse, bu incelemesinde Sovyet toplumunu, gerek sosyal ve gerekse ideolojik gelişmesi açısından incelemektedir. Marcuse, Sovyet Devrimi'nin başlangıcında sosyalist ilkelere bağlı kaldığını, zamanla kapitalist ülkelerden farklı olmayan bazı davranışlara yöneldiğini iddia etmektedir" ibaresi dışında, çeviren ya da yayınevi tarafından sunuş ya da önsöz eklenmeden yayımlanmıştır. Kitabın arka kapağında yer alan tanıtım cümlesinin "iddia etmektedir" ibaresiyle bitirilmesi, yayınevinin metinle kurduğu mesafeyi görmemizi sağlamaktadır. SSCB üzerine eleştirel bir tutum almanın dönemin sol/sosyalist politik atmosferi içindeki riski düşünüldüğünde bu mesafe anlaşılır görünmektedir.

1970'li yıllarda, Marcuse'nin çeşitli yayın organlarında, öğrenci hareketlerini konu edinen söyleşilerinin çevirileri karşımıza çıkmaktadır. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*'nin 1970 yılında yayımlanan 1-2. sayısında Taner Karamustafaoğlu çevirisiyle, Günter Busch'un Marcuse ile yaptığı röportaja yer verilmiştir. Söyleşi, benzerlerinde de karşılaşacağımız üzere, işçi sınıfının devrimci rolü, mevcut sosyalist ülkelerin kapitalizmle benzeşmesi, kapitalizmin yeni aşamasının tanımlanması, ona karşı çıkış imkânları ve öğrenci hareketleri üzerine değerlendirmeleri konu edinmiştir. Avrupa'nın kapitalist ülkelerinde etkili bir muhalefetin işleyebilmesi için, gerekli önkoşulun işçi sınıfını siyasal bakımdan uluslararası ölçüde yeniden canlandırmak olduğunu belirten Marcuse'nin, söyleşinin son sorusuna verdiği yanıtta, 1968 öğrenci hareketleri konusundaki değerlendirmesini açık ve doğrudan okuma şansına sahibiz: Ona göre, Amerikan gençliğinin direnme eylemi siyasal bir etki yaratabilir ancak bu direnişin ideolojik bir yanı yoktur. Hareketler sosyalist ideoloji de dâhil olmak üzere bütün ideolojilere karşı derin bir güvensizlik yaşamaktadır, direnme tüm olarak cinsel, ahlaki, fikri ve siyasi bir başkaldırma ve eylem toptan ve sistemin tümüne yöneltilmiş bir anlam taşımaktadır. Gençliğin, yalancı ve kanlı bir oyunun kurallarını bozmaya hayati bir ihtiyaç duyduğunu ve işbirliğine son verdiğini belirten Marcuse'ye göre bunun nedeni, gençlerin artık sistemdeki üretim uğruna nelerin feda edildiğini, ne baskılar ve budalalıklar yapıldığını görüyor ve biliyor olmalarıdır. Marcuse bunun anlamının mevcut sisteme karşı "kararlı bir inkâr" eylemi olduğunu ancak bu inkârcı tutumun etkili bir örgüte sahip olmadığı ve tek başına kesin bir siyasal etkide bulunma yeteneğine de sahip olmadığını söyler. Marcuse'ye göre böyle bir direniş, ancak sisteme karşı direnen öteki güçlerle birleşerek yeni bir öncü durumuna gelebilir; içine kapalı kaldığı sürece aşılanıp mevcut sistemin koynuna düşme tehlikesi vardır.

1971 yılında, *Varlık* dergisinin 760. sayısında bir başka Marcuse söyleşisiyle karşılaşırız. Pierre Viansson-Ponte'nin yaptığı söyleşi "Öfkeli Gençlerin Düşünce Babası Herbert

[13] Vurgu bize ait.

[14] Kitabın içinde yayın yılına ilişkin bir bilgi bulunmamakta ancak Milli Kütüphane kayıtları 1969 yılını göstermektedir. Bu tarihin kitabın kütüphaneye kaydedildiği tarih olması da mümkündür.

Marcuse Anlatıyor" başlığıyla yayımlanmıştır. Tek sayfalık bu kısa söyleşide Marcuse'ye öğrenci hareketleri ve kendisinin bu hareketlerle yakınlığı konusunda görüşleri sorulmuştur. Marcuse, "Üç M"' dolayımıyla Marx ve Mao ile yakınlığına ilişkin soruya verdiği yanıtta, eserlerini çok incelediği halde Marx'ı anlamadığını söyler. Mao ise körü körüne komünist olmayan her Marksçı'nın yakın durduğu isim olarak bir alternatifi işaretlemektedir. Mevcut sosyalist toplumların kapitalist toplumlardan nitelikçe bir farkı olmadığını, gerçek toplumculuğun Stalinci bir tipten geçmeden de tam bir dayanışma ve işbirliği temelinde kurulabileceğini belirtir. Küba Devrimi'nin bu anlamda yapılmış göründüğünü ve Che'nin bir simge olarak Stalinci bürokratlardan uzaklaşmış, toplumculara yaklaşmış olduğunu vurgular. Söyleşide uzun süredir kavgacı bir siyasal faaliyetten uzak olduğunu, yazarak, öğreterek, konferanslar vererek ve öğrencilerle konuşarak bir aydının görevini yerine getirdiğini söyleyen Marcuse, görüşlerine karşı çıkan öğrencilere gösterdiği tepkinin aşırı duygusal olup olmadığı sorusuna ise "belki" diyerek yanıt verir.

1972 yılında, F. Sanem tarafından çevrilen, Maurice Cranston'nin *Yeni Solun Eleştirisi* adlı kitabında Marcuse'ye bir bölüm ayrılmıştır. Marcuse'nin çalışmalarını ve anahtar kavramlarını izleyen bu bölüm kitabın başlığıyla da uyuşan biçimde ağırlıkla sol hareketle ilişki üzerinden şekillenmiştir. Yazıda Marcuse ile sol hareket, daha doğru ifadesiyle yeni sol arasındaki yakınlık açığa çıkarılmaya çalışılmış ancak baştan sona itham edici bir eda sergilenmiştir. Yazar, Marcuse'nin zihinsel çalışmalarının son durumunu en iyi yansıtan eserinin "1966 yılında tıpkı bir dua kitabı gibi siyah ciltler içinde yayınlattığı ve belki de öğrenci toplantılarında ayin türünden okunan Başkan Mao'nun düşünceleriyle yarışma amacını güden *Salt Hoşgörürlülüğün Eleştirisi*" adlı kitap olduğunu ve bunun Marcuse'nin en ünlü ve en rahatsız edici eseri olduğunu belirtir (1972: 118). Cranston, Marcuse'nin Marksçılığı'nın Komünist Parti Marksçılığı'ndan farklı olduğunu belirterek onun düşüncesinin Anarşo-Marksçılık olarak adlandırılabileceğini iddia eder ve hemen ardından Marx'ın "anarşizmin ne demek olduğunu, Evrensel İşçiler Birliği liderliğindeki en önemli rakibi Bakunin'den ötürü anlamış ve bundan tiksinmiş" olduğunu ekler. Cranston yazısında Marcuse'nin Marx ile mesafesi konusunda benzeri belirlemelere sık başvurmuş ve onun Marx'tan uzaklaştığının altını kalınca çizmiştir. Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* adlı çalışmasında psiko-analiz ve sosyalizmin sentezini yapma çabasına giriştiğini söyleyen Cranston'a göre, şükranla andığı Fourier gibi Marcuse de yabancılaşma sorununun çözümünü, çalışmanın zevkinde bulur. Marcuse, işin yeteneğe ve çekici gelmesine göre dağıtılması imkânının, libido güçlerinin serbest bırakılışı ile ortaya çıktığını anladığı için Fourier'i över. Fakat Marcuse'ye göre Fourier, otoriter bir toplum istemiyle baskıcı unsuru da muhafaza etmiştir. Cranston Marcuse'nin bu tepkisini Bakunin'inkine benzetir. Bu tepkinin Bakunin'inkinden farklılaşan yanı, "seks ile süslenerek canlandırılmış" olmasıdır (1972: 134).

Cranston, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı çalışmasında kurtuluş umutlarına hiç yer vermediği, kitaba kötümserliğin hâkim olduğu eleştirisini paylaşır. Yazar yergici tonunu özellikle ezilenlerin şiddeti konusundaki görüşlerde artırmaktadır. Yazısının Marcuse'yi eleştirmek değil açıklamak olduğunu söylediği cümleyi, onun inançlarının yararsız ve tehlikeli olduğunu göstermek gerektiğini ekleyerek tamamlar. Yararsızlığını doğrulanamayacak terimlere dayanmasında, tehlikesini ise hoşgörmezliği savunması ve şiddeti kutsamasında bulur. Yazara göre: "Mantık ve gerçeğe sözde bağlıymış gibi görünen Marcuse, hep tutkulara başvurur ve devrimci sonuçlar için gerçeğin eğilmesi denilebilecek yolu önerir" (1972: 156).

Cranston, Marcuse'nin "Anarşo-Marksçılık" kuramında görülen yıkıcı yanlışın her ikisinin de en kötü özelliklerini biraraya getirmesi ve erdemlerinden pek az yararlanması olduğunu düşünmektedir. Daha da ötesinde yazar, Marcuse'nin sadece ürpertici bir hava yaratılması ile yetinmediğini, dehşetin hüküm sürmesini zorunlu bulduğunu iddia eder (1972: 158-159). Yazara göre Marcuse, "Komünist Partisi'nin en göze batan, en sevimsiz özelliklerinden biri olan yavaş-yavaş-yok-olan-devlet (ama pek de çabuk yok olmayan) gibi korkunç

bir kavram atar ortaya" (1972: 159). Ona göre bu, Marcuse'nin Stalincilik'e yönelik saldırılarına rağmen Stalincilik'i *iğrençleştiren* unsurları savunduğunu açıkça göstermektedir. Marcuse, refah devletinin kederli ve muhtaç kişilerin zihinlerine nasıl bir ferahlık getirdiğini görememiştir çünkü "ona göre geçmiş, kibarca yaşam imkanına sahip devirlerde çayırlık yerlerde aşk yapmak demektir" (1972: 161). Cranston'a göre Marcuse, "basit insanlara tapan ve işçilerin dürüst alınterlerinde, insan yetkinliğinin gerçek kokusunu bulan Rus asıllı soylu kişi Bakunin'den çok farklıdır" ve "onda '*untermenshen*-aşağı tabaka adamı'ndan irkilen Alman güdüleri ağır basar" (1972: 162).

Jack Woddis'in 1972 yılında *New Theories of Revolution* adlı çalışması 1977 yılında, Turhan Taylan çevirisiyle *Yeni Devrim Teorilerinin Eleştirisi* adıyla yayımlanmıştır.[15] Metne henüz adının çevirisinde eklenen "eleştiri" sözü dikkatten kaçmamalıdır. Kitabın 3. Cildi, "Marcuse ve Batı Dünyası" başlığı ile Herbert Marcuse'ye ayrılmıştır. Marcuse'nin siyasal kuramına odaklanan kapsamlı değerlendirme, yazarın sorun olarak tespit ettiği üç ana eksenin eleştirisini içerir. Bunlar, öğrencilerin kapitalist dünyadaki rollerine ilişkin görüşleri, Fransa'da Mayıs-Haziran 1968'de yaşanan deneyimi yüzeysel/yanlış yorumlaması ve Batı'daki çağdaş işçi sınıfının rolü üzerine belirlemeleridir.

Woddis eleştirilerini Marx'm Leninci yorumu içinden yapmakta ve Marcuse'nin ileri sürdüğü argümanlara elbette Marx ve özellikle Lenin'in metinleri aracılığıyla cevap vermektedir. Öncelikle, gençlik hareketlerinin Marksist-Leninist yorumu aracılığıyla Marcuse'nin bu hareket üzerindeki belirlemelerini reddeden yazarın vurgusu, işçi sınıfının tarihsel görevini taşımaya devam ettiği üzerinedir. İkinci önemli nokta ise, Marcuse'nin mevcut komünist partiler ve örgütlenmelere ilişkin tespitlerinin eleştirisidir. Ona göre, Fransa'da Mayıs '68, Marcuse'nin iddia ettiği gibi kendiliğinden bir hareket değil, Fransız Komünist Partisi'nin dönemi önceleyen 10 yıl boyunca sürdürdüğü çalışmanın bir sonucudur. Woddis (1977), Marcuse'nin işçi sınıfının kapitalizmle bütünleştiği iddialarını '60'lı yılların sonlarında başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerindeki işçi eylemleri ve grevlerini hatırlatarak yanıtlar.

Yazara göre Marcuse, hoşuna gitmeyen bir gerçeği boşlaması ya da kendi lehine olan gerçekleri ve eğilimleri seçmesi ve önemsemesi, kendi lehine olmayanları da dengeli ve bilimsel sonuca ulaşmak için ne denli önemli olursa olsun önemsememe eğilimi nedeniyle *tutarsız*dır. İşçi sınıfının çağdaş mücadelelerinin tüm yönlerini dışarıda bırakan görüşleri nedeniyle *bilim-dışı*dır. Gerçeğin kendisini yendiğini ve eski savlarının yetersizliğini gösterdiğini anladığında görüşlerinde değişiklik yapmaya yönelerek kendi yeni düşüncesini haklı çıkarma girişimleri sırasında *şaşkın*dır. Aydınların rolünün küçümsenmemesi gerektiğini ileri sürerek, aynı mücadeleci hümanizmi bulduğu öğrencilere dikkat çekmiştir ancak ona göre mücadeleci hümanizm işçi sınıfının özelliği değildir ve bu yanıyla *seçkinci*dir. Destekleyicileri tarafından bir Marksist olarak selamlansa ve kendisi de aynı iddiada olsa da Marksizmin odak noktası olan sınıf mücadelesine karşı çıktığından *Marksist değil*dir (1977). Woddis'e göre, Marcuse'nin anti-komünizmi kapitalist sınıfa yardımcı olmak gibi öznel bir istekten doğmamakla birlikte, nesnel olarak aynı sonuca ulaşmaktadır: "Kurbana 'öteki adamı vurmak istemiştim' demek bir teselli değildir" (1977: 22).

1960'ların hemen sonunda ve '70'lerin başında dolaşıma giren metinlerin Marcuse ile öğrenci hareketleri arasında kurulan ilişkiye dair bir eleştiri içerdiğini söylemek mümkün görünüyor. Söyleşileri dışarıda tutarsak metinlerde, Marcuse'yi öğrenci hareketleriyle mesafelendirme çabası ya da zaten varolan mesafeye dikkat çeken eleştirici bir ton ya da Cranston'un metninde görülebildiği gibi en hafif deyimiyle Marcuse ve onun dolayımıyla sola saldırma çabası göze çarpmaktadır. Ancak sol da Leninist bir eğilim içinde Woddis çevi-

[15] Woddis'in bu çalışmasındaki argümanların özetini Nazım Kaynak'ın 1986 yılında *Yarın* dergisinde yayımlanan "Toplumsal Değişim İsteğinin Gerçeklik Kazanması ve Marcuse" makalesinde de okumak mümkündür (Kaynak, 1986).

risinde görüldüğü gibi Marcuse'ye saldırmaktadır. Marcuse'nin öğrenci hareketleri üzerindeki etkisinin güçlü olduğunu belirten çalışmaların 1968 ve 1969 yıllarında çevrilmiş olmalarına rağmen, dönemin öğrenci hareketleri üzerindeki etkisinin Batı'daki kadar güçlü olduğunu söylemek zordur. 1960'ların sonu ve '70'ler Türkiye'de bir toplumsal muhalefet odağı olarak sosyalist hareketin başta üniversite gençliği içinde olmak üzere güç kazandığı, taraftar ve sempati topladığı dönem olarak işaretlenmelidir. Sosyalist hareketin etki ve güç sahibi olduğu bu dönemde Okul üyelerinin görüşlerini tartışmaya açıp kuramsal bir dayanak olarak onlara yöneldiğini göremeyiz. Kısacası, metinler Türkçe olarak sınırlı da olsa dolaşıma girmiş olmalarına rağmen, hareket üzerinde bir etki yaratamamıştır. Bu etki gücünden yoksunluğu Türkiye'de sosyalist hareketin politik ve kuramsal yönelimleriyle açıklamak mümkündür. Türkiye'deki '68 üzerine değerlendirmelere yer verilen bölümde de kısmen açıklanmaya çalışıldığı gibi hareket ve içinden çıkan örgüt/partiler hızla mevcut reel sosyalist kamplara bağlanmıştır. Dönemin tarih aralığında SSCB'nin reel politik uygulamalarına itiraz eden sesler bulunmasına rağmen, eleştiri esas olarak Lenin hatta Stalin sonrası döneme kaydığından Marcuse ve diğer Okul üyelerinin SSCB'ye yönelik eleştirisinin rağbet görmek bir tarafa revizyonizm kampına yerleştirilmesi söz konusu olmuştur. Ayrıca, Marcuse ve diğer Okul üyelerinin işçi sınıfının devrimci özne olma potansiyelini yitirdiğine ilişkin tespitlerinin, işçi sınıfının ideolojik öncülüğü/fiili öncülüğü üzerine şiddetli tartışmalar yürütmekte olan dönemin sosyalist hareketleri açısından kabul edilemez olduğunu da göz önünde tutmak gerekir.

1968 ve izleyen yıllardaki öğrenci hareketleri içinde mayalanarak 1971 sonrasında doğan sosyalist örgütlerin gerek çizdikleri devrim stratejisi nedeniyle gerekse dönemin asıl ihtiyacı olarak saptanan anti-faşist mücadele nedeniyle silahlanmış olduklarını da akılda tuttuğumuzda düşünsel gıdalarını aldıkları çalışmaları anlamamız mümkündür. Ertuğrul Kürkçü tam da bu uyarıyla dönemin en çok okunan kitaplarını sıralar: Çin ve Küba devrimini anlatan Mao Zeidung ve Fidel Castro'nun eserleri yanında, Che Guavera'nın anıları ve günlüğü, özellikle Ant Yayınevi tarafından çıkarılan Latin Amerika'daki devrimci mücadeleyi konu edinen kitaplar, Brezilyalı devrimci Carlos Marighella'nın *Şehir Gerillası*, Victor Serge'nin *Militana Notlar* ve Douglas Bravo'nun *Ulusal Kurtuluş Cephesi* adlı kitapları (2007: 500). Şahin Alpay listeye birkaç ekleme daha yapar: Felsefe denince Politzer'in *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, ekonomi denince Nikitin'in *Ekonomi Politiğin İlkeleri*, edebiyat deyince Ostrovski'nin *Ve Çeliğe Su Verildi* adlı kitapları, o günlerin "zorunlu" okumalarıdır (1988: 177).[16]

[16] Besim Dellaloğlu, bu araştırma kapsamında kendisiyle yaptığımız görüşmede Batı'da hâlâ Türkiye'de olduğundan çok daha solda, sol hareket içinde bir düşünce tarzı olarak, çağdaş solun temel teorik referanslarından biri olarak görülen Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de böyle algılanmıyor oluşunu, Marksist literatürü Türkçeye kazandıran yayınevleri üzerinden şöyle açıklamaktadır: "Mesela Türkiye'de Sol yayınları. Bakın bu çok önemli bir kriterdir. 1961 Anayasası'ndan beri Türkiye'nin Marksist aydınlanması (ben ona öyle diyorum) içinde Sol, Oda, Onur gibi yayınevleri Marks'ın Engels'in Lenin'in Mao'nun kitaplarını çevirdiler. Çevirmedikleri bir tane solcu kalmadı. Ee, niye bir tane Adorno, Horkheimer, Habermas çevrilmedi Sol yayınlarında? Bu söylediğim nedenle!... *New Left Review*'ün her sayısında Frankfurt Okulu'yla ilgili iki üç yazı -son zamanlarda takip etmiyorum ama takip ettiğim dönemlerde- çıkardı. Batı'da sol açısından Frankfurt Okulu, Türkiye'ye göre çok daha merkezi bir yerdedir. Türkiye'de ise sol dışı bir kategori olarak değerlendiriliyor. 'Bizden birileri' olarak görülmüyor." Türkiye'de Marksizmin anadamarının, bugün olduğu gibi '60'larda da oldukça katı pozitivist bir yaklaşıma sahip olmasını Okul'un etkisini sağlayacak kapının açılmasının engellerinden biri olarak düşünmek mümkündür. Dellaloğlu'na göre, Türkiye'nin Batı ile kurduğu ilişkinin, modernleşme biçiminin solun üzerine yüklediği sakatlıklardan biri Marksizme çok kaba aydınlanmacı biçimde yaklaşması ve onunla pozitivist bir ilişki kurmuş olmasıdır. Bu kitapta bkz. Besim Dellaloğlu Görüşmesi.

Retrospektif: Frankfurt Okulu Uğrağında '68 Üzerine Geç Tartışmalar

Ahmet Çiğdem, bu kitabın araştırması için kendisiyle yaptığımız görüşmede[17], Marcuse ve diğer Okul üyeleri arasındaki farka işaret ederek, Marcuse'nin Türkiye'de "çok bilinen", "'69'un teorisyenlerinden, önde gelen figürlerinden biri" olarak iyi bilindiğini, onun "en azından belli bir döneme kadar Frankfurt Okulu'nun bir mensubu olduğunun ve düşüncelerini Okul'un teorik çerçevesi içinde geliştirdiğinin hep unutulduğunu", dolayısıyla Okul'un diğer üyelerine oranla Türkiye'de görece popüler olan Marcuse üzerinden Frankfurt Okulu'na gitmenin mümkün olamadığını belirmiştir. Bu görüşü izlersek, genel olarak, Türkiye'de Frankfurt Okulu üyelerine ait eserlere ilginin 1980 sonrasında arttığını ve bu ilginin toplumsal hareketlerle Okul üyelerinin görüşleri arasındaki ilişkiyi de kapsadığını söylemek mümkündür. Bu sonucun ise, 12 Eylül 1980 darbesi ve sonrasındaki askeri yönetim dönemi boyunca, sol/sosyalist çevrelerin karşılaştıkları zor ve baskı nedeniyle hareketin ilişki kurduğu toplumsal tabanla ilişkisinin koparılması, hareketin mensuplarının pek çoğunun tutuklanması ya da yurtdışına göç etmek zorunda kalması ve politik pratiğin kesintiye uğramasının ardından içine girilen hesaplaşma/özeleştiri sürecinin ürünü olduğu düşünülebilir. Kendisiyle yaptığımız görüşmede Okul'un Almanya'da ortaya çıkış koşulları ile Türkiye'de '80 darbesi sonrası koşulları arasında benzerlik kuran Mithat Sancar[18], Frankfurt Okulu üyelerinin, "dünyayı değiştirmek mümkün değilse yeniden anlayalım" dediklerini, Türkiye'de de 1980 darbesinden sonra sorunun "daha fazla nasıl anlayabiliriz?"e kaydığını belirtmektedir. Okul'un, daha önce de bu teorilerle teması olan belli aydın çevrelerde daha fazla gündeme getirildiğini, özellikle *Birikim*'in ikinci yayın döneminden itibaren sadece Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu düşünürleri değil, bu gelenek üzerine konumlandırabileceğimiz İngiltere'den de, başka ülkelerden de isimlerin çalışmalarının Türkçe literatüre daha çok girdiğini söylemektedir.

12 Eylül sonrası solun kendi üzerine düşünmeye başladığı tespitini, araştırma kapsamında kendisine yönelttiğimiz sorulara yanıtında Nurdan Gürbilek[19] de paylaşmaktadır. Gürbilek'e göre, bir düşüncenin görüş alanınıza girebilmesi, zihninizde kendine bir yer açabilmesi, sizi gerçekten etkileyebilmesi için, düşünce sürecinizde bir arıza çıkması gerekir ve bu 12 Eylül'dür. Burada kastedilen, yalnızca askeri darbe değil, 12 Eylül'e varan bütün süreç, solun hem seslendiği insanların gözünde hem de kendi gözünde meşruluğunu yitirmesi, tıkanması, nihayet 12 Eylül'ü izleyen baskı dönemi, yeniklik duygusu, iç hesaplaşmadır. Gürbilek, böyle bir arızanın ardından kendisinin de birçok başka düşünürün yanı sıra Frankfurt Okulu düşünürlerini özellikle de Benjamin ve Adorno'yu yeniden okuduğunu belirtir. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* adlı çalışmasının, sol politikanın yapılamadığı, tıkandığı bir yenilgi sonrasında kültürel alanda Marksist düşünceyi yeniden tanımlamak, problemleştirmek çabasını barındırdığını ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin yazdığına benzer bir ortamda, Benjamin'in "hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda barbarlık belgesi olmasın" sözünün ardındaki sezgiyle hareket ettiğini ifade eder. '70'ler Türkiye'sinde Frankfurt Okulu düşünürlerinden sadece Marcuse'nin biraz etkili olmuş olabileceğini belirten Gürbilek, ancak bu etkinin çok sınırlı olduğunu, düşünsel iklimi değil de bazı insanları etkilemiş olabileceğini söyler. Gürbilek'e göre; *Aşk ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* Türkçeye 1968'te çevrilmelerine rağmen, '70'lerin ikinci yarısının gergin siyasi ortamı *Aşk ve Uygarlık* ya da *Tek Boyutlu İnsan*'ın tartışılabilmesi için çok da uygun bir zemin değildir. Benzer bir belirleme içinden Tanıl Bora[20] da 12 Eylül'e dikkat çeker; 12 Eylül sonrasında Frankfurt Okulu'nun eleştirisinin solda yankı bulmasının bir açıklamasının o çaresizlik hali olduğu, sisteme kahretmek ve daha da fazla bir şey yapamamak gibi bir ruh haline denk düştüğü açıklamasını paylaşır.

[17] Bu kitapta bkz. Ahmet Çiğdem Görüşmesi.
[18] Bu kitapta bkz. Mithat Sancar Görüşmesi.
[19] Bu kitapta bkz. Nurdan Gürbilek Görüşmesi.
[20] Bu kitapta bkz. Tanıl Bora Görüşmesi.

Ahmet Oktay ise, Benjamin özelinde 1980'le bir ilişki kurma yanlısı değildir. Oktay kendisiyle yaptığımız görüşmede[21], Benjamin'in bahsettiği bazı konuların 12 Eylül koşullarında anlaşılmaya müsait olmadığını belirtmiştir: "Toplum depolitize olmuş, iyiden iyiye bencilleşmiş, hiçbir etik değeri kalmamış bir durumdayken, sadece bir azınlık yazar-çizer takımı bazı sorunların farkına vardı. Tek tek onları etkiledi. Yoksa, öyle global bir etkiden söz etmenin olanağı yok, sanmıyorum. '80'lerde bile iyi anlaşılmış bir adam değildir Benjamin."

1980'li yıllarda Okul ve üyeler çeşitli bağlamlarda ele alınırken özellikle Marcuse'nin politik ilgileri ihmal edilmeden dile getirilmiştir. Enis Batur, 1981 yılında *Oluşum* dergisinde "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş" başlıklı yazısının Marcuse bahsine onun toplumsal hareketlerle ilişkisinin altını çizerek başlar.[22] Batur, Marcuse'nin 1968'in "taktisyeni" sayılması nedeniyle dünya çapında bir üne kavuştuğunu belirtir. Batur'a göre, Marcuse'nin yapıtları okunurken ya da yadsınırken politik söyleminin belirleyiciliği öne çıkmıştır. Batur, estetik tartışması bağlamında düşünüldüğünde dahi Marcuse'nin politik ilgilerine bağladığı iyimserliğinin, onu özellikle Adorno'dan ve kısmen Benjamin'den farklılaştıran hat olduğunu ifade eder. Batur'a göre; Marcuse'de "bir tür çocuksu 'benden sonra tufan yok' edası vardır" (1981: 9). En çetrefilli koşullarda bile Marcuse'nin geleceğe ışık saçtığını düşünen Batur'a göre, Marksizmin bunalımda olduğu, "proleteryanın çözüldüğü", kolektif bilincin yerine konup konamayacağının şüpheli olduğu, Sovyet Marksizmi ile Amerikan imparatorluğunun özdeşleştiği, "pasif kitle" anlayışının egemen kılındığı durumda dahi Marcuse, büyük ölçüde iyimserliğini koruyarak belli değişimleri kotarmak yolunda kesintisiz savaşım çağrısını sürdürür. Batur'un Marcuse'de gördüğü bu iyimserliğin genel kabul gören bir yorum olduğunu söylemek güçtür. Yeri geldikçe belirtilmeye çalışıldığı gibi Marcuse, çalışmalarında umutsuzluk gören pek çok isim tarafından tam da bu umutsuzluk nedeniyle eleştiriye maruz kalmıştır.

Oluşum dergisinin 1982 yılında 57. sayısında yayımlanan Jane Flax'ın "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori" adlı makalesi ise, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin teorisindeki değişim çizgisini izleyerek tartışmaya başka bir boyut kazandırmaktadır.[23] Flax'a göre, Eleştirel Teori başlangıçta, gerçekten özgürleştirici bir sosyalizme doğru yol alan bir işçi sınıfının pratiğini bilgilendirecek bir teori yaratma amacına açık bir bağlanma içermekteydi. Ancak, eleştirel teorisyenler; faşizmin yükselmesi, işçi sınıfının faşizme başkaldırmaması, II. Dünya Savaşı sonrasında kapitalizmin istikrara kavuşması ve işçi sınıfının kitle kültürü, meta-fetişizmi ve diğer nesneleştirme yollarıyla pasifize edilmesi karşısında, artık işçi sınıfının gerçek ve evrensel kurtuluşu gerçekleştirme tarihsel görevini yerine getireceğine inanamaz oldular. Tarihin özne-nesnesi kalmayınca teori ile pratik arasındaki bağ da kopmuş göründü. Flax'a göre, eleştirel teorisyenler; devrimci eylemin öznesinin proletarya olduğu yönündeki Ortodoks Marksist görüşü kabul etmiş olduklarından, başkaldırma belirtileri ve özgürleşme talepleri için pratiğin diğer biçimlerini dikkate almadılar. Yazar, Teorisyenler'in etkin bir özne bulmak yolundaki umutsuz bir arayış içinde, kendi kendini gözden geçiren, düşünen özneye yani aklın kendisine döndüklerini ve bu dönüşün de zaten başlangıç çalışmalarının içyapısında hazırlanmış olduğunu düşünmektedir. Flax'a göre, bu dönüş hem kitle kültürünün eleştirisine, hem de felsefenin ve revizyonist psikolojinin eleştirisine duydukları ilgiyi güçlendirdi ve bu ilginin nedeni oldu. Bunun dolaysız sonucu olarak da Eleştirel Teori'nin ilk baştaki kurtuluşa yönelik ilgisi giderek "büyük yadsıma"ya dönüştü.

Flax'ın yorumu, eleştirel teorisyenlerin kurtuluş potansiyelini işçi sınıfında gördüklerine ilişkin belirlemesiyle dikkat çekmektedir. Eleştirel Teori'nin ilk metinlerinden itibaren işçi sınıfının özneliğini sorgulamış olduğunu ve Okul üyelerine yöneltilen eleştirilerin eksenlerinden birinin işçi sınıfına ilişkin tespitler olduğunu düşündüğümüzde bu belirleme, daha da dikkat çekici hale gelmektedir. Marcuse'nin söyleşilerde işçi sınıfının rolüne ilişkin so-

[21] Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

[22] Estetik tartışmaları açısından önemli olabilecek bir nokta, *Oluşum* dergisinde aynı sayıda Marcuse'nin "Sanat ve Devrim" yazısının yayımlanmış olmasıdır (Marcuse, 1981).

[23] Flax'ın yazısı, *Cogito* dergisinin 1997 yılında yayımlanan 10. sayısında da yer almaktadır.

rulara verdiği yanıtları düşündüğümüzde Flax'ın vurgusu bir kenara atamayacağımız bir belirleme haline gelir. Örneğin Marcuse, bu metinde de değindiğimiz, Günter Bush ile yaptığı söyleşide, işçi sınıfının rolü konusundaki soruya verdiği yanıtta şunu ifade eder: Avrupa'nın kapitalist ülkelerinde etkili bir muhalefetin işleyebilmesi için gerekli önkoşulun işçi sınıfını siyasal bakımdan uluslararası ölçüde yeniden canlandırmaktır. Yine Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* kitabının sonuna eklenmiş olan konuşmasındaki açıkça işçi sınıfı olmadan devrimin olamayacağı ifadesini hatırlayabiliriz. Flax'ın; düşünürlerin işçi sınıfının verili durumu ve tarihsel koşullar karşısında içine düştükleri umutsuzluk nedeniyle teorilerinin izleğini akıl nosyonuna kaydırdıkları iddiasını paylaşıp paylaşmamak bir yana, Okul üyelerinin işçi sınıfına bakışı konusunda ağırlıklı değerlendirmenin dışında durduğunu ve bunun dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir.

12 Eylül askeri darbesinin ardından sol üzerine düşünmek, bir yandan sosyalist çevrelerin kendi yayın organlarında, dergilerinde sürerken diğer yandan da akademik dünyada yeni sorular ve sorgulamalarla gündeme getirilmiştir. Bu sorgulamalarda Türkiye'de '68 hareketlerinin değerlendirilmesi de önemli bir yer tutmaktadır. *Toplum ve Bilim* dergisi 1988 baharında çıkardığı 41. Sayısında '68'in 20. Yılı dolayısıyla kapsamlı bir dosya hazırlamıştır. Türkiye'deki '68'in değerlendirilmesinde ağırlıkla Batı ile karşılaştırma yoluna giden yazıların yanında, yer verilen iki çeviri '68 hareketleri ve yeni sol ile Frankfurt Okulu'nun ilişkisi konusunda önemli belirlemeler içermektedir. Bu çevirilerden biri Dick Howard'ın bir yazısından, diğeri ise Lynn Segal'inkinden yapılmıştır.

Dick Howard'ın "Geleceğin Şimdi Olarak Kavranışı: Çıkarılabilecek Teorik ve Siyasal Sonuçlar" başlıklı yazısı yeni solun toplumsal ve teorik köklerini araştırarak '68'de ortaya çıkan hareketlerin potansiyelleri, yenilikleri ve handikaplarıyla gelecek yeni sol politika için neler öğrettiği sorusuna odaklanırken, hareketlerin temalarıyla Okul arasındaki çakışmaya dikkat çeker. Howard'a göre Frankfurt Okulu'nun teorilerinin ve Marcuse'nin yazılarının yeni solu ifade eder görünmesinin nedeni, gündelik hayatın her alanında her zaman varolan, özerk olma ihtiyacının tanınıp kabul edilmesidir (1988: 53). Howard, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı ideoloji eleştirisinin meta fetişizmine işaret etmesine benzer biçimde, "Marcuse'nin *Tek Boyutlu Toplum*'u ve Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* ortak bir yapıya, farklılıkta birleşmeye işaret eder: Kendi kökenini kendisinden saklayan bir modernizm"e işaret eder, demektedir (1988: 53). İyi işlermiş gibi görünen bir makinenin gizlediği iktidar ilişkilerinin maskesini düşürme taktik hedefiyle hareket eden yeni sol, bürokratik rasyonel toplumsal ilişkilerin altında bekleyen iktidarın maskesini düşürmüş, yeni egemenlik yapısının bulunduğu en yakın yer olarak gündelik hayatı keşfetmiş ve örtüsünü kaldırmıştır. Gündelik hayatı siyasallaştırmak, sırrı ortadan kaldırmak, toplumu kendisine olduğu gibi göstermek, bütünselliği ve siyasi olanı gündelik hayatın acilliği içinden var etmek; gündelik hayatın eleştirisini mümkün kılmıştır. Bu, bir eylemde-eleştiri biçimi olarak, toplumda ve toplumsal ilişkilerde iktidarın önemi ve rolü konusunun yeniden düşünülmesini getirmiş, aynı zamanda toplumun yapısını oluşturan stratejik eylemin teknolojik rasyonalitesinin eleştirisini başlatmıştır. Howard'a göre buradaki teorik alkor, Marcuse, Habermas ve Frankfurt Okulu'ndan çalınmıştır (1988: 56). Howard'ın 1968 üzerine düşünerek sonuçlar çıkarmaya çalıştığı söz konusu yazısının 1977 tarihli olduğunu belirtmek yararlı görünüyor. Howard'ın geleceğin politik argümantasyonunu genişletmek için yaptığı tartışmanın, on yıl sonra, belki de tartışmanın yazıldığı konjonktür açısından eskidikten sonra, dikkat çekmiş olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Lynne Segal'in "Aileyi Parçalayacak mıyız? 1960'lara Bakış" başlıklı yazısı ise, 1960'ların sonlarından itibaren hareketlerin aile kurumu ve evlilik eleştirilerini gözden geçirmektedir. Segal, yeni solun "önde gelen hocalarından biri" olan Marcuse'nin, çağdaş kapitalizmin modern teknolojisinin denetimini ihtiyaçları yönlendirerek kurduğu ve hem insanın hem doğanın gerçek içgüdüsel etkilerini baskı altına aldığı belirlemesi ile dolaysız bir bağ

kurduğunu ve bundan hareketle yeni sol için politik mücadelenin kişisel özgürleşmeden ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder (1988).

Jale Parla da (1994) *Defter* dergisinin 21. sayısında yayımlanan "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?" başlıklı yazısında Marcuse'ye değinmektedir. Psikanalizin kadın hareketi içindeki yerini tartıştığı bölümde Parla, Freud'un kadınsal niteliklerin uygarlığın gelişmesinde oynadığı engelleyici rolün daha sonra Freud'u Marksist açıdan yorumlayan kimi düşünürler tarafından olumlu bir biçimde ele alındığından söz etmektedir. Buna göre erkek özelliği olarak kodlanan "aktiflik, saldırganlık, başarı" kapitalist toplumun erkeğe zorla dayattığı değerlerdir. Kadınlar ise, "pasiflik, sevecenlik ve dayanışma" gibi değerleri öne çıkararak, bu tür erkeklik kalıplarını sorgulamakta ve bu ideolojinin rasyonalitesini yıkmaktadırlar. Bu bağlamda Parla, Marcuse'nin; sosyalizm nitelik olarak farklı bir toplum olacağı için erkek egemen bir kültür olan kapitalizmin değerlerini bastırmalı ve saldırganlığı kesin bir biçimde yadsımalıdır görüşüne atıfta bulunmaktadır. Marcuse'ye göre, kadın hareketi kadın-erkek eşitliği saplantısından vazgeçmelidir çünkü bu eşitlik, erkek egemen kapitalist uygarlığın terimlerinin de bir anlamda kabulüne işaret etmektedir.

1968'in 30. yılında *Birikim* dergisinin "*'68 Neydi, Ne Kaldı?"* başlıklı dosya ile yayımlanan 109. sayısında Türkiye'de '68 üzerine değerlendirmelerin pek çoğunda öğrenci hareketleri ile Okul'un ve özellikle Marcuse'nin ilişkisine değinildiğini görürüz. Ancak bu değinmelerin ağırlıkla Türkiye-Batı karşılaştırmaları aracılığıyla ve Batı'nın özgüllüğü ya da Türkiye'nin farkını vurgulamak için yapıldığını hemen belirtmek gerekir. Gün Zileli, "'68'in İdeolojik Kaynakları" başlıklı yazısında, "Marcuse'ciliği", Avrupa ve Amerika kaynaklı anti-otoriter ideolojiler arasında saymaktadır: "Frankfurt Okulu'nun son temsilcilerinden Herbert Marcuse, felsefe ve psikolojiden de güç alıp, klasik sınıfsal tanımları sorgulayan anarşizan ve anti-otoriter teorilerini ortaya atarak, '68'in fikirsel gelişmesi ve şekillenmesinde büyük bir etki yapmıştır" (1998: 100).

Mustafa Yalçıner (1998: 114) ise, ortodoks bir bakışla kaleme aldığı, "Dünü ve Bugünü ile '68" başlığıyla Batı'da ve Türkiye'de '68 dönemini karşılaştırdığı yazısında, Marcuse'nin teorisini, burjuva ideoloji üretim merkezlerinin ürünü saymakta ve revizyonizmin tahribat ortamına yerleştirmektedir. Yalçıner'e göre, Herbert Marcuse, gençleri işçilere karşı pohpohladığı, proleteryanın bittiği, devrimci rolünü tükettiği, artık gençlerin ve proleterya dışı katmanların yeni ve devrimci bir sınıf oluşturduğuna dair teorisiyle sökün etmiştir. Birey lehine birey ve toplum arasındaki ilişki üzerinde tepinmiş, bireyi Marx ve Freud'un sentezini yapma iddiasıyla yeniden çözümlemeye girişmiştir. Marcuse'nin, teorileriyle, özellikle ABD ve Avrupa'da "savaşma seviş" şiarıyla "cinsel özgürlüğü" öne çıkaran *hippy* protestoculuğunu beslediğini düşünen Yalçıner'e göre, '68'de yayımlanan kitabının adı bile öğreticidir: *Seksüel Radikalizm*. Amerikan ve Avrupa üniversiteleri başta olmak üzere, burjuva, küçük burjuva ideologlarının kümelendikleri her yerde benzeri teoriler ürettiğini söyleyen Yalçıner'e göre, revizyonist yıkıcılık, "radikalizm" adına sosyalizme olur olmaz eleştiriler getirmiştir. Küçük burjuva ideologların ürettikleri yeni akımı "yeni sol" olarak takdim ettiklerini ifade eden Yalçıner, bunun nedenini dönemin geçer akçesinin başkaldırı ve devrim olmasına bağlar. Yalçıner, Avrupa'da '68'in siyasal bir hareket olarak gelişmek yerine çözülmesini ve sahte radikalizmler olarak dağılmasını, "revizyonist tahribat" ve "onun sonuçları üzerinden yapılan burjuva 'yol göstericilik'"e bağlamaktadır (1998: 115). Yalçıner'e göre, bunun bir nedeni Avrupa'da revizyonizmin görece güçlü olması ise, bir diğer nedeni de, "kapitalizmin protestocu tutumlara da Marcuse'nin yaptığı türden kendisine bağlayıcı kanallar açabilme gücüne sahip olması"dır (1998: 115).

Tanıl Bora da *Birikim* dergisinin aynı sayısındaki "'68: İkinci Eleme" başlıklı yazısında, devrim ve öznelik konumuna ilişkin belirlemelerinde Marcuse'ye başvurur ve Marcuse'nin arkadan gelen ilhamıyla, refah devletinin toplumsal hoşnutluk çemberlerinden dışlananların ya da öğrenciler gibi henüz toplumun "tek boyutlu insan" matrisine yerleşmemiş olanların devrim ruhsatı aldığını ifade eder. Yeni devrimcilik tarzının özünün, siyasetin ayrı bir alan ve bir "iş" olarak yalıtıldığı yerleşik toplumda, farklı alanların özgüllükleri ara-

sında bağ kuran ve her alana nüfuz eden bir siyasallık kurma çalışması olduğunu belirten Bora, '68'de taze olan bu siyasal keşfin '70'lerin yenilgi atmosferi ve 'olağan hayatın' gücü karşısında heyecanını yitirdiğini, hem düzen tarafından rutinleştirildiğini hem de kendi kendini rutinleştirdiğini, adım adım apolitikleştiğini kaydeder. Bora, Eleştirel Teori'nin radikal izleyicileri Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin siyasetin, hattan satha yayılması meselesinden hareketle, bu rutinleşmeyi/ehlileşmeyi "yarı yolda kalış" olarak nitelemelerini paylaşır. Negt ve Kluge'ye göre, '68 hareketinin sınırlarını zorladığı özel-kamusal ayrımını dönüştürmekte yarı yolda kalışı, toparlanması zor bir enkaz yaratmıştır:

> Böyle yarı yolda kalmış bir huruç denemesini siyasal açıdan bir ara-ürün olarak tanımlayabiliriz. Böyle bir ara üründe kritik olan nokta, onun maddi meta üretimindeki ara-mallar gibi zamanla ve iyileştirilmiş tesisatla nihai ürüne dönüştürülemeyecek oluşudur. Zira geçen zamanda bu halin (yarı yolda kalma halinin-T.B) tahammül edilemez ve çelişkili yanlarıyla ilgili çok kuvvetli duygu yükleri ve dirençler oluşmuştur -bunlar geriye ara ürünün kaynağına giden yolları kapatırlar. Böylesi siyasal ara ürünler, tıpkı yarıyolda kalmış reformlar gibi siyasal değişimi önleyen aşı etkisi yaparlar. Özel ile kamusal arasında böylesi bir karışım olduğunda ve bu arada özel olan sahiden kamusallığa ve siyasallığa dönüşemediğinde, isyanın başlangıcındaki ayrılma/kopma enerjileri, ayrılma/kopma kaygılarına dönüşür (1998: 32).

Dergideki önemli metinlerden biri de Taner Akçam'ın Wolfgang Kraushaar ile yaptığı söyleşidir. Önemi, Kraushaar'ın Frankfurt Okulu ile gençlik hareketlerinin ilişkisi üzerine üç ciltlik bir çalışmanın derleyeni olmasından kaynaklanır. Kraushaar (1998), Almanya'da gençlik hareketinin Frankfurt Okulu'na yönelmesinin nedenini gelişen anti-otoriterizmin iki ana eğilimine bağlamaktadır. Bunlardan ilki, otoriter bir devletin kurulmasına, parlamenter bir sistemin korunarak faşist bir rejimin kurulmasına karşı mücadeledir ve teorik dayanağı Horkheimer'in 1941 yılında kaleme aldığı "Otoriter Devlet" makalesidir. İkincisi ise, bireyin kendisinin içinden değiştirilmeye çalışılmasıdır ki bu ilgi sosyal psikoloji alanıyla da kesişerek Okul'un ilgileriyle birleşmiş ve özellikle *Otoriter Kişilik* çalışmaları teorik kalkış noktasını oluşturmuştur. Kraushaar, Almanya'daki öğrenci hareketinin Okul'a bağlanmasının nedeninin ne olduğu sorusuna, hareketin başlangıç koşullarını değerlendirerek yanıt verir. Buna göre, hareketin Batı Berlin'de ağırlıkla Doğu Almanya'dan kaçanların önderliğinde çıkış yapması önemli bir etkendir. Çünkü bu kesim Marksizm-Leninizm konusunda bilgi sahibidir ve Dogmatik Marksizm'in "rahle-i tedrisatı"ndan geçmiş olması nedeniyle başta anti-Stalinist olmak üzere yeni bir kuramsal arayışa girmiştir. Kraushaar, Okul'un; Marksist oluşu, aynı zamanda toplumla, insan psikolojisiyle ve özgürlük kavramıyla kurduğu ilişki ve resmi sosyalizmle arasına koyduğu açık mesafe nedeniyle Marksizmin yeni bir yorumu olarak gençlik içinde hayranlık uyandırdığını belirtir. Almanya'daki hareketin tepe noktalarından birini 1967 yılında Marcuse'nin "Ütopyanın Sonu" başlıklı serbest konuşması oluşturmuştur. Bu konuşmada Marcuse'nin geç kapitalizmin içine girdiği evrede, komünist ütopyanın gerçekleşmesi için tüm ön koşulların yaratılmış olduğunu ileri sürmesi ve bu fikirlerin Okul üyeleri içinde en açık Marcuse tarafından dile getirilmiş olması nedeniyle Kraushaar, bunun hareket için bir ışık olma niteliğine dönüştüğünü ifade eder.

Kraushaar'ın Okul ile Alman gençlik hareketleri arasındaki ilişkiye dair belirlemelerinin üç noktası dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki psikanalitik bir değerlendirme olarak okunabilir. Yazara göre gençlik hareketinin Marcuse ile kurduğu ilişki, baba figürü çerçevesinde tanımlanabilir. Kraushaar, gençliğin büyük oranda Nazilerle işbirliği yapan babalarına tam karşıt bir fotoğraf olarak Marcuse'ye bağlandıklarını iddia etmektedir. İkinci nokta, Marcuse'nin sistem-dışı toplumsal kesimlere, dışlananlara bir öznelik konumu atfetmesinin gençlik hareketinin örgütlenme yönelimini belirlemesidir. Kraushaar, gençlerin hareketin krize girdiği uğrakta, devrimin gerçek öznelerini örgütleme hedefiyle Marcuse'nin tanımla-

dığı dışlananlara yöneldiğini ve bunların büyük oranda bakımevlerinde tutulmaları nedeniyle buralarda çalışma yürütmeyi denediklerini ifade eder. Son olarak, hareketle Okul'un mesafesinin artması konusunda Habermas'ın rolüne değinir. Kraushaar'a göre, Haziran 1967-Haziran 1968'de savundukları toplum teorisi açısından harekette rol oynayan Okul üyeleri, mücadelenin gelişmesi ve giderek başat hale gelmesiyle politik bir teori savunmadıkları için geri plana düşmüşlerdir. Kraushaar'a göre İran Şahı'nın ziyaretinin protestosu sırasında öldürülen gencin cenaze töreninde yaptığı konuşmada eleştirilerini dile getiren Habermas'ın, eylemin aydınlanma yaratacağı fikrini rasyonalite dışı olarak tanımlaması, bu tür bir anlayışın, sıradan bir aksiyonizm yaratacağını ve bunun da bir anlamda "sol faşizm" olarak tanımlanabileceğini söylemesi Okul ile bağların kopmasında etkili olmuştur (1998: 74).

Alex Demiroviç (1998) ise, Okul ile hareket arasındaki bağı/mesafeyi teori-pratik ikiliği içinden tartışmaktadır. Yine *Birikim* dergisinin 109. sayısında okuduğumuz, "68 Öğrenci Hareketi ve Eleştirel Teori: "Devrim Babalarını da Yer" başlıklı yazısında Demiroviç, özellikle Adorno ile hareket arasındaki çatışmalı ilişkiyi gözden geçirir. Demiroviç'e göre eleştirel teorisyenler, protesto hareketinin eylemlerine karşı dört temel itiraz geliştirmişlerdir (1998: 119). Bu itirazlardan ilki, protesto hareketinin pratiğe öncülük vermekle eylemci bir karakterde olmasıdır. İkincisi, bunun dolaylı reaksiyonlarla meydana getirilen sözümona bir etkinlik olmasıdır. Üçüncüsü, bu eylemlerin karşı tarafı tahrik etmesidir. Dördüncüsü ise, bireyleri ahlaken kolektif eylemlere teslimiyete zorlayıp, onların özerkliklerini ve reşit bir tarzda hareket etmelerini teşvik etmediği için otoriter olmasıdır. Öğrencilerin protesto hareketinin birçok veçhesiyle, Eleştirel Teori'ye derinden bağlı olduğunu belirten Demiroviç'e göre, öğrencilerin bu teoriyi temellük edişlerinin somut biçimi, onu on yıllar süren bir kuramsal çalışmayla formüle etmiş olanların direncine çarpmıştır. Yazara göre, bu tartışmalar çoksesli bir söylemsel alan oluşturmuştur ve bu alanın sınırları, eşit ölçüde hem Eleştirel Teori'nin hem de öğrencilerin protesto pratiğinin sınırlarına işaret etmektedir (1998: 123).

Defter dergisinin 1999 yılında yayımlanan 37. sayısında Adorno'nun "Boyun Eğme" başlıklı yazısı, tam da bu tartışmaya katılmakta ve Okul üyelerine yöneltilen eleştirileri teori-pratik tartışması bağlamında yanıtlamaktadır. İlk kez 1969 yılında yayımlanan metin otuz yıllık bir gecikmeyle ilgi çekmeyi başarmış ve Kaya Şahin'in çevirisiyle yayımlanmıştır. Pratikten uzak kalmanın herkesin gözünde itibarsız bir şey haline geldiğini söyleyen Adorno, teori-pratik birliği tartışmasının daha çok pratiğe üstünlük tanıma eğilimi gösterdiğini belirtir. Beraberinde eyleme dair talimatlar barındırmayan bir düşünceye baskıcı bir hoşgörüsüzlükle yaklaşılmasının sebebini korkuya bağlar. Bu korkunun sebebi ise, bu düşüncenin manipüle edilemeyecek olmasıdır. Adorno'ya göre varolan eylemcilik aslında sözde bir etkinliktir ve öznel bir konum içinde sözde gerçeklikle birleşmektedir. Mutlaklaştırılan bu pratik içinde mümkün olan tek şey yanlış tepkidir. Oysa sonuçları önceden belirlenmemiş bir düşünce çıkış yolu sağlayabilir çünkü düşüncenin işi durumun altında yatan nedenleri analiz etmektir ve bu nedenlerden hareketle sonuçlar çıkarmaktır. "Pratiğe dört elle sarılmak, bu pratiğin yanlış olduğu alttan alta bilindiği sürece, düşünceyi teslimiyetten kurtaramayacaktır" (1999: 137). Adorno'ya göre, kolektif eylem bağlamında düşünmenin bir ilerleme olduğu tesellisi aldatıcıdır çünkü yalnızca bir eylem aracı olarak kullanılan düşünce, her tür araçsal akıl gibi keskinliğini kaybeder. Oysa "kendi vicdanına rağmen hareket etmeyerek ya da ürkütülüp eyleme rıza göstermeyerek ödünsüz bir biçimde eleştirel davranan düşünür aslında mücadeleyi bırakmayan tek insandır" (1999: 139). Görüldüğü üzere Adorno, bu kısa metni aracılığıyla teori-pratik tartışmasında oyunu teoriden yana kullanmaktadır ve gerekçesi ise açıktır: Verili durumda pratiğin eleştirelliğini ve dolayısıyla dönüştürücü potansiyelini kaybederek deyim yerindeyse tutuculaşması... Bu durumda, Adorno'yu bir polis şefiyle tokalaşırken görmüş olmanın yaratacağı duygu durumu bir tarafa, onu teorisine pratikte sahip çıkmamakla eleştirmek mümkün müdür?

Orhan Koçak da (1999) *Defter* dergisinin aynı sayısındaki "Adorno-Marcuse Yazışmalarına Giriş" başlıklı yazısında, Okul üyelerinin 1968 karşısındaki farklılaşan tutumunu "çekir-

dek kadro"nun ortaya çıkışından başlayan görüş ayrılıklarına dayandırmaktadır. Bu görüş ayrılıklarını ise, üyelerin mektuplarından okumaktadır. Biz de aynı sayıda Adorno ve Marcuse'nin Alman öğrenci hareketi üzerine mektuplaşmalarını okuduğumuzda görüş ayrılıklarını daha net görmekteyiz. Marcuse, 5 Nisan 1969'da Adorno'ya yazdığı mektupta, öğrencilerin Enstitü'yü işgali üzerine polis çağırmasına sert biçimde karşı çıkmaktadır: "Davamıza (ki sadece bizim davamız değildir bu) isyancı öğrencilerin polisten daha iyi sahip çıkacağına inanmaktayım" demektedir (Adorno ve Marcuse, 1999: 117). Mektuplaşmalarda öğrenci hareketine ilişkin tartışma, güncel gelişmelerin verdiği örneklerle sürdürülmüş ve açık bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Tartışmayı sürdürmek üzere bir araya gelme planları ise gerçekleşememiştir.

Elbette Marcuse'nin öğrenci hareketleri üzerine değerlendirmeleri için başvurulabilecek en geçerli kaynaklar kendi çalışmalarıdır. Bu yazıda daha önce anılan röportajlar yoluyla bu bilgiye ulaşmak sınırlı da olsa mümkün olmuştur. Ancak 1990'larda yayımlanan makaleler daha verimli kaynaklardır. *Cogito* dergisinin 1998 yılındaki 14. sayısında, Marcuse'nin ilk kez 1971 yılında yayımlanmış olan "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme" başlıklı yazısı da bunlar arasındadır. Dönemin radikal hareketinin içinde bulunduğu durumu irdeleyen bir kuramsal analizi hedefleyen makale iki tez üzerine kurulmuştur: İlki yirminci yüzyıl sonunun bir dünya devriminin ortaya çıkmasına tanık olabileceği olasılığıdır. İkincisi de başta ABD olmak üzere küresel boyutta örgütlenen bir engelleyici karşı-devrim hareketi ile buna karşı çıkılıyor olmasıdır. *Tek Boyutlu İnsan*'da da yanyana gördüğümüz bu iki tez hangisinin öne çıkarıldığına bağlı olarak yorumcuların farklı Marcuse okumalarına neden olmaktadır. Marcuse'nin bir taraftan karamsarlığı nedeniyle yerilmesi diğer taraftan ise ütopyacılıkla ilişkilendirilmesinin nedenini burada bulmak mümkün görünüyor. Marcuse olası bir devrimin bir dünya devrimi olacağına işaret eder:

> Gelmekte olan devrim (eğer gelirse-ki göreceğiz ki bu kesin değildir) dünya devrimi olacaktır, çünkü tarihte ilk defa toplum fakirliği ve sömürüyü küresel çapta yok edecek kaynakları elinde tutmaktadır. Bir dünya devrimi olacaktır çünkü Üçüncü Dünya'da, kapitalizmin ana savunucularını baskı altındaki azınlıklar aracılığıyla doğrudan etkileyecek kuvvetli bir devrimci potansiyel yükselişe geçmiştir (1998b: 70).

Marcuse'ye göre, dünyanın içinde bulunduğu durum, Marksist kuramın yirminci yüzyılın o zamanki gelişmeleri tarafından desteklenmemiş olan tezlerinden birini doğrular niteliktedir. Bu tez, bütünüyle sosyalist bir toplumun sadece küresel boyutta meydana çıkabileceği ve buna yol açan devrimin en ileri derecede sanayileşmiş ülkede başlayacağıdır. Ancak engelleyici karşı-devrimi gözardı etmemek gerekir ve başedebilmenin koşulu radikal muhalefetin ön koşullarını ve üretken stratejilerini yeniden gözden geçirmektir. Marcuse bu gözden geçirme işinde ilk sırayı işçi sınıfının değişen bileşimine verir ve kapitalizmin yeni aşamasında üretken olmayan emeğin (hizmet sektöründeki gelişmelerin) genişlemesi nedeniyle klasik fabrika emeğinin daralmasına işaret eder. Ancak Marcuse'ye göre işçi sınıfının bileşimindeki bu değişim onun artık devrimci bir özne olmaması anlamına gelmez. Çünkü "emek üretim sürecinin insani temeli olduğu sürece işçi sınıfı onun siyasi temelini oluşturur" (1998b: 73). Ancak yine de bir sorun vardır ve bu sorun devrimci öznenin bir yerlerde hazır bekleyen ya da kısmen oluşmuş ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey olduğu fikridir. Marcuse, devrimci öznenin mücadele içinde şekilleneceğini ve sadece o mücadele sırasında devrimci özne haline gelebileceğini vurgular. Devrimci öznenin değişime uğramış ve genişlemiş bir işçi sınıfı olacağını ve bunun içinde geleneksel anlamda emekçi sınıf olarak tanımlanan 'fabrika' emeğinin sadece bir öge olacağını düşünmek gerekir. İkinci önemli nokta ise, bu devrimin ana hatlarının maddi olmayan ihtiyaçlardan şekillenecek olması ve önüne insanın sadece işyerinde değil yaşamın tüm boyutlarında özerk hale gelmesi hedefini koyacak olmasıdır. Oysa bu toplumu yöneten küçük sınıftan çok farklı olsalar da genişçe bir bölümün değerleri ve amaçları burju-

valaşmıştır. Bu değerlerin karşısında ise bu çoğunluğun altında, üretim sürecinin dışına itilmiş ayrıcalıktan yoksun ırksal ve ulusal azınlıklar durmaktadır. Marcuse'nin öğrenci hareketi üzerine değerlendirmeleriyle devam eden bu metninde işçi sınıfı ve "dışardakiler" etrafında yürütülen özne sorununa nasıl yaklaştığını oldukça açık biçimde görmek mümkündür.

Okul'un toplumsal hareketlerle ilişkisini konu edinen pek çok tartışmanın düğüm noktalarından birini işçi sınıfı sorununun oluşturduğu ortadadır. Bu sorun kimi metinlerde gördüğümüz gibi bir sapma ve teslimiyet belirtisi olarak imlenmiş kimi zaman ise örneğin Flax'ın yorumunda, Okul'un öğrenci hareketlerinde devrimci bir potansiyel görmemelerinin nedeni olarak saptanmıştır. Ancak ilk saptama yaygındır: Okul'un ve üyelerinin karşı karşıya kaldığı temel eleştiri hattı, sınıfın elinden devrim ruhsatını aldıkları düşüncesidir. Fakat hemen burada başta Marcuse olmak üzere Okul üyelerinin hareketle kurdukları ilişkileri ve kuramlarının yalnızca eleştiri vesilesi edildiğini düşünmenin yanlış olacağını eklemek gerekir. Bunun daha doğru ifadesi ise, bu kuramsal dayanağın, özellikle '90'lardan sonra Türkiye'de de solun kendisini eleştirmek ve yeni bir paradigma yaratabilmek için geçmişini gözden geçirmek çabasına da aracılık ettiğidir. Bu çabaya iki örnek verilerek metinler arasında dolaşmak sonlandırılacaktır.

Tanıl Bora, 1992'de *Birikim* dergisinde yayımlanmış olan, 2000'de çıkan *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* adlı derlemesinde de yer verdiği "Sol Politika Dili Üstüne Düşünceler" başlıklı makalesinde Türkiye'de sol politikanın dilinin, resmi politik dilden ve resmi kamusal dilden ayrışamadığını belirler. Tanımlamalarda, adlandırmalarda, ideolojik ve siyasi tasniflerde kalıpçılığın boğucu düzeyde olduğunu ve solun bu kalıplardan kavramlardan ve rumuzlardan fazlasıyla emin olduğunu tespit eder. Bora, bu tespitinin ardından Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da rumuzlara değindiğini hatırlatır: "Her seferinde 'Kuzey Atlantik Anlaşması' yerine kısaca 'NATO' demek sadece vakitten ve laftan tasarruf sağlamakla kalmaz, Atlantik'e kıyısı olmayan NATO üyelerinin böyle bir ortaklıktan ne çıkarları olabileceği şüphesinin akıllara takılmasını önler" (2000: 141). Bora, solun politikasının/dilinin paylaşılmasını imtiyaz haline getiren ifadeler karşısında Marcuse'nin işaret ettiği kuşkuyu paylaşmanın ve rumuz imal etme hevesine gem vurmanın faydalı olduğunu belirtir (2000: 141). Burada tartışma konusu yapılanın yalnız kısaltmalar ve rumuzlar değil sol politikanın dilini yeniden kurması tartışması olduğunu düşündüğümüzde Marcuse dolayımı da daha dikkat çekici hale gelmektedir.

Son olarak Mustafa Kemal Coşkun'un *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler* (2007) adlı çalışmasında sol için yeni perspektif olarak ancak bu kez tam da işçi sınıfı hareketini güçlendirmek ve mücadele ufkunu genişletmek üzere getirilen bir öneri olarak Negt ve Kluge'nin görüşleri karşımıza çıkmaktadır. Coşkun, Negt ve Kluge'nin proleter kamusal alan kavramı ve bu kavram dolayımıyla yürüttükleri tartışmaları aktarır. Yazara göre, Türkiye'de sendikal hareketin kendisini devletten ve burjuva kamusal alanından farklı bir alana yerleştirmesi, proleter bir kamusal alan geleneği yaratması zorunludur. Böylece kamusal alanı işçi sınıfının katılımıyla yeniden düzenlemek olanaklı olabilecektir. Egemen sınıfların örgütlü bir güç olarak hareketleri karşısında işçi sınıfının da bir siyasal birlik olarak hareket etme yeteneğine sahip olması gerektiğini, çünkü ezilenlerin mücadelesinde sınıf pratiklerinin hala önemini koruduğunu vurgulayan Coşkun, proleter kamusal alan perspektifinin bu gerçeği görmemize yardımcı olacak bir araç olarak değerlendirilmesini önerir (2007: 166).

Sonuç Yerine...

Türkiye'de '68 üzerine tartışmalarda Frankfurt Okulu'nun izlerini ve etkilerini konu edinen bu çalışma elbette kendi sınırlılıklarıyla malul. Öncelikle yazanların kendisinden başlayan bu sınırlılık tartışmaya dahil edilebilecek metinlerin tümünü kapsayamamayı da içermektedir. Ancak yine de Frankfurt Okulu ile '68 ilişkisine bakışın genel eğilimini, gerek hareketle kısmen zamandaş metinler aracılığıyla gerekse geriye bakan tartışmalar yoluyla saptamak mümkün görünüyor.

Belki de söylenmesi gereken ilk şey, bu bağlamda Türkiye'de dolaşıma giren ilk metinlerin eleştirel tonudur. Çeviri yazıların bu çerçevede yer almasının da bir seçim olduğunu düşünmek doğru olacaktır. Marcuse üzerine odaklanan gerek çeviriler gerekse telif yazılar taşıdıkları eleştirel tavrı farklı gerekçelere dayandırırlar: Marcuse'yi bir düşünür olarak bu yıkıcı hareketlerden ayırma çabası, özellikle sınıf ve reel sosyalizm üzerine düşünceleri nedeniyle revizyonizmle ve hatta idealizmle itham edilmesi ya da gençleri kışkırtan bir bozguncu olarak saldırıya geçilmesi...

Araştırmamızda Okul'un çalışmalarını ve önerilerini Türkiye'deki hareketle buluşturan ya da bu önerilerden hareketle Türkiye üzerine değerlendirmelerde bulunan yazılara rastlanmamıştır. Marcuse'nin sıklıkla Üçüncü Dünya ülkelerindeki hareketlerin önemine yaptığı vurgu ve bu hareketlerde kapitalizmin dış-sınırlarından ona yüklenecek bir devrimci güç gördüğünü ve metropol ülkelerdeki hareketin devrimci bir durum yakalayabilmesinin koşulunun bu hareketlerle kuracağı bağ olduğunu söylediği düşünüldüğünde bu ilgisizlik hali daha da göze batar hale gelir. Dünyanın Batı'sında "peygamber", "efsane", "düşünce babası" ilan edilirken '68'in Türkiyeli halinde yergi ya da en hafifinden ilgisizlikle karşılanması elbette Türkiye'de hareketin özgül koşulları ve dinamikleri ile açıklanabilir. Sokakta etkin bir güç olma fırsatı yakalamış çevrelerin büyük oranda reel sosyalizme bağlanmış olmaları, iktidar, örgütlenme, taktik/strateji, talep/protesto dizilerinin de reel sosyalist ya da en iyi ihtimalle Ortodoks (reel sosyalist ülkelere bağlanmayı reddeden bir kesim de yok değildi) bir bakışla belirlenmiş olması bunda etken olarak değerlendirilebilir. Belki de burada yapılması gereken, en başta belirtildiği gibi '68'i bulunduğu mekana bağlı özgül sonuçları içeren bir zaman olarak okumaktır. Aksi takdirde örneğin Frankfurt Okulu'nun alımlanması tartışması yoluyla bir '68 yaşanmadığını dahi iddia etmek mümkün olur ki bu da Marcuse'nin dediği gibi "hayatlarını Büyük Reddediş'e verenler"e haksızlık olur.

1980'lerin sonu ve 1990'lı yıllarda, eleştirel tutumun bir anlama çabasına dönüştüğünü görmek mümkündür. Bir taraftan Okul üyelerinin metinlerinin çevirileri yaygınlaşmış diğer taraftan ise Türkiye'deki '68'in Batı'dan farkını vurgulamak buna eşlik etmiştir. Batı'nın '68'ini farklı kılan, spektrumun kuramsal dilimine yerleştirilmiştir. Ancak bu anlama çabasının Türkiye'de sola yeni bir perspektif kazandırma çabalarının başvuru adreslerinden biri olduğunu da kayda geçirmek gerekir. Bu çabanın harekete ne kadar tekabül ettiği ise sol üzerine tartışmayı hedefleyen bir yazının konusudur. Ancak özellikle akademi dünyasından sola uzatılan reçetede Okul'dan iyileştirici bir etki beklendiği söylenebilir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. ve Marcuse Herbert (1999). "Alman Öğrenci Hareketi Üzerine Bir Mektuplaşma." Çev., Ahmet Doğukan. *Defter* 37: 115-129.

Adorno, Theodor W. (1999). "Boyun Eğme." Çev., Şahin Kaya. *Defter* 37: 135-139.

Akçam, Taner (1998). "Almanya'da '68 Gençlik Hareketi-Wolfgang Kraushaar İle Söyleşi." *Birikim* 109: 64-76.

Alpay, Şahin (1988). " '68 Kuşağı Üzerine Bir Deneme." *Toplum ve Bilim* 41: 167-185.

Anderson, Perry (1982). *Batı'da Sol Düşünce*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim.

Aral, Fahri (1988). "'68'in İdeolojik Mirası." *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* 7: 2018-2109.

Arrighi, Giovanni, vd. (1995\2004). *Sistem Karşıtı Hareketler* Çev., Semih Sökmen vd. İstanbul: Metis.

Batur, Enis (1981). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *Oluşum* 40: 3-11.

Belge, Murat (2007). "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*. Murat Güntekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 19-48.

Benhabib, Seyla (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Çev., İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim.

Bora, Tanıl (2000). "Sol Politika Üstüne Düşünceler." *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin.* Tanıl Bora (der.) içinde. İstanbul: Birikim. 135-146.

Bora, Tanıl (1998). " '68 İkinci Eleme." *Birikim* 109: 28-36.

Bora, Tanıl (1992). "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler." *Birikim* 44: 22-26.

Bush, Günter (1970). "Ünlü Düşünür Herbert Marcuse'yle Devrim Hakkında Bir Görüşme." Çev., Taner Karamustafaoğlu. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi* 1(2): 31-36.

Coşkun, M. Kemal (2007). *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler.* Ankara: Dipnot.

Cranston, Maurice (1972). *Yeni Solun Eleştirisi.* Çev., Sanem F. İstanbul: Milliyet.

Çetinkaya, Hüsamettin (1993). "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı." *Edebiyat Eleştiri* 2-3: 125-153.

Çetinkaya, Hüsamettin (1992). "Baskının Modernizasyonu: Hoşgörü." *Edebiyat ve Eleştiri* 2: 55-66.

Demirer, Temel, vd. (1998). *Sokakta ve Duvarda 1968.* Ankara: Öteki.

Demiroviç, Alex (1998). "'68 Öğrenci Hareketi ve Eleştirel Teori-Devrim Babalarını da Yer." Çev., Tanıl Bora. *Birikim* 109: 119-124.

Dicleli, Zülfü (1968). "Marcuse Üzerine." *Yeni Dergi* 48: 191-194.

Erten, Bağış (2007). "Türkiye'de 68." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol.* Murat Güntekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 834-847.

Flax, Jane (1982). "Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori." Çev., Fatmagül Berktay. *Oluşum* 57: 19-31. [ikinci basım, 1997, *Cogito* 10: 308-324].

Geuss, Raymond (2003). *Adorno ve Berg.* Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 281-298.

Goldmann, Lucien (2006). "Marcuse'yi Anlamak." Çev., H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu.* H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 305-319.

Habermas, Jürgen (1992). *Rasyonel Bir Topluma Doğru-Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset.* Çev., Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük. Ankara: Vadi.

Hançerlioğlu, Orhan (1968). "Marcuse'cülük." *Varlık* 731: 4-5.

Hansen, Miriam (2004). "Yirmi Yılın Ardından Negt Ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar." Çev., Meral Özbek. *Kamusal Alan.* Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 141-177.

Hobsbawm, Eric (1996). *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı.* Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal.

Horkheimer, Max (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram.* Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY.

Howard, Dick (1988). "Geleceğin Şimdi Olarak Kavranışı: Çıkarılabilecek Teorik ve Siyasal Sonuçlar." Çev., Taciser Belge. *Toplum ve Bilim* 41: 43-60.

Jay, Martin (2005) *Diyalektik İmgelem Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Tarihi.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge.

Kaynak, Nazım (1986). "Toplumsal Değişim İsteğinin Gerçeklik Kazanması ve Marcuse." *Yarın* 14: 5-6.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya.* Ankara: Bilim ve Sanat.

Kışlalı, Ahmet-Taner (1974). *Öğrenci Ayaklanmaları.* Ankara: Bilgi.

Koçak, Orhan (1999). "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş." *Defter* 37: 92-114.

Kürkçü, Ertuğrul (2007). "Türkiye Sosyalist Hareketine Silahlı Mücadelenin Girişi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol.* Murat Güntekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 494-509.

Krahl, Hans-Jürgen (1999). "Adorno'nun Siyasi Çelişkisi." *Defter* 37: 131-134.

Laçiner, Ömer (2007). "Kopuş Düşüncesi: 1960'lı Dönem Bir Kop(Ama)Ma Mıdır?." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol.* Murat Güntekingil (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 524-536.

Mallet, Serge (1968). "Başkaldıran Gençliğin Taptığı Adam: Marcuse." *Yeni Dergi* 51: 424-433.

Marcuse Herbert (1998a). *Karşıdevrim ve İsyan*. Çev., Gürol Koca. İstanbul: Ayrıntı.

Marcuse, Herbert (1998b). "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme." *Cogito* 14: 69-80.

Marcuse, Herbert (1997). *Tek-Boyutlu İnsan İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

Marcuse, Herbert (1981) "Sanat ve Devrim." Çev., Berkut Alp. *Oluşum* 40: 40-44.

Marcuse, Herbert (1969a). "Baskıcı Hoşgörü." Çev., Zülfü Dicleli. *Yeni Dergi* 52: 44-65.

Marcuse, Herbert (1969b). "Baskıcı Hoşgörü." Çev., Tanju Akerson. *Görünmeyen Diktatör*. Herbert Marcuse vd. (der.) içinde. İstanbul: Ararat.

Marcuse, Herbert (1969c). "Herbert Marcuse Sartre'ı Eleştiriyor." Çev., Sara Çelik. *Yeni Edebiyat* 2: 25-26.

Marcuse, Herbert (1969d). *Sovyet Marksizmi*. Çev., Seçkin Çağan. İstanbul: May.

Marcuse, Herbert (1968a). *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir Araştırma*. Çev., Seçkin Çağan. İstanbul: May.

Marcuse, Herbert (1968b). "Ahlak ve Devrim." Çev., Zülfü Dicleli. *Yeni Dergi* 48: 195-205.

Negt, Oskar ve Alexander Kluge (2004). "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş." Çev., Meral Özbek. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hill. 133-139.

Özbek, Meral (2004). "Giriş: Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hill. 181-232.

Parla, Jale (1994) "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?" *Defter* 21: 99-113.

Pazarkaya, Yüksel (1969). "Kuram ve Eylem İlişkisi." *Varlık* 746: 26.

Ponte, Pierre - Viansson (1971). "Öfkeli Gençlerin Düşünce Babası Herbert Marcuse Anlatıyor." *Varlık* 760: 21.

Sarısözen, Veysi (1988). "Çeyrek Yüzyıl Önce Kurduğumuz Örgüt: FKF." *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* 7. İstanbul: İletişim. 2070-2071.

Segal, Lynne (1988). "Aileyi Parçalayacak Mıyız? 1960'lara Bir Bakış." Çev., Sedef Öztürk. *Toplum ve Bilim* 41: 61-84

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (1988). C.7. İstanbul: İletişim.

Soykan, Ömer - Naci, vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito* 36 [Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe]: 37–64.

Tezcan, Mahmut (1969). "Memleketimizin Yüksek Öğrenim Kurumlarında Öğrenci Hareketleri ve Ortaya Çıkardığı Sorunlar." *1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünyada ve Türkiye'de)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları; Eğitim ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. 169-205.

Woddis, Jack (1977). *Yeni Devrim Teorilerinin Eleştirisi 3. Cilt: Marcuse ve Batı Dünyası*. Çev., Turhan Taylan. İstanbul: Bilim.

Yalçıner, Mustafa (1998). "Dünü ve Bugünüyle '68." *Birikim* 109: 112-115.

Zarakolu, Ragıp (1988). "'68'in Mirası." *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 7*. İstanbul: İletişim. 2098-2099.

Zileli, Gün (1998). "'68'in İdeolojik Kaynakları." *Birikim* 109: 96-104.

ÇEVİRİ

DÖRT AYLIK DÜŞÜN VE YAZIN DERGİSİ

M. Heidegger ● E. M. Forster ● Claude Roy ● Roger Caillois ● Walter Benjamin ● Aladár Komlós ● Gaëton Picon ● Lukianos ● Seneca ● Virginia Woolf ● Elsa Morante ● Karl Jaspers ● F. Hölderlin ● F. H. Dağlarca ● B. Necatigil ● Oktay Rifat ● M. C. Anday ● Tahsin Saraç ● William Soutar ● Fayad Jamis ● Ernst Toller ● Yıldırım Keskin

Kültür Bakanlığı

EYLÜL 1979 / 1

10.

Türkiye'de Sosyal Psikoloji Alanında Frankfurt Okulu

Nalan Ova & Bercis Mani Şipal

Bu yazının konusunu Frankfurt Okulu'nun sosyal psikoloji alanındaki çalışmalarının Türkçe yazında ne şekilde ele alındığı, yorumlandığı ve tartışıldığı oluşturmaktadır. Aşağıda ilk olarak, Frankfurt Okulu'nun sosyal psikoloji yazınında yer bulan araştırmaları kısaca özetlenmekte, daha sonra Türkçe sosyal psikoloji yazını taranarak bir değerlendirme sunulmaktadır.

Frankfurt Okulu ve Sosyal Psikoloji Araştırmaları

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşundan itibaren sürdürdüğü Grünberg-Grossman çizgisi, Horkheimer'in Enstitü başkanlığına atanmasıyla birlikte yerini ikinci kuşak eleştirel teorisyenlere bırakmıştır. Bu dönem aynı zamanda bu iki kuşak arasındaki görüş farklılığının da belirgin şekilde ortaya çıktığı bir dönemdir. Görüş farklılığının su yüzüne çıktığı alanlardan birisi de psikoloji çalışmalarına yönelik tavırda görünür olmaktadır. Geleneksel Marksizm'in ihmal ettiği birey ve toplum arasındaki psikolojik bağlantıyı kurmak Eleştirel Teori içerisinde merkezi bir yere oturmuştur. Bu anlamda Horkheimer'in göreve başlama konuşmasında "kültür"e yaptığı vurgu oldukça önem taşımaktadır. "Toplum felsefesi insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürüyle uğraşmalıdır" diyen Horkheimer (1989: 25), konuşmasında ekonomi ve tarih ağırlıklı alandan toplum felsefesine doğru bir kayışa işaret etmiştir. Bu, Enstitü'nün eğiliminde ciddi bir kırılmanın da göstergesi olur. Horkheimer başkanlığında ikinci evresine giren Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bünyesinde şu soru hâkim olacaktır: Nasıl oluyor da, en çok sömürülen işçi sınıfı, Nasyonal Sosyalist'leri destekleyebiliyor? Bu soruyla birlikte psikanalize yönelim başlar ve Enstitü tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda otorite, itaat etme, boyun eğme gibi kavramlar ön plana çıkar, aileye yönelik yapılan araştırmalar önem kazanır.

Bu yönde ilk girişimler Erich Fromm'un çalışmaları aracılığıyla olmuştur (Jay, 2005: 134).[1] Fromm, sosyal psikolojinin gelişmesiyle ilgilenirken, bireyin toplumsal koşullardan dışlanarak ele alınmasını reddetmiş ve yalnızca bireye uygulanabilecek bir psikoloji anlayışına karşı çıkmıştır. Yani Fromm, sosyal psikolojinin, bilinçaltı tarafından yönlendirilen insan davranışları üzerinde sosyo-ekonomik altyapının etkilerinin anlaşılabilmesi açısından elzem olduğunu savunurken, aileye de hem çocukluk yaşamının belirleyicisi, hem de toplumun bir görevlisi olması dolayısıyla büyük önem atfetmiştir. Fromm'a göre her toplum, hem insani güdülerin hem de toplumsal koşulların birleşiminden kaynaklanan ayrı bir yapıya sahiptir (Jay, 2005: 140). Sosyal psikoloji ise tam da bu yapının nasıl işlediğini ve siyasal otoriteyi nasıl etkilediğini incelemek için gereklidir. Bu bağlamda hem Horkheimer'in Enstitü başkanlığına geçmesi, hem de Fromm aracılığıyla sosyal psikolojinin Enstitü çalışmalarına dâhil edilmesiyle birlikte, aile ilişkilerini incelemeye doğru bir yönelim başlamıştır. 1930'larla

[1] Eleştirel Teori ile psikanaliz bağlantısı ve Fromm'un Enstitü'deki yeri konusunda bu kitapta bkz. Yörük.

birlikte, ilk kısmı Horkheimer tarafından derlenen teorik yazılardan, ikinci kısmı Fromm tarafından derlenen ampirik çalışmalardan ve üçüncü kısmı da Löwenthal tarafından konuyla ilgili çeşitli sorunlar üzerine yapılan incelemelerden oluşan ve Enstitü'nün tüm üyelerinin katkıları sonucu beş yıllık bir emeğin ürünü olan *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* adlı çalışma ortaya çıkarılmıştır. Çalışmanın geneline ilişkin giriş niteliğinde bir bölüm yazan Horkheimer, burjuva liberalizmi çağındaki aile yapısı ile bunun çağdaş muadili arasında bir ayrım yapmaktadır. Geç kapitalist çağda, özellikle de işçi ailelerinde, sosyo-ekonomik nedenlerle baba otoritesinin gittikçe gerilemesinin ve bu otorite boşluğunun, aile dışındaki toplumsal kurumlar tarafından çok daha katı bir şekilde doldurulmasının, kişilerin kendi hayatlarına sahip çıkmak yerine iktidarsızlaşmalarma ve bu durumu kabul etmelerine yol açtığının gözlendiğini belirtmektedir. Ailenin modern toplum düzeniyle birlikte toplumsallaştırma kurumu olarak geçirdiği değişikliğe odaklanan çalışmanın sonucunda dikkat çekilen nokta ise; yaşanan bu değişiklik nedeniyle bireylerin, diğer toplumsallaştırma kurumlarının daha fazla etkisi altında kalabiliyor olmalarıydı. Değişime direnme düzeyi eskiye göre oldukça yüksek olan ve bu direnmeyi yansıtma yoluyla farklı taraflara yönelten "otoriteryan kişilik"leri yaratan da işte bu alternatif kurumlardı. Horkheimer'in işaret ettiğine göre de, "otoriteryan kişilik"lerin yetiştirilip eğitilmesi geçici bir şey değil, aksine oldukça uzun bir süreçti (Jay, 2005: 184-189).

1930'ların başında, dönemin en önemli toplumsal sorunlarından biri olan Yahudi sorunu, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında pek de merkezi bir yer teşkil etmiyordu. Zira, anti-Semitizm sorunu Enstitü içerisinde daha genel bir çerçeve olan sınıf çatışması başlığı altında incelenmiş ancak 1930'larda yayımlanan *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* adlı çalışmada ya da "Totaliter Devlette Liberalizme Karşı Savaş", "Knut Hamsun: Otoriter İdeolojinin Arka Planı Üzerine" gibi Nazi ideolojisine yönelik tutumların ortaya konulduğu çalışmalarda ele alınmamıştır. Savaşla birlikte Enstitü'nün bakışında ve konuya eğilme şeklinde ciddi bir dönüşüm göze çarpmaktadır (Jay, 2006: 464-466). Bu doğrultuda ilk olarak Franz Neumman'ın *Behemoth* adlı çalışması gibi Enstitü gözetiminde yapılan çalışmalarda soruna eğilmeye başlanmıştır. Sosyal psikoloji bağlamında gerçekleştirilen araştırmaların da bu tür çalışmalara katkısı elbette göz ardı edilemez. Derinlemesine bir anti-Semitizm araştırması için ise ilk girişim Amerikan işçilerinin Yahudilere yönelik tutumlarının araştırıldığı büyük bir çalışmayla 1943-45'te gelmiştir. Her ne kadar bu araştırmanın sonuçları o dönemde yayımlanamamış olsa da, 1949-50 yılları arasında beş cilt olarak yayımlanan *Önyargı Üzerine Çalışmalar*'ın büyük bir bölümünde, önceki araştırmada sağlanan deneyimlerden önemli ölçüde yararlanılmıştır (Jay, 2006: 469).[2] Bu bağlamda, söz konusu incelemelerin Adorno ve Löwenthal'in katkılarıyla oluşturulan *Aldatmanın Peygamberleri* ve *Otoriteryan Kişilik* çalışmalarının yer aldığı iki cildinde sosyal psikoloji alanından faydalanıldığını özellikle belirtmek gerekmektedir.

Beş ciltten biri olan ve Löwenthal ve Guterman tarafından kaleme alınan *Aldatmanın Peygamberleri*, 1940'larda Amerika'daki ajitatörlerin profaşist ve anti-Semitist konuşma metinlerinin içerik analizinden oluşmuş ve çalışmada, ajitasyonun temel temalarını ayırt etme ve betimleme yoluyla toplumsal ve psikolojik izlerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır (Kejanlıoğlu, 2005: 223-224). Horkheimer, çalışmaya yazdığı girişte, artık insanların önemli politik tercihlerden yoksun bırakıldıklarını söyleyerek, onları bir araştırma nesnesi olarak ele almanın yeterli olmadığını ifade etmiştir. Bu noktada Horkheimer'e göre, bu insanlar yerine, onları yukarıdan manipüle edenler irdelenmelidir. Löwenthal ve Guterman, söz konusu

[2] Beş ciltten oluşan *Önyargı üzerine Çalışmalar (Studies in Prejudice)* içinde: Leo Löwenthal ve Norbert Guterman'ın *Prophets of Deceit: Study of the Techniques of the American Agitator; T.W.* Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford'un *The Authoritarian Personality;* Paul Massing'in *Rehearsal for Destruction: A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany;* Nathan W. Ackerman ve Marie Jahoda'nın *Anti-Semitism and Economical Disorder: A Psychoanalytic Interpretation*; Bruno Bettelheim ve Morris Janowitz'in *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* adlı çalışmaları yer almıştır.

çalışmada, ajitatörü gözden düşürmek için yaptığı hileleri ifşa etmenin yeterli olmayacağını ileri sürmüş, bunun yerine bilinç dışı öğelere öncelik vermişlerdir. Tartışmalar arasında öne çıkan, aynı anda hem güçlü hem de zayıf bir şekilde kurgulanan düşman figürüdür. İnsanların kafalarındaki kurgunun en sık Yahudi şeklinde dışavurulduğu ve Yahudilerin, ajitatörler tarafından hem av hem de avcı olarak düşünüldüğü iddia edilmektedir. "Öteki" ile eşitlenen Yahudi, paranoyak bir kurgunun kurbanıdır. Yahudilerin jestleri ve kişilik özellikleri, ajitatörler tarafından taklit edilmektedir (Jay, 2006: 470).

Otorite kavramına ilişkin olarak Löwenthal'in çalışmaları sadece bununla sınırlı değildir. Daha önce belirtilen *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* projesinin bir parçası olan fakat o dönemde kitaba alınmayan "Otoriteryanizmin Psikolojisine Doğru" adlı bölüme, ancak ileriki yıllarda Löwenthal'in toplu eserlerinden oluşan dizinin *Sahte Peygamberler (False Prophets, 1987)* adlı cildinde yer ayrılabilmiştir (Kejanlıoğlu, 2005: 221). Adından da anlaşılacağı üzere, sosyal psikoloji alanına ve dahası Enstitü'nün o dönemde otorite kavramına ilişkin gerçekleştirdiği çalışmalara büyük katkıları bulunan bu araştırma, otoritenin kültür, sosyal ilişkiler, tarih ve aile bağlamlarında ele alındığı bir yapıt olma özelliği taşımaktadır (Löwenthal, 1987).

Löwenthal'in sosyal bilimler alanına getirdiklerini bir kenara koyup da, bahsi geçen *Önyargı Üzerine Çalışmalar* adlı çalışma dizisinin en ünlü cildine dönüldüğünde, Adorno ve Berkeley Kamuoyu Çalışma Grubu'nun üç üyesi Else Frenkel Brunswik, Daniel J. Levinson ve R. Nevitt Sanford tarafından gerçekleştirilen *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmadan bahsetmek gerekir. *Otoriteryan Kişilik* çalışmasında Stanford Üniversitesi'nden Dr. R. Nevitt Sanford, araştırma prosedürlerini planlayıp farklı tekniklerin nasıl birleştirileceğini tasarlamış ve durum incelemeleri yapmıştır. California Üniversitesi'nden Dr. Else Frenkel-Brunswik, araştırmanın ilk kişilik değişkenlerinden bazılarını formüle etmiş ve görüşmelerden elde edilen materyalin kategorizasyonu ve dökümünü yapmıştır. Yale Üniversitesi'nden Dr. Daniel J. Levinson, anti-Semitizm, etnosantrizm ve politik-ekonomik tutuculuk anket ve cetvellerinin hazırlanmasından, ideolojinin psikoloji açısından çözümlenmesinden, anket sorularına verilen yanıtların yansıtma mekanizması bakımından ele alınmasından ve istatistik tasarım ve prosedürlerinden sorumlu olmuştur. Dr. T. W. Adorno ise, kişilik etkenleriyle ve otoriteryanizme eşlik eden karakter özellikleriyle ilgili sosyolojik boyutlar getirerek, görüşme materyalinin ideolojik yönlerini toplumsal kuramın kategorileriyle çözümlemiştir (Şahiner, 2003: 7-8).

Kitap söz konusu dört yazarın imzasıyla 1950'de yayımlanmıştır. Kitabın toplumsal ayrımcılıkla ilgili olduğunu söyleyen Horkheimer'e göre, amaç yalnızca ampirik bir bulgu elde etmek değildir. Çalışmanın merkezi teması, görece yeni bir kavram olan otoriteryan insan tipi denilen antropolojik türün ortaya çıkmasıdır.

Bu çalışmanın asıl amacı, bireylerin ne kadar otoriter olduklarını "F ölçeği" adı verilen nicel bir ölçekte sınamak olsa da, yazarlar, gizli anti-Semitik eğilimleri ortaya çıkaran özel bir "A-S ölçeği" de geliştirmişlerdir (Jay, 2006: 469-471). Adorno, bu çalışmada temel amaçlarının anti-Semitizmi ya da azınlık karşıtı önyargıyı kendi başına sosyo-psikolojik bir olgu olarak ele almak ya da analiz etmek değil, azınlık karşıtı bir önyargının ideolojik ve niteliksel kalıplarla ilişkisini sınamak olduğunu söylese de, çalışma, anti-Semitizm'in kendi başına önemli bir biçimde tartışıldığı bir içeriğe sahiptir. Adorno ve Berkeley Grubu araştırmacılarının belirttiklerine göre çalışmanın temel sorunsalı, neden bazı kişiler belli fikirleri kabul ederken diğerlerinin etmediğine odaklanmaktadır. Bu sorunsal temel argüman olarak ele alındığında şunlar öngörülmektedir: 1- Anti-Semitizm muhtemelen ayrı bir fenomen değil, daha geniş bir ideolojik çerçevenin parçasıdır. 2- Kişinin bu türlü bir ideolojiye eğilimi, her şeyden önce psikolojik ihtiyaçları temeline dayanmaktadır (Adorno vd., 1989: 222-223). *Otoriteryan Kişilik* çalışmasına giriş yazısında, ideoloji kavramsallaştırmasının bu çalışma içerisinde (diğer çalışmalarda da olduğu gibi) kanaatlerin, tutumların ve değerlerin örgütlü bir bütünü, insanlık ve toplum üzerine belli bir düşünme biçimi anlamında kullanıldığı özellikle belirtilmiştir.

Çalışma, temel konusunu oluşturan antropolojik bir tür olarak otoriteryan kişilik tipini sosyal psikoloji araştırma yöntemiyle analiz etme hedefini gütmektedir. Araştırmacılara göre, kanaatler, tutumlar ve değerler az çok açıkça ifade edilebilir. Yani psikolojik olarak "yüzeydedir", görünürdür. Ancak azınlıklar ya da mevcut siyasi konular söz konusu olunca, kendini içinde bulduğu duruma göre kişinin açıklık seviyesi değişebilir ve belli bir konu üzerine söylediği şeyle aslında ne düşündüğü arasında çelişkiler olabilir. Öyleyse denilebilir ki, kişi aslında ne düşündüğünü, yakın bulduklarıyla yaptığı güvenilir sohbetlerde ifade edebilir. Bu da, eğer uygun teknikleri kullanırsa, psikolog tarafından gözlemlenebilecek bir şeydir ki, çalışmanın amaçlarından biri de budur. Diğer yandan, kişinin asla hiçbir ortamda dile getiremeyeceği, hatta kendine bile itiraf edemeyeceği hastalıklı düşünceleri de olabilir ki, kişinin potansiyel demokratik ya da antidemokratik düşünce ve eylemleri tam da burada yatmakta olduğundan dolayı, bu derinlerdeki eğilimlere ulaşabilmek özellikle önemlidir.

"Otoriteryan kişilik modeli" adıyla anılan ve psikoloji ve sosyal psikolojinin en önemli konularından biri olan bu kavramsallaştırma aslında ilk kez, Fromm ve Horkheimer'in başını çektiği ve 1929-32 ve 1933-39 yılları arasında Enstitü üyelerince gerçekleştirilen *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* çalışmasında, bir kişilik dışavurumunun tanımı olarak ortaya çıkmıştır. *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmada da önceki çalışmaların ampirik verileri ve sonuçlarından fazlaca yararlanıldığı gibi, potansiyel faşist bireylerin olup olmadığına, varsa nasıl bireyler olduklarına, bu bireylerin içlerindeki düzenleyici güçlerin ve gelişme tarzını belirleyen etkenlerin neler olduklarına dair sorulara cevaplar aranmış ve asıl ilgi, potansiyel faşist bireye, yani yapısı gereği antidemokratik propagandaya özellikle açık kişiye yönelmiştir (Şahiner, 2003: 8).

Otoriteryanizm Kavramsallaştırmasının Türkiye'deki Yolculuğu

Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği "otoriteryan kişilik" kavramı ve kavrama ilişkin çalışmalar, Türkiye'de de sosyal bilimler alanındaki çeşitli araştırmalara kaynaklık etmiştir. Türkiye'de sosyal psikoloji alanında var olan literatürde, Adorno ve Berkeley Grubu tarafından geliştirilen otoriteryan kişilik kuramı, kültürel bilişselci yaklaşımla psikanalitik yaklaşım karşılaştırılması çerçevesinde ele alınagelmiştir. 1958-1975 yılları arasında otoriteryanizme ilişkin gerçekleştirilen çalışmaları takiben, bu kurama sosyal psikoloji literatüründe yer verilmesi 1970'leri bulmuş ve genel olarak "uyma", "tutum" ve "grup içerisinde birey" konu başlıkları altında olmuştur. Dikkat çekici bir başka nokta ise, *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmanın Türkiye'de yankı bulmasının 1965-70'lerde gerçekleşmesine rağmen, çalışmanın kısmen Türkçeye çevrilmesinin 2003 yılını bulmasıdır.

Türkiye'de sosyal psikolojinin duayenlerinden sayılan Prof. Dr. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları* (1972), *Gençlerin Tutumları Kültürlerarası Bir Karşılaştırma* (1973), *Dış Ülke Yaşantısının Etkileri Bir Uluslararası Eğitim Mübadelesi Programı Sonuçlarının Sosyal Psikolojik Açıdan Değerlendirilmesi* (1975), *İnsan ve İnsanlar* (1976, 1977, 1979, 1983, 1988, 1999),[3] *İnsan Aile Kültür* (1990, 1991, 1993, 1996),[4] *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile* (2000, 2007)[5] gibi, literatürde önemli yer tutan eserler vermiştir. Kağıtçıbaşı'nın söz konusu kitaplarının hemen hepsinde Adorno ve Berkeley Grubunun *Otoriteryan Kişilik* çalışmasına göndermeler bulunmaktadır.

Çiğdem Kağıtçıbaşı özellikle 1972 itibariyle, otoriter kişilik kavramsallaştırmasına kendi çalışmaları içerisinde eğilmeye başlamıştır. Kağıtçıbaşı, 1972'den itibaren yürüttüğü araştırmalarında ve daha sonra ortaya koyduğu diğer tüm eserlerinde otoriter kişilik kuramını 1972'de gerçekleştirdiği çalışmanın sonuçlarını destekler şekilde ele almaya devam etmiştir.

Kağıtçıbaşı tarafından 1972'de gerçekleştirilen *Gençlerin Tutumları, Kültürlerarası*

[3] Bu çalışmada söz konusu kitabın 1983 yılı basımı kullanılmıştır.

[4] Bu çalışmada söz konusu kitabın 1996 yılı basımı kullanılmıştır.

[5] Bu çalışmada söz konusu kitabın 2007 yılı basımı kullanılmıştır.

Bir Karşılaştırma adlı araştırmada, *Otoriteryan Kişilik* çalışmasının kuramsal yargıları temel alınarak Türk ve Amerikalı gençler arasında karşılaştırma yapılmıştır. Otoriteryan kişilik kuramı bağlamında öne sürülen kişilik özellikleri ve tutum değişkenlerine ilişkin yürütülen çalışma sonucunda, evrensel bir faşist kişilik yapısının olmadığı, otoriteryan sendromun toplumsal normların etkisi altında geliştiği gözlemlenmiştir. Çalışmanın sonucuna göre, Türkiye bağlamında otoriteye saygı ve yurtseverlik ile öz (kişisel) otoriteryanizm arasında çok az ilişki olduğu, bu tutumların varlığının Türkiye'deki kuvvetli sosyal normlar sonucu olduğu ortaya çıkmıştır. Otoriteryan kişilik kuramının kültürlerarası karşılaştırma yöntemiyle sınanmasının amaçlandığı araştırma; Kağıtçıbaşı'na göre, kuramın kültürlerarası geçerliliği olmadığını ve dahası, Türkiye'de sosyal bilimler ve psikoloji alanında gelişme yaşanabilmesi için dışarıdan aktarılan kuramlar yerine, yerel düzeyde yapılan araştırmaların bulgularına dayanan kuramlar geliştirilmesi gerektiğini göstermiş bulunmaktadır.

Bu çalışmanın ardından Kağıtçıbaşı yayımlanan her kitabında, otoriter kişilik kuramının psikanalitik yaklaşımla temellendirilmesine yönelik eleştirilerini yinelemiştir. Örneğin hem *Dış Ülke Yaşantısının Etkileri: Bir Uluslararası Eğitim Mübadelesi Programı Sonuçlarının Sosyo-psikolojik Açıdan Değerlendirilmesi* (1975) adlı çalışmasında hem de *İnsan ve İnsanlar* (orj. 1976; 1983) adlı eserinin pek çok baskısında; Adorno ve Berkeley Grubu'nun psikanalitik bir yaklaşımdan hareket ederek, otoriteryanizmi kökü bilinçaltının derinlerine inen, dinamik bir organizasyona sahip bir kişilik örüntüsü ya da sendromu olarak kavramsallaştırmalarının ve bu kişilik örüntüsünü meydana getiren belli eğilim ve tutumların (saldırganlık, ırkçılık, boyun eğme, batıl inanışlar gibi) birisi bir bireyde bulunursa diğerlerinin de doğal olarak bulunması gerektiği yolundaki değerlendirmelerinin sorunlu olduğuna işaret etmiştir. Kağıtçıbaşı, Türkiye'de yapılan araştırmalardaki deneklerde otoriteryanlığa dair birkaç eğilim bulunmasının, Amerika'da görülen otoriteryan kişilik sendromunun aynısı olduğunun iddia edilmesinin yanlış olduğunu, Türkiye'deki sosyal normların dikkate alınmadığını, diğer yandan aslında tam da bu sosyo-kültürel normlar dolayısıyla bu kişilik örüntüsünün çocukluk dönemi tecrübeleri sonucu oluştuğunu iddia etmenin de problemli olacağını savunmaktadır (Kağıtçıbaşı, 1975: 94; 1976: 307).

İnsan Aile Kültür kitabında da yazar, temel olarak bir olay ya da davranışın anlamının, yakın çevrenin davranış ve beklentileri ile neyin, nasıl yapılacağı konusunda sosyal olarak belirlenmiş kurallar ve kültürel ideallerin oluşturduğu karmaşık bir bağlam tarafından belirlendiğini savunmaktadır. Bu bağlamda Kağıtçıbaşı, 1970'li yıllarda Amerikan ve Türk gençleri arasında yaptıkları karşılaştırmalı araştırmalarda Türk gençlerinin Amerikan gençlerine göre daha fazla anne-baba denetimi altında kaldığını, ancak algılanan anne-baba sevgisi konusunda iki grup arasında bir fark olmadığının bulgulandığını ifade etmektedir. Kağıtçıbaşı'na göre bu bulgu, anne-babanın kısıtlayıcı disiplininin sevgi eksikliğini yansıttığını ileri süren Adorno ve Berkeley Grubu'nun otoriter kişilik kuramına ciddi bir eleştiri getirmektedir (orj. 1990; 1996: 73-74). Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile Kitabı*'nda da genel bir sendrom olduğu varsayılan "yetkecilik"in bazı özellikleri ile bulguların aslında kültüre bağlı olduğunu yinelemektedir (orj. 2000; 2007: 19).

Otoriteryan kişilik sendromunun psikanalitik yaklaşım açısından uyma davranışı olarak ele alındığı bir başka eser de, Barlas Tolan, Veysel Batmaz ve Galip İsen tarafından kaleme alınan *Ben ve Toplum* (1985) adlı sosyal psikoloji kitabıdır. 2002 ve 2005 yıllarında yeni baskıları yapılan kitabın 1985 baskısında yazarlar, psikanalitik kuramın ve otoriteryan kişilik örüntüsünü içeren betimlemelerin çoğunun, yetişkinlik dönemlerinde gözlenen bu davranışları çocukluk çağında doyurulamayan libidinal isteklerin dışavurumu olarak gördüğünü belirtmişlerdir. Adorno ve diğerlerinin otoriteryan kişilik üzerine gerçekleştirdiği çalışmalarda da bu varsayımların görgül olarak doğrulandığını ifade etmişlerdir. Uymacı davranışın psikanalitik boyutlarının, Adorno ve diğerlerinin araştırmasından daha önce Fromm tarafından ortaya konulduğuna değinen yazarlar, bu psikodinamik yapının Fromm tarafından "sadomazoşist"

karakter olarak nitelendirildiğine, ancak daha sonra sözcüğün sapıklık ve nevrozla ilgili olarak kullanımının doğurabileceği yanılgıyı ortadan kaldırmak için bu yapıya "yetkeci (otoriteryan) kişilik" adı verildiğine işaret etmektedirler. Diğer yandan yazarlar tarafından, kişilerin boyun eğme ve uyma davranışlarını sosyal psikoloji açısından açıklayabilmenin ancak durumsal ve psikanalitik yaklaşımların kültürel yapılar ve biçimlerle çözümlenmesiyle mümkün olabileceği eleştirisi de getirilmiş (1985: 295-303), Kağıtçıbaşı'na benzer şekilde, konuya salt psikanalitik yaklaşım içerisinden bakmanın fazla indirgemeci olacağına işaret edilmiştir.

Veysel Batmaz (2006: 41), "otoriteryan kişilik" kavramını hem psikanalitik bir kişilik örüntüsü, hem de grup içindeki bireyin sosyolojik anlık ve durumsal davranışı olarak iki farklı boyutta incelemenin sosyal psikoloji literatüründe pek rastlanmayan fakat mutlaka incelenmeye değer bir durum olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan Batmaz, otoriteryanlık kavramının Türkiye entelektüelleri tarafından Adorno'ya mal edildiğinin halbuki, Adorno'nun ünlü *Otoriteryan Kişilik* çalışmasından çok daha önce, Horkheimer ve Fromm'un uzunca bir süre kavram üzerine çalışmalar gerçekleştirdiğinin altını çizmektedir. Batmaz, bu kavramın ne denli önemli olduğunu düşündüğünü zaten *Otoriteryan Kişilik ve Uyma* adlı derleme bir kitap hazırlayarak göstermiş ve kitap için yazdığı uzunca önsözde de kavramın önemini anlatmaya girişmiştir.

Adorno ve arkadaşlarının otoriter kişilik çalışmasına göndermelerde bulunan diğer bir isim Türker Alkan'dır. 1983'te yayınladığı *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı* adlı kitabında Alkan, son on yılda dünyada ve özellikle Türkiye'de şiddetin ve bu şiddete yönelik duyarsızlaşmanın yaygınlaştığına dikkat çekerek, Nazi toplama kamplarındaki duyarsızlaşma ile son yıllardaki duyarsızlaşma arasında nitelik açısından bir fark olduğunu belirtmektedir. 1980 darbesi öncesi yaşanan toplumsal şiddet ortamı ve Almanya'daki Türklere yönelik yaygınlaşan yabancı düşmanlığı, Türkiye açısından önemli toplumsal sorunları imlemektedir. Kitapta insan saldırganlığına, şiddete ve yabancı düşmanlığına yol açan olguların kuramsal açıdan incelenmesinde *Otoriteryan Kişilik* çalışmasına bir bölüm ayrılmıştır. Alkan'a göre:

> Otoriter kişilikle ilgili öneri ve varsayımlara görgül bir nitelik kazandıran, faşizm ve Yahudi karşıtlığı ile ilgili inanç, davranış ve değerlerin kendi içinde tutarlı bir bütün olduğunu ileri süren, psikanalitik varsayımları davranışçı okulun yöntemleri ile inceleyen Adorno ve arkadaşlarının çalışmaları, otoriter kişilik üzerine geniş bir ilginin oluşmasını sağlamıştır (1983: 103).

Kitapta ayrıntılı olarak otoriter kişilik çalışmasında kullanılan ölçeklere değinen Alkan, bu ölçeklerle ilişkili olarak Yahudilere yönelik önyargının Türkiye'nin toplumsal algısında da yerleşik olduğunu örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada *Otoriteryan Kişilik* çalışmasında Yahudi karşıtlığının belirgin özelliği olarak ortaya çıkan Yahudilere yönelik basmakalıp düşünme biçimi, bütün Yahudilerin birbirine benzediği iddiası, Yahudilerin bir sorun oluşturduğu ve tehlikeli olduğu düşüncesi, Alkan'a göre, Türkiye'deki Yahudi karşıtlığı algısının da temelini oluşturmaktadır. Alkan kitabında, literatürde otoriter kişiliğin kökeni ve gelişim dinamiği konusunda iki farklı görüşün olduğunu belirterek, Adorno ve arkadaşlarının otoriter kişilik çalışmasında psikanalitik bir açıklama ile otoriter kişiliği bir sendrom olarak ele aldıklarını ifade etmektedir. Bu psikanalitik görüş dışında otoriter kişiliğe ilişkin diğer bir yaklaşım da Alkan'a göre, bilişsel kültürel yaklaşımdır. Alkan, Adorno ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği otoriter kişiliği psikanalitik bir yaklaşımla ele alan çalışmalarındaki bulguların Türkiye için genellenebileceğini teslim etmekle birlikte, sorunlu olduğuna da dikkat çekmektedir. Bu noktada kültürel ve toplumsal değişkenlerden bağımsız bir kişilik modelinin geliştirilmiş olması tartışmaya açık bir durumdadır. Buna göre, değişen toplumsal koşullarla birlikte, siyasal ve bireysel otoriterlik anlayışı da değişebilmektedir. Ayrıca Alkan'a göre, gelişmekte olan ülkelerdeki otoriterlik-demokrasi çekişmesini ABD'de geliştirilmiş faşizm ölçeği gibi aygıtlarla anlamak ve açıklamak zordur (Alkan, 1983: 99-118).

Önyargılar: Psikososyal Bir İnceleme (2000) adlı eserinde otoriteryan kişilik kuramının evrensel geçerliliği olmadığı vurgusuyla öne çıkan bir başka isim Hacer Harlak'tır. Önyargı teorilerini içeren kuramsal bir tartışmanın ardından toplumların birbirlerine duyduğu önyargıları örneklerle analiz etmeye yönelik bir çalışmanın ürünü olan kitabın, önyargıların sosyal ve bilişsel temellerinin incelendiği ikinci bölümünde, otoriteryan kişilik kuramının gruplararası ilişkiler ve önyargının dinamikleri konusunda ayrıntılı açıklamalar sunduğu belirtilmektedir. Önyargıların temelindeki psikodinamik faktörler konusu bağlamında otoriteryan kişilik kuramına değinen Harlak, yine de evrensel bir otoriteryan kişilik saptamasına karşı çıkmaktadır (2000: 19-21).

Otoriteryan kişilik konusunu yine gruplararası ilişkiler tartışması bağlamında ele alan bir isim de Nuri Bilgin'dir. *Kolektif Kimlik* adlı çalışmasında Bilgin, milliyetçilik, "biz" olma ve etnik gruplararası ilişkiler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunurken, *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmaya, etnosantrizmi içeren klişeli düşünce tarzına ilişkin saptamaları dolayısıyla değinmektedir (1995: 76).

Metin İnceoğlu'nun *Tutum Algı İletişim* (1993, 2000, 2004)[6] adlı çalışmasında otoriteryan kişilik kavramı, "tutum-kişilik ilişkileri" ve "tutuma benzeyen davranışlar" konu başlıkları dahilinde irdelenmiştir. İnceoğlu, önyargıya neden olabilecek bireysel ve toplumsal etkenleri inceleyen araştırmalar içerisinden iki temel teori geliştiğini ve otoriter kişilik kuramının da, toplumsallaşmayı temel alan değil bireysel düzeyde geliştirilen bir teori olduğunu savunduğu çalışmasında (1993: 107), otoriter kişilik özelliklerinden yer yer bahsetse de, ne *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmaya ne de Frankfurt Okulu'na herhangi bir atıfta bulunmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun otoriteryan kişilik kavramı ve kavrama yönelik analizlerinin Türkiye'deki süreli yayınlarda ilk kez ele alınması ise 1959'a dek uzanmaktadır. Herbert Hyman, Arif T. Payaslıoğlu ve Fredericke W. Frey tarafından gerçekleştirilen Robert Koleji ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki erkek öğrencilerin Batılılaşma ve modernleşme sürecindeki değer yargılarını ölçmeye yönelik "Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi: Bir Seçkinler Grubunun Batılılaşma Vetiresi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışma 1959 yılında Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.[7] Gençler arasında otoriter değerlerin belirlenmesinde "F ölçeği"nin kullanıldığı çalışmada öğrencilere ayrıca "F testi"nden alınan altı sorudan oluşan ayrı bir test daha uygulanmıştır. Çalışmanın sonucunda yazarlar, SBF öğrencilerinin Robert Koleji öğrencilerine göre otoriterliğe daha fazla meyilli oldukları sonucuna varmışlardır (Hyman, vd., 1959). Nermin Abadan-Unat da 1965'te yayımlanan "Türk Gençliğinin Değer Yargıları ve Siyasi Davranışları" başlıklı çalışmasında Hyman ve diğerleri tarafından 1958'de "F ölçeği" kullanılarak yapılan yukarıda bahsi geçen alan araştırmasındaki sorulardan bazılarını kullanarak üniversite öğrencilerinin uluslararası ilişkilerde devletin rolü ve milliyetçilikle ilgili tutumlarını ve siyasi faaliyetlerini analiz etmiştir. Abadan-Unat söz konusu çalışmasında Türk gençleri arasında milliyetçi tutumların baskın olduğu sonucuna varmıştır (Abadan-Unat, 1965).

Yine 1965'te yayımlanan "Az Gelişmiş Ülkelerde Siyasi Elit" başlıklı makalesinde Bülent Daver, az gelişmiş ülkelerde elitin yapısı ve rolü hakkında tespitlerde bulunmuş ve Türkiye'deki siyasi elitin diktatöryel değilse bile otoriter bir yönsemesi olduğuna dikkat çekmiştir. Tam da bu noktada, Adorno'nun *Otoriteryan Kişilik* kitabına göndermede bulunarak, otoriter kişiliği ölçmeye çalışan araştırma ve tekniklerden Adorno'nun "F cetvelinin", Türk siyasi elitinin otoriter yönsemeleri hakkında ilgi çekici sonuçları olduğunu vurgulamıştır. Daver, özellikle davranışçı siyasi okulun elit meselesine sosyolojik ve psikolojik açıdan yaklaşmasını, sosyal yapı ve psikolojik faktörlerle siyasi elit arasındaki ilgiyi araştırmasını önemli bulduğunu belirtmiştir.

Diğer yandan, otorite kavramını ele alış şekli açısından Frankfurt Okulu'nun ayrı-

[6] Bu çalışmada söz konusu kitabın 1993 basımı kullanılmıştır.

[7] Söz konusu çalışmanın orijinal metni için bkz. Hyman, vd., 1958.

calıklı bir yaklaşım sergilediğine ve kavramı tarihsel, bireysel ve toplumsal bağlamından koparmadan ele almanın önemine dikkat çeken isimler de vardır. Ahmet Çiğdem "Otoriter Süreklilik" adlı makalesinde (1999), otorite kavramını tartışırken hiçbir etkenin dışarıda bırakılamayacağını savunmuş ve bu noktada Frankfurt Okulu'nun psikanalitik boyutu da göz ardı etmeden konuya yaklaşmasının aslında yapılması gereken fakat ihmal edilen bir unsur olduğunu belirtmeden geçememiştir.

Otorite kavramının sosyal psikoloji boyutuna dikkat çeken başka isimler de olmuştur. Taner Akçam'ın (1998) 1968 gençlik hareketinin 30'uncu yıldönümünde bu kuşağın temsilcilerinden olan Wolfgang Kraushaar ile yaptığı söyleşi, bunun iyi örneklerinden birini oluşturmaktadır. Kraushaar, Almanya'daki '68 hareketinin en önemli özelliğinin "anti-otoriterlik" olduğunu söyledikten sonra, "anti-otoriterlik" kavramının Frankfurt Okulu'nun iki önemli teorik varsayımına dayandığını ifade etmiştir. Buna göre, Frankfurt Okulu "otoriter" kavramıyla ilk olarak bir devlet teorisi anlatmak istemiş, ikinci olarak ise kavrama yönelik sosyal psikolojik bir açılım getirmek amaçlanmıştır. Adorno, Horkheimer, Fromm, Marcuse gibi teorisyenlere atıfta bulunan Kraushaar, bu teorisyenlerin teorisini özet olarak şu şekilde yorumlamaktadır: "Almanya'da anal-sadist olarak tanımlanabilecek esasa dayanan bir eğitim anlayışı vardır. Bu eğitim sonuçta sadece emir alan insanlar yaratmaktadır. Prusyalı militarist insan tipinin ortaya çıkmasının nedeni budur. Ortaya çıkan bu otoriter tip, faşizmin kitlesel temelini oluşturmuştur" (1998: 68).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında faşizm bağlantılı olarak bu tür otoriter kişilik çalışmalarının veya benzeri sosyal psikolojik araştırmaların önemine değinenlerden birisi de Serol Teber'dir (1999). "Homo Sapiens'in Kendine Mekân Arayışı Serüveni" adlı makalesinde Teber, ilk insandan günümüzün modern toplumuna değin insanların toplumsal değişimler karşısında kendini nasıl hissettiği ve nasıl bir mekân arayışı içinde olduğunu tartışmış ve bu bağlamda başta *Otoriter Kişilik* çalışmasına referans vererek, bu tür çalışmaların, "insanın çaresizlik içerisinde evine kapanışını ve burada kendisini bekleyen yazgıyı" tespit etmeye yönelik önemini vurgulamıştır (1999: 254).

20. yüzyılda şiddet ve kötülüğün aldığı biçim üzerine bir tartışma yürütmeyi amaçlayan Yaşar Çabuklu (2003), "Kötülük Sıradanlaşırken" adlı makalesinde modern öncesi dönemde şiddetin doğal tepkiler biçiminde ortaya çıktığını, ancak günümüzde şiddet ve kötülüğün organize ve kurumsal bir niteliğe büründüğünü ifade etmektedir. Yazara göre, toplumun gündelik hayatından şiddet arındırılmaya çalışılırken, "kötülüğün" tekeli devletin eline geçmiştir. Makalede 20. yüzyılın kitlelerin kötülüğe yaklaştıkları bir döneme denk geldiği tespiti yapılırken, bu bağlamda Frankfurt Okulu'nun gerçekleştirdiği sosyal psikoloji alanındaki araştırmalara atıfta bulunulmuştur. Çabuklu'ya göre, 20. yüzyılda faşizmi iktidara getiren kitlelerdi. Frankfurt Okulu temsilcileri Adorno, Horkheimer, Fromm da yaptıkları araştırmalarla kitlelerin içindeki kötülük eğilimlerini ve kitlelerin güçlü olanla, otoriteyle bütünleşme yönelimlerini ortaya koymaya çalışmışlardı.

Otoriteryan kişilik kavrayışına ilişkin çalışmalardan bir diğeri de din psikolojisi alanındadır. İbrahim Gürses'in "Din Eğitimi-Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" (2007) adlı makalesi, din eğitimi ile otoriteryanizm, dogmatizm, önyargı ve denetim odağı olarak belirlenen kişilik değişkenleri arasında nasıl bir ilişki olduğu ve din eğitimini resmi kurumlardan almakla cemaatlerden almanın kişilik üzerine farklı etkileri olup olmayacağı konularına odaklanmaktadır. Gürses, "Adorno ve arkadaşlarının hazırladığı eser ve onu takip eden çalışmalar boyunca hep dindar olanların körü körüne bir itaat gösterdiklerine inanıldığından, acaba dindar insan dogmatik, önyargılı ve dıştan denetimli biri olarak inançlarını başkalarına faşistçe bir baskı kullanarak aktarır mı ya da inançlarını yıkıcı bir biçimde kullanır mı sorusundan sürekli endişe edildi ve bu tespit, dini ve dinî olanı hayat alanından sürgün etmeye yönelik bir veri olarak kullanıldı" (2007: 84) derken, din ve otoriteryanizm üzerine yapılan araştırmaların birbirine zıt sonuçlar vermiş olduğunu da ekler. Gürses'e göre, bu sonuçlara bakıldığında dinî

inancın hem bir otoriteryan kişilik meydana getirdiği hem de böyle bir kişiliği zorunlu olarak doğurmadığı görülmektedir. Sonuç olarak Gürses, Uludağ Üniversitesi öğrencileri arasında gerçekleştirilen çalışmadan elde edilen bulgulara göre, din eğitimini aileden ve özellikle de cemaatlerden alanlarda otoriteryan ve dogmatik kişilik özellikleri görülme oranının daha yüksek olduğunun ancak otoriteryanizmin, genel bir kişilik özelliği olarak ortaya atılmasına rağmen sosyal normlar ve kültürün etkisi dışında olmadığının altını çizmektedir.

"Felsefi Suskunluk" adlı çalışmasında "iktidar" olgusunu nasıl kavramak gerektiği noktasından hareket eden Ulus Baker de iktidarın insanlar üzerinde icra edilen bir güç olmaktan çok, insanların yapabileceklerini yapabilme kudretine sahip olmadıkları anda ortaya çıktığını belirtmektedir. Bireyler kendi sorunlarını ve ihtiyaçlarını kendi başlarına çözemeyeceklerine inandıkları anda, bunu yapabileceklerini belirtenlerin iktidarına kapı açmaktadır. Kavramı, bir kişi ya da sınıfın özelliği ya da mülkü olarak değil, Foucault'nun yaptığı gibi dayanaklarıyla işleyen öznesiz yapılar olarak kavramak gerektiğini belirten Ulus Baker, iktidarı birey seviyesinde ele almaktadır ve bu noktada Adorno'nun *Otoriter Kişilik* eserini zikretmektedir. Yazara göre iktidar bireyler aracılığıyla/sayesinde işlediği müddetçe bireyin incelenmesi gerekmektedir (Baker, 2001).

Türk romanında Yunan/Rum kimliklerinin temsilini ele aldığı *Türk Romanı ve "Öteki": Ulusal Kimlikte Yunan İmajı* adlı çalışmasında (2000)[8] Herkül Millas, edebiyat metinleri aracılığıyla "öteki"nin "değişmez özü"ne dair algılamanın nasıl işlediğini ve "öteki"nin olumsuz bir imajla nasıl temsil edildiğini incelemektedir. Kitabında roman\öykü ile anı kitaplarında "öteki"nin temsiline ilişkin çelişkiye dikkat çektiği kısımda Millas, yazarların tek tek olanla değil, "öteki"nin değişmez özü ile ilgilendikleri saptamasını yaparak, olumlu kimseler tanımış olsalar da "öteki"nin olumsuz imajının değişmez olduğunu vurgulamaktadır (2000: 258). Bu bağlamda *Otoriter Kişilik* çalışmasına atıfta bulunan Millas, Adorno ve arkadaşlarının çalışmadaki bulgularına yer vermektedir. Buna göre;

> Peşin yargı nesneyle yapay bir biçimde ilişkilidir. İç çelişkiler farklı düzeylerdeki gerçekliklerle ve farklı ruhbilimsel gereksinmelerle açıklanmakta ve haklı gösterilmek istenmektedir (...) Zaman zaman genelde kabul edilen basmakalıp "öteki" imajına karşı, toplumca kabul edilen demokratik insancıl yargılar arasında çelişkiler doğmaktadır (...) Kişi öteki için beslediği düşmanlık duygularını ahlaksal alanda haklı çıkarmak durumundadır (...) "Hepsi aynıdır" gibi kaba bir söylem, basitliğinden ve kabalığından dolayı daha çekici hale gelmektedir (2000: 258).[9]

Bunun yanı sıra otorite ve aile bağlamında Horkheimer'in görüşlerine yer veren Mark Poster ve Jessica Benjamin'i de anmak gerekir. 1989 yılında Türkçeye çevrilen *Eleştirel Aile Kuramı* adlı kitabında Poster, tarih, sosyoloji ve psikolojinin "aile" olgusunu kavramsallaştırmadaki katkılarını ve yetersizliklerini kapsamlı bir biçimde incelemektedir. Çalışmanın "Eros'un Radikalleştirilmesi" başlıklı bölümünde yazar, Frankfurt Okulu Teorisyenleri'nin *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'da yer alan "aile" kavramsallaştırmalarındaki katkılarını ve eksikliklerini tartışmaktadır. Özellikle Horkheimer'in kültürel alanların yalnızca ekonomik olgularla açıklanamayacağını, insan davranışını anlamak için aileye bakmak gerektiğini vurgulaması, aileyi, bireyle toplumu birbirine bağlayan en önemli araç olarak kavramsallaştır-

[8] Herkül Millas, kitabının 2005 basımında "Göç Romanları" başlıklı bir bölümü de çalışmasına eklemiştir.

[9] Octavio Paz'ın şiir hakkında görüşlerinden yararlanarak, "öteki" kavramının yazınsal metinlerde işleniş tarzını ele aldığı "Modernizmden Postkolonyalizme Yazınsal Yapıtta Öteki Sorunu" başlıklı makalesinde, Ali Galip Yener, Herkül Millas'ın bahsi geçen çalışmasına değinmektedir. Bu bağlamda Yener'e göre, Millas "Adorno'nun *Otoriter Kişilik* yapıtında bahsettiği "ulusal düzeyde olumsuz imge sahibi kişilerin olumsuz bir imge ve bu imgeyle çelişen kişisel deneyimleri arasındaki bölünmeleri" saptamasını Türk yazınında ilginç bir örnekle kanıtlamaktadır" (2002: 7).

ması Poster'e göre, "Marksizmi ekonomik determinizmin hapsinden kurtarmaktadır" (1989: 87). Ancak Poster, Frankfurt Okulu Teorisyenleri'nin çözümlemelerinin aile kuramı için yeterli bir temel sağlamadığının da altını çizmektedir. Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun aile içi ilişkilerden yalnız baba-oğul arasındakine önem vermesini eleştiren Poster'e göre, bu bağlamda Freud'a özgü erkekçe bir körlüğü sürdürmüşlerdir. Yine işçi sınıfı psikolojisinin en az burjuvazininki kadar otoriter olduğunun altını çizen Poster, Horkheimer'i ısrarla otoriterliğin burjuva ailesinden kaynaklandığını belirtmesi noktasında eleştirmektedir. Poster'e göre, Horkheimer'in aile kavramsallaştırmasında var olan ve genel olarak Frankfurt Okulu'nu da karakterize eden temel zorluk, kısmen bireyin özerliği olarak tanımlanan yersiz bir özgürlük veya özgürleşim kavramından kaynaklanmaktadır. Buna göre Horkheimer bireysel özerklik nosyonuna yaslandığı için aile içi toplumsal etkileşimin ve otoriterliğin doğasını yeterince tanımlayamamıştır (1989: 88-89).

Defter dergisinin 21. sayısında yayımlanan "Yetke ve Aileye Dönüş ya da Babaların Olmadığı Bir Dünya mı?" adlı yazısında Jessica Benjamin de, "babasız bir toplumda yaşadığımız ya da böyle bir topluma giden bir yolda olduğumuz doğru mu?" (1994: 71) sorusundan hareket etmektedir. Benjamin, zayıf baba rolü ya da baba imgesindeki değişikliği, Horkheimer'in "babasızlık" sorununu kavramlaştırmasından yola çıkarak incelemekte ve "bu çağa özgü hâkimiyet biçiminin kendisini doğrudan yetke olarak değil de, dolaylı olarak bütün ilişkilerin ve etkinliğin nesnel, araçsal, kişiliksizleştirilmiş biçimlere dönüşümü olarak nasıl ifade ettiğini" (1994: 71-72) ele almaktadır. Temel olarak feminist kuramcıların ailenin etkinliğinin azaldığı ortamda yetkenin ve özgürlüğü kısıtlayıcı unsurların ortadan kalkacağına ilişkin iyimser beklentilerinin neden tersine döndüğünü Horkheimer'in kavramsal tartışmaları üzerinden değerlendirmektedir. Düşünüre dayanarak bu iyimser beklentilerin neden tersine döndüğünü ortaya koyan yazar, aynı zamanda Onun kültür endüstrisi kavramsallaştırmasıyla özne arasındaki katı hiyerarşik ilişkinin özneyi hareketsiz, manipülasyona açık ve edimsiz kıldığını ifade etmektedir. Bu eleştirileri çerçevesinde, yazar, öznelerarasılık üzerinde durmayı önermektedir.[10]

Sonuç Yerine: Otoriteryan Kişilik Evrensel Bir Kişilik Tipi Olabilir Mi?

İkinci Dünya Savaşı öncesinde, toplumsal bir dönüşüme yönelik büyük umutların bağlandığı işçi sınıfının faşist yönetimlere desteği, Yahudilere yönelik önyargı ve düşmanlık gibi olgular, Frankfurt Okulu teorisyenleri için incelenmesi gerekli ve zorunlu araştırma konuları olmuştur. Bu toplumsal ve siyasal koşulların yarattığı bunalımın incelendiği dönemde Frankfurt Okulu tarafından gerçekleştirilen *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler* ve *Önyargı Üzerine Çalışmalar* adlı ortak çalışmalarda özellikle sosyal psikoloji alanından yararlanılmıştır. Ancak çalışmaların sonuçları salt sosyal psikoloji alanında değil, siyaset bilimi, sosyoloji, psikoloji gibi diğer sosyal bilimler alanlarında da önemli açılımlar sağlamıştır.

Frankfurt Okulu üyelerince gerçekleştirilip özellikle sosyal psikoloji alanından faydalanılan çalışmalardan en bilinenleri, 1949-1950 yılları arasında beş cilt halinde gerçekleştirilen *Önyargı Üzerine Çalışmalar* başlıklı çalışmanın Adorno ve Löwenthal'in katkıları ile oluşturulan ve yukarıda daha önce değinilmiş olan iki cildidir. Bu ciltlerden biri olup Löwenthal ve Guterman tarafından kaleme alınan ve 1940'larda Amerika'daki ajitatörlerin anti-semitist ve profaşist konuşma metinlerinin içerik analizini yorumlayan *Aldatmanın Pey-*

[10] 2009 yılında yayımlandığı için araştırma kapsamında yer almamakla birlikte, İnan Özdemir'in 2006 yılında Diyarbakır'da 4 PKK'lının cenaze törenleri sırasında göstericilerle polis ve askerler arasında çıkan çatışmalara ilişkin gazete haberlerine internette yapılan yorumları, Frankfurt Okulu'nun *Otoriter Kişilik* çalışmasının veri ve kategorilerinden hareketle incelediği çalışması önemlidir. Çalışmanın sonucunda Özdemir, araştırma sonuçlarının Frankfurt Okulu'nun 1940'larda yaptığı *Önyargı Üzerine Çalışmalar* ve *Otoriter Kişilik* araştırmasının sonuçlarıyla uyuştuğunu ve otoriter bir politik eğilimin varlığının Türkiye'de de görüldüğünü tespit etmiştir (Özdemir, 2009).

gamberleri adlı çalışmada ajitasyonun toplumsal ve psikolojik izleri bulunmaya çalışılmıştır. Yine Adorno ve Berkeley Grubu üyelerinden Brunswik, Levinson ve Sanford'un ortaklaşa gerçekleştirdiği *Otoriteryan Kişilik* çalışmasında antropolojik bir tür olarak ele alınan otoriter kişilik tipini sosyo-psikolojik araştırma yöntemi ile analiz etmek hedeflenmiştir.

Frankfurt Okulu teorisyenleri tarafından sosyal psikoloji alanında gerçekleştirilen çalışmaların Türkiye'deki literatür içerisinde yansımasını bulması ise 1965-1970'lere denk düşmekte ve "otoriter kişilik" kavramsallaştırması ve onun eleştirisi çerçevesinde sınırlı kalmaktadır. Bunun istisnaları birkaç çeviri kaynaktır: Aile ve otorite bağlamında Horkheimer'in çalışmalarına yer veren Mark Poster ve Jessica Benjamin gibi. Her ne kadar Adorno ve diğerlerinin 1950'de ortaya koydukları *Otoriteryan Kişilik* çalışması sırasında geliştirdikleri F ölçeği, 1958'de Türkiye'de yapılan bir araştırmada kullanılmış olsa da (Hyman, Payaslıoğlu, Frey), araştırmanın Türkiye'de yayımlanmamış olması, bu çalışma dahilinde sayılması olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun sosyal psikoloji alanından yararlandığı ve katkı sağladığı noktaların Türkiye'de yapılan çalışmalar içerisinde ele alınışının genellikle "otoriteryan kişilik" kavramı üzerinden çerçevelenmesi aslında sorunlu bir noktaya da işaret etmektedir. Zira Batmaz'ın (2006) da belirttiği üzere, Horkheimer ve Fromm tarafından uzunca bir süre bu kavram üzerine ciddi çalışmalar gerçekleştirilmiş olmasına rağmen, Türkiye'de konuya ilişkin atıfların çoğu Adorno'ya yönelmiş ve "otoriteryan kişilik" tezi Adorno'nun adıyla anılagelmiştir. Horkheimer ve Fromm'un yanı sıra, Löwenthal tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda farklı bağlamlar içerisinde tartışılan "otorite" kavramının bu konu çerçevesinde alana katkıları da, Türkiye'de yürütülen tartışmalarda kendisine yer bulamamıştır. Dahası, yine Löwenthal ve Guterman tarafından gerçekleştirilen ve *Otoriteryan Kişilik* (Adorno vd.) gibi, beş ciltlik projenin yine sosyal psikoloji alanında önemli yer tutan bir diğer cildi olan *Aldatmanın Peygamberleri* adlı çalışma da, Türkiye'deki sosyal psikoloji literatürü içerisinde neredeyse yok sayılmıştır.

Diğer yandan, otoriteryan kişilik kavramsallaştırmasının sadece sosyal psikoloji alanından gelen isimler tarafından değil, Serol Teber, İbrahim Gürses veya Türker Alkan örneklerinde olduğu gibi sosyoloji, ilahiyat ve siyaset bilimi dahil farklı disiplinler içerisinden gelen isimler tarafından da ele alınması dikkat çekici bir husustur. Aslında tam da bu noktaya dikkat çekmek, hem otoriter kişilik kavramsallaştırmasına hem de kullanılan nicel metoda yönelik eleştirileri daha net olarak anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Zira otoriteryan kişilik sendromu tezine ilişkin eleştirilerin hemen hepsi, kuramın özellikle psikanalitik yaklaşımla temellendirilmesi üzerine odaklanmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi gerek Kağıtçıbaşı (1975-1983), gerek Tolan vd. (1985) gerekse Alkan (1983), kişilerin boyun eğme ve uyma davranışlarını açıklayabilmenin sadece psikanalitik yaklaşım içerisinde kalmakla mümkün olamayacağı, kültürel yapılar, sosyal normlar ve toplumsal değişkenlerden bağımsız şekilde kuramın açıklanmaya çalışılmasının indirgemeci bir noktada tıkanıp kalacağı uyarısında bulunmuşlardır.

Kuram içerisinde geliştirilen F ölçeğinin Türkiye'de uygulanmasına yönelik araştırmalar yapılmış olmasına rağmen, bu noktada da gelen eleştiriler yine benzer nitelikler taşımaktadır. Bir ölçek kullanarak evrensel bir faşist/otoriter kişilik yapısına dair genellemelerde bulunulamayacağı, otoriteryan sendromun toplumsal normların etkisi altında geliştiğinin gözlemlendiği ve yerel toplumsal koşulların özellikle belirleyici olmasından dolayı bir faşizm ölçeğiyle farklı toplumsal ilişkiler içerisinde şekillenen bireylerin hepsi için açıklayıcı ve genelleyici sonuçlara varılamayacağına ilişkin vurgu önplana çıkmaktadır.[11]

Ancak tüm bu eleştirilere rağmen, açıktır ki, Frankfurt Okulu üyelerinin de katkıda bulunduğu ve otoriteryan kişiliklerin ortaya çıkma koşulları, benzer davranışsal özellikleri ve

[11] Evrensel bir "otoriter kişilik" yapısına dair genelleme yapmanın sorunlu olduğuna ilişkin var olan çalışmaların bir istisnası olarak bkz. Özdemir, 2009.

bu özellikleri ölçme yöntemi olarak F ölçeğini konu alan bu çalışmalar, Türkiye'deki akademik literatür içerisinde kendisine bir yer bulmuştur. Yukarıda adı geçen farklı disiplinlerden pek çok isim, otoriteye boyun eğme, ikna ve uyma davranışları ilişkisi içerisinde varolan toplumsal yapıya ilişkin çözümlemelerde bulunurken, *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmanın temel tezlerinin kısıtlı ama yine de birçok yönden açıklayıcı sonuçlara götürebildiğini, bu nedenle de özellikle sosyal psikoloji alanına önemli katkılar sağladığını tartışmaktadır.

Kaynakça

Abadan Unat, Nermin (1965). "Türk Gençliğinin Değer Yargıları ve Siyasi Davranışı." *SBF Dergisi* XX (1): 199-221.

Adorno, Theodor W. (2003). *Otoritaryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri.* Çev., Doğan Şahiner. İstanbul: OM.

Adorno, Theodor W., vd. (1989). "Introduction to The Authoritarian Personality." *Critical Theory and Society: A Reader.* Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner (der.) içinde. London: Routledge.

Alkan, Türker (1983). *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı.* İstanbul: Hil.

Akçam, Taner (1998). "Almanya'da '68 Gençlik Hareketi." *Birikim* 109: 64-76.

Batmaz, Veysel (2006). *Otoriteryan Kişilik ve Uyma.* İstanbul: Salyangoz.

Benjamin, Jessica (1994). "Yetke ve Aileye Dönüş ya da Babaların Olmadığı Bir Dünya mı?" Çev., Gülşat Aygen. *Defter* 21: 71-95.

Bilgin, Nuri (1995). *Kolektif Kimlik.* İstanbul: Sistem.

Çabuklu, Yaşar (2003). "Kötülük Sıradanlaşırken." *Virgül* 68: 32-36.

Çiğdem, Ahmet (1999). "Otoriter Süreklilik." *Birikim* 125-126: 179-183.

Daver, Bülent (1965). "Az Gelişmiş Ülkelerde Siyasi Elit (Seçkinler)." *SBF Dergisi* 2: 517-536.

Gürses, İbrahim (2007). "Din Eğitimi Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2: 79-122.

Harlak, Hacer (2000). *Önyargılar: Psikososyal Bir İnceleme.* İstanbul: Sistem.

Horkheimer, Max (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for social Research." Çev., P. Wagner. *Critical Theory and Society: A Read.* S.E. Bronner ve D.M. Kellner (der.) içinde. NY London: Routledge. 25-36 [orj. 1931].

Hyman, Herbert, vd. (1959). "Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi: Bir Seçkinler Grubunun Batılılaşma Vetiresi Üzerine Bir İnceleme." *SBF Dergisi* 14(1): 95-121.

Hyman, Herbert, vd. (1958). "The Values of Turkish College Youth." *The Public Opinion Quarterly* 22: 275-291.

İnceoğlu, Metin (1993). *Tutum Algı İletişim.* İstanbul: Verso.

Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge.

Jay, Martin (2006). "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi." Çev., Esin H. Dinçer. *Frankfurt Okulu.* H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 468-480.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (2007). *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile.* İstanbul: Evrim.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1996). *İnsan-Aile-Kültür.* İstanbul: Remzi.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1983). *İnsan ve İnsanlar.* İstanbul: Beta.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1977). *İnsan ve İnsanlar.* İstanbul: Duran.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1975). *Dış Ülke Yaşantısının Etkileri: Bir Uluslararası Eğitim Mübadelesi Programının Sosyal Psikolojik Açıdan Değerlendirilmesi.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1973). *Gençlerin Tutumları: Kültürler Arası Bir Karşılaştırma.* Ankara: ODTÜ Yayınları Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1972). *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları.* Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya.* Ankara: Bilim ve Sanat.

Lowenthal, Leo (1987). *False Prophets.* Transaction Inc., New Jersey: New Brunswick.

Millas, Herkül (2005). *Türk ve Yunan Romanlarında "Öteki" ve Kimlik.* İstanbul: İletişim.

Millas, Herkül (2000). *Türk Romanı ve "Öteki": Ulusal Kimlikte Yunan İmajı.* İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Özdemir, İnan (2009). "Okur Yorumlarında Otoriter Eğilimler: Diyarbakır Olaylarına İlişkin Haber Yorumları Üzerine Bir İnceleme." *Kültür ve İletişim* 12(1): 65-93.

Poster, Mark (1989). *Eleştirel Aile Kuramı.* Çev., Hüseyin Tapınç. İstanbul: Ayrıntı.

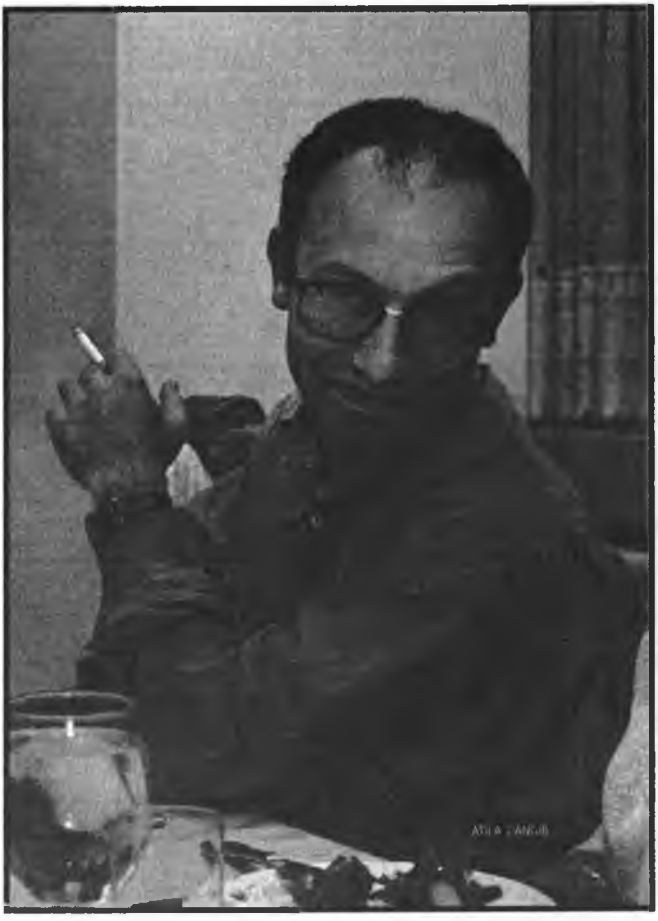
Şahiner, Doğan (2003). "Sunuş." *Otoritaryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri.* İstanbul: Om. 7-10.

Teber, Serol (1999). "Homo Sapiens'in Kendine Mekan Arayışı Serüveni." *Cogito* 18: 250-258

Tolan, Barlas, vd. (1985). *Toplum ve Ben.* Ankara: Teori.

Ulus, Baker (2001). "Felsefi Suskunluk." *Birikim* 150: 26-29.

Yener, Ali Galip (2002). "Modernizmden Postkolonyalizme Yazınsal Yapıtta Öteki Sorunu." *Varlık* 1132: 3-10.



Mehmet Küçük

YIL 4 EYLÜL 1968 SAYI 48

YENİ DERGİ

AYLIK SANAT DERGİSİ

OKTAY RİFAT
ŞİİRLER

RAFAEL ALBERTI
ŞİİRLER

EVİN İLYASOĞLU
SALKIMSÖĞÜTÜN TÜRKÜSÜ

ZÜLFÜ DİCLELİ
MARCUSE ÜZERİNE

HERBERT MARCUSE
AHLÂK VE DEVRİM

STANLEY EDGAR HYMAN
MODERN EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ

FETHİ NACİ
AYLAK ADAM

OYA BERK
AMERİKAN SARGISI

1967 YENİ DERGİ ELEŞTİRİ YARIŞMASI
YARGICILAR KURULU BİLDİRİSİ

HERBERT MARCUSE'NİN BİR İNCELEMESİ

AHLÂK VE DEVRİM

DE YAYINEVİ

İKİ BUÇUK LİRA

11.

Türkiye'de İletişim Kuramları Yazınında Frankfurt Okulu'nun Yeri

İnan Özdemir-Taştan & Vahit İlhan

Giriş

Frankfurt Okulu düşünürleri, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün dergisinde iletişim çalışmalarına yer vererek; Princeton Radyo Araştırma Projesi gibi alana ilişkin ilk büyük araştırma projesinde çalışarak ve bireysel çalışmalar yaparak 1930'lardan 1960'lara dek iletişim alanının kuruluş aşamasında "yekpare bir yer alıştan ziyade" farklı biçimlerde, fakat doğrudan ve eleştirel bir karakterle yer almıştır (Kejanlıoğlu, 2005). Okul'un iletişim çalışmaları içerisinde nereye ve nasıl konumlandırılacağı, Okul ve düşünürlerinin sınırlandırılarak belirli bir konumda sabitlenmeye direnen perspektif ve çalışmaları nedeniyle sorunlu olmuştur. Bu durum, iletişim alanının disiplinlerarasılığı ile birleşince, bu alanda Frankfurt Okulu'nun izini takip etmek güçleşmektedir.

Yukarıda dile getirilen sorunun üstesinden gelebilmek amacıyla araştırmada ikili bir sınırlamaya gidilmiştir. İlk sınırlama bu çalışmanın da içinde yer aldığı Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun Alımlanması Projesi kapsamındaki iş bölümü ve konu ayrımı aracılığıyla yapılmıştır. Projenin fotoğraf, sinema, müzik ve edebiyat alanı ile belirli Okul düşünürlerine –örneğin Theodor Adorno, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse gibi- ve bu düşünürlerin belirli konulardaki görüşlerine –örneğin kefaret, kamusal alan- ve yürüttükleri tartışmalara odaklanan bölümleri nedeniyle ilgili konu, düşünür ve tartışmalar, iletişim araştırmaları içerisine dâhil edilebilecek olsa bile, yazının kapsamı dışında bırakılabilmiş[1] ve bu yazı kendisini Türkiye'deki iletişim kuramları veya yaklaşımlarına ilişkin tartışmalarda Frankfurt Okulu'nun nerede ve nasıl konumlandırıldığı sorusuna yanıt aramak ile sınırlandırabilmiştir.

İkinci sınırlama, araştırmada incelenecek metinlerin nasıl saptanacağı ve onlara nasıl ulaşılacağı ile ilgili olmuştur. Bu bağlamda öncelikle iletişim alanındaki akademisyenlerin genellikle ders materyalleri olarak hazırladıkları "iletişime giriş" kitapları ile alana ilişkin kuramların ve tarihyazımının ele alındığı kitap ve derlemeler incelenmiştir. Buna ek olarak iletişim alanının Türkiye'deki akademik örgütlenmesinin önemli gösterenleri olarak kabul edilebilecek *Kültür ve İletişim, Kurgu, İletişim, Marmara İletişim, İlef Yıllık* gibi çeşitli iletişim fakültelerinin akademik dergileri ile *Birikim, Argos, Oluşum, Doğu Batı, Cogito, Toplum ve Bilim, Yeni Türkiye* gibi çeşitli dergilerin iletişim alanına odaklanan özel sayıları –örneğin *Toplum ve Bilim*'in "Medyayı Nasıl Sorgulamalı?", *Yeni Türkiye'nin* "Medya", *Cogito*'nun "İnternet" özel sayıları gibi- taranmış, Frankfurt Okulu'nun farklı kuram ve yaklaşımlar içerisinde bir yere yerleştirilmesine değinen makaleler seçilmiştir. İşlevsel gerekçelerle yapılan tüm bu sınırlamaların birçok sorunu barındırdığı ve her şeyden önce yazı kapsamında olması beklenebilecek bazı çalışmaların böylelikle gözden kaçırılmış olabileceği daha baştan yazının eksikliği olarak kabul edilmektedir.

[1] Bu kitapta Evren Yüksel, Anıl Karaoğlu, Tolga Hepdinçler ve Tuba Ayten, İrfan Hıdıroğlu, Hatice Çoban Keneş ve H. Göze Orhon, D. Beybin Kejanlıoğlu ve Pınar Evrenosoğlu'nun yazıları iletişim alanıyla kesişen yazılar arasında sayılabilir.

İletişim Kuramları Tarihyazımında Frankfurt Okulu

Akademik örgütlenme içerisindeki kurumsallaşması görece yeni, XX. yüzyılın ikinci yarısının ürünü olmasına rağmen, iletişim araştırmalarının tarihine ilişkin çalışmaların ortaya çıkması gecikmemiştir. Bir kısmı Türkçeye çevrilen, bir kısmı da çeşitli telif makale ve kitaplardaki alıntılar aracılığıyla Türkiye'deki iletişim çalışmalarında yerini bulan bu tarih yazımlarına bakıldığında şöyle bir anlatı kurulabilir:[2]

1941'de Paul Lazarsfeld, Amerika'da "kamusal ya da özel nitelikteki bir kurumun hizmetinde o kurum vasıtasıyla sürdürülen" (akt. Slack ve Allor, 1994: 264) "yönetsel çalışmalar" ile böyle bir yaklaşıma karşı çıkan ve Frankfurt Okulu'nun Amerika'daki temsilcilerinin öncülük ettiği "eleştirel çalışmalar" ayrımını yapmıştır.[3] 1959'da Berelson'un "alanı terk ediş yazısında" siyasal yaklaşım, alan araştırması geleneği, küçük grup yaklaşımı ve deney yaklaşımı olarak saptadığı dört ana akıma sıkışmış ve yaratıcılığını kaybetmiş iletişim çalışmaları betimlemesini, 1964'te White'ın iletişim çalışmalarını alandaki araştırmacıların akademik örgütlenme içindeki yerlerinden hareketle psikoloji, sosyoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, antropoloji-tarih-edebiyat çalışmaları, gazetecilik ve iletişim okullarına yayılmış bir alan olarak çerçevelemesi izlemiştir (Kejanlıoğlu, 2000: 30-33). Denis McQuail ise 1977'de iletişim çalışmaları tarihini kitle iletişim araçlarının etkilerine yönelik perspektifleri merkeze alarak 1930'lara kadar olan güçlü etkiler dönemi; 1940'lardan 1960'ların sonlarına uzanan ve bu araçların düşünüldüğü kadar etkili olmadığını vurgulayan ampirik araştırmalar dönemi ve 1960'lar sonrası uzun vadeli etkiler dönemi olarak üçe ayırmıştır (McQuail, 1983: 48-49).

1970'ler eleştirel iletişim çalışmalarının alana müdahalesini beraberinde getirmiştir. Stuart Hall 1960'ların sonu ve 1970'lerde, medyanın etkileri üzerinde yoğunlaşan ve yönetsel araştırmalara dayanan davranışsalcı "anadamar" iletişim çalışmalarının karşısında alternatif eleştirel bir paradigmanın ortaya çıktığını belirtmektedir. Hall'a göre bu yeni paradigma öncekinden teorik ve politik olarak farklılaşan ve "davranışsalcı bir perspektiften ideolojik bir perspektife doğru yapılan bir hamle"dir (1999: 77-78). Hall'un anlatısında Frankfurt Okulu, kitle toplumu eleştirilerine "en keskin felsefi gelişkinliği kazandıran" (1999: 80), anadamarın yönetsel araştırmalarının karşısında "zengin ama aşırı genelleştirilmiş bir hipotezler dizisi öneren Avrupalı yaklaşım" olarak yer alır (1999: 79-81).

Hall'un ardından Hardt, önceki tarihyazımlarının aksine iletişim çalışmalarının kökenini radyo araştırmalarının öncesine götürmüş ve alanın, kent sosyolojisi ile simgesel etkileşimcilikten hareket eden toplum incelemeleri içerisinden doğduğunu ileri sürmüştür. 1940'larla birlikte alanın bilimsel statüsü sağlamlaşmış; bilimsel-ampirik bir alan olarak tanımlanan iletişim araştırmaları, iletişimin kültürel ve tarihsel rolü yerine, toplumbilimsel bir açıklamayı amaç edinmeye başlamıştır. Böylece Frankfurt Okulu düşünürlerinin eleştirel perspektiflerinin var olduğu ancak alan içinde yeterince sesinin yükselemediği bir tür yönetimsel araştırmalar dönemi ortaya çıkmıştır (Hardt, 1999: 15-31). Hardt'a göre (1999) yönetimsel araştırmaların baskınlığı kültürel çalışmaların 1970'lerde yükselişiyle kırılmaya başlamıştır.

Hall ve Hardt'tan farklı bir kritere dayanan Katz ise, Lazarsfeld'ten itibaren iletişim çalışmalarını iki ana kategoriye ayırmıştır: Buna göre iletişim çalışmaları ya kullanımlar ve doyumlar, anlam, açımlama konuları gibi izleyicinin "seçicilik"i üzerinde durmakta ya da enformasyon akışı ve toplumsal şebekeler gibi iletişimin "kişilerarası ilişkiler" boyutunu ve

[2] İletişim araştırmalarına ilişkin tarihyazımına yönelik burada sunulacak kısa özette Beybin Kejanlıoğlu'nun "Kitle İletişim Araştırmalarının Tarihyazımları Üzerine: Bir Alanın Tanımlanması" (2000) başlıklı makalesinde kurduğu gelişim izleğinden yararlanılmıştır.

[3] Bu ayrım Lazarsfeld tarafından yazıya dökülmüşse de, ayrımı ilk kez Adorno'nun mu, Lazarsfeld'in mi dile getirdiği konusunda belirsizlik vardır.

buradaki etkisini incelemektedir (akt. Kejanlıoğlu, 2000: 36). Böylece Katz'ın kurgusunda eleştirel yaklaşımların politik duruşları ve mücadelelerinin bir tür "konu" ayrımı içerisinde eritilerek göz ardı edildiği; iletişim alanının da medya etkilerinin araştırılması ile sınırlandırıldığı görülmektedir.

İletişim alanına ilişkin yukarıda özetlenmeye çalışılan tarihyazımlarına dair 1990'lı ve 2000'li yıllarda çeşitli tartışmalar yürüten ve bu tarih yazınında Frankfurt Okulu'nun konumlandırılışına dair tespitlerde bulunan Beybin Kejanlıoğlu'na göre, Frankfurt Okulu'nun, alana ilişkin tarihyazımlarında ya yer almadığı ya da eleştirel duruşunun kitle toplumu/kitle kültürü geleneği ile sınırlandığı veya iletişim araştırmalarının tarihine ilişkin "yönetimsel" araştırmalar ile "eleştirel" araştırmalar arasında kurulan "ikili karşıtlığa" sıkıştırıldığı görülmektedir (Kejanlıoğlu, 1996, 1998, 2000, 2005). Böylece Okul düşünürleri arasındaki farklılıklar görmezden gelinmekte; tarihyazımlarında "kitle toplumu/kitle kültürü" geleneğine sıkıştırılarak kültüre elitist bir duruşla yaklaştığı ileri sürülen Okul çoğunlukla Adorno'nun "kısmi bir yorumuna" indirgenerek ele alınmaktadır. Kültür endüstrisi kavramının eleştirel ekonomi-politik yaklaşıma yakınlığı kadar, kültür eleştirisi bakımından kültürel çalışmalara da yakın durduğu dillendirilmemekte; tek bir yönü ön plana çıkarılan Okul ve düşünürlerinin dil, iletişim, kültür üzerine, tarih, estetik ve psikolojiyi buluşturan disiplinlerarası ve geniş bir yelpazedeki çalışmaları göz ardı edilmektedir (Kejanlıoğlu, 2005: 16-21).

Politik Mücadelenin Bir Parçası Olarak Kitle İletişim Kuramına Çağrı ya da Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İletişim Kuramları Tartışmalarına İronik Girişi: 1970'ler ve 1980'ler

Türkiye'de iletişim çalışmaları içerisinde, alana ilişkin tanımlama/sınır çizme ve tarihyazımı örnekleri 1960'ların sonu itibariyle karşımıza çıkmaktadır.[4] Bunların ağırlıklı olarak alanı tanımlamaya, iletişim çalışmalarının ana hatlarını çizmeye, alandaki belli başlı yaklaşım ve kuramları aktarmaya/özetlemeye/açıklamaya yönelen bir tür "ders kitabı" niteliğindeki metinler olduğu söylenebilir. Bu konudaki ilk örnek, 1965'te Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nun (AÜ-BYYO) açılmasından sonra, üçüncü sınıflar için hazırlanan bir ders notu olarak karşımıza çıkmaktadır: Ünsal Oskay'ın *Kitle Haberleşme Teorileri ve Kitle Haberleşme Araçları* başlıklı ders notu, 1968'de AÜ Basımevi tarafından çoğaltılmıştır. Bir yıl sonra yine Oskay'ın bu sefer bir çeviri derleme olarak karşımıza çıkan *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş, Seçilmiş Parçalar* (1969) başlıklı kitabının basıldığı görülmektedir.[5] Enver Daldal'ın *Haberleşme Kuramları ve Uygulaması: Ders Kitabı* (1978), 1970'lerde karşımıza çıkan tek kitap olmuştur. Oskay'ın çevirisi ve açıklayıcı dipnotları ile *Birikim*'de yayımlanan Hans Magnus Enzensberger'in "Bir 'Kitle İletişim Araçları Teorisi'nin Oluşturucu Öğeleri" başlıklı makalesi de 1970'lerin sonunda iletişim teorilerine odaklanan bir metindir. Konuya ilişkin kitaplarda 1980'lerde sınırlı bir artış olduğu görülmektedir: Aysel Aziz'in *Toplumsallaşma ve Kitlesel İletişim* (1982), Ünsal Oskay'ın *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım* (1982),[6] Korkmaz Alemdar ve Raşit Kaya'nın derlediği *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* (1983), Ertuğrul Özkök'ün *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü* (1985) ve Oğuzhan Kavaklı'nın *Haberleşme: Haberleşme Teorileri ve Haberleşme Araçları* (1985)

[4] Kaynaklara ilişkin devam eden saptamalar Türkiye'de üniversite düzeyinde iletişim eğitimi konusundaki ilk kurumlar olan İstanbul, Ankara, Marmara, Ege ve Gazi Üniversiteleri (Tokgöz, 2003) kütüphanelerinin *online* katalog taramasında "haberleşme", "iletişim", "giriş", "kitle", "teori", "kuram", "yaklaşım" anahtar sözcükleri kullanılarak yapılan tarama sonuçları ile Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun Alımlanması Projesi kaynak taraması verilerine dayanmaktadır.

[5] Bu proje kapsamında görüşme yaptığımız Nurçay Türkoğlu da teksir ve kitap olarak karşımıza çıkan bu kaynakları anmıştır. Ayrıntı için bu kitapta bkz. Nurçay Türkoğlu Görüşmesi.

[6] Bu yazıda kitabın 2000 yılında Der Yayınları'ndan çıkan baskısı kullanılmıştır.

başlıklı kitapları bu dönemde yayımlanmıştır. Ayrıca Ünsal Oskay'ın 1981'de *Kurgu* dergisinde yayımlanan "Kitle İletişimi Açısından Toplumsal Egemenlik ve Kültürel Donanımları" başlıklı makalesi kitle iletişimi ile toplumsal egemenlik arasındaki ilişkiyi sorgulayan yaklaşımları ele alan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda sıralanan metinlere bakıldığında, Türkiye'de farklı iletişim kuramlarına veya iletişim kuramları tarihyazımına odaklanan metinlerde Frankfurt Okulu'na 1970'lerin sonuna kadar yer verilmediği görülmektedir. Bu konudaki öncü isim, çeviri ve telif eserleriyle Ünsal Oskay olmuştur. İletişim kuramlarına ilişkin bir tartışmada Okul üyelerine yapılan, ulaşabildiğimiz ilk atıf Oskay'ın Türkçeleştirdiği H. M. Enzensberger'in makalesinde karşımıza çıkmıştır.[7] Bu ilk metnin akademik bir ilgiden ziyade, Türkiye'deki sol hareketin medya ile ilişkisi ve gündelik sol politik mücadelede kitle iletişiminin tartışmalı yerine dair bir ilgiden kaynaklandığı görülmektedir. Yazı, alana ilişkin akademik bir dergi/derleme yerine kendisini aylık "Sosyalist Kültür Dergisi" olarak tanımlayan *Birikim*'de yayımlanmıştır. Kuramsal ilgi yerine gündelik politik mücadeleye ilgi ile basılması ve henüz Okul'un yeterince tanınmadığı bir dönemde Türkiye'de bazı Okul üyelerine kökten bir eleştiri içermesi açılarından Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki iletişim kuramlarına yönelik tartışmalara katılmasına hayli ironik bir giriş olan yazı, yayımlandığı dönem ve hatta dergi sayısı bakımından da ironiktir. Zira iletişim araçlarının özgürleştirici ve devrimci potansiyeli ile sol mücadele için önemini vurgulayan yazı; böyle bir mücadelenin demokratik olanaklarından yoksun, "resmi ve gayrı resmi" sansürün (1979: 15) gündelik hayat pratiklerinin bir parçası olduğu 1970'ler Türkiye'sinde, sosyalist bir derginin, kapatılan matbaasının açılmasını aylarca beklediği için geç basılabilen bir sayısında, *Birikim* 58-59'da yayımlanmıştır (1979: 15-16).

Bu dönemde Türkiye'de iletişim çalışmalarında okul temsilcilerine yeterince atıf yapılmadığı ve Frankfurt Okulu üyelerinin bu konudaki düşüncelerinin bilinmediği, derginin "Kitle İletişimi Konusundaki Yazılar Üstüne" başlıklı editöryal yazısından da anlaşılmaktadır:

> Enzensberger'in etkilendiği –ya da eleştirdiği- kaynakların hemen hemen hiçbiri Türkiye'de yeterince tanınmıyor: Örneğin başlıca kaynağı olan Benjamin ya da sert bir dille eleştirdiği McLuhan. Üstelik, yazının, yazıda hiç adları geçmediği halde, Adorno ve Marcuse gibi Frankfurt Okulu temsilcilerinin kitle kültürüne karşı "elitist" tavırlarına bir polemik havası içinde yazıldığını biliyoruz ve tabii Frankfurt Okulu da yeterince tanınmıyor (1979: 15).[8]

Metnin anlaşılmasını da zorlaştıracak bu "tanınmama" sorununun, makalenin çevirmeni Oskay tarafından eklenen uzun açıklama dipnotları ile giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Oskay, metnin daha ikinci sayfasına eklediği bir dipnotta Horkheimer, Benjamin, Adorno ve Habermas'ın rasyonalite, teknoloji ve kitle iletişimi konusundaki görüşlerine dair uzun bir özet sunmuştur. Makalenin, özellikle eklenen dipnotları ile Frankfurt Okulu düşünürlerine dair bir tür giriş bilgisi sunmasının yanı sıra, Okul'un Türkiye'deki iletişim çalışmaları yolculuğu açısından bir diğer özelliği, Okul üyeleri arasındaki farklılıkları yansıtmasıdır. Zira Marksist literatürde kitle iletişimine dair bir eksiklik olduğunu vurgulayan Enzensberger'in Benjamin ve Brecht'ten hareketle kitle iletişim araçlarının harekete geçirici ve devrimci gücüne vurgu yaptığı yazısı, "karamsar" ve "elitist" bir yeni sol gelenek içerisinde konumlandırdığı Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ye karşı içten içe bir eleştiri barındırmaktadır. Enzensberger'e göre:

[7] Farklı disiplinlerden beslenerek doğan iletişim alanında olmasa da alanın beslendiği sosyal psikoloji, siyaset sosyolojisi gibi dallarda daha erken tarihli atıflar mevcuttur. Ayrıntı için bu kitapta bkz. Ova ve Mani-Şipal

[8] Editöryal yazıda Enzensberger'in makalesinde Adorno ve Marcuse'nin isimlerinin hiç geçmediği belirtilse de, Adorno'nun adı makalenin "İletişim Araçları: Marksist Teoride Boş Bir Kategori" başlıklı bölümünde yer almaktadır (1979: 30).

> Walter Benjamin (ve aynı çizgideki Brecht) dışındaki Marksistler bilinç sanayiini anlamamışlardır, onun sadece burjuva-kapitalist karanlık yanını görmüşler, sosyalist olanaklarını fark edememişlerdir. Georg Lukács gibi bir yazar bile bu teorik ve pratik gelişmemişliğin dört dörtlük bir örneği kalmıştır. Horkheimer ve Adorno'nun yazdıkları da, burjuva iletişim araçlarının ilk dönemlerindeki günlere duyulan özlemden arınmış, kurtulmuş değildir (Enzensberger, 1979: 30).

Oskay da Enzensberger'in bu saptamasına Frankfurt Okulu düşünürlerine dair yaptığı uzun giriş dipnotlarında katılır görünmektedir. Oskay, örneğin metne eklediği ikinci dipnotta, Horkheimer, Benjamin, Adorno ve Habermas'ı "yenilgilerle dolu bir dönemde Marksizmi, Freudculuk'u, klasik liberal düşünceyi hep birlikte kullanan ve bugünün siyasal sorunlarının gelecekteki çözümlerini aramaktan çok bugüne varışa ait karamsar görüşler geliştiren entelektüeller" olarak tanıtmıştır. Bununla birlikte bu düşünürlerin "toplumsal sistemlerdeki iletişim aslında, *communication* anlamında bir karşılıklılık özelliği taşımayan, tek-akışlı, koşullandırıcı, bireye karşı yürütülen bir buyruklama ve manipülasyondur. İletişim, bu yapı içinde Aydınlanma'dan beri (...) toplumsal sistemlerdeki egemen/bağımlı ilişkisinin kültürünü sosyalize etmektedir" diye özetlediği saptamalarına da katılmaktadır.[9]

Oskay, Enzensberger'in "iyimser" yazısının çevirisinden sonraki birkaç yılda, Türkiye'de ifade özgürlüğü konusundaki baskıların daha da ağırlaştığı, ülkenin egemen bloğunun yeniden şekillendiği, "sermayenin karşı saldırısı"nın (Boratav, 1998: 121-122) askeri darbe ile desteklendiği bir dönemde, iletişim ile toplumsal egemenlik arasındaki ilişkiyi yeniden ele almıştır. Oskay, hem 1981'de *Kurgu* dergisinde yayımlanan "Kitle İletişimi Açısından Toplumsal Egemenlik ve Kültürel Donanımları" başlıklı makalesinde, hem de *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım* (2000, orj. 1982) başlıklı kitabında Frankfurt Okulu düşünürlerinin yukarıda belirtilen saptamalarını desteklemiştir. Oskay, bu saptamanın kitle toplumu ve kitle iletişim araçlarını "kendi başlarına varlık kazanabilen toplumsal olgular olarak" ele alıp "asıl eleştirilmesi gereken toplumsal yapı özelliklerine değinmeyi ise 'bilimsellikten uzaklaşmış ideolojik açıklamalar' sayan" kitle toplumu kuramcılarının görüşlerinden farklı olduğunu özellikle belirtmiştir (1981: 31; 2000: 24-29). Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserine atıf yapan yazar, ikilinin "bilinç endüstrisi" ve "kültür endüstrisi" kavramlarından faydalanmış; düşünürlerin "teknolojinin toplum üzerinde etkinlik elde edişinin temelinde, toplum üzerinde en büyük ekonomik iktidar sahiplerinin iktidarlarının bulunduğu gerçeğine hiç değinilmediği" yönündeki eleştirilerine katılmıştır (akt. Oskay, 2000: 240). Ancak Oskay'a göre düşünürlerin tarihsel olguların artık insanların ürettiği bilimsel bilgilerle yönlendirilmesinin, "ussallık-dışı kalan toplumsal iktidar" nedeniyle olamadığına ilişkin yaklaşımları eksiktir. Bu eksiklik Oskay'ın satırlarında –neredeyse dönemin Türkiye'sini tasvir edercesine- şöyle açıklanmaktadır:

> İnsan'a ve topluma ilişkin sorunların ve olguların insanın ürettiği bilim tarafından ancak sınırlı bir ilgi ile bilimin sorunu olabilmesi de, toplumsal iktidarın her şeye karşın ussallık-dışı kalmasından değil, bu ussallık-dışı'lığın, toplumdaki sosyal ilişkilerin yeniden-üretilmesi için, egemen kesim tarafından zorunlu görülmesinden ileri gelmektedir. Yani, insanın tükenmesinden değil, insanın tek tek, dağınık, örgütsüz bireyler olarak kaldığı toplumsal yapı içindeki sosyal varoluşunun zorunlayıcı koşullarını ve sınırlarını aşabilmesinin toplumsal sosyalizasyon yüzünden aşamamaya mahkûm edilmesindendir (Oskay, 1981: 76).

1980'lerin ilk yarısında kitle iletişiminin toplumsal yapının sürdürülmesindeki yerine ilişkin tartışmaların, Alemdar ve Kaya'nın *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar* (1983) isimli

[9] Bkz. Enzensberger, 1979: 18, Oskay'ın eklediği dipnot.

derlemeleri ile Özkök'ün *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü* (1985) başlıklı kitabında sürdürüldüğü görülmektedir. Alemdar ve Kaya'nın derlemesinde, McLuhan'ın "İleti İletişim Araçlarının Kendisidir" başlıklı makalesi ile birlikte "kitle iletişim araştırmalarının tarihsel gelişimi", "kitle iletişim araçlarının etkileri", "kültürel bağımlılık", "iletişim devrimi" gibi konuların işlendiği çeviri makaleler yer almış; Oskay'ın "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri" başlıklı yazısı kitaptaki tek telif yazı olmuştur (1983).[10] Derlemede Frankfurt Okulu'nun iletişim çalışmalarında atıflar aracılığıyla konumlandırıldığı metinlerin McQuail ve Oskay'ın makaleleri olduğu görülmektedir. McQuail, kitle iletişim araçlarının etkilerini tartıştığı yazısında, konuyu "Marksist bir ele alış" ile inceleyen yazarlara örnek olarak Marcuse ve Miliband'ı göstermiştir. Ona göre bu yazarlar kitle iletişim araçlarını "kitleleri kapitalizme gönüllü olarak bağlayan güçlü bir silah" olarak kabul etmektedirler (1983: 76). Oskay ise, yazısında popüler kültürün gelişimini "XIX. yüzyıldan günümüze sanatın toplumsal koşullardaki dönüşümü" aracılığıyla anlatmış ve Benjamin'in Baudelaire üzerine yazılarını merkeze koymuştur (1983: 176-188).

Özkök ise iletişim kuramlarına kitle toplumu tartışmalarını odağa alarak yer veren kitabında (1985) Frankfurt Okulunu, "Kitle Kültürüne Yöneltilen Eleştiriler" başlıklı ikinci bölümde "Kitle Toplumu ve Kitle İletişimi" konusunda "Frankfurt Okulu'nun Görüşü" başlığı ile ele almıştır. Kitabın başlıklarından da görüleceği gibi -ki Frankfurt Okulu'na "Kitle Kültürü Düzeyinin Düşüklüğü" alt başlığında da yer verilmiştir- Okul'un bu konudaki temel eleştirisinin kitle kültürü düzeyinin düşüklüğü ve "uyuma zorlayıcılığı" olduğu ileri sürülmektedir. Bununla birlikte seri üretim sonucu "Kültürün Standartlaşması" veya "Kültürün Bir Ticaret Konusu Haline Gelmesi" ile ilgili eleştirilerin ele alındığı alt başlıklarda ise Okul'a herhangi bir atıf yapılmamıştır (1985: 112-120). Löwenthal'in Knut Hamsun üzerine yaptığı incelemeyi[11] örnek gösteren Özkök, özetle Frankfurt Okulu üyelerinin, "faşizm ve kültür arasında kurdukları bağı daha sonra kitle kültürü olgusuna da" taşıyarak, "bu kültürün, yeni bir biçimi olarak açık terörün yerini aldığını" söylediklerini ileri sürer. Yazara göre, bu eleştirinin en uç noktası Marcuse'de kendini göstermektedir (1985: 115-119). Kitabında Marcuse'ye uzunca bir yer ayıran yazar, "Tekçil Toplumdan Parçalanmış Topluma Geçiş" ana başlığı altındaki "Tekçil Toplumun Ortaya Çıkışı" bölümünde Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* ile *Tek Boyutlu İnsan* kitapları üzerinde durmuştur. Özkök'e göre, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da yapmak istediği şey, "çağdaş teknoloji ve bunun sonuçlarının bireyi nasıl tek boyutlu hale getirdiğini açıklamaktır." Tek boyutlu hale geliş süreci başlıca iki alt süreç aracılığıyla açıklanır: "Bunlardan birisi, bir zamanlar devrimci bir işlev görmüş olan kavramların özünden boşalması ve bu niteliklerini yitirmeleri, ikinci alt süreç ise ideolojinin, üretim yapısına girerek bireyi tek boyutlu hale getirmesidir" (Özkök, 1985: 183). Özkök'e göre Marcuse, bu kavramların eleştirici işlevlerini yitirmelerinin nedenini çağdaş sanayi toplumunun teknolojik temelinde aramaktadır.

1980'lerde karşımıza çıkan bu metinlere bakıldığında, doğrudan dile getirilmese de, Okul'un iletişim çalışmaları içerisinde ağırlıklı olarak kitle toplumu/kültürü eleştirileri çerçevesinde ve Benjamin, Marcuse, Adorno ve Horkheimer aracılığıyla yer aldığı görülmektedir. Türkiye'de iletişim kuramlarına ilişkin ilk yapıtları bu dönemde veren Oskay, "kültür endüstrisinin" toplumsal formasyon ve sınıf yapısı ile bağının kurulması gerekliliğine vurgu yapmıştır. Frankfurt Okulu düşünürlerinin karamsarlığını eleştiren Özkök ise, Okul düşünürlerinin, kitle iletişim araçlarına aşırı bir güç atfettiklerini ileri sürmüştür. Bunu bir anlamda

[10] Oskay'ın yazısı daha önce *BYYO Yıllık* 1977-1978'de yayımlanmıştır. Ancak Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki iletişim çalışmaları ve kuramlarında konumlandırılmasında nasıl "alımlandığına" yönelik saptamalarda/betimlemelerde bulunmayı amaçlayan bu bölüm için önemli olan, metnin "Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar" arasında nerede durduğudur. Dolayısıyla bu bölümde yazının Alemdar ve Kaya'nın derlemesinde yer alan versiyonu dikkate alınmıştır.

[11] Löwenthal'in Hamsun incelemesi daha sonra 1997 yılında *Varlık* dergisinin 1075., 1076. ve 1077. sayılarında Oskay çevirisiyle yayımlanmıştır.

Okul'u kitle iletişim çalışmalarının ilk dönemdeki hâkim paradigması olan "güçlü etkiler" yaklaşımına sokarak yapan Özkök, ele aldığı Okul düşünürlerinden Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin, medyanın kendisini daha geniş ve topluma nüfuz etmiş bir "endüstri" ve "sistem" içerisinde gördüklerini, dolayısıyla kendi başına "güçlü etkilere sahip" bir medya anlayışına sahip olmadıklarını göz ardı etmiş görünmektedir.

Türkiye'de İletişim Çalışmalarının Kendisini Bir Disiplin Olarak Konumlandırma Çabalarının Parçası Olarak İletişim Kuramları Tartışmalarında Frankfurt Okulu: 1990'lar ve 2000'ler

Erol Mutlu 1990'ların başında Türkiye'de lisans düzeyinde iletişim eğitimini tartışan makalesinde "Türkiye'de basın-yayın eğitiminin yirmi beş yıllık geçmişine bakıldığında, iletişim alanında bu eğitim kurumlarının araştırma ve yayın bakımından, nitelik bir yana, nicelik olarak, akademik çevreleri 'iletişim' diye bir disiplinin varlığına inandıracak düzeye ulaştığının" söylenemeyeceğini belirtmiştir (2005a: 72, orj. 1992). Ancak 1990'lar ile birlikte bu durumun değişmeye başladığı ileri sürülebilir. Zira 1990'lar Türkiye'de iletişim alanına yönelik akademik metinlerin sayısında hızlı bir artışı beraberinde getirmiştir. Bu durum, iletişim eğitiminin yüksekokul düzeyinden fakülte düzeyine çıkarılmasıyla birlikte[12] alanın akademik örgütlenme içerisindeki yerinin güçlenmesi, yeni ders programları ve yeni eğitim perspektifine ilişkin tartışmaların başlaması ve kamu hizmeti yayıncılığının yanı sıra özel yayın kuruluşlarının da yayın hayatına başlaması sonucu sayısı artan ve çeşitlenen medya ortamıyla ilişkilendirilebilir.

1990'lar ile birlikte hemen her yıl iletişim alanının sınırlarını çizmeye, farklı dallarını açmaya, alandaki kuramsal yaklaşımları veya bu yaklaşımların tarihini irdelemeye yönelen yeni bir kitap[13] ve makale[14] ile karşılaşılmıştır.[15] Bu tartışmalar iletişim araştırmalarının tarihyazımlarının ayrılmaz bir parçası haline gelen Frankfurt Okulu'na Türkiye'de yapılan atıfların artmasını da beraberinde getirmiştir. Alana ilişkin metinlerdeki bu artış, hem çeviri hem de telif eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Frankfurt Okulu'nun iletişim kuramları tartışmalarında nerede konumlandırıldığı böyle bir ayrım göz önünde bulundurularak incelenecektir.

[12] 1992 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce çıkarılan 3837 sayılı yasa ile basın-yayın yüksek okulları iletişim fakültelerine dönüştürülmüştür. İletişim eğitiminin Türkiye'deki gelişimi konusunda daha fazla bilgi için bkz. Tokgöz, 2003.

[13] Örneğin Alemdar ve Erdoğan (1990); Oskay (1992); Zıllıoğlu (1993); McQuail ve Windahl (1993); Mutlu (1995, orj. 1994); Severin ve Tankard (1994); Yumlu (1994); Küçük (1994); Fiske (1996); İnal (1996); İlal (1997); İrvan (1997); Alemdar ve Erdoğan (1998); Mattelart ve Mattelart (1998); Köker (1998); Alemdar ve Erdoğan (2002); Erdoğan (2002); Tekinalp ve Uzun (2004); Türkoğlu (2004); Mutlu (2005c, 2005d); Kejanlıoğlu (2005); Yaylagül (2006).

[14] Örneğin Curran, vd. (1990); Sholle (1990); Özbek (1992); Mutlu (1992); Slack ve Allor (1994); Kejanlıoğlu (1994); Mehmet Küçük'ün (1999, ilk basım 1994) derlemesinde yer alan makaleler; Mutlu (2005a, 2005b).

[15] Bu yazı 2007 yılında tamamlandığı için, sayılan kaynaklara birkaç ek daha yapılabilir. Mehmet Küçük ve Süleyman İrvan'ın derlemeleriyle aynı mantığı sürdüren ve iletişim çalışmalarındaki merkezi tartışmalara odaklanan çeviri metinlerden derlenen bir kitap için bkz. Çelenk, 2008. Todd Gitlin'in (2008, orj. 1978) bu derlemedeki makalesi "egemen paradigma"nın erken ve yetkin bir eleştirisini sunduğu için özellikle anılmalıdır. (Çelenk'in (2005) *Televizyon, Temsil, Kültür* adlı kitabının "Kitle İletişim Sosyolojisi ve Televizyon Çalışmalarına Aktarılanlar" başlıklı bölümü de iletişim çalışmaları tarihçeleri arasında önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmakta, Frankfurt Okulu'nun ilgili metinlerinin değerlendirilmesini de kapsamaktadır). Ayrıca, özgül bir sorun etrafında iletişim araştırmalarını irdeleyen, ideoloji kavramını ve medya çalışmalarında bu kavramın ele alınışındaki epistemolojik ve metodolojik sorunları serimleyen yakın tarihli bir çalışma için bkz. Çam, 2008. Bu çalışma, konumuz açısından da Adorno'yu farklı duruşuyla değerlendirmesiyle dikkate değerdir. İletişim düşüncesi için Türkiye'ye özgü bir kökensel arayışa ya da tarihsel kazıya girişen ama çerçevesini yine örneğin Löwenthal'in popüler kültür kavrayışı gibi Batı'daki tartışmalarla kuran yakın tarihli bir kitap için ise bkz. Öztürk, 2008 (editör notu).

İletişim Kuramlarını Tartışan Çeviri Metinlerde Frankfurt Okulu

1990'ların ilk yarısında öncelikle Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu (AÜ BYYO) öğretim üyeleri ve fakülte dergisi *İleflYıllık* aracılığıyla iletişim çalışmalarının sınıflandırılmasına/tarihyazımına ilişkin Batı merkezli tartışmaların aktarıldığı çeviri metinler kaşımıza çıkmaktadır. İlk olarak James Curran, Michael Gurevitch ve Janet Woollacott'un "İletişim Araçları Üzerine Çalışma: Kuramsal Yaklaşımlar" başlıklı yazıları Meral Özbek çevirisiyle ve David Sholle'nin "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Kuramından İktidar/Bilgiye" başlıklı yazısı Mehmet Küçük çevirisiyle *İlef Yıllık* 1989-1990'da yayımlanmıştır. Mehmet Küçük, *Medya İktidar İdeoloji* (1994) isimli derlemesinde[16] Sholle'nin bahsedilen makalesinin yanı sıra Hanno Hardt'ın "Eleştirelin Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu: Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması" ve Stuart Hall'ün "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü" başlıklı makalelerine de yer vermiş; aynı derlemenin 1999'daki genişletilmiş ikinci baskısına ise Thomas Krogh'un "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi" başlıklı metnini eklemiştir. Küçük'ün derlemesinin ardından Türkiye'de iletişim çalışmaları için önemli bir ihtiyacı daha karşılayan Süleyman İrvan'ın *Medya, Kültür, Siyaset* başlıklı derlemesi 1997'de yayımlanmıştır.[17] Derlemede Knut Lundby ve Helge Ronning'in "Medya-Kültür-İletişim: Medya Kültürü Aracılığıyla Modernliğin Yorumlanışı" ile Peter Golding ve Graham Murdock'un "Kültür, İletişim ve Ekonomi Politik" başlıklı makalelerinde Frankfurt Okulu düşünürlerine atıflar yapıldığı görülmektedir (2002: 5-25).

Erol Mutlu'nun ders notu olarak 1997'de derlediği ancak 2005'te basılan *Kitle İletişim Kuramları* başlıklı kitabında Frankfurt Okulu ile doğrudan ilgili beş makale[18] ile Adorno'nun "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek" başlıklı yazısı yer almıştır.[19] Böylece iletişim kuramlarına dair Türkçe bir derlemede Frankfurt Okulu düşünürlerinden birinin yazısının yer aldığı tarih 1997, basıldığı tarih ise 2005 olarak karşımıza çıkmaktadır.[20] Yine 2003'te *Kültür ve İletişim*'de yayımlanan Richard Wolin'in "The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual" başlıklı makalesi Türkiye'de Löwenthal'i merkeze koyarak Eleştirel Teori'yi ele alan ilk makaledir ancak İngilizce yayımlanmıştır.[21] Armand ve Michéle

[16] Bu yazıda kitabın 1999 baskısından yararlanılmıştır.

[17] Bu yazıda kitabın 2002'de yayımlanan genişletilmiş ikinci baskısı kullanılmıştır.

[18] Bunlar, Fred Inglis'in, "Frankfurt Okulu"; Jack Zipes'in, "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi"; Douglas Kellner'in "Kültür Endüstrileri"; John Forester'in, "Habermas'ın İletişim Toplum Kuramı" ve Peter Grahame'nin, "Habermas'ın Evrensel Edimbilim Kuramı" başlıklı makaleleridir.

[19] Bu metnin farklı bir çevirisi *Cogito* dergisinin 2003 yılında yayımlanan Adorno özel sayısında da yer almıştır.

[20] Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde 1983-1984'te Nurçay Türkoğlu ve Mahmut Oktay'ın çevirip Âlim Şerif Onaran'ın derste okuttuğu yazılar arasında da Adorno'nun yazısı mevcuttur. Ancak bu dersnotları yayımlanmamıştır:
"Nurçay Türkoğlu: Yıl 1983-84 falan... Âlim Hoca ile Kamuoyu, Kitle Kültürü gibi dersler koyduk. Bu derslerin malzemesi yoktu, malzemeyi kendimiz oluşturduk. Biri Berelson, diğerini hatırlamıyorum şimdi. *Mass Culture* ve *Mass Leisure* derlemelerini Mahmut Oktay'la paylaştık, onar kadar makaleyi çevirdik. Bu yaptığımız çeviriler, aynı zamanda bizim ders malzemelerimiz oldu....
D. Beybin Kejanlıoğlu: Mass Culture derlemesinde Adorno'nun yazısı yok muydu?
Nurçay Türkoğlu: Vardı." (Ayrıntı için bu kitapta bkz. Nurçay Türkoğlu Görüşmesi) (editör notu).

[21] Proje kapsamındaki süre sınırlılıkları nedeniyle 2005 yılı sonrasındaki makaleler araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Bununla birlikte Löwenthal ile ilgili olduğu için belirtilmesi gereken bir diğer makale, *Toplum ve Bilim*'in "Eleştirel Teori'ye Yeniden Bakmak" başlıklı 110. sayısında yer alan Beybin Kejanlıoğlu'nun "Eleştirel Teori'nin 'Diğerleri"nden Leo Lowenthal" isimli makalesidir. Löwenthal'in Türkiye'de alımlanmasına ilişkin daha detaylı bilgi için bu kitapta bkz. Kejanlıoğlu ve Evrenosoğlu.

Mattelart'ın *İletişim Kuramları Tarihi* başlıklı kitapları ise 1998'de basılmıştır.

1990'lardan itibaren Türkçe yazında karşımıza çıkan bu çeviri metinlere bakıldığında, Erol Mutlu'nun derlemesindeki yazılarda; Kurt Lang'in Frankfurt Okulu'nu kültürel çalışmalar ile birlikte eleştirel okul içerisinde ele aldığı ve Okul üyelerinin "ölçülebilir etkilerden çok, medya içeriğinde yansıyan değerler ve ideolojik imgelerle özellikle bu imge ve değerlerin bilginin, edebiyatın ve diğer kültür unsurlarının ABD'de malların satılması için geliştirilmiş olan teknikler aracılığıyla popülerleştirilmesini hedefleyen pazarlama stratejilerinin değiştirmiş olduğu şekliyle" ilgilendiklerini dile getirdiği görülmektedir (2005: 38). Buradan hareketle Lang, Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi konusundaki düşüncelerinin yanı sıra, Löwenthal'in popüler biyografiler üzerine çalışmasına ve Adorno'nun müzik üzerine görüşlerine yer vermiştir (2005: 38-41).

Mutlu'nun derlemesinde "Frankfurt Okulu" başlıklı yazısıyla yer alan Fred Inglis, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Löwenthal ve Benjamin'i "toplum, siyaset ve medya kuramındaki en önemli isimler" arasına koymaktadır (2005: 221). Okul'un kitle kültürü konusundaki eleştirilerinin medya endüstrilerine yönelik bir eleştiri olduğunu ve "yoz bir kitle kültüründen tek kaçış yolu"nun "üretim araçlarının dönüşümü" olması gerektiğine dair bir anlayışı taşıdığını belirten Inglis, Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmaları içerisinde "medya kuramıyla yeni uğraşmaya başlayanların tümünce okunması" gereken üç metin sıralamaktadır: Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitaplarının kültür endüstrileriyle ilgili bölümü; Leo Löwenthal'in *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum* başlıklı kitabı ve Walter Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makalesi (Inglis, 2005: 223-224).

Derlemedeki Jack Zipes'in "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Douglas Kellner'in "Kültür Endüstrileri" (ve yukarıda değinilen Theodor Adorno'nun "Kültür Endüstrilerini Yeniden Düşünmek") makaleleri de Frankfurt Okulu'nun kültür analizine ilişkin makaleler olarak karşımıza çıkmaktadır (2005). Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisinin kapitalizmin tahakkümünü yaygınlaştırmak ve insanları ve onların kültürel anlatımlarını metaya dönüştürmek için teknolojiyi nasıl kullandığını ve aklı nasıl araçsallaştırdığını" gösterdiklerini vurgulayan Zipes, "Marcuse'nin siyasal tahakküm ideolojisinin insanların toplumsal örgütlenimine egemen olmakla kalmayıp, bizzat teknolojinin biçim ve içeriğini de nasıl oluşturduğunu açığa çıkarmasıyla" bu bakış açısını geliştirdiğini belirtmektedir (2005: 228-229). Frankfurt Okulu'nun bu üyelerinin karamsar bakışının Jürgen Habermas tarafından dengelendiğini dile getiren Zipes, kamusal, sınırlanmamış, tahakkümden kurtulmuş, tartışmaya dayanan, özgürleşimci bir ussallaşma nosyonu ile örülen bir kamusal alan ve iletişim koyutlamak suretiyle Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun karamsarlığını alt etmeye çalıştığını ifade etmektedir. Zipes'e göre, Okul'un kültür endüstrisi eleştirisi, Anglo-Amerikan radikal kitle iletişim yorumcuları arasında derin bir etki yaratmasa da Marcuse, Hans Enzensberger, Raymond Williams, Stanley Arnowitz ve Stuart Ewenancak gibi bazı isimler dolayımıyla bir etkide bulunduğu görülmektedir (2005: 230-231). Zipes gibi Kellner da Frankfurt Okulu'nun ilk eleştirel iletişim araştırmaları modelini sunmakla kalmadığını, aynı zamanda kitle iletişimi ve kültür temalarını eleştirel toplumsal kuramla birleştirme yönündeki ilk çabaların bazılarını da etkilediğini belirtmektedir. Kellner'a göre Frankfurt Okulu düşünürleri "kitle kültürünü ve (onun) toplumsal yeniden-üretimdeki önemli rolünü ilk görenler arasında olup", Wright Mills, David Riesman, Alvin Gouldner ve sonraki yeni sol kuşağı derin bir şekilde etkilemişlerdir (2005: 239).

İrvan'ın derlemesinde karşımıza çıkan metinlerinde Lundby ve Ronning, Frankfurt Okulu'nun kötümser analizinin ve akıl yürütme biçiminin bir versiyonunun medyanın güdüleme ve ticari sömürü aracı olarak görülmesinde bulunabileceğini ileri sürmektedirler (2002). Frankfurt Okulu'nun tarihsel süreç içinde geçirdiği değişimi ve bunun kültür analizlerine olan etkisini ortaya koyan Krogh ise, Okul üyelerinin kültür analizine ve eleştirel düşünceye yeni bir psikolojik anlayış getirme çabası da taşıdıklarını, böylece ekonomi ile

toplumdaki farklı kültürel öğeler arasındaki dolayımın incelenmesine hizmet etmeyi amaçladıklarını vurgulamıştır. Yazar, böyle bir kültür analizinin toplumsal bütünleşmenin yanı sıra değişim ve çözülmeye de eğilim gösteren tüm etkenleri kapsayan hacimli bir kültür kavramından hareket ettiğini ve modern toplumdaki hem değişim olanaklarını hem de bunun önünde dikilen engelleri açıklama rolünü üstlenebileceğini dile getirmiştir (1999).

İletişim Kuramları Tarihi başlıklı kitaplarında, iletişim çalışmaları içerisindeki eleştirel düşünce okullarının, demokrasinin iletişim alanındaki teknik yeniliklerden kaçınılmaz olarak kazançlı çıktığı düşüncesini kabul etmeyerek, "bu yeni kültürel üretim ve dağıtım araçlarının gelişmesinin yarattığı sonuçları" sorguladıklarını vurgulayan Mattelart ve Mattelart, bu okulların iletişim araçlarını simgesel şiddetin zanlısı ve güç ve baskı araçları olarak gördüklerini ifade etmişlerdir (1998: 58). Yazarlar, Eleştirel Teori'nin iletişim çalışmalarına katkısını üç başlık altında ele almışlardır: "Yöntem Sorunu" başlığı altında, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihin Marksist açıdan yorumlanması yöntemini kültür felsefesi ve toplumsal psikolojiye kaydırdığı, Marksist kuram ile psikanalizi birleştirme çabası taşıdığı belirtilmiş; ayrıca Lazarsfeld-Adorno tartışması aracılığıyla Okul'un iletişim çalışmalarına ilişkin bir yöntem tartışmasını başlattığı dile getirilmiştir (1998: 59-61). "Kültür Endüstrisi" başlığı altında, Adorno ve Horkheimer'in kitle kültürü konusundaki görüşleri, Benjamin'in bu konudaki farklılığı ve Marcuse ve Löwenthal'in çalışmaları ele alınmıştır (1998: 61-64). "Teknolojik Ussallık" başlığı altında ise, Marcuse, Habermas, Adorno ve Horkheimer'in teknoloji eleştirisine yer verilmiştir (1998: 64-68). Mattelart'ların kitabında Frankfurt Okulu'na ilişkin bir diğer saptama yazarların ekonomi-politik yaklaşımı tartıştıkları bölümde karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde kültür endüstrisi konusundaki tartışmaları ele alan yazarlar, Bernard Miege'in yönettiği araştırma grubunun yapıtı olan *Capitalisme et Industries Culturelles*'de "Frankfurt Okulu'na özgü olan ve kültürel metanın (kitap, plak, sinema, televizyon, basın vs.) tek ve aynı mantığa uygun olduğu düşüncesi"ne yöneltilen eleştiriye yer vermişlerdir. Buna göre, kültür endüstrisi "Frankfurt Okulu düşünürlerinin öngördüğü gibi aynı mantığa sahip değildir, birbirinden çok farklılaşan öğelerden, her biri kendi standartlaştırma yasalarına sahip sektörlerden oluşan karma bir bütündür" (akt. Mattelart ve Mattelart, 1998: 97). Mattelartlar'ın kitabında, Okul düşünürlerine değinilen son bölüm, yazarların iletişim çalışmalarında, "Gündelik Olanın Geri Dönüşü"ne odaklandıkları kısımdır. Bu bölümde, Habermas'ın "iletişimsel eylem" kuramına yer verilmiştir (1998: 113-115).

Yukarıda sayılan ve 1990'lar boyunca Türkçeye aktarılan metinlere bakıldığında Frankfurt Okulu'nun iletişim kuramları içerisinde öncelikle eleştirelliğinin vurgulandığı görülmektedir. Hemen tüm metinlerde Okul'un eleştirelliğine atıf yapılmış, bu eleştirellik bir yandan Okul'un farklı yöntemsel yeğlemeleri aracılığıyla (örneğin Lang, 2005; Kellner, 2005; Mattelart, 1998) bir yandan da kitle iletişiminin etkilerine ilişkin tartışmalardaki yerine atıf yapılarak (örneğin Inglis, 2005; Kellner, 2005; Lundby ve Ronning, 2002) tanımlanmıştır. Bu bağlamda Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrileri konusundaki savlarının en sık gönderme yapılan metin olduğu görülmektedir. İncelenen metinlerde, Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kavramının ardında yatan bütünsel yaklaşımın genel olarak kabul edildiği, böylece Frankfurt Okulu'nun basit bir "etki paradigması" içerisine sokulmadığı ortaya çıkmaktadır. Yazılarda Okul'un konumuna ilişkin sıklıkla dile getirilen bir diğer özellik ise "karamsarlık" olmuştur. Bu duruma Benjamin'in kitle iletişimi konusundaki görüşlerinin göz ardı edilmesi eşlik etmektedir. Zira Inglis (2005) ve Mattelartlar (1998) dışında Benjamin'in iyimserliğine vurgu yapılmadığı görülmektedir.

İletişim Kuramlarını Tartışan Telif Eserlerde Frankfurt Okulu

1990'lar itibariyle iletişim kuramlarına ilişkin bir tartışma yürüten ders veya giriş kitabı niteliğindeki metinlerinde Frankfurt Okulu düşünürlerine atıf yapan başlıca yazarların,

1990'da *İletişim ve Toplum: Kitle İletişim Kuramları Tutucu ve Değişimci Yaklaşımlar* başlığı ile basılan kitaplarının daha sonra 1998 ve 2002'de genişletilmiş ve farklı isimli baskılarını yapan İrfan Erdoğan ve Korkmaz Alemdar; iletişim lisans eğitiminde iletişim kuramlarının yerini 1992'de *İlef Yıllık*'ta yayımlanan "Kitle İletişim Kuramları ve Türkiye'de Basın-Yayın Eğitimi" başlıklı makalesinde tartışan;[22] 1994'te Türkiye'deki ilk *İletişim Sözlüğü*'nü yazan[23] ve 1997'de *Kitle İletişim Kuramları: Okuma Parçaları* ismini verdiği ders notunda[24] çevirileri ve çeşitli dergilerdeki yazıları ile karşımıza çıkan Erol Mutlu; iletişim kuramları tarihyazımı konusundaki makaleleri ve *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (2005) kitabı ile Beybin Kejanlıoğlu; haber analizleri konusundaki tartışmaları aktardığı *Haberi Okumak* (1996) kitabı ile Ayşe İnal; *İletişim, Yığınsal İletim Araçları ve Toplum* (1997) başlıklı kitabı ile Ersan İlal; politik iletişim konusundaki farklı yaklaşımları ele alırken "Eleştirel Kuram" başlığı altında Frankfurt Okulu düşünürlerine yer verdiği *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası* (1998) kitabı ile Eser Köker, *Kitle İletişimi ve Kültür* (2003) ve bu kitabın güncellenmiş basımı olan *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar* (2004) ile Nurçay Türkoğlu; *İletişim Araştırmaları ve Kuramları* (2004) ile Şermin Tekinalp ve Ruhdan Uzun ve 2006'da yayımlanan kitabı *Kitle İletişim Kuramları* ile Levent Yaylagül olduğu söylenebilir.[25]

Erdoğan ve Alemdar *İletişim ve Toplum: Kitle İletişim Kuramları Tutucu ve Değişimci Yaklaşımlar* (1990) başlıklı eserlerinde Okul'u "değişimci yaklaşımlar" arasında ele almışlardır. Kitabın 1998'de *Başlangıcından Günümüze İletişim Kuram ve Araştırmaları* başlığıyla yayımlanan genişletilmiş yeni baskısında iletişim tarihyazımına ilişkin ana kategorilerini "tutucu ve değişimci" yerine "pozitivist" ve "Marksist ve Marksist yönelimli yaklaşımlar" olarak tanımlayan Erdoğan ve Alemdar, Frankfurt Okulu'na ikinci kategoride yer vermişlerdir. Yazarların *Öteki Kuram* (2002) başlıklı yapıtlarında ise iletişim çalışmalarındaki ayrım "pozitivist" ile "Marksist ve eleştirel kuramlar" olarak yapılmıştır. Her üç kitapta da Frankfurt Okulu eleştirel ama "üst yapıya ağırlık veren" yaklaşımlar arasında ele alınmış, Okul düşünürlerinin bilinç endüstrisi konusunda Marksist yaklaşımdan farklı olarak konuya tarihsel maddeci bir açıdan yaklaşmadıkları belirtilmiştir (1990: 201; 1998: 178 vd; 2002: 340). Adorno ve Horkheimer'in yanı sıra Marcuse, Benjamin ve Habermas'ın iletişim çalışmaları ile ilişkilendirilebilecek konulardaki görüşlerine yer verilen kitaplarda, yazarların Frankfurt Okulu'na yönelttikleri temel eleştiri, "kurama pasif ve negatif bir karakter" tanımaları ve "gerçeklerin nasıl değiştirileceğine" ilişkin bir öneride bulunmamaları olmuştur (1998: 278). Bununla birlikte Okul'un "iletişim çalışmalarındaki değerini bir kalemde silip atmamak" gerektiğini vurgulayan yazarlar, kültür endüstrine ilişkin görüşleri ile kültür incelemelerini Frankfurt Okulu'nun başlattığını dile getirmişlerdir (1998, 2002).

Türkiye'de lisans düzeyinde iletişim eğitimini iletişim kuramları ile ilişkilendirerek ele alan Erol Mutlu, "Kitle İletişim Kuramları ve Türkiye'de Basın-Yayın Eğitimi" başlıklı makalesinde iletişim kuram ve araştırmalarının "marjinal ve çeşitli disiplinlere eklenmiş bir entelektüel faaliyet olmaktan çıkıp, kendi özgül 'hükümranlık' alanını belirlemiş bir disiplin haline" gelmesinin ardındaki süreci özetlemiş, daha sonra da Türkiye'deki "basın-yayın eğitim ve öğretimine ilişkin sorunları" tartışmıştır (2005a). Makalesinin "İletişim Kuramları

[22] Erol Mutlu'nun farklı dönemlerdeki çeşitli yazıları Beybin Kejanlıoğlu ve Aytaç Yıldız tarafından bir araya getirilmiş ve *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* adlı bu derleme, 2005 yılında Ütopya Yayınları tarafından basılmıştır. Bu yazıda sözü edilen makalenin, bu derlemedeki versiyonu kullanılmıştır. Mutlu'nun iletişim kuramları ve alanına ilişkin diğer makaleleri için bu derlemeye bakılabilir.

[23] Bu yazıda kitabın Ark Yayınları tarafından 1995'te yayımlanan baskısı kullanılmıştır.

[24] Ders notu, 2005'te Ütopya Yayınları tarafından *Kitle İletişim Kuramları* başlığı ile basılmıştır.

[25] Meral Özbek, popüler kültür bağlamında bir tartışma yürütse de, kitle iletişimi bağlantısını da anlatısına kattığı için kitap bölümü kapsamında burada anılabilir. Bkz. Özbek, 1991: 62-76. Aynı gerekçe, televizyon çalışmaları bağlamında tartışma yürüten Sevilay Çelenk'in çalışması için de geçerlidir. Bkz. Çelenk, 2005: 29-61.

ve Eleştirellik" başlıklı bölümünde iletişim alanının özerk bir disiplin haline gelişinde etkili olan Amerika merkezli neo-pozitivist toplum anlayışına karşıt düşünce akıntılarının her zaman var olduğunu belirten Mutlu (2005a: 61), "iletişim alanındaki en etkili karşı akıntı"nın Frankfurt Okulu'nun Almanya ve Amerika'da sürdürdüğü çalışmalar olduğunu ileri sürmüştür. Mutlu'ya göre "Oskar Negt'in belirttiği gibi, bu çalışmalar tematik bir bütünlükten ve önermeler düzeyinde tam bir bütünlükten yoksun olmakla birlikte, toplumun bütüncüllüğünü esas alan bir kuramsal çerçeve geliştirme kaygısıyla nitelenmektedirler" (2005a: 62). Mutlu'ya göre, Okul üyelerinin çalışmaları, bütünlükten yoksun olmanın yanı sıra, "pozitivist iletişim araştırmalarının 'kuramla kirlenmemiş ve böylelikle değerden arınmış' olma iddiası ve araştırmacının kullandığı bilimsel yöntemler sayesinde bilgisinin nesnelliğini güvenceye aldığı düşüncesi" karşısında "alabildiğine 'değer-yüklü'dür ve pozitivist iletişim araştırmalarının kavramsal çatılarını meşrulaştırmak için benimser göründükleri teknolojist gerekçeyi, tam da tahakkümün gerekçesi olarak eleştirir" (2005a: 62-63).

Frankfurt Okulu'nun iletişim alanındaki eleştirel duruşuna atıf yapmakla birlikte, Mutlu'ya göre, iletişim çalışmalarındaki "ana akım" ve "eleştirel" yaklaşım şeklindeki ayrımlaşma "gerekçeleri ne denli haklı olsa da, yol açacağı basitleştirmeler nedeniyle belli bir ihtiyat payıyla" değerlendirilmelidir (2005a: 64). Zira bu ayrım aynı kampta yer aldığı düşünülen bir çok çalışmanın barındırdığı farklılıkları görmezden gelmekte, örneğin ana akım olarak kabul edilen çalışmalardaki kavramsal zenginleşmeyi gizlerken; eleştirel araştırmalar kapsamında değerlendirilen kültürel çalışmaların da "ampirik araştırmalara karşı çıkmayıp, tam tersine bunları kendi araştırmalarında yaygın biçimde kullanması" ile geleneksel eleştirel yaklaşımdan farklılaştığını göz ardı etmektedir (2005a: 67).

Yazarın bu makaleden birkaç yıl sonra yayımlanan *İletişim Sözlüğü*'nün, Türkiye'de iletişim alanının kendisini özerk bir disiplin olarak konumlandırma sorununa, her disiplinin sahip olması gereken bir dil ve kavram dağarcığı ihtiyacını karşılayarak destek olma girişimi olduğu söylenebilir. Mutlu'nun sözlüğünde, "İdeal Söz Durumu", "Kamusal Alan", "Popüler Kültür" gibi çeşitli başlıklar altında Frankfurt Okulu üyelerine yer verildiği görülmektedir, ancak bir bütün olarak Frankfurt Okulu "Eleştirel İletişim Çalışmaları", "Eleştirel Teori", "Kültür Endüstrileri" ve "Pozitivizm" kavramları açıklanırken ele alınmıştır. Eleştirel iletişim araştırmaları deyiminin ilk olarak Okul üyelerinin Amerika'daki çalışmalarını tanımlamak için kullanıldığını söyleyen Mutlu (1995: 110), "Eleştirel Kuram"ın ayırt edici özelliklerinin "hem Batı'nın olguculuğuna, hem de Marksist bilimciliğe karşı çıkan bir tür yeni-Marksist ve yeni sol düşünceyi dile getirmesi, ayrıca hem Batı kapitalizmini, hem de Bolşevik sosyalizmin yarattığı toplum biçimlerini eleştirmesi" olduğunu belirtmiştir (1995: 112). "Kültür Endüstrisi" başlığı altında ise, Frankfurt Okulu'nun görüşleri ve tarihsel gelişimi ele alınırken, kültür endüstrisi kavramının Eleştirel Kuram'ın kitle iletişim araçlarını nitelemede kullandığı bir terim olarak değerlendirilmektedir. Mutlu, ayrıca Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu konuda aynı düşüncede olmadıklarını gösterir şekilde, Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi konusundaki görüşlerinin, Benjamin ve Brecht'in "yeni kitle iletişim güçlerinin, özellikle radyo ve sinemanın, kapitalist üretim ilişkilerine karşı çevrilebilecek ve siyasal seferberlik ve savaşım aracı olarak kullanılabilir" araçlar oldukları konusundaki inançlarının "reddedilişi ve çürütülüşü" olduğunu dile getirmiştir (1995: 230-231). Okul'un Amerikan toplumbilimindeki şekliyle pozitivizmin en şiddetli eleştiricileri olduklarını da vurgulayan Mutlu, Adorno ile Lazarsfeld'in sorunlu işbirliği, tartışmaları ve birbirlerinden kopuşlarının pozitivist toplumbilim anlayışıyla yakından bağlantılı olduğunu belirtmiştir (1995: 283).

Ayşe İnal *Haberi Okumak*'ta (1996) "Medya ve Haber Çalışmalarında Temel Kuramsal Eğilimler"e yer vermiş; bu eğilimleri ABD kökenli "nicel yöntembilim" ile Avrupa kökenli "nitel yöntembilim" anlayışı içerisinde gelişenler olarak ikiye ayırmıştır. Frankfurt Okulu bu ayrımda İngiltere'deki kültürel çalışmalar ve Fransa'da gelişen yapısalcı ve post yapısalcı

yaklaşımlar ile birlikte ikinci kategoride yer almıştır (1996: 37 vd.). Avrupa'daki iletişim çalışmalarının "ABD'de olduğu gibi gelişen teknoloji ve bu teknolojilerin yaygınlık kazanması ile ortaya çıkan 'kitle iletişim araçları' kavramsallaştırmasının net bir tanımı üzerine" oturmayıp "çok daha genel bir 'iletişim' sorunsalı çerçevesinde" geliştiğini; sosyoloji ve siyaset biliminin yanı sıra dilbilim, psikanaliz ve felsefe gibi disiplinlerden de beslendiğini belirten İnal, bu bağlamda Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmalarının disiplinlerarasılığına vurgu yapmıştır. Hatta bu çalışmaların disiplinlerarasılık arayışının ilki sayıldığı eserde, Okul'un Marksist kuramın eksik bıraktığı "özne" sorununu Freudcu psikanalitik kuramın yardımı ile ele aldığı, sosyoloji ve psikanaliz arasında bir köprü oluşturduğu değerlendirmesi yapılmıştır (1996: 37-38).

Eser Köker " 'politik iletişim' kavramının doğasına, sınırlarına ve olanaklarına ilişkin bir deneme niteliğinde" (1998: 9) olduğunu belirttiği *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası* isimli kitabında, öncelikle bir politik iletişim tanımı yapmış, ardından konuşmanın bir politik iletişim formu olarak demokrasi ile ilişkisini irdelemiş ve son olarak da "politik konuşmanın kamusallaşmış alanı olarak", "basın ve iletişim özgürlüğü için verilen mücadelelerin alanına" yer vermiştir (1998: 10).[26] Yazar kitabının politik iletişimin tanımına ve sınırlarına odaklanan ilk bölümünde, alanın bilimselleşme sürecine eşlik eden davranışsalcı yaklaşımın ardından, politik iletişimin disiplinlerarası niteliğine de işaret eden eleştirel kuram ve düşünürlere yer vermiştir. Politik iletişim alanındaki eleştirel yaklaşımları Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmaları ile başlatan Köker, Adorno ve Horkheimer'in 1930'larda "kapitalist üretim tarzının geçirdiği değişimlere koşut olarak yeniden çözümlenebilmesi için, geleneksel disiplin sınırlarının ihlal edilme gereği üzerinde durarak, ekonomiden psikolojiye kadar uzanan geniş inceleme alanları içinde kavramsal bir çerçeve arayışına" gittiklerini belirtmiştir (1998: 46). Yazar, düşünürlerin bu disiplinlerarası duruşunun yanı sıra, "kapitalizmin tahakküm ve otorite ilişkilerinin salınımının çözümlenebilmesi için ön koşul olarak" kültür bilimlerinin de bütünselliğini savunduklarını ve çalışmalarının "bilginin tarihsel olarak koşullandığı ve toplumsal sınıfların çıkarları ile bağlantılı olduğu vurgusunu" taşıdığının da altını çizmiştir (1998: 46-47). Bu bağlamda düşünürlerin otoriter kişilik üzerine çalışmaları ile kültür endüstrisi hakkındaki tartışmalarına değinen Köker, Okul düşünürlerinin bu çalışmalarıyla tarihsel materyalizmin determinist ve pozitivist yöntemini de sorguladıklarını dile getirmiştir (1998: 48). Kitabında Adorno ve Horkheimer dışında Benjamin, Marcuse ve Habermas'a da yer veren Köker, Benjamin'in "hem modern kapitalizmin dayattığı iletişim örüntülerini hem de bu iletişim örüntülerini kuşatan politik dayatmaların mahiyetini irdelediğini" belirterek, düşünürün politik konuşma ile "deneyim" arasında kurduğu ilişkiye atıf yapmıştır (1998: 48-49).

Köker, Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer'in II. Dünya Savaşı sonrasında ABD'ye göç edişleri ve "politik iletişimin davranışsalcı yaklaşımının kurucusu sayılan Lazarsfeld" ile kısa bir süre aynı projede çalışmalarının "eleştirel yaklaşım ile davranışsalcı yaklaşımın buluşmasını" ve "iki yaklaşımın birbirini etkilemesini" sağlamadığını, 1950'lerde bu iki yaklaşımın "kuramsal ve yöntemsel hiçbir alışverişte bulunmadığını" belirtmiştir (1998: 53). Köker'e göre, Frankfurt Okulu'nun öncülük ettiği "eleştirel ya da Marksist yönelimlerin ana akım iletişim araştırmalarında bir 'etki' yaratması ya da kaydadeğer bulunması" ancak 1970'ler ile birlikte yeni toplumsal hareketlerin akademik alana etkisinin de katkısıyla bir yandan "uluslararası iletişim mekanizmalarının içerdiği iktidar ilişkilerini sorgulayan" iletişim araçlarının ekonomi-politiği çalışmaları (1998: 53), diğer yandan ise özellikle kültürün yeniden kavranışına işaret eden İngiliz kültürel çalışmalarının itkisiyle mümkün olmuştur (1998: 68). Köker, özellikle İngiliz ve Amerikan üniversiteleri-

[26] Yazarın politik bir eylem olarak konuşmanın olanaklarını "sözün düşüşü" ve sözlü kültüre dair bir tartışma aracılığıyla ele aldığı, bu bağlamda özellikle Benjamin ve Habermas'a yöneldiği bir başka çalışması için bkz. Köker, 2005. Benzer şekilde demokrasi-konuşma ilişkisini farklı demokratik usuller üzerine yürüttüğü bir tartışma içerisinde ele alan ve bu bağlamda Habermas'ın görüşlerine atıflarda bulunan bir başka kitap için bkz. Doğanay, 2003.

nin "eleştirel kuramın imtiyaz sahasının içine iletişimi ve iletişimsel etkinlikleri" dâhil ettiklerini belirtmiştir. Böylelikle "1970'lerden başlayarak iletişim ve politik iletişim çalışmalarında, toplumsal ve politik yaşamdaki egemenlik ilişkilerini görünür kılmak ve eleştirme"nin bilimsel çabanın politik hedefi haline geldiğini ifade eden yazar (1998: 58), bu bağlamda "1970'lerdeki toplumsal muhalefet ile doğrudan ilişkisi kurulan" Herbert Marcuse'ye değinmiştir (1998: 59). Köker'e göre Marcuse "geç kapitalizmin yarattığı 'tek boyutluluğu', tahakküm ilişkilerine gömülü duran kültürel ürünlerle ilişkilendirir" ve "kapitalizmin bu ileri evresinde teknolojik ussallık, yalnız ekonominin ya da politik alanların içinde barınmaktan çıkar, insanların gündelik yaşam deneyimlerini kuşatır. Bu kuşatma Marcuse'ye göre, kitle iletişim araçları ile gerçekleşir" (1998: 59). Jürgen Habermas'ın Marcuse'nin bu savını sürdürdüğünü belirten Köker, Habermas'ın "ekonomik ve bilimsel ilerlemenin kültürel ve politik özgürlüğü beraberinde getirmediği" görüşünün toplumsal etkileşimin ya da iletişimsel eylemin özgüllüğü bağlamında açıklandığını ileri sürmüş (1998: 60), düşünürün iletişimsel eylem konusundaki görüşlerine uzunca bir bölüm ayırmıştır (1998: 60-67).

Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar'da "kitle iletişim araştırmalarının tarihsel gelişimi"ne değinen Nurçay Türkoğlu disiplinlerarası bir çalışma alanı olarak iletişimin sınırlandırılma ve tanımlanmasının zorluğuna dikkat çekmiştir. Alandaki çalışmaları tarihsel bir gelişim içerisinde ele alırken, "liberal dünya görüşünün belirlediği dominant paradigma" ile "öncelikle toplumsal değerleri sorgulayarak işe başlayan" alternatif paradigma arasında bir ayrım yapmıştır. Yazara göre alternatif paradigma, "Doğrusal mesaj aktarımına karşı çıkar. Teknolojinin ve mesajların belirlenimci (deterministik) kullanımına karşıdır. Kültürel farklılıkların önemsenmesi ve bu farklılıkların ortaya çıkartılması için disiplinlerarası bir metodoloji arayışındadır. Eleştirel kültür ve teorileriyle, toplumsal eşitsizlikler incelenir" (2004: 97). Türkoğlu'nun kitabında Frankfurt Okulu, eleştirel paradigma içerisinde ele alınır. Okul'a ağırlıklı olarak kitle kültürü ile kitle iletişim araçları arasındaki ilişkiyi ele alırken yer veren yazar, Amerika'da 1960'larla birlikte dikkat çeken "kitle toplumu" ve "kitle kültürü" kavramlarının Avrupa'da 1930 ve 1940'lar gibi daha erken bir tarihte "Eleştirel Okul/Frankfurt Okulu çevresinde tartışıldığını" belirtmiştir (2004: 143).

Şermin Tekinalp ve Ruhdan Uzun'un *İletişim Araştırmaları ve Kuramları* (2004) başlıklı çalışmasında ise Frankfurt Okulu'nun "İletişim Biliminde Temel Yaklaşımlar" bölümünün "Eleştirel Gerçekçi Yaklaşım" başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Yazarlar, Okul düşünürlerinin, Marksist toplum teorisini varoluşçuluk ve psikanalizle tamamlamaya çalıştıklarını dile getirmişlerdir (2004: 168-169). Kitapta, Frankfurt Okulu'nun kitle iletişim araçları konusunda kötümser olduğu; ekonomizmi ve kaba materyalizmi eleştirdiği için Ortodoks Marksistler tarafından "revizyonist" olarak nitelendirildiği de belirtilmektedir (2004: 170-172). Okul'un Batı Marksizmi'nden gelen bu duruşundan olsa gerek, iletişim çalışmalarındaki konumu Ersan İlal'ın *İletişim, Yığınsal İletim Araçları ve Toplum* (1997) kitapçığında; çoğulcu kuram ile Marksçı kuram arasına yerleştirilmiştir (1997: 57-59). Levent Yaylagül'ün *Kitle İletişim Kuramları* başlıklı kitabında ise (2006), "egemen ve eleştirel yaklaşımlar" ayrımı yapılmış; Frankfurt Okulu ikinci kategori altında ele alınmıştır. Yaylagül, iletişim alanında ilk Marksist kuramı geliştirme çalışmaları açısından Okul'un önemli olduğunu belirtmekle birlikte, Frankfurt Okulu düşünürlerini medya konusunda ileriye yönelik gerçek bir yol sunamadıkları için eleştirmiştir (2006: 93).

Sonuç

Bu yazı kapsamında ulaşılan metinler incelendiğinde, Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki iletişim kuramlarına dair tartışmalara 1970'lerin sonu itibariyle Ünsal Oskay aracılığıyla girdiği görülmüştür. Ancak, Okul'un iletişim kuramlarına dair tartışmaların ayrılmaz bir parçası olabilmesi, Türkiye'de başlı başına bir iletişim kuramları tarihi yazınının oluş-

maya başladığı 1990'lara denk gelmiştir. Bu dönemde hızla artan çeviri metinlere, lisans eğitiminin temel metinleri olacak giriş/kuram kitapları eşlik etmiştir. Bu metinlere bir bütün olarak bakıldığında, Kejanlıoğlu'nun Frankfurt Okulu'nun iletişim çalışmaları içerisinde konumlandırılması çabasına yönelik saptadığı Batılı eğilimlerle Türkiye'deki -özellikle telif- iletişim yazınında da karşılaşıldığı görülmektedir.

Bu eğilimlerden ilki, iletişim çalışmalarını farklı isimlerle de olsa bir tür "ikili karşıtlık" kurarak –"tutucu" versus "değişimci", "pozitivist" versus "Marksist ve Marksist yönelimli" (Erdoğan ve Alemdar, 1990, 1998); ABD kökenli "nicel yöntembilim" versus Avrupa kökenli "nitel yöntembilim" anlayışı (İnal, 1996); "dominant paradigma" versus "alternatif paradigma" (Türkoğlu, 2004); "egemen" versus "eleştirel" yaklaşımlar (Yaylagül, 2006) gibi- ele almak olarak karşımıza çıkmaktadır. Frankfurt Okulu bu karşıtlıklar içinde İlal'ın (1997) çalışması hariç tutulursa ikinci kategoride, yani eleştirel iletişim çalışmaları kapsamında ele alınmıştır. Okul'un eleştirelliğinin kaynaklarından birinin pozitivizm karşıtlığı olduğu genel olarak dile getirilmekle birlikte, bu eleştirelliğin Okul'un iktidar ilişkilerini sorunsallaştırmasından kaynaklandığını belirten metinler de karşımıza çıkmaktadır (örneğin Köker, 1998; Mutlu, 2005a; Türkoğlu, 2004). Metinlerde karşımıza çıkan bir diğer genel eğilim, Okul'un yöntemsel yeğlemelerinde ve ilgi alanlarının şekillenmesinde disiplinlerarası bir duruşun varlığının dile getirilmesidir. Bu bağlamda Okul düşünürlerinin Marksizm ile psikanaliz bağlantısı kurma çabalarına kimi yazarlarca dikkat çekilmiştir. Yine Okul'un hem ilgi alanları hem de yöntemsel yeğlemelerinin onu Ortodoks Marksizm'den ayırdığı Türkiye'deki iletişim kuramları tartışmalarında yerini almış görünmektedir.

Metinlerde kimi zaman farklı okul üyelerine ayrı ayrı yer verilse de (örneğin Alemdar ve Erdoğan, 1998; Yaylagül 2006), bu durum Okul'a ilişkin bütüncül bir yargılamayı ve Okul içindeki farklılıkları görmezden gelen genellemeler yapmayı önleyememiştir. Örneğin Alemdar ve Erdoğan'ın Okul'un karamsarlığı ve "kurama pasif bir konum yüklediği" eleştirisini destekleyen "Frankfurt Okulu gerçekleri kötüledi, fakat nasıl değiştirileceğini önermedi ve sonuçta her şeyi olduğu gibi bıraktı" (1998: 278) cümlesi veya Tekinalp ve Uzun'un Okul'un kitle iletişim araçları konusunda kötümser olduğu saptaması; Benjamin'in kitle iletişim araçları konusundaki iyimserliğini ve önerilerini görmezden gelmektedir. Aynı durum Yaylagül'ün Frankfurt Okulu'na ilişkin özetlemesinde de görülür. Yaylagül'e göre, Frankfurt Okulu'nun "temel yaklaşımları özetle şöyledir:"

> Frankfurt Okulu'na göre kitleler kapitalizm ve kapitalistlerin kontrol ettiği kültür endüstrileri tarafından kolayca aptallaştırılabilirler. Metod olarak eşyayı temsil eden kavramlara bakarak kötümser ve sinik bir şekilde onları gerçeklerle karşılaştırırlar. Onlara göre; kapitalist toplumlarda gerçekler burjuvazi tarafından üretilir ve kültür endüstrilerinde işlenir. İdeoloji gerçekliği çarpıtır. Bunu yaparken amacı eşit olmayan güç ve iktidar mücadelelerini kamufle etmek ve mevcut sistemi meşrulaştırmaktır (2006: 84)

İletişim çalışmaları tarihinde Okul'un ağırlıklı olarak Adorno'nun ve kültür endüstrisi tartışmasının belirli bir yorumunun merkeze alınarak konumlandırıldığına ilişkin saptamayla da uyuşur bir şekilde (Kejanlıoğlu, 2000) Yaylagül'ün özetlemesinde kültür endüstrisi kavramı Adorno ve Horkheimer'in ileri sürdüğü bir kavram iken tüm Okul'a mal edilmiştir. Özette ayrıca, Okul'un Batı Marksizmi geleneğinin "yabancılaşma" ve "şeyleşme" kavramlarını kullanışları ile "ideoloji" konusundaki görüşleri arasındaki farklılıklar da yok sayılmış; "ideoloji yanlış bilinçtir" tanımı Okul'a da atfedilmiştir.

Okul'u belirli kişileri ön plana çıkararak ele alma eğilimi, Inglis'in iletişim çalışmalarına başlayanlar için mutlaka okunmasını önerdiği Frankfurt Okulu düşünürleri arasında saydığı Löwenthal'in görmezden gelinmesini de beraberinde getirmiştir. Wolin'in makalesi ile Kejanlıoğlu'nun çalışmaları (2005, 2007) bir yana bırakılırsa Löwenthal hem çeviri

hem telif eserlerce çoğunlukla göz ardı edilmiş, metinlerde Marcuse, Adorno, Horkheimer, Benjamin ve Habermas'a ayrıca yer verilirken ya kısaca söz edilerek geçiştirilmiş (örneğin Mutlu, 1995; Alemdar ve Erdoğan, 1998; Mattelart ve Mattelart 1998) ya da hiç yer bulamamıştır (örneğin İnal, 1996; Yaylagül 2006).

Belirtilen eksikliklere rağmen, Frankfurt Okulu'nun, 1990'lar itibariyle Türkiye'deki iletişim kuramları tartışmalarında yerini aldığı görülmektedir. Bu yer alışın bir yandan iletişim çalışmalarının Türkiye'de kendisini özerk ancak disiplinlerarası bir alan olarak kurabilmesi, diğer yandan da alanın eleştirel yaklaşımlara açılabilmesi için umut verici olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Adorno, Theodor (2005). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 240-249.

Alemdar, Korkmaz ve Raşit Kaya (der.) (1983). *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar*. Ankara: Savaş.

Alemdar, Korkmaz ve İrfan Erdoğan (2002). *Öteki Kuram*. Ankara: Erk.

Alemdar, Korkmaz ve İrfan Erdoğan (1998). *Başlangıcından Günümüze İletişim Kuram ve Araştırmaları*. Ankara: MY.

Alemdar, Korkmaz ve İrfan Erdoğan (1990). *İletişim ve Toplum: Kitle İletişim Kuramları Tutucu ve Değişimci Yaklaşımlar*. İstanbul: Bilgi.

Aziz, Aysel (1982). *Toplumsallaşma ve Kitlesel İletişim*. Ankara: AÜ Basın Yayın Yüksek Okulu Yayınları.

Boratav, Korkut (1998). *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985*. İstanbul: Gerçek.

Curran, James, vd. (1990). "İletişim Araçları Üzerine Çalışma: Kuramsal Yaklaşımlar." Çev., Meral Özbek. *İlef Yıllık 1989-1990*: 229–253.

Çam, Şerife (2008). *Medya Çalışmalarında İdeoloji: Epistemolojik ve Metodolojik Sorunlar*. Ankara: Deki.

Çelenk, Sevilay (der.) (2008). *İletişim Kuramlarında Kırılmalar ve Uzlaşmalar*. Ankara: Deki.

Çelenk, Sevilay (2005). *Televizyon, Temsil, Kültür*. Ankara: Ütopya.

Daldal, Enver (1978). *Haberleşme Kuramları ve Uygulaması: Ders Kitabı*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Doğanay, Ülkü (2003). *Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek*. Ankara: İmge.

Enzensberger, Hans Magnus (1979). "Bir 'Kitle İletişim Araçları Teorisi'nin Oluşturucu Öğeleri." *Birikim* 58-59: 17-37.

Erdoğan, İrfan (2002). *İletişimi Anlamak*. Ankara: Erk.

Fiske, John (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Çev., Süleyman İrvan. Ankara: Ark.

Forester, John (2005). "Habermas'ın İletişim Toplum Kuramı". Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 285-288.

Gitlin, Todd (2008). "Medya Sosyolojisi: Egemen Paradigma." Çev., Hakan Tuncel ve Emek Çaylı. *İletişim Kuramlarında Kırılmalar ve Uzlaşmalar*. Sevilay Çelenk (der.) içinde. Ankara: Deki. 19-65.

Golding, Peter ve Graham Murdock (2002). "Kültür, İletişim ve Ekonomi Politik." Çev., Beybin Kejanlıoğlu. *Medya Kültür Siyaset*. Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp. 59-100.

Grahame, Peter (2005). "Habermas'ın Evrensel Edimbilim Kuramı." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 288-290.

Hall, Stuart (1999). "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü." Çev., Mehmet Küçük. *Medya İktidar İdeoloji*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 73-122.

Hardt, Hanno (1999). "Eleştirel'in Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu:

Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması." Çev., Mehmet Küçük. *Medya İktidar İdeoloji.* Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 15-72.

Inglis, Fred (2005). "Frankfurt Okulu." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 221-226.

İlal, Ersan (1997). *İletişim, Yığınsal İletim Araçları ve Toplum.* İstanbul: Der.

İnal, M. Ayşe (1996). *Haberi Okumak.* İstanbul: Temuçin.

İrvan, Süleyman (der.) (2002). *Medya Kültür Siyaset.* Ankara: Alp [ilk basım, 1997, Ankara: Ark].

Kavaklı, Oğuzhan (1985). *Haberleşme: Haberleşme Teorileri ve Haberleşme Araçları.* İzmir: Ankara Matbaası.

Kejanlıoğlu, Beybin (2007). "Eleştirel Teori'nin 'Diğerleri"nden Leo Lowenthal." *Toplum ve Bilim* 110: 181-199.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya.* Ankara: Bilim ve Sanat.

Kejanlıoğlu, Beybin (2000). "Kitle İletişim Araştırmalarının Tarihyazımları Üzerine: Bir Alanın Tanımlanması." *Ulusal İletişim Sempozyumu 2000. 23. Oturum.*

Kejanlıoğlu. D. Beybin (1998). "İletişim Çalışmalarında Etnomerkezcilik ve İkili Karşıtlıklar: Eleştiriler Yerinde Mi?" *İlef Yıllık 1997-1998*: 181-199.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (1996). "İletişim Çalışmalarında Yöndeşme (Convergence) Tartışması." *Yeni Türkiye* 12: 1519-1528.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (1994). " 'Güçlü Medya' Anlayışına Karşı Bir Araç (Medium) Olarak Medya, İktidar, İdeoloji: 'Disiplinlerarasılık' ve İletişim Alanı." *Birikim* 64: 71-77.

Kellner, Douglas (2005)." Kültür Endüstrileri." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 233-239.

Köker, Eser (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek.* Ankara: Dipnot.

Köker, Eser (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası.* Ankara: Vadi.

Krogh, Thomas (1999). "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi." Çev., Mehmet Küçük. *Medya İktidar İdeoloji.* Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 245-265.

Küçük, Mehmet, der. (1999). *Medya İktidar İdeoloji.* Ankara: Ark. [ilk basım, 1994, Ankara: Ark.]

Lang, Kurt (2005). "İletişim Araştırmaları: Kökenleri ve Gelişmesi". Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.). içinde. Ankara: Ütopya. 27-41.

Lundby, Knut ve Helge Ronning (2002). "Medya-Kültür-İletişim: Medya Kültürü Aracılığıyla Modernliğin Yorumlanışı." Çev., Nilgün Gürkan. *Medya Kültür Siyaset.* Süleyman İrvan (der.) içinde. Ankara: Alp. 5-27.

Mattelart, Armand ve Michelle Mattelart (1998). *İletişim Kuramları Tarihi.* Çev., Merih Zıllıoğlu. İstanbul: İletişim.

McLuhan, Marshall (1983). "İleti İletişim Araçlarının Kendisidir." *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar.* Korkmaz Alemdar ve Raşit Kaya (der.) içinde. Ankara: Savaş. 85-101.

McQuail, Denis (1983). "Kitle İletişim Araçlarının Etkileri." *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar.* Korkaz Alemdar ve Raşit Kaya (der.) içinde. Ankara: Savaş. 45-83.

McQuail, Denis ve Sven Windahl (1993). *Kitle İletişim Modelleri.* Çev., Mehmet Küçükkurt. Ankara: Vadi.

Mutlu, Erol (2005a). "Kitle İletişim Kuramları ve Türkiye'de Basın-Yayın Eğitimi." *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya.* Beybin Kejanlıoğlu ve Aytaç Yıldız (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 50-74 [orj. 1992].

Mutlu, Erol (2005b) "İletişim Çalışmaları Alanına Aykırı Bir Bakış: Bir Üst-İletişim Olarak İletişim Çalışmaları." *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya.* Beybin Kejanlıoğlu ve Aytaç Yıldız (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 28-49 [orj. 1996].

Mutlu, Erol (2005c). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya.* Beybin Kejanlıoğlu ve Aytaç Yıldız (der.) Ankara: Ütopya.

Mutlu, Erol (der.) (2005d). *Kitle İletişim Kuramları.* Ankara: Ütopya.

Mutlu, Erol (1995). *İletişim Sözlüğü.* Ankara: Ark. [ilk basım, 1994, Ankara: Bilim ve Sanat].

Oskay, Ünsal (2000). *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım.* İstanbul: Der [orj. 1982].

Oskay, Ünsal (1992). *İletişimin ABC'si.* İstanbul: Simavi.

Oskay, Ünsal (1983). "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri." *Kitle İletişiminde Temel Yaklaşımlar.* Korkmaz Alemdar ve Raşit Kaya (der.) içinde. Ankara: Savaş. 163-206.

Oskay, Ünsal (1981). "Kitle İletişimi Açısından Toplumsal Egemenlik ve Kültürel Donanımları." *Kurgu* 3: 29-100.

Oskay, Ünsal (der.) (1969). *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş, Seçilmiş Parçalar.* Çev., Ünsal Oskay. Ankara: Sevinç Matbaası.

Oskay, Ünsal (1968). *Kitle Haberleşme Teorileri ve Kitle Haberleşme Araçları.* Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Özbek, Meral (1992). "İletişim Eğitimi Üzerine." *İlef Yıllık'92*: 307-327.

Özbek, Meral (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski.* İstanbul: İletişim.

Özkök. Ertuğrul (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü.* Ankara: Tan.

Öztürk. Serdar (2008). *Türkiye'de İletişim Düşüncesinin Kökenleri.* Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Kırkıncı Yıl Kitaplığı.

Severin, Werner J. ve James W. Tankard (1994). *İletişim Kuramları: Kökenleri, Yöntemleri ve Kitle İletişim Araçlarında Kullanımları.* Çev., Ali Atıf Bir ve Serdar Seven. Eskişehir: Kibele Sanat Merkezi.

Sholle, David J. (1990). "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinde İktidar/Bilgiye." Çev., Mehmet Küçük. *İlef Yıllık 1989-1990* [Bu yazının yer aldığı bir diğer yayın için bkz. Sholle. David J. (1999). "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinde İktidar/Bilgiye." Çev., Mehmet Küçük. *Medya İktidar İdeoloji.* Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 255-293.

Slack, Jennifer Daryl ve Martin Allor (1994). "Eleştirel İletişim Araştırmalarının Politik ve Epistemolojik Kökenleri." Çev., Gülcan Seçkin. *İlef Yıllık'94*: 263-273.

Tekinalp, Şermin ve Ruhdan Uzun (2004). *İletişim Araştırmaları ve Kuramları.* İstanbul: Derin.

Tokgöz. Oya (2003). "Türkiye'de İletişim Eğitimi: Elli Yıllık Bir Geçmişin Değerlendirilmesi." *Kültür ve İletişim* 6(1): 9-32.

Türkoğlu, Nurçay (2004). *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar.* İstanbul: Babil.

Türkoğlu, Nurçay (2003). *Kitle İletişimi ve Kültür.* İstanbul: Naos.

Wolin, Richard (2003). "The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual." *Kültür ve İletişim* 6(2): 29-52.

Yaylagül, Levent (2006). *Kitle İletişim Kuramları.* Ankara: Dipnot.

Yumlu, Konca (1994). *Kitle İletişim Kuram ve Araştırmaları.* İzmir: Nam.

Zıllıoğlu, Merih (1993). *İletişim Nedir?* İstanbul: Cem.

Zipes, Jack (2005). "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 227-232.

12.

Hatırlama ve Kefaret: Neden Benjamin?

Barış Engin Aksoy

Walter Benjamin, 1980'lerden başlayıp günümüze uzanan süreçte Türkiye'de giderek daha fazla ilgi çeken düşünürlerden biri haline geldi. Temel metinlerinin çevirileriyle birlikte, ikincil kaynakların ve telif eserlerin de yayımlanmaya başlamasıyla bu ilgi belirli bir literatür birikimine yol açtı. Eserlerini yirminci yüzyılın ilk yarısında vermiş bir düşünürün Türkiye'de yeni yeni tanınır hale gelmesi, "bu coğrafyaya özgü gecikmişlik" kalıbını akla getirebilir. Ama aslında Benjamin'in düşünceleri Avrupa'da da önemli bir gecikmenin ardından, ancak 1960'larda -ölümünden yirmi yıl sonra- gerçek anlamda tartışılmaya başlamıştır.[1]

Benjamin'in Avrupa macerasını incelemeye Almanya'dan başlandığında, 1960'ların politik hareketliliği içinde ve sonrasında Batı Almanya'da Marksist politik eylem için bir rehber olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.[2] Sanat-politika ilişkisi üzerine yazıları, 1960'lar ve 1970'ler Almanya'sında dönemin materyalist sanat teorisi için paradigmatik bir rol oynamıştır. Özellikle Lukácsçı toplumcu-gerçekçi sanat anlayışına karşı, Benjamin'in sanat üzerine düşünceleri modern bir Marksist kültür kuramı için alternatif bir kutup oluşturmuştur. Almanya'da '68 sonrası kuşak için Benjamin'i asıl önemli kılan unsur, akademik sistemin dışında kalmış (ya da bırakılmış) bir figür olmasıdır.[3] '68 rüyasının bitişinin ardından 80'lerle birlikte rüzgar tersine dönmüş, bu sefer Benjamin'in eserlerindeki romantik temalar öne çıkarılmaya başlamıştır. Bu şekilde, sonraları sıkça karşılaşılacak olan 'melankolik Benjamin' portresinin anahatları şekillenmiştir. Anlaşılan, Almanya'da sol düşünce farklı dönemlerde değişen öz-imgesi doğrultusunda farklı Benjamin'ler keşfetmiş; Benjamin imgesi de politik bir devrimciden, müzmin bir romantiğe dönüşmüştür.

Fransa'da ise, düşüncesindeki devrimci ve romantik yönlerin birliği, Benjamin'e özgün bir politik düşünür olarak bakılmasına neden olmuştur. Fransız düşünürler için Benjamin'in "romantizm"i, ilerleme-karşıtı tarih felsefesi ve bu felsefenin imlediği -Mesih fikri gibi- teolojik unsurlar, ortodoks Marksizmin belirlenimci şemasının dışına çıkma olanağı olarak görülmüştür.[4] Anglosakson dünyada ise daha ikircikli bir alımlamadan söz edilebilir. Bir yanda Gerschom Scholem'in etkisiyle, Yahudi mistisizmine sıkı sıkıya bağlı, yalnızca bir zayıflık olarak Marksizme kapılmış bir dil felsefecisi olarak, diğer yanda ise John Berger'in öncülüğünde[5] eleştirel bir kültür kuramcısı olarak iki farklı figür söz konusudur. 1980'ler ve 1990'lar

[1] Ölümünün ardından Benjamin adının tanınmasını sağlayan ilk girişimlerden biri, Theodor W. Adorno ve Gretel Adorno'nun Benjamin'in yazılarından derledikleri *Benjamins Schriften* (1955) olmuştur.

[2] Benjamin'in Avrupa bağlamında alımlanmasına dair bilgileri, Esther Leslie'nin "Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History" (2008) adlı yazısından aktarıyorum.

[3] Leslie, 1970'ler Almanyası'ndan radikal bir alımlama örneği olarak, RAF'ın (Kızıl Ordu Fraksiyonu) önderlerinden Andreas Baader'in 1976 tarihli "Mahkumlara Mektup"unda Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metninden alıntılar bulunduğunu aktarır.

[4] Türkçede bu tarz bir alımlama için Michael Löwy'nin metinlerine bakılabilir; örneğin bkz. Löwy, 1999. Löwy Benjamin'in mesiyanizm ve materyalizm arasında bölünmüş gibi duran konumunu "özgürleşim teolojisi" olarak takdis eder. Löwy'nin Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" yazısını neredeyse satır satır incelediği metni için bkz. Löwy, 2007.

[5] Örnek bir yazı için bkz. Berger, 1988. Anglosakson literatürde Benjamin üzerine eğilen önemli isim-

ise, Anglosakson dünyada kültürel çalışmaların ve postmodernizmin Benjamin'ini doğurmuş; üretim ilişkileri üzerindeki Marksist vurgudan arındırılmış, Frankfurt Okulu düşüncesiyle yakınlığı içinde 'tüketim' odaklı bir düşünür olarak Benjamin imgesi ağırlık kazanmıştır.

Benjamin üzerine yapılan yorumlardaki bu tuhaf çeşitlilik, düşüncesinin taşıdığı bir gerilimle baş etme çabası olarak okunabilir. Materyalist ve teolojik düşüncenin, ya da Marksizm ile mesiyanizmin Benjamin düşüncesindeki yakın ilişkileri, hatta kimi zaman içiçeliği, yanyanalığından kaynaklanan bu gerilimin en net görünümü, Benjamin'in tarih felsefesinde bulunmaktadır. Nitekim en çok yorumlanan metinlerinden biri olan "Tarih Kavramı Üzerine", gerek materyalist gerekse teolojik alımlamaları en zora sokan metindir aynı zamanda.[6] İlk bakışta materyalizm ile teoloji arasındaki bu gerilimli ilişkiyi yalıtmak için düşüncenin aslına dönmek, Benjamin'in "aslında ne demek istediğini" bir kez daha aktarmak gerektiği düşünülebilir. Başka bir deyişle, analiz edilen düşüncenin hakikatinin yine kendi içinde ya da kendi bağlamında saklı olduğu varsayılabilir. Ne var ki, Benjamin'in alımlanmasını konu alan bu yazıda da benimsenen materyalist anlayışa göre, bir düşüncenin farklı tarihsel bağlamlardaki alımlanışı ve böylece ortaya çıktığı dönemden itibaren doğurduğu ("yanlış") okumalar, basitçe çarpıtmalardan ibaret olmadığı gibi, o düşüncenin içine gömüldüğü asıl metnin ya da tarihsel bağlamın ışığından çok daha aydınlatıcıdır. Başka bir deyişle, düşüncenin hakikati, kökeni içinde gömülü, açığa çıkarılmayı bekleyen *gizli* bir çekirdek değil; tam tersi, ancak nesnenin farklı bağlamlardaki görünüşlerinin (farklı alımlama bağlamlarının yarattığı farklı görünüşlerin) çeşitliliği içinde bir bükülme, çarpılma olarak tekrar tekrar *ortaya çıkan* şeydir. Bu yüzden materyalist bir analizin başlangıç noktasını, bir düşünceye ilişkin farklı dönemlerde ortaya çıkmış farklı okumalar, farklı imgeler oluşturur; düşüncenin özü, derinde değil görünüşte ya da göz önünde saklıdır, bu görünüşler o düşüncenin hakikatine ulaşmak için geçilmesi gerekli yollardır. Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasında, 19. yüzyılın hakikatini ortaya koymak için benimsediği yöntem budur (2006a: 63-64):

> Hakikati yanlıştan ayırmak materyalist yöntemin amacıdır, kalkış noktası değil. Başka bir deyişle, kalkış noktası, yanlışla yüklü nesnedir, doxadır. (...) Materyalist yöntem meseleye [Sache] "hakikati içinde" yaklaşma iddiasında bulunduğunda başarı şansını azaltır. Ama eğer, bu iddiayı bırakıp da "meselenin kendisinin" "hakikati içinde" bulunmadığı içgörüsüne yer açarsa bu şansını epey artırır.

O halde bir alımlama analizi, alımlanan düşüncenin aslını verili, sabit bir ölçüt olarak kabul edip, sonraki tarihsel görünümleri üzerine hüküm verme rahatlığına sahip değildir. Basit bir nedenle: Alımlamaya konu olmuş nesnenin *kendisi* ancak bu analizin sonunda ortaya çıkmış olacaktır.

Nostalji, ya da 'Altın Çağ'

Walter Benjamin'in tarih felsefesinin Türkiye'de alımlanmasını konu alan bu çalışmanın kapsamını, Türkçede yayımlanmış metinler oluşturmaktadır. Yazıda yabancı dilden

lerden bir diğeri Terry Eagleton'dır: Türkçeye çevrilmemiş olan *Walter Benjamin, Or Towards A Revolutionary Criticism* kitabı dışında, Türkçede şu metinlerine bakılabilir: Eagleton, 1999; 2003 [yeni basımı, 2010]: 2004.

[6] Bu metnin Türkçede dört çevirisi vardır: Ünsal Oskay çevirisi, Walter Benjamin (1982). "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler." *Estetize Edilmiş Yaşam*. Ünsal Oskay (der.) içinde. Ankara: Dost. 167-182. ; Ahmet Cemal çevirisi, Walter Benjamin (1993). "Tarih Kavramı Üzerine." *Pasajlar* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 37-49. ; Nurdan Gürbilek–Sabir Yücesoy çevirisi, Walter Benjamin (1993). "Tarih Kavramı Üzerine." *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 39-49. ; Oğuz Demiralp çevirisi, Walter Benjamin (1999a). "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar." *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 171-181. Metindeki alıntılar Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy çevirisindendir.

çevrilmiş metinlerle ve başka dillerde yayımlanmış eserlerle yer yer bağlantılar kurulmuşsa da, asıl olarak özgün Türkçe metinler incelenmiştir. Benjamin üzerine Türkçe literatür birikiminde beş isim öne çıkmaktadır. İlk yorumlama çabaları, 1980'lerin başında Ünsal Oskay ve Ahmet Oktay'ın metinlerinde ortaya çıkmış; sonrasında Nurdan Gürbilek, Oğuz Demiralp ve Besim Dellaloğlu ile günümüze kadar uzanmıştır. İlk bakışta Oktay ve Oskay'ın, yaklaşımları bakımından materyalist kutbu öne çıkardıkları, Demiralp ve Dellaloğlu'nun ise teolojiye özel bir önem verdikleri söylenebilir.[7] Gürbilek ise, birçok yazısında, Benjamin'de materyalist ve teolojik boyutların uzlaşmaz kutuplar olarak gerilimli bir şekilde korunduklarına dikkat çekmiştir. Benjamin'in yazılarında bu yorumların her birini destekleyen pasajlar bulunduğu en baştan kabul edilmelidir. Yani materyalizm ile teoloji arasındaki bu gerilim, Benjamin'in kendi düşüncesine içkindir. Ne var ki, 1920'lerin ortasına denk gelen 'Marksist kırılma'nın ardından Benjamin bu kutupları materyalist bir çerçeveye yerleştirmiş ve ilk yazılarının konusunu oluşturan metafizik sorunları da ölümüne kadar bu çerçevede yeniden eklemlemeye çalışmıştır.[8]

Türkiye'de Benjamin'in düşüncelerine ciddi biçimde eğilen ilk isim olan Ünsal Oskay, bu düşüncelerin Türkçeye taşınmasında da öncü olmuştur. Oskay'ın Benjamin ilgisi, gerek çeviriler gerekse doğrudan Benjamin üzerine pek çok yazıyla 1980'lerden günümüze dek devam etmiştir. Bu yazıların ortak izleğini, geçmişe belirli bir bakış biçimi üzerinden tanımlanan bir 'nostalji' kavrayışı oluşturmaktadır. Oskay'ın yazılarında nostalji, muhafazakâr düşünceye terk edilemeyecek hayati unsurlar barındıran bir kavramdır. Bu unsurların özgürlükçü bir mücadeleye uygun biçimde yeniden formüle edilmesi gereklidir. Benjamin'in tarih felsefesi de, geleceğe dair herhangi bir özgürlükçü düşüncenin geçmiş boyutuna bağımlılığı üzerinde durmasıyla ilk bakışta benzer bir anlayışa işaret eder görünmektedir. Bu nedenle, Oskay'ın Benjamin yorumunu 'nostalji' kavramı üzerinden ele almak, Benjamin üzerine klasikleşmiş yorumlardan birinin anahatlarını da ortaya çıkarmaktadır.[9]

"Nostaljinin Dönüştürücü İşlevi" (1998; orj. 1981) başlıklı yazısında Oskay, modern hayatı, yoğunluğunu iyiden iyiye artırmış 'yabancılaşma'nın boyunduruğu altında, insanların günden güne özsel bir şeyleri unuttukları bir dönem olarak tanımlar. Bu baskıya karşı çıkmak içinse, şimdiki zamanın baskıcı, yabancılaştırıcı görüntüsü karşısında her şeyin bu kadar karanlık olmadığı zamanları hatırlamak anlamında bir nostalji, dönüştürücü bir işlev taşıyabilir görünmektedir. Oskay'a göre (1998: 148), günümüzün "karmaşık" dünyasında "hayatın bugünkünden farklı olduğu geçmişi hâlâ hatırlayabilmekten kaynaklanan bir nostaljinin dönüştürücü işlevler yüklenebileceğini unutmamak zorundayız." Oskay'ın "istiridyenin içindeki inci" olarak da betimlediği nostalji, yeni bir siyaset felsefesi olarak da düşünülmektedir. Peki özgürleşim yolunda seferber edilecek böyle bir nostalji kavrayışında söz konusu olan hatırlama ediminin ayırıcı özelliği nedir?

[7] Gelgelelim yazının içinde de fark edilebileceği gibi, materyalist ya da teolojik kutbu öne çıkarmak her zaman materyalist ya da teolojik bir okumaya yol açmayabilir. 'Kaba materyalizm'in altında yatan te(le)olojik tarih anlayışı (söz gelimi, tarihsel ilerlemenin evrensel yasalarına inanç) buna en iyi örnektir.

[8] Benjamin'in düşünsel seyri, epistemolojisi ve metodolojisine ilişkin. Türkçede en ayrıntılı metinlerden biri için bkz. Özbek, 2000a; 2000b; 2000c. Bu üç-parçalı metinde, Benjaminci bir kültür kuramı çerçevesinde hangi yerel unsurların analiz nesnesi olarak seçilebileceği, daha genel olarak da Türkiye'de Kültürel Çalışmalar yapmak için Benjamin'den nasıl yararlanabileceği soruları öne çıkarılmıştır. Bunun yanında Özbek, Benjamin üzerine Türkçe olarak yayımlanmış neredeyse bütün metinlerin ve klasikleşmiş Benjamin yorumlarının bakış açılarını bir arada ele almaya çalışmıştır.

[9] Fredric Jameson'ın, *Marksizm ve Biçim* (1997: 67-85) kitabında Benjamin'e ayırdığı bölümün adı da "Walter Benjamin, ya da Nostalji"dir: Jameson, Benjamin'i tarihsel durumun her an parçalamakla tehdit ettiği psişik tamlığın ya da deneyim bütünlüğünün peşinde bir düşünür olarak tanımlar ve modernizmin diğer "bütünlük" düşünürlerinin arasında yer verir ona da. Bu düşünürlerin ortak özelliği, modern hayatta işbölümü ve özelleşmenin yaygınlaşmasının getirdiği psikolojik sorunlar sonucu genel bir yabancılaşma ortamı ve insanlık dışı bir düzenin oluşması karşısında duydukları tepkidir. Jameson'a göre, Benjamin'in diğer "bütünlük" düşünürlerinden farkı, otobiyografik yönüdür; yani kendi hayatını da kurtarmak isteyişidir.

Oskay'da (1998: 149) özgürleşimci hatırlamanın ölçütü, öncelikle insanlığın yabancılaşmadan korunabilmiş yanlarını açığa çıkarabilmesidir: "Geçmişin farklı yanlarını korumak, görünür kılmak isteyen nostalji, yabancılaşmayı kendisine varlık nedeni edinmiş modern toplumlarda, hâlâ yitirmediğimiz 'insan' yanlarımızın yarma saklanabilmesi için bir umut olmak ister." Özgürleşimci nostalji, yabancılaşmanın bu derece yoğun olmadığı zamanların hatırlanması aracılığıyla günümüzde tehlike altındaki "insan yanlarımızı koruma" işlevini görecektir. 'Koruma' fikri, Oskay'ın başka bir yazısında (2000a: 144; orj. 1983), bu kez roman ve televizyon üzerine bir tartışmada da karşımıza çıkmaktadır: "Romanın ve hayatın korunması için (...) yollar aranmalıdır. TV, iyi koruyabilirsek TV'yi, bu yolların bulunmasından sonra hayata katkısı olabilecek 'masalcı' yanımızı sürdürmemize yardımcı olabilir." Özetle, Oskay'da "yabancılaşma"nın yoğunlaşması, dayanışma duygusunun yitirilişiyle insanların birbirlerine nesne muamelesi yaptıkları bir tür 'cehennem' olarak betimlenen günümüz dünyasına panzehir olabilecek unsurların hatırlanması anlamında bir nostaljik bakış önerilmektedir.[10]

Ahmet Oktay'ın Benjamin yorumunda da benzer bir nostalji kavrayışı ön plandadır. Benjamin'i sol düşünce için önemli kılan unsur, Oktay için de "özgürleşimci nostalji"ye karşılık düşen tarih felsefesidir. Oktay'ın tarihe bakışının net bir ifadesini 1981 tarihli bir yazısında bulabiliriz (1981: 112-113): "Geçmişin, daha kesinlikle bir söyleyişle: tarihin *okunması* felsefi/siyasal bir sorundur, yazınsal bir sorun değil. Ve tarih, bu anlamda kurtuluş olanağını imlediği kadar bunun karşıtını da imler: tutsaklığı." Bu iki iddia, Benjamin'in tarih felsefesi için de kritik önemdedir: Birinci iddia tarihi her okuma girişiminin (ya da her tarihyazımının) aynı zamanda hem bir tarih felsefesi demek olduğunu hem de politik bir öznel konum alışla doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. İkinci iddia ise söz konusu tarih felsefesinin ancak yazılıp bitmemiş, kapanmamış bir tarih anlayışına dayalı olabileceğinin bir ifadesidir. Oktay, "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş" (1995) adlı başka bir yazısında bu iddialarına, günümüz insanının sonsuz 'şimdi'ye tutsak olduğu tespitini ekler ve Türkiye özelinde 'geçmiş' ve 'şimdi' üzerine yapılan tartışmaların politik/ideolojik niteliğini vurgular. Oskay gibi Oktay da belirli bir geçmiş anlayışının ve bununla bağlantılı bir hatırlama pratiğinin 'şimdi' karşılaşılan politik/ideolojik konumlanmayı anlamak için vazgeçilmez bir koşul olduğunda ısrarlıdır. Bu noktada yine aynı soru ortaya çıkmaktadır: Nasıl bir hatırlama? Özgül olarak neyi hatırlamalıyız?

Bu soru Oktay'ın yazılarında (bazen aynı yazı içinde) birbiriyle uzlaşamayacak iki ayrı hatırlama/anımsama kavrayışını ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, Ünsal Oskay'ın tanımladığı nostalji kavramıyla aynı noktayı işaret ederken, ikincisi daha radikal bir hatırlama/anımsama pratiğidir. İki anlayıştan gerçek anlamıyla "nostaljik" denilebilecek ilkinin net bir ifadesini en son anılan yazıda bulabiliriz:

> Dünün bugüne oranla daha *adil* ve daha *insanal* sayılabilecek ya da öyle yorumlanabilecek tarihsel içeriği buharlaştırılmaktadır. Oysa, halen kullanmakta olduğumuz "*annemizin sabunu*"nun üretildiği ve tüketildiği dönemin, yaşadığımız kap-kaç ve soygun döneminin *karşısına dikebileceği* çok şey bulunmaktadır. *Yeni* olanın eskiyle ilişkilendirilmesi, *unutturulmuş* yasallıkların ve beklentilerin anımsatılması *düzenin rasyoneline* karşı ciddi bir tehdit oluşturabilir aslında (Oktay, 1995: 44).

"Nostaljik hatırlama"da temel ölçüt, 'şimdi'nin egemen "rasyonel"ine karşı görünen tarihsel içeriklerin geri çağırılmasıdır. Oktay'ın anımsanması çağrısında bulunduğu unsurların neler olabileceğine dair verdiği örneklere bakıldığında bu içeriklerin karşıt rasyoneli daha

[10] Benjamin de *Pasajlar* çalışmasında kapitalist dünyanın zamanını, ebedi tekrarın kendisini yeni zaman (*Neuezeit*) gibi gösterdiği "cehennemi bir zaman" olarak düşünür. Oskay'ın Benjamin yorumuna dayanan bir yazı için bkz. Aymaz, 1995.

net anlaşılabilir.[11] Dönemin hakim ideolojisi hangi yıkıcı unsurların ortaya çıkışı karşısında sendeleyecektir? "[Ö]*zgürlük, eşitlik, adalet* karşısında. Kendilerine geleneğe ve geçmişe yaslanarak meşruiyet kazandırılması gerekenler bunlardır" (1995: 44). Oktay ve Oskay'daki bu "özgürleşimci nostalji" anlayışında geleneğin günümüz rasyoneli karşısında hâlâ muhalif, eleştirel kalabilen kimi yanlarını vurgulamak ön plandadır; böylece gelenek çerçevesinin ya da kültürel birikimin bazı unutturulmuş içeriklerin anımsanması aracılığıyla (dönüştürülerek) sürdürülebilirliği fikri korunmaktadır. Yeniden Oskay'ın önerisine dönersek, gereken özgürleşimci düzeltme, geleneğin ya da kültürün devamlılık görünümünün kırılması (yani, barındırdığı özgürleştirici unsurların açığa çıkarılması) ve tarihin gerçek yazarlarının insanlar olduğunu anlaşılır kılacak bir kültür tarihine ulaşılmasıdır (Oskay, 1981: 4-15).[12] Buna paralel olarak 'kültür', egemenlerin hazine yığını olarak bir kenara atılmaması gereken, özünde insanlığın tümüne ait bir birikim olarak kavranmaktadır. Oskay'ın Benjamin okuması da bu "nostaljik hatırlama" anlayışına koşuttur:

> [Benjamin'in] (g)elenek ile ilgilenme uğraşının başlangıcındaki umutlu dönemi sona ermiştir. Bu nedenle, gelenek ile yeniden bağlantı kurabilmek için; geleneğin, XIX. yüzyıl öncesine kadarki durumu sırasında toplumun tek bir kesimi için değil, bütün kesimleri için *özgürlük*, *kardeşlik* ve *refah* vaadedebildiği özgün halini ortaya çıkarmak ve böylece modernleşme sürecinin önünü tıkayan, onu doğal-olmayan baskıcı ve aldanımcı yollara yönelten engelleri etkisiz kılmak için, *geleneğin* modern zamanlardaki bu tür sorunlarını açıklayan Marxism'e yönelir Benjamin (Oskay, 1982: 38).

Bu pasajdan çıkan sonuç, Benjamin söz konusu olduğunda, 19. yüzyıl öncesinin, yani kapitalizmin emekleme çağlarının ya da kapitalizm-öncesinin, geleneğin "özgün" halini ifade ettiği ve cehennemin 19. yüzyılla birlikte başladığıdır.[13] Benjamin de bazı yazılarında bu çıkarıma uyabilecek bir kavram kullanmıştır: "ilksel/kökensel tarih" (*Urgeschichte*). Ama kestirmeden söylersek, bu kavramla kesinlikle kapitalizm öncesi bir 'Altın Çağ'a, daha özgün bir yaşam tarzına ya da insanlık durumuna gönderme yapmaz; daha çok her bir çağın ya da genel olarak tarih denen anlatının kendi içinde barındırdığı, kapalı kalan, üstü örtülü bir boyutu hedefler. Bu belirleme, ciddi bir fark yaratır. "Eduard Fuchs" yazısına bakarsak (Benjamin, 2007), Benjamin'in yanıt aradığı şeyin, yaşanmış ve bitmiş, alevini tüketmiş özgürleşimci potansiyelleri yeniden nasıl yakalayabiliriz sorusu olmadığını görebiliriz. Asıl vurgu bu potansiyellerin tükenmemiş olmasındadır: "Tarihsel materyalizm, geçmişin işinin hâlâ tamamlanmamış olduğunu düşünür. O, hiçbir dönemi tamamına ermiş olan geçmişin kısmen dahi olsa hiçbir sorun çıkarmadan, bir 'şey' gibi insanın kucağına düşüvereceği bir dönem olarak algılamaz" (Benjamin, 2007: 43).

Yani, "nostaljik anımsama" ya da "özgürleşimci nostalji" kavrayışlarında tek sorun, geçmişin "yabancılaşmamış" toplumunun varlığının şüpheli olmasında, yani kurtarılması umulan (daha) "insani geleneğin" çelişkiden bütünüyle uzak bir imge olarak sunulmasında değil; günümüz dünyasının "yabancılaşmış" toplumsal ilişkileri ile "korunabilmiş insan yan-

[11] Yazının yayımlandığı dönem, Türkiye'de, Refah Partisi'nin en güçlü ortağı olduğu koalisyon iktidarına denk düşmektedir. Oktay'ın temel argümanı da Siyasal İslam'a karşı mücadele çerçevesinde şekillenmiştir.

[12] Oskay başka bir yerde (2000a: 134), asıl sorunun kültür ve tarihin bugüne kadar gelen aktarılma ve öğretilme biçiminde olduğunu ifade eder: "Kültürün bugüne kadarki tarzıyla yaygınlaştırılması, bir egemen kesimin diğerine mirasçı olmasına yaramıştır."

[13] Benzer bir değerlendirme, "geçmişe güven ve özlem" ifadesini kullanan Enis Batur'un (1987: 39) Benjamin yorumunda da görülebilir: "[Benjamin'de] (a)çık olan, dünyanın ve çağın geçirdiği köklü değişim ve yarma dünden özümsenerek aktarılmak istenen bir eski dünyanın varlığı, sürekliliğe ve Tarih'e duyulan güven, bağlılık, *istek* duygularıdır. Bu anlam boyutunda, geçmişin değerlerine duyulan derin özlem yarma inanmamak, değişime set çekmek demek değildir: Geçmişten geleceğe uzanan bir Ütopya tasarısının temel yasası iz silmek yerine iz sürmektir."

larımız" arasındaki göbek bağını gözden kaçırmasında yatmaktadır.[14] Bu sorunu netleştirmek için Benjamin'in gelenek ve kültür üzerine yazdıklarına bakabiliriz.

Benjamin'in yazılarında 'gelenek' ve 'kültür' birbirleriyle yakından ilişkili olarak kullanılmıştır. "Tarih Kavramı Üzerine"nin en popüler cümlesi kültüre ilişkindir: "Hiçbir kültür belgesi yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın" (Benjamin, 1993a: 42). Bu cümlenin ilk kez göründüğü yer olan, "Eduard Fuchs" yazısında bu aforizmaya dair bir argümantasyon bulunmaktadır. Kültürün ancak şeyleştirilmiş olarak ortaya çıkabileceğini savunur Benjamin (2007: 43-44): "Ortaya çıktıkları üretim sürecinden olmasa bile, içinde varolmaya devam ettikleri üretim sürecinden bağımsız olan yapıtların tecessümü olarak kültür kavramının fetişist bir yanı vardır." Bu şeyleşmiş parçaların bir çizgi içinde birbirine eklenmesinden oluşan kültür tarihi de, "insanların bilinçlerini hakiki -yani, siyasi- olmayan deneyimlerle kışkırtan merakların oluşturduğu tortudan başka bir şey değildir." Yani, elimizde insanlara yanlış anlatılan, çarpıtılan, sırtımızı dayayabileceğimiz daha 'hakiki', pozitif bir kültür yoktur. 'Kültür'ün kendisi, ancak şeyleşmiş olarak ortaya çıkabilir. Bu yüzden Benjamin, kültürel aktarım sürecinin süzgecinden geçip tortulaşan geleneğin -ilerici, insani, özgürleşimci unsurlar içerdiği söylenebilse dahi- öncelikle *genel çerçevesinin reddini* vurgulamıştır.[15]

Bu noktada Ahmet Oktay'ın yazılarındaki ikinci hatırlama kavrayışının farkı ortaya çıkabilir. Oktay, yine "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş" yazısında Benjamin aracılığıyla, "adaletsizce bastırılmış olanın devrimci anımsanması"ndan bahsettiğinde, anımsama pratiği, nostaljik anımsamanın ötesine geçmektedir:

> Şimdinin içinde çökelmiş bulunan tüm geçmişin tarihsel ve reel içeriğinin fetişist bir maziperestlik tarafından bulanıklaştırılmasına izin verilmemelidir. (...) Geçmişin yaşanan zamanı istilasını engellediği kadar eleştirel boyutu ve ütopyan ögeleri canlı tutabilen radikal/devrimci bir nostalji kavramı bu yüzden önemli sayılmalıdır (Oktay, 1995: 40-42).

Bu alıntıdaki "ütopyan ögeler" ifadesi üzerinde durulduğunda, geçmişin hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir boyutuna dikkat çekildiği görülebilir. Benzer bir vurgu, Oktay'ın Türkiye bağlamında geçmiş savunusu yapmakla eleştirdiği "gelenekçiler"e karşı argümanında da karşımıza çıkar:

> Burada söz konusu olan eskinin ve geleneğin savunulması değil, onun sonsuz şimdi'nin karşısına olumsuzlayıcı bir öge olarak çıkarılmasıdır. Türkiye'de Özalizmin topluma içselleştirmeye çalıştığı "yükselen değerler" *mitik söylemi*, eskinin her zaman *yenilgiye* uğramış biçimleri altında anımsanan ve asıl *gücünü* de bu yenilmişlikten alan ögeleriyle sorgulandığında ve sınandığında, düzeni sürdürmeye yönelik bir ideoloji olduğunu açığa vurur (Oktay, 1995: 44).

Tam anlamıyla Benjaminci olarak nitelendirilebilecek bu pasajda, geçmişin *gücünü*

[14] "Geçmişin yabancılaşmamış toplumu"nun kapitalizm-öncesine gönderme yaptığını düşünürsek, böyle bir bakışın ancak, kapitalist bir toplumun içinden mümkün olabileceği açıktır. Bu anlamda eski çağlara (Antik Çağ, feodal dönem, vs.) yönelik nostaljik arzunun, doğrudan kapitalist toplumsal ilişkilerin geriye dönük olarak ürettiği bir yanılsama olduğu söylenebilir. Böyle bakıldığında yabancılaşmamış, daha organik, daha saf toplumsal ilişkiler miti kendisini saf bir kapitalist üretim olarak göstermektedir.

[15] Buna dair bir sezgi, Oskay'da da mevcuttur (2000b: 399): "...[Benjamin] kitlelere tarih öğretmenin, kültürü kitlelere yaygınlaştırmanın özgürleşimci bir dönüşüm yaratabileceğine inanmamıştır. Bu anlayışları olumlayan bilgi edinmenin, kitlelerin sırtındaki kambura bir yenisini eklemek olacağını açıkça söylemiştir."
Bu durumda kültürle ne yapmak gerektiğine dair, Benjamin'in çeşitli yazıları ve radyo programlarıyla örneklediği "devrimci pedagoji" anlayışını öne çıkaran, kısaca "tersine tarayan" bir yazı için bkz. Birkan, 2002.

yenilgisinden alan unsurlarının yıkıcılığı, egemen tarih anlatısı/miti karşısında öne çıkarılmaktadır. Felsefi-politik bir tarih okuması, "antika toplamak ya da duygulanmak değil, arkaik malzemenin içindeki şimdiyi *yıkıcı* ögelerin ele geçirilmesi ve kullanıma sokulmasıdır" (Oktay, 1995: 50). Yani nostaljik anımsamanın pozitifliği karşısında, devrimci anımsama baştan başa negatiftir. Bu ikinci tarz anımsamanın, geçmişin "daha adil ve daha insanal" unsurlarından kökten farklı bir hedefi vardır. Benjaminci anımsama bu yüzden negatif, yıkıcı bir niteliğe sahiptir. Gerçekten yeninin zamanına sıçramak için öncelikle "cehennemi tekrar döngüsü"nün kırılması gereklidir.

Ünsal Oskay ile Ahmet Oktay farklı yollardan geçerek de olsa aynı noktada buluşmaktadırlar. İki düşünürün de vardıkları noktada yerleşik düzeni, yani kapitalist rasyoneli kapitalizmin yükseliş çağındaki özgün idealleri üzerinden sorgulama eğilimi görülmektedir. Yani bir şeyler hatırlaması gereken özne daha çok kurulu düzenin, ya da egemen sınıfın kendisi gibidir.[16] Bu noktada Benjamin'in tarih felsefesinde "sınıf mücadelesi" kavramının rolü tekrar düşünülebilir. Çünkü, bu iki düşünürün kuramsal çerçevelerinde, dışlanmamışsa da, kendinden menkul, sorgulanmayan bir unsur olarak "ezilenlerin mücadelesi", "kitlelerin bilinçlenmesi" ya da "insanlığın savaşı" gibi ifadeler altında düşünülmüş olan sınıfsal perspektif, Benjamin'de tarihe bakışın nostaljik olmasına izin vermeyen yegane özelliktir. Anımsanacak/hatırlanacak, geçmişten koparılıp alınacak, bugüne getirilecek unsurların belirlenmesi ancak ezilen sınıfın perspektifiyle özdeşleşme yoluyla gerçekleşebilir. Yani, Benjamin'de tarihsel bilginin nesnesi, öznesinden bağımsız olarak düşünülemez.

Tarihsel bilginin öznesi olarak proletarya

Ahmet Oktay söz konusu olduğunda, 1970'lerdeki yazılarında ön planda olan sınıf kavramının 1990'lara gelindiğinde neredeyse görünmez hale geldiği açıktır. Bu süreçte ara aşamalara bakılabilir. Oktay, ilk yayın tarihi 1977 olan "Karşı İdeoloji ve Edebiyat"ta edebiyat bağlamında sınıfsal olanın eleştirel söylemin basit bir ögesi durumuna indirgenerek neredeyse yürürlükten kaldırılması eğilimi karşısında şu tespiti yapar:

> [İ]nsanın kurtuluşu ile proletaryanın kurtuluşu özdeş terimlermiş gibi kullanıldı (...) Bu çok genellenmiş süreç içinde kültür-sanat adamı, Marksizmi ahlaktan kaynaklanan bir insancılık saymaya, Türkiye'nin gündemindeki sorunları burjuva insancılığının terim ve kavramlaştırmalarıyla tartışmaya ve çözmeye devam etti (Oktay, 2004a: 10).

Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür* (1993: 24-25) kitabında ise, Benjaminci anlamda geçmişin geleceğin kışkırtıcısı durumuna gelebilmesinin yolunun artık yalnızca plebyen geçmişin anımsanmasından geçmediği iddiasındadır: "Ataların anımsanması gereken mirasının arasında, olumsuzlamanın kendisine içselleşmiş olduğu üst kültür ürünleri de bulunmaktadır. Toplumun dönüştürülebilmesi, kitlelerin böylesine bir Tarih Bilinci edinmeleri ile mümkün olabilir." Bu doğrultuda, artık sosyalizmin kurulabilmesi yalnızca emeğin yabancılaşmasının koşullarının aşılmasına değil, bağımlılık biçimlerinin de aşılmasına bağlıdır; bu da meseleyi ve Oktay'ı bireylerin entelektüel konumlarına götürür. Kitabın temel derdi olan popüler kültür eleştirisi de böyle bir argümana dayanmaktadır. Popüler kültür, tarihsizleştirici özelliğiyle "kitlelerin bilinç edinmelerinin" önündeki engeldir. Biraz ilerlersek, 1999 tarihli bir köşeyazısına bakıldığında, liberal kazanımların savunulmasına işaret eden bir perspektifle karşılaşılmaktadır. Demokratik ve özgürlükçü bir toplum için kadınların özgürleşmesinin önemine değinen Oktay (2000: 126-127), ezilenler arasında saydığı kadınların kazanmış oldukları hakların gasp edilme

[16] Başka bir deyişle, kapitalizmi gerçekleşmemiş potansiyeli üzerinden, burjuvazinin kendi idealleri üzerinden, yani içeriden eleştirmenin, bu değerlerin kendilerini sorun edememe sonucunu doğurduğu da söylenebilir.

tehlikesine karşı siyasal bilinç edinmelerinin önemine dikkat çeker. Burada önemli olan nokta, sınıf mücadelesinin artık popüler kültür-üst kültür ya da ataerki-kadın mücadelesi gibi ikiliklere çevrilebilir hale gelmiş olmasıdır. Oktay'ın Benjaminci bir anımsamanın hedefini, yani gücünü yenilgisinden aldığı ölçüde yalıtılacak tarihsel unsurları "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" olarak belirlemesi de nihayetinde böyle mümkün olmuştur. Zira sınıfsal perspektif devreye sokulduğunda, (biçimsel de olsalar) tam da bu ilkeler eşliğinde "ezilen" bir proletaryanın gözünde, "olumsuzlamanın kendisine içkin olduğu" üst-kültür ürünlerinin ya da liberal demokratik kazanımların, *kendi yenilgileri* pahasına kazanılmış zaferlerin anıtları olduğu da söylenebilirdi.

Benjamin'in düşüncesinde sınıf mücadelesi anlayışının klasik Marksist sınıf kavrayışıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkılabilir. "Tarih Kavramı Üzerine"de tarihin ezenler ve ezilenler arasındaki bir mücadele olarak dile getirildiği doğrudur. Ama bu zararsız ifade, Benjamin'in diğer yazılarıyla birlikte düşünüldüğünde, 'tarih, sınıf mücadelesinin tarihidir' yargısından çok da farklı değildir. Hatta Benjamin ile Adorno arasındaki temel ayrımlardan birini de bu nokta oluşturur: Frankfurt Okulu'nun 1930'lardan sonraki düşünsel üretiminde yavaş yavaş ortadan kaybolmaya başlayan, kullanıldığında dahi sosyolojik-betimleyici bir rolden fazlasını oynamayan 'sınıf mücadelesi' ve 'proletarya' kavramlarını Benjamin, Marksist döneminin başlangıcı diyebileceğimiz 1920'lerin ortasından ölümüne kadar sakınmadan sahiplenmiştir. Tarih felsefesi söz konusu olduğunda da bu sahiplenmenin, yani sınıf kavramının vazgeçilmez bir rolü olduğu unutulmamalıdır. "Tarih Kavramı Üzerine"nin 12. tezinde çok nettir Benjamin (1993a: 45): "Tarihsel bilginin öznesi, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir." Benjamin burada, Marksizme yanaşma çabasında olan, kafası karışık bir burjuva düşünür konumundan çok uzaktır. Daha çok Marx'ın 'proletarya' olarak ifade ettiği öznel konumun felsefi arka planına dayanmaktadır. Bu yüzden Stalinist Marksizmin ve Faşizmin terör dönemi olan 1920'ler ve 30'lar boyunca, Batı Marksizmi düşünürleri işçi sınıfının fiili durumuna bakıp, proletarya devriminden ve hatta sınıf mücadelesi kavramının kendisinden vazgeçme noktasına gelirken, Benjamin teorik çerçevesini tam aksi yönde geliştirmiştir. Tarihsel koşulların 'ayartı'sına kapılmadan, materyalist bir tarih teorisinin *tek* öznesi olarak proletaryayı işaret etmiştir.

Bu perspektiften bakıldığında, ezenler ve ezilenler arasındaki mücadelede 'insanlık' niteliğinin her iki tarafa da ait olduğu açıktır. Belirleyici olan, kapitalizmin ya da faşizmin insanlıktan çıkmış özneleri ile hâlâ insan kalabilmiş diğer özneler arasındaki fark değildir. Tarihsel materyalistin, 19. yüzyıl öncesini, ya da işçi sınıfının eski görkemli günlerini hatırlamaktan ziyade, başarısızlıkla sonuçlanmış devrimci girişimleri –örneğin Paris Komünü'nü–, daha doğrusu bu girişimlerdeki belirli 'an'ları hatırlamasının nedeni budur. Ne var ki, tarihsel bilginin öznesinin proletarya olması, tarihsel materyalistin görevini ancak işçi sınıfına ekonomik aidiyeti ölçüsünde, yani toplumsal konumu uygun olduğu ölçüde yerine getirebileceği anlamına gelmez. Benjamin tarihsel materyalistin üretim ilişkileri içindeki konumunun farkına varması gerektiğine (zaten çoktan sınıf mücadelesinin bir parçası olduğunun, belli bir konumu çoktan seçmiş olduğunun bilincine varması gerektiğine) dikkat çeker.[17] Bir sonraki adım ise ezilen sınıfın perspektifiyle özdeşleşmeyi içerir: "Tarih yazan özne ezilenlerle dayanışma halindeki bir insanlık kesiminin parçasıdır. Bu parça en büyük teorik riskleri alabilir, çünkü, pratikte kaybedecek fazla bir şeyi yoktur" (Benjamin, 2006c: 404). Benjamin'e göre, tarihe tarafsız bir bakış mümkün değildir, herhangi bir kuramcı için meta-tarihsel bir gözlem noktası yoktur; dahası böyle bir "tarafsızlık" çabasının kendisi egemenle özdeşleşme, ezenlerin anıtlarını yıkılmaktan koruma kaygısına dönüşmeye mahkûmdur. Bu yüzden, (nesnesi öznesinden bağımsız olarak düşünülemeyecek) Benjaminci tarih felsefesinin en önemli yönü politik (sınıfsal) bir konum alışla bağlantılı olmasıdır.[18]

[17] Özellikle bkz. Walter Benjamin (1984). "Üretici Olarak Yazar." Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. *Brecht'i Anlamak* içinde. İstanbul: Metis. 98-116.

[18] Benjaminci tarih felsefesinde, geçmişin olanaklarını açığa çıkararak bugüne müdahale etme anlayışının, Heidegger'in tarih anlayışıyla (ilk olarak Hannah Arendt'in vurgulamış olduğu) benzerliği ve daha önemlisi farklılığı üzerinden ele alınışı için bkz. Harootunian, 2006: 126-134.

Benjamin için politik özgürleşim fikri geçmişe dayanıyorsa da, tam da hiçbir zaman güncellik kazanmamış bir geçmişe dayanır. Geçmişin bu boyutunu hedefleyen bir tarih felsefesinin kapitalizmin meşrulaştırılmasında kullanılan idealleri benimsemesi mümkün değildir. Tahakküme karşı çıkmak için tahakküm-öncesi bir 'Altın Çağ' fantezisine (kapitalizm öncesi feodal yapıya, "yabancılaşmamış ilişkiler"e) bel bağlamak ya da kapitalist düzende "insanlık" için olumlu görünen unsurlara tutunmak da çözüm değil, sorunun bir parçasıdır. Böyle bir nostalji fikrinin muhafazakâr bir koruma içgüdüsüne dönüşmekten başka bir yolu yoktur. Geçmişte ya da şu anda kapitalizme direniş noktaları olarak görünen "insani" unsurlar, tam da kapitalist dinamiğin ("egemenlerin zafer alayının") *sürdürülmesinde* elzem bir ideolojik görev görüyor olabilirler. Bu "insani" unsurlara yönelik 'nostalji' ya da 'koruma' anlamında kavranan bir anımsama pratiği ve tarih anlayışı, Benjaminci tarih felsefesini evcilleştirmek ve bütün politik gücünden yoksun bırakmak sonucunu doğurmaktadır.

Benjamin'de sınıfsal ya da öznel perspektifin rolü yeterince dikkate alınmadığında, tarih felsefesinin belirsiz bir nostaljik anımsamaya denk düştüğü söylenebilir. Diğer yandan, Benjamin'de asıl düğüm noktası olarak görülen materyalizm-teoloji gerilimi de *bu öznel perspektife özgü bir olanağa* işaret etmektedir aslında.

Kuklanın içindeki cüce

Oktay (1988: 200), *Defter* dergisinde yayımlanan bir söyleşisinde, 'zaman'ı bütün olarak kavramak için, 'geçmiş' ve 'şimdi' kavramlarının yanı sıra 'gelecek'e de ihtiyacımız olduğunu belirtir: "Geçmiş ve şimdi, zamanın momentleri, tamamı değil. Tamamı, üçüncü terimi, yani geleceği gerektirir." Bu bağlamda, Benjamin'in "proleter geçmiş"in durmadan anımsatılması gerektiğini savunurken, zamanı bu üç boyutuyla kavramayı amaçladığını ekler Oktay. Ama belki de Benjamin'de "proleter geçmiş"in devreye girdiği boyutu kavramak için bir ekleme daha yapmak gereklidir. Zamanın *üç değil de, dört* boyutu olabilir mi? Gerçekleşmemiş olasılıkların barındığı bu dördüncü boyut, "tarihin sıfır düzeyi" Benjamin'de ancak teolojinin ulaşabildiği bir boyut olarak yer alır. Bu açıdan bakıldığında, tarihin sıfır düzeyini, 'teolojik' dayanağı denilebilecek boyutunu dikkate almayan bir tarih felsefesinde teoloji, gerilim yaratmak bir yana alegorik bir rolden fazlasını oynayamaz.[19]

Tarih Kavramı Üzerine Tezler'in en sık alıntılanan bölümlerinden biri 1. Tez'dir:

> Satranç oynayan bir otomattan çok söz edilmiştir. Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklanın kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefi karşılığı düşünülebilir: "Tarihsel maddecilik" adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın (Benjamin, 1993a: 39).

Ünsal Oskay (1981) bu tez için yorumunda, Benjamin'in aslında bir uyarıda bulunduğunu ifade eder: Bu uyarı "akıllandığı için kendini saklayan Teolojinin hortlaması"na karşıdır. Bu doğrultuda Oskay, Benjamin'de ne kadar birbirlerine bağlı olsalar da, dünyevi ve tanrısal düzeyleri ayrı tutma kaygısı gözler. Politik ve mesiyanik özgürleşim düzeyleri birbirinden farklıdır, ama birbirleriyle uzlaşabilirler. Peki ayrı durması gereken bu düzeyler, 1. tezde neden birbirlerinin içine yerleştirilmiştir? Tarihsel materyalizm *kazanmak için* neden teolojiyi hizmetine almak zorundadır? Oskay'ın cevabı, şu pasajda bulunabilir:

[19] "Tarihin sıfır düzeyi" olarak ifade edilen bu teolojik boyut, gizemli bir kara deliğe ya da epistemolojik bir bilinmezliğe değil, ontolojik bir tamamlanmamışlığa, açıklığa; tam anlamıyla, geçmişe de uzanan 'özgürlük' ya da 'olumsallık' boyutuna işaret eder.

> [Benjamin'in] Tarih'in kurtuluş ya da kefaret olanaklarıyla ilgilenilmeksizin anlaşılmasının ve anlamlandırılmasının güç olacağına inanmasındandır. Dindeki kurtuluş beklentisi, yaşanan bu dünyanın bırakılması ve yaşanan dünyadan koparak Tanrısal Krallığın ülkesine girişle olacağına inanılan bir şeydir. "Tarihin bırakılması" dinsel beklentide de, çok önemli bilinen ve süreklilik halindeki Tarih yerine, Tanrısal düzeyde yeni bir Tarih'e giriştir! Bambaşka bir düzeye geçiştir. Siyaset düzeyinde gerçekleştirilmesi amaçlanan gerçek kurtuluş ve özgürleşim ise, Tarih'in bilinen, süreklilik olarak görünen haline insanın sahip çıkması, onunla ilgilenmesi, kendini ondan sorumlu sayması ile gerçekleştirilebilecek bir özgürleşim sorunudur. "Beklentiyi" insanın gerçekleştireceği bir sorundur (Oskay, 1982: 6-7).

Buna göre, Benjamin'in düşüncesinde teoloji ile dünyevi özgürleşim arasında alegorik bir bağlantı vardır. 'Kefaret' ve 'kurtuluş' gibi kavramlar aracılığıyla teoloji, yeryüzündeki gerçek kurtuluş ve özgürleşimi ateşleyecek tinsel bir güç görevi görebilir. Sözgelimi, teolojinin 'kıyamet' anlayışı, siyasal düzeyde bir özgürleşim süreciyle paralel de gidebilir. Michael Löwy'nin (1999) "birleşik kaplar" metaforu da buna yakın bir görüşü ifade eder: Benjamin'de materyalizm ve teoloji, Marksizm ve mesiyanizm birbirleriyle sürekli bir etkileşim içinde ama birbirlerine indirgenemeyecek iki parçanın oluşturduğu bir birleşik kap oluştururlar.[20]

Ahmet Oktay da "Apokalips: Niçin ve Şimdi?" (2004b: 85-102) adlı yazısında, Löwy'nin Marksizm ile teolojiyi düşünsel ve pratik düzlemde birlikte düşünebilir kılan olgunun "yoksulluk" olduğu tespitine katılır. Dahası, kıyametçi düşünceye kurtuluşçu anlayış doğrultusunda (yani, teolojiye dünyevi özgürlükler için araç olduğu sürece) pay verilebileceğini düşünür. Kıyametçi düşüncenin kabul görmesi için tek koşul, siyasal bir kurtuluş düşüncesine eklemlenebilmesidir. Oktay bu yüzden, "kıyametçi tahayyül"ün solcu ve sağcı varyantlarının kesinlikle ayrılması gerektiğini savunur. Bu yazıda Benjamin'in adı geçmese de, konumunun hatları ayırdedilebilir: "Solcu kıyametçi tahayyül." Aslında bu niteleme Oktay'dan ziyade, Oğuz Demiralp'in Benjamin'e atfettiği konuma denk düşmektedir; ama vurgu tahayyülün "solculuğundan" çok "kıyametçi" niteliğindedir. Yani Demiralp'in Benjamin okumasında teolojik boyutun daha ön planda olduğu söylenebilir. Marksist kutup ya da sınıfsal perspektif ise, Benjamin'in bir "yanılsaması" olarak tamamen dışarıda bırakılmakta ve malum gerilim diğer yönden olsa da, bir kez daha ortadan kaldırılmaktadır.

Mistik bir bireyci olarak Benjamin

Demiralp, Türkçede bütünüyle Benjamin üzerine yazılmış iki kitaptan biri olan *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*'de (1999) Benjamin'in düşüncelerini hayat hikayesiyle bütünleşik olarak okuma çabasındadır. İlk bakışta son derece makul görünen, hatta Benjamin söz konusu olduğunda "kaçınılmazlığı" vurgulanan bu biyografi-destekli yaklaşım sonucu gerçekten de özgün bir Benjamin portresi çıkmıştır ortaya. Ne var ki, bir 'karakter' olarak Benjamin, kimi zaman 'kuramcı' Benjamin'in önemli açılımlarının üzerini örtmüştür. Demiralp'in kitabında birey ve bireyin özerkliği-özgürlüğü teması ile Mesih fikri başroldedir; sınıfsal ve politik mücadele ile Marksizm ise, Benjamin'in düşüncesinde 'yabancı maddeler' olarak, 'kahraman'ın içinden çıkamadığı çelişkiler ya da yanılsamalar olarak olumsuzlanmaktadır.

Demiralp, Benjamin'in yazılarında 1920'lerin ortasından itibaren, ya da Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okumasından itibaren giderek ağırlık kazanan ve ilk dönem metafizik

[20] Löwy, "eşzamanlı olarak mesiyanik ve seküler" yüzlere sahip tek bir düşünce taşıyan bir Benjamin imgesi kurmuştur. Benjamin'in düşüncesi Janus gibi iki yüze, ama bu yüzleri barındıran tek bir başa sahiptir. Bu tek düşünce, "Yahudi teolojisi ve Marksist materyalizm, (...) komünizm ve anarşizm, tutucu romantizm ve nihilist devrim, mistik mesiyanizm ve dünyasal ütopya" arasında *sinyasal* (yani en nihayetinde yine mistik, gizemli) bir alaşımdan oluşur (Löwy, 1999: 193).

kaygılarının yerini alan materyalist çerçeveyi, dünya görüşünde bir değişim olarak değil, bir evrim sürecinin göstergesi olarak okumayı önerir:

> [Benjamin] (i)lk aşamada kutluluk aleminin sürdürdüğü yeryüzü yaşamından ayrı olduğunu ayrımsamış, yeryüzü yaşamıyla kutluluk alemini birbirinden ayırdetmiş, ancak ikinci aşamada kutluluk alemini öte dünyada değil yeryüzü yaşamında aramaya yönelmiştir. Bu doğrultuda isteği, yeryüzü yaşamının özündeki dirime ermek, dirimsel erkeyi uyarmaktır. Dirimsel erkenin uyarılması, uyandırılması insan yaşamının yerli yerinden oynaması demektir (Demiralp, 1999: 87).

Yani Benjamin'in aradığı şey -dirimsel erke, tinsel enerji- değişmemiş, bu şeyi aradığı yer değişmiştir; gökyüzünden yeryüzüne inmiştir. Bütün formülasyonlarında hâlâ asıl kaygısı "kutluluk alemini", Tanrı Krallığı'nı yeryüzünde görme arayışıdır. Bu arayışın sonuçlanması, kaçınılmaz olarak yeryüzü yaşamının "yerli yerinden oynaması" sonucunu doğuracaktır. Demiralp'e göre, Benjamin'de Marksizmin devreye girdiği nokta da burasıdır. Marksizmi kendi düşüncesine uyarlarken Benjamin'in asıl derdi, proleter devrim ya da sınıfsal özgürleşim gibi klasik temalar değil, daha mistik, daha gizemli bir dönüşümdür. Bu bağlamda materyalist bir tarih felsefesi olarak sunduğu yapıyla, aslında "geleceği şimdiki zamanda kurtaracak olumlu öğeleri geçmişten çıkarmak, şimdiki zamandaki olumlu ana erişmek, ermek, Mesih'e kapıyı açmak, Mesih krallığını kurmak istemektedir" (Demiralp, 1999: 144). Evrimsel süreklilik bu noktadadır: Benjamin hâlâ tarihe gizemci yaklaşımını sürdürmektedir.

Demiralp (1999: 188), bu gizemci yaklaşımın sistematik bir dinsel yapıya bağlı olmadığını belirtir: Benjamin, "dinbilimi bir inanç dizgesinden çok, yöntem ve kavramlarıyla insanın dünya ile ilişki kurmasında yararlanabileceği temel bir bilgi dalı gibi gör[müştür]." Ne var ki, Benjamin, "her has düşünür gibi tek bir düşüncenin adamı[dır] (...) : Mesih" (Demiralp, 1999: 192). Marksizmin savunduğu devrimin peşinden koşarken bile, "(s)avunduğu ve sırtını dayadığı tek şey Mesih'in geleceğine, insanın mesihgil özüne inancıdır" (Demiralp, 1999: 184).

Benjamin üzerine, "Tuhaf Bir Çocuk" başlıklı yazısında Demiralp (2007: 69-77), Mesih fikrini teolojik bir unsur olarak görmediğini ifade eder. Evet, "[a]sıl kurtarıcı, Tarihin her anında ortaya çıkabilecek Mesih'tir"; ama "[e]lbette, Mesih ile imlenen şey bildiğimiz dinsel betiden çok onun simgelediği devrimsel dönüşümdür. Her şeyden önce dünyaya yeni bir bakışı gerektiren bir dönüşümdür bu" (Demiralp, 2007: 75). Demiralp'in okumasında Benjamin'in teolojik değil de, gizemci bir düşünür olarak kalmış olması bu bağlamda düşünülmelidir. Gizemin nerede olduğuna daha yakından bakalım:

> Benjamin 'Özgür Öğrenciler' Birliğinde sunduğu 'Öğrencilerin Yaşantısı' tebliğinden 'Tarih Felsefesi Üzerine Savlar'a dek hep aynı imgeyi şiirmiştir: tarihdışı mesihgil şimdiki zamanı. Mesih'in pat diye gelivereceği, hiç gitmemesiyle mutlaklaşacak anı, tarihin Mesih krallığına yer açmak üzere infilak edeceği anı (Demiralp, 1999: 193).

Açıkça görüldüğü gibi, bu "tarihdışı mesihgil şimdiki zaman"a, "mutlak an"a ya da "Mesih krallığına" dair herhangi bir belirlemede bulunmak mümkün değildir. Bu nitelemelerin altında yalnızca gizem yatmaktadır. Bu gizemli an, ülkü ya da amaç ile Marksist teorik çerçeve arasındaki ilişkiye dair soru nasıl yanıtlanabilir peki?

Demiralp, Benjamin'in Mesiyanizmi ile Marksizmi arasındaki bağlantının yerini, tarih felsefesinde belirlemiştir. Buna göre Marksist bir devrim, Benjamin için tarihin kesintiye uğrayacağı ana işaret ettiği için değerlidir, "[a]sıl burada görmektedir eytişimin ünlü nitel sıçramasını. Ancak tarihsel gidiş içinde ileri doğru sıçrama değildir bu (...) 'tarih dışına sıçrama'dır" (Demiralp, 1999: 100). Yani Benjamin'de diyalektik, mesihçilikle buluşmuştur. Tarihin sürek-

liliğinin patlatılması, infilak anı, "zamanı saatler gibi saymayan bir takvimin, daha doğrusu takvimdışı zamanın yürürlüğe girmesini sağla[yacaktır]"; diğer yandan bu patlama anına evrilme gizilgücü tarihin her anına içkindir (Demiralp, 1999: 100). Yine bu yüzden, Benjamin gerçeküstücülüğe ve bazı anarşist düşünürlere (Sorel, Blanqui, vs.) ilgi duymuş; ne var ki, Demiralp'e göre, Marksizme bağlanırken olduğu gibi, yine yanılmıştır: "Marx'a kendi okumasını getirerek, hâlâ Marx'ın öngördüğü devrimin olabileceğine inanıyor. Yanılıyor, daha doğrusu, yanılsıyor. (...) Goşizmin, anarşizmin kıvılcımlarından yarına yer açabilecek yangının çıkabileceğini umuyor" (1999: 183). Peki Benjamin niye yanılmıştır? Daha doğrusu, "yanılsamıştır"?

Demiralp (1999: 121), Benjamin'in Marksizmle ilişkisi konusunda, "Marksçılığa ait olmak istemeyecek, ittifak ilişkisiyle yetinmeyi yeğleyecektir" der. Bu ittifak ilişkisi Brecht dolayımıyla kurulmuştur; ne var ki, "Benjamin'in özellikle Brecht ile arkadaşlık ederek kurduğunu sandığı bu ittifak ilişkisi bile yanılsama değil midir?" Demiralp'in sorgulaması, Benjamin'in Alman ya da Rus Komünist Partisi'ne katılmamış oluşunu, kendi bireyselliğinden taviz vermeyişi olarak (yani biyografik düzeyde) okumasına bağlıdır. Demiralp'in yorumuyla, "asıl neden yeni düzenin bireyciliği ortadan kaldıracağım diye bireyselliğin gelişme yollarını tıkaması, tarihsel gelişmenin ürünü olan birey kavramını reddetmesidir" (1999: 101).[21] Benjamin'in bu noktaya varmasındaki tarihsel uğraklardan biri de Moskova seyahatinde gördükleridir. Demiralp'e göre, devrim Rusyası'nda,

> (...) özel yaşam ve özel birey kalmamış, tek özne kollektivite olmuştur. Bireyler kollektivitenin içine kaynamış ve ortadan kalkmıştır. Kollektivite her bireyde ayrı ayrı, ancak aynı biçimde gerçekleşmeye çalışmaktadır. Toplumcu düzen yutturmacası altında sunulan bu durum gecikmiş bir cemaat yanılsamasıdır. Yapmaca ve zorlama olduğu için düzenin işlemesi sıkı denetime ve önlem(e)lere bağlanmıştır (Demiralp, 1999: 127).

Bir başka kırılma noktası da, Stalin ile Hitler'in işbirliği, yani Alman-Sovyet (Saldırmazlık) Paktı (1939) olmuştur. Öyle ki, bu noktadan sonra proleter mücadele, Benjamin'in dünyasında bir 'yabancı madde' haline gelmiştir:

> (...) [B]u 'devrimci' umut, daha doğrusu kendine proletaryada bir müttefik bulduğu, kentsoyluluğun karşıtı ya da dışladığı bir kişi olarak yanında yer bulabileceği bir sınıfın varolduğu tesellisi geçici, giderek yapaydır Benjamin'in dünyasında. Alman-Sovyet anlaşması bu yaklaşımların yanılsama olduğunu ortaya çıkaracak, meydan Blanqui'ye kalacaktır aylak adamın izlekçesinde (Demiralp, 1999: 151).

Bütün bu sürecin mantıklı sonucu, Benjamin'in yeniden anarşist-gizemci bir perspektife dönmesi ve devrimin yalnızca yıkıcı boyutuyla ilgilenen bir Blanquist'e dönüşmesi olacaktır. Çünkü:

> Blanqui, Marksçı anlamda bir devrimci değil, bir devrim simyacısıdır. Gel gör ki, Benjamin'in Blanqui'yi yüceltmesinin asıl nedeni Marksçılıktan ayrılan bu yönüdür. Benjamin, Marksçılık adına değerlendirme yapıyor görünse de, kullandığı ölçütler kendi kişisel izlekçesindendir. Ona göre, Blanqui, izlenceli bir devrimsel devinime değil, kargaşacı ve kendinden bir ayaklanmaya öncülük etmiştir. Temelinde yıkımcı olan bu ayaklanmada bir toplumun bütün muhalif öğeleri devinime geçmişlerdir. Mesih'in yolunu açmak için kıyam-et/mişlerdir (Demiralp, 1999: 105).

Yaşadığı deneyimler ışığında düşüncelerini yenileyen, hayal kırıklığına uğradığı dü-

[21] Bu noktada, Benjamin'in eleştirisini yönelttiği asıl hedefin, "tarihsel gelişmenin" ürünlerinden bile önce, "tarihsel gelişme" gibi bir fikrin kendisi olduğu hatırlanabilir.

şünce akımlarından sıyrılan Benjamin portresi bazı sorular doğurmaktadır: Örneğin, Benjamin son yazısına kadar neden proletarya devrimi anlayışından *vazgeçmemiştir*? Neden devrimin anarşist, yıkıcı uğrağının cazibesine *kapılmamayı* özellikle vurgulamıştır?[22] Yani meydan neden hiçbir zaman Blanqui'ye *kalmamıştır*? Düşüncesindeki bu "tuhaf" tutarlılık nasıl açıklanabilir?

Demiralp'in bir başka başarısız ittifak girişimi olarak değerlendirdiği, Adorno ve Frankfurt Okulu ile Benjamin arasındaki ilişki konusunda da ilk bakışa aldanmamak gerekir. Aralarındaki mektuplaşmalara dayanarak bu ilişkiyi kısaca şöyle özetler Demiralp (1999: 21): "Adorno, Benjamin'e bizden ayrısın, öyle, yani kendin olarak kal demiş (...)." Kastedilen mektuplaşmanın "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris'i" yazısı üzerine yapılan meşhur yazışma olduğunu varsayarsak, aralarındaki anlaşmazlığın daha karmaşık olduğu ortaya çıkacaktır. Adorno, söz konusu denemenin Marksist çerçevesini, Benjamin'in Enstitü (Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) ile dayanışmasının bir sonucu olarak değerlendirip, en cesur ve verimli fikirlerini materyalist kategorilerin sansürüne maruz bırakmasına gerek olmadığını, dahası bunun iki taraf için de olumsuz sonuçlanacağını vurgular (Benjamin, 2006b: 102-103): "Yalnızca tek bir hakikat var: Düşünsel güçlerin bu hakikati senin materyalizm kavrayışın açısından şüpheli görünen kategorilerle kavrıyorsa, sana uymayan bir düşünce mekanizmasıyla bundan daha da azını kavrayabilirsin." Benjamin'in bu mektuba cevabı, San Remo'daki daha önceki bir tartışmalarına atıfla şekillenir (2006b: 107):

> O tartışmada, kendi üretim-ilgilerim adına fikirlerimi ezoterik bir yönde geliştirmeyi reddettiysem ve böylece günün meselelerine diyalektik materyalizm açısından ve enstitüye yakın olarak yaklaşmayı seçtiysem, bu seçim yalnızca enstitüyle dayanışma veya diyalektik materyalizme sadakat amaçlı değildi; son on beş yılda hepimizin paylaştığı deneyimlere de sadakat amaçlıydı.

Benjamin'in kendi materyalist çerçevesini ortodoks bulan Adorno'ya karşı cevabını nasıl yorumlayabiliriz? Frankfurt Okulu'na kendini kabul ettirmeye çalışan bir Benjamin'den söz edilebilir mi? Bütün bu soruları Demiralp, Benjamin'e *atfettiği* 'yarılma'yla yanıtlar görünmektedir: Benjamin kendi savunduğu konumu kabul edememişse de, aslında bireyin mutlak özerkliği-özgürlüğü anlayışına ve Mesih beklentisine bağlı kalmıştır. Peki niye özgürlük? "Gerçek çoğulluğu, gerçekten çoğalmayı istediği için diyeceğim. Bu isteği savunmuştur herkese, giderek kendine karşı" (Demiralp, 1999: 127). Kabaca özetlersek, Benjamin bireysel özerkliğinden, özgürlüğünden vazgeçememiştir, ve bunda yanılmamıştır. Ama, tuhaf biçimde, yanılmadığını kabul edemediği için "yanılsamıştır"; Marksizm ve sınıf mücadelesi gibi "bireysel özerkliği" hiçe sayan akımlara kapılmıştır. Benjamin'e kendi içinde bir yarılma, birbiriyle uzlaşmaz iki (ya da daha fazla) düşünsel proje, bir de çift-kişilik atfeden bu argüman, Demiralp'in Benjamin okumasında kritik bir önemdedir. Teoloji-materyalizm ilişkisinin gerilimi de, (mistik bir anarşizm olarak kavranan) teolojik boyutun "hakikiliği" vurgulanarak çözülmüştür. Şöyle bir soru sorulabilir: Çoğu düşünsel yapı için bir eksiklik,

[22] Benjamin'in "Gerçeküstücülük" yazısı (1993b: 165), anarşizm ve romantizme bakışı hakkında net ifadeler içerir: "Bakunin'den beri Avrupa, radikal bir özgürlük kavramından yoksun. Gerçeküstücülerinse böyle bir özgürlük kavramları var. Kemikleşmiş liberal-ahlaki-hümanist özgürlük idealini ilk tasfiye edenler onlardı. (...) Ama bu özgürlük deneyimini, bir zamanlar bizim olduğu için hakkını vermek zorunda olduğumuz devrimci deneyimle, devrimin kurucu ve diktatöryel yönüyle kaynaştırabildiler mi? Kısacası isyanı devrime bağlayabildiler mi?" Aynı yazıda (1993b: 166) devrimci mücadelede anarşik uğrağın cazibesine kapılmamak gerektiğine dair uyarısı da şöyledir: "Sarhoşluğun gücünü devrime kazanmak –işte tüm kitapları ve çabalarıyla gerçeküstücülük bunun peşindedir. En özgün görevinin bu olduğunu söyleyebilir. Her devrimci eylemin içinde bir kendinden geçme öğesi olduğunu bilmek onlara yetmez. Bu öğe, anarşik olanla özdeştir. Ama yalnızca bunu vurgulamak, yöntemli ve disiplinli bir devrim hazırlığını, tümüyle alıştırma ve peşin devrim kutlamaları arasında salınan bir pratik karşısında arka plana iter."

olumsuzluk olarak görülebilecek bu tarz bir "yarılma", nasıl olup da Benjamin söz konusu olduğunda olumlu bir unsur olarak işlemektedir? Burada ilk bakışta alegorik bir bağlantıdan söz edilebilir: Yani mistik-metafizik sorunların çözümü için materyalist yöntemleri deneyen ama yanıldığını anlayan bir Benjamin figürü, Marksist düşüncenin belli tarihsel koşullarda yaratmış olduğu düşün etkisine kapılıp çok geç olmadan geri dönen ya da uyanan, "aydınlanan" düşünürün serüvenine mükemmel bir örnek oluşturur gibidir. Bu bağlantıyı desteklemek için Besim Dellaloğlu'nun Benjamin'ine bakabiliriz.

Neden tarihsel materyalizm?

Dellaloğlu (2007: 11), Benjamin'i öncelikle "okurlarından olağanüstü bir ilişki talep eden yazarlardan" biri olarak tanımlar: "Olağanüstülük, sıradışılık, hatta anormallik. (...) Bu tür yazarlarla ancak hastalıklı bir ilişki kurulabilir belki de. Patolojik." "Olağanüstü"den "patolojik"e kayan sıfatlar, bir nesneyle kurulabilecek eşsiz, biricik bir deneyimi akla getirmektedir. Nitekim, hazırladığı Benjamin seçkisinin önsözünde Dellaloğlu (2005a: 8), "[n]esnel bir dille, hatta biraz kişiselleştirmeden Benjamin'e dokunmak pek mümkün olamıyor sanki," der. Aynı seçkide yer alan, "Modern Bir Mesih" başlıklı yazısında da Benjamin düşüncesinin karar verilemez kutupları olarak görünen Marksizm ile mesihçilik arasındaki ilişkiye dair bir yorum geliştirir. İlkin, mistisizm ile Marksizmin görünüşteki tarihsel karşıtlığını vurgular Dellaloğlu (2005b: 23):

> [B]ir tanesi (...) teolojik kökenli, tanrı merkezli bir dünya tasarımının etkisiyle devam eden geleneğin bir parçası, bir diğeri Marksizm ise, (...) akıl merkezli, insan merkezli bir düşünce biçimi. (...) Yahudi mistisizmi idealist bir düşünce tarzı, Marksizm ise materyalist bir düşünce tarzıdır.

Ancak Benjamin söz konusu olduğunda bu ikilik pek öyle işlememektedir: "Benjamin Marksist miydi? Mistik miydi? Bu sorulara karşı sorularla yanıt verilebilir; böyle bir konuda karar vermek zorunda mıyız? Karar vermenin ne anlamı olabilir?" (Dellaloğlu: 2005b: 25). Bu karar verilemezliğin en önemli göstergelerinden biri elbette "Tarih Kavramı Üzerine" metnidir. Benjamin'in 1930'lara ait açıkça Marksist metinlerinin ardından böyle bir "mistik" manifestoyla veda etmiş olması, meseleyi karmaşıklaştırmaktadır.

Dellaloğlu, "Tarih Kavramı Üzerine"yi mistik-materyalist düğümü çözecek metin olarak kullanır. "Benjamin'i doğru anlamanın yolu, yapıtına bir bütün olarak", "bir süreklilik, bir devamlılık içinde" bakmaktır (Dellaloğlu: 2005b: 32); bu bütünü anlamanın yolu da son metninden geçmektedir. Bu metinde, ilk bakışta uzlaşmaz görünen materyalist ve mistik çerçeve ikiliğinin aslında Benjamin için sorun değil, çözüm olduğu ortaya çıkmaktadır. İki çerçevenin iki 'kurtarıcısı' olan "proletarya ile mesihin bir farkı yoktur. Her ikisi de tarihe dur diyecek iradeyi temsil eder onun [Benjamin] için. Her ikisi de mağlupların sesidir, beklentisidir" (Dellaloğlu, 2005b: 34). Yani Benjamin için materyalizm ile Mesihçilik "zaten birdir"; aralarında bir çelişki olmak şöyle dursun, ayrım dahi yoktur. Dahası bu özdeşlik aslında Benjamin'e özgü bir fikir de değildir; Dellaloğlu'na göre Marx'ın proletaryaya bakışı da eskatolojik ve peygambervaridir: "İşçi sınıfı seçilmiştir sanki" (2005b: 36-37). Marksizm de özünde, "kurtuluşu politik ekonomi üzerinden kuran bir teolojidir sanki".[23] Benjamin'in yazılarının palimpsest niteliği de buna dayanır; "marksizmini kazıdığınızda altından teoloji çıkar sanki" (Dellaloğlu: 2005b: 37).[24] Bu noktada akla gelen basit soru, yüzey metnine neden gerek duyulduğudur. Yani, Ben-

[23] Ekonomi-politik analizi bir kurtuluş teolojisi (diğer kurmacalar arasında bir diğer kurmaca) olarak gördüğünüzde, bu analizi bütünüyle gözardı edip, öne çıkardığı öznelliği de rastgele "seçilmiş" bir konum olarak anlamanız kaçınılmazdır.

[24] Löwy de (1999: 203) anarşik boyutu öne çıkarmak için benzer bir metafor kullanır: "1929'dan itibaren Benjamin'in yazılarında mesiyanik çağa yapılan göndermelerin yanı sıra anarşizme yapılan

jamin neden açıkça metafiziğin kavram ağı içinden yazarken, birdenbire teolojinin üzerini kapatan materyalist bir çerçeveye gerek duymuştur? Materyalizm ile teoloji zaten özdeşse, karşılaştığımız ikilik, Demiralp'in bahsettiği gibi, yalnızca "anlamı çoğaltma" amaçlı mıdır?

Bu soruların yanıtı "çoğul okuma" ve "yorumun sonsuzluğu"; nihai bir hakikatin yokluğu, nihayetinde her yorumun kendi yetersizliğini baştan kabul etmesi gerektiğini önvarsayan "postmodern yorumbilgisi"nin ilgi alanından baştan dışlanmış gibidir: "Benjamin üzerine yazılacak bütün yazılar artık şuna benzer bir cümle ile başlamalıdır belki de: Evet ben Benjamin'i böyle yorumluyorum, ancak birisi çıkıp benim tezimin tersini savunursa kesinlikle diyecek bir sözüm yoktur" (Dellaloğlu: 2005b: 27). Her yorumun kendi öznelliğini, sınırlılığını vurgulamak -ya da önlemlerini baştan almak- Dellaloğlu'nun son kitabı *Benjaminia*'da (2008: 15) metodolojik bir ilkedir:

> O'nun asıl niyeti neydi? O'nun yapıtının en anlamlı anlamı ne olsa gerek? Bu sorular şöyle bir varsayımı gizler aslında: Niyetle anlam örtüşmez. Niyetin keşfi için çıkılan her yolculuk bir yorumla sonlanır. Her niyet atfı aslında yorumcunun niyetinin bir türevidir. Bu çalışma kendi yorumunun da eninde sonunda bir yorum olduğunun farkında olan bir yorumdur.[25]

Bu metinde asıl dikkat çeken nokta, Dellaloğlu'nun 2005 tarihli seçkisinde birbirlerine özdeş olarak sunulan materyalist ve teolojik çerçeveler arasında bu kez bir ayrıma başvurulmasıdır. Dellaloğlu Benjamin'i okumaya devam ettikçe onun Marksistliğinden iyice şüphe duymaya başlamış, bastırmaya çalışmışsa da bu şüphelerinden kurtulamamıştır. Benjamin'in "dinle, teolojiyle, mistisizmle ilişkisi giderek daha çok ilgimi çekti" (Dellaloğlu: 2008: 17). Öyle ki, Dellaloğlu (2008: 5) "(o)'nu okurken, araştırırken, Marksizm ile solun özdeş olmayabileceğini, daha iyi bir dünya isteminin tarihsel materyalizmle sınırlandırılamayacağını anla(r)." "Tarih Kavramı Üzerine"ye bu açıdan baktığında, yani Marksist "üst-metnin" yerine Mistik "alt-metne" odaklandığında da, proletarya ile Mesih arasındaki özdeşlik kaybolur: Mesih fikri bütün aşkınlığı ve imkânsızlığıyla asıl hakikat olarak karşımızdadır artık: "Umut o kadar uzaktadır ki [Benjamin] kurtuluşu yalnızca Mesih'te görür. Bizi kurtarırsa ancak Mesih kurtarır düşüncesi, bu bir anlamda da umutsuzluk değil midir?" (Dellaloğlu, 2008: 89). Burada açıkça, bu dünyanın dışından gelmesi umul(may)an ilahi bir kurtuluşa bel bağlamaktan başka yol görememiş, çaresiz ve hassas bir düşünür olarak çizilir Benjamin'in portresi:

> Mesih herkese hakkını teslim etmeye gelir. Mesih hakkın haklı çıkmasına vesile olur. Elbette bu iş zordur. Çok zordur. Hatta imkansız değilse de olsa olsa bir mucizedir. Mucize ise tarihin dışındadır. Özellikle de bin dokuz kırk yılında bir Alman Yahudisi için. Tarihin içinde umut kalmamıştır. Kurtuluş ancak tarih dışından beklenebilir (Dellaloğlu, 2008: 85).

Tarihin içinde umut kalmamıştır; kurtuluş ya da "mucize" tarih dışından beklenebilir ancak. Ne var ki, trajik anlamıyla imkânsızlığın peşindeki Benjamin yorumunun ortaya çıkabilmesinin tek yolu, Marksist çerçevenin tamamıyla 'örtmece' olarak değerlendirilip bir kenara bırakılmasıdır. Bu tür yorumlar, Sol düşüncenin günümüz koşullarında imkânsızlığın güvenli kanatları altına sığınmış, herhangi bir kolektif dönüşüm, eylem ya da özne fikrini totaliterlikle suçlamaktan ve ebedi muhalefetten başka bir şey öneremeyen tıkanmışlığının ge-

göndermelerin de azalmakta olduğu görülür; ama kişi bunların yüzeydeki gelişmeleri fiilen biçimlendiren bir tür yer altı ateşi gibi, dışa kapalı varlıklarını keşfedebilir." "Dışa kapalı varlıklar"ı keşfedebilen bu "kişi"nin de ister istemez "seçilmiş" olabileceği geliyor akla.

[25] Mütevazılık izlenimi yaratarak kendi hakikat iddiasını paranteze alan bu tür ifadelerin altında, aslında diğer yorumlama çabalarının da hakikat iddialarını bir kenara iten son derece kapsayıcı, evrensel ve son tahlilde kendi kendini çürüten bir iddia bulunmaktadır: Hakikat diye bir şey yoktur; ve tek Hakikat de budur.

tirdiği bir alımlama olarak da okunabilir. Dellaloğlu argümanını en azından mantıki sonucuna kadar götürür (2008: 120): "Sol idealizmdir. Hâlâ. Hep. Sol akıldan önce vicdandır. Fazla akıl solu, sol olmaktan çıkarmıştır." Burada önemli olan, Benjamin'in bir idealiste, solun da idealizme dönüşmesine yol açan patolojinin yerini tespit etmektir. Marksist bir özne kategorisi olan proletaryanın mistik, aşkın bir kurtarıcı, 'hakiki Özne' olarak düz anlamıyla Mesihe indirgenmesinin (ya da aşkınlanmasının) sonucu, gelmesi zaten beklenmeyen "imkânsızlığı" talep etmekten yorulmayan kör bir idealizmdir. Benjamin'deki teolojik boyutun tarihsici (1940 koşullarına indirgenmiş) ve tam anlamıyla mistifiye edici bir okumasıdır bu.[26]

Oysa ki Benjamin "Tarih Kavramı Üzerine"de, içinde bulunduğu acil durumun aslında istisna değil kural olduğu bilincine varmış bir tarih felsefesinden bahseder; buna göre, gerçek bir acil durum yaratma görevi bize düşmektedir. Benjamin'in bu son metninde (Stalinist tarih yasalarıyla birlikte) en büyük tehlike olarak karşısına aldığı sosyal demokrat görüş, acil durumun bir kural olarak ortaya çıkacağı anı *beklemek*le yetinen bir ideolojidir; ve o anın gelmemesini sağlamaya çalışmakla suçludur. "Tarih Kavramı Üzerine"nin hazırlık notlarından aktarırsak: Marx, 'sınıfsız toplum' kavramında mesiyanik zaman fikrini sekülerleştirmiş;

> (a)ma Sosyal Demokratlar sınıfsız toplumu sonsuz bir görev olarak tanımlayarak, boş ve homojen zamanı bir bekleme odasına çevirmişlerdir; bu odada isteyen devrimci durumun oluşmasını az çok bir temkinle bekleyebilir. Buna karşın, 'sınıfsız toplum' tarihsel ilerlemenin nihai amacı değil, sık sık başarısızlığa uğrayan, nihayetinde başarılan kesintisidir (Benjamin, 2006c: 401).

"Mistik manifesto" olarak nitelendirilen son metninde bunları yazan Benjamin'in mesiyanik bir idealizmden ne kadar uzak olduğu ortadadır.

Bu noktayı (materyalizm-idealizm tartışmasını) netleştirmek için Nurdan Gürbilek'in Benjamin yorumuna bakabiliriz. Gürbilek, "Bitmeyen Çıraklık" (Gürbilek, 2006) yazısında Benjamin ile Ahmet Hamdi Tanpınar'ın fikriyatı arasındaki yakınlığı inceler.[27] Yazının güzergâhını, ilk bakışta ilişkisiz iki uç nokta olarak görünen bu iki yazarın, etkilendikleri düşünürler ve kullandıkları izlekler göz önüne alındığında belli bir koşutluk gösterdikleri fikri oluşturmaktadır. Gürbilek'e göre, özellikle "kayıp ve kurtarma" izlekleri üzerinden bakıldığında iki yazarın metinlerinde neredeyse yer-değiştirebilir ifadeler söz konusudur. Örneğin ikisinin de, üzerinde ısrarla durdukları "rüya deneyimi" ve başka bazı deneyimler (haşhaş, afyon, vs.) aracılığıyla gündelik bilince kapalı kalan bir bölgeye ulaşma, dahası farklı zamanların kapısını aralama kaygılarından söz edilebilir. Gürbilek (2006: 196-198), bu benzerlikleri şöyle özetler:

> İkisi de ölülerin bugün üzerinde söz hakkı olduğundan, geçmişin gücünü yaşanan güne aktarabilmesi gerektiğinden söz ediyor. (...) İkisi de tarihsel gelişimi doğrusal bir evrim olarak gören ilerlemeci bir tarih anlayışından uzak. (...) İkisi de "deneyim" kavramına özel önem veriyor. (...) Belki de hepsinden önemlisi, geleneğin çözülmesi, çözülmeye eşlik eden tinsellik kaybının ikisinde de derin bir kaygı doğurmuş olmasıdır.

Bu benzerliklerin nedenini, büyük oranda aynı kaynaklardan beslenmiş, etkilenmiş olmalarında bulur Gürbilek (2006: 201): Baudelaire, Proust, Bergson, Freud ilk akla gelen

---

[26] Bu yazının tamamlanmasının ardından yayımlandığı için hak ettiği yeri veremediğim yazılarında Bora Erdağı ve Mehmet Evren Dinçer (2009) burada sunulandan çok daha derinlikli ve ayrıntılı bir Dellaloğlu eleştirisi geliştirmişlerdir. Temel derdi "Benjamin kimliğine yüklenen anlamların sanıldığı kadar sınırsız gönderimlerle kuşatılamayacağım belirlemek" olan yazının bir önemi de, sıklıkla özel bir yetke atfedilen Adorno'nun Benjamin yorumunun da ne kadar sınırlı olduğuna dikkat çekme doğrultusunda bir adım atılmış olmasıdır.

[27] Ünsal Oskay ise Benjamin ile Ece Ayhan arasında bir yakınlık olduğunu; Tanpınar'ı ise daha çok Adorno'yla ilişkilendirdiğini belirtmiştir. Bu kitapta bkz. Ünsal Oskay Görüşmesi.

ortak kaynaklardır. Bu yazının asıl önemli noktası, bu iki uzlaşmaz çizgi arasındaki bu şaşırtıcı "ruh yakınlığını" ortaya koyduktan sonra, bu iki çizginin bu kadar yakınlaştıkları bir noktada bir anda nasıl iki uca savrulduklarını da göstermesidir. Bu kopuş noktasına, yazının merkezi imgesini oluşturan hayali bir karşılaşma sahnesi işaret etmektedir: Benjamin 1940'ta ölmemiş olsaydı ve bundan on yıl sonra Tanpınar "rüyalarının şehri"ni ziyareti esnasında Paris'te bir kafede karşılaşsalardı neler olurdu, neler konuşulurdu?

> [İ]kisinin de önemsediği bir geçmiş zaman imgesinden, gündelik zamanın dışında varlığını sürdüren ikinci bir zaman arayışından, nesli tükenmiş şeylere duydukları ilgiden konuştuktan sonra, tartışma daha sert konulara, devrim ve isyan fikrine doğru genişler miydi acaba? (Gürbilek, 2006: 206).

Benjamin-Tanpınar karşılaşmasının, konu nihayetinde *Das Kapital*'in yazarına geldiğinde muhtemel bir kavgayla sonuçlanabileceği tahmininde bulunur Gürbilek. Zira bu noktada, aralarında basit bir fikir ayrılığından öte bir sorun vardır. Gürbilek iki yazar arasındaki ayrıştırıcı cümleyi çok net olarak belirler (2006: 215): "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın." 'Kayıp' ve 'kurtarma' izleklerini geçmişin zenginliklerle dolu imparatorluk mirasının tarihsel sürekliliğini yeniden kurmak için seferber eden Tanpınar'ın asla kabul edemeyeceği bir 'kurtarma' anlayışı saklıdır bu cümlede. Bu yüzden "Tanpınar'ın bir an için olsun rahatladığı an, Benjamin'in tam da dehşetle irkildiği andır" (Gürbilek, 2006: 216).

Asıl önemlisi, bu farkın, Benjamin'in yaşadığı dönemde iki dünya savaşına ya da Nazi terörüne yakından tanık olmuş olmasıyla, yani karşılaştığı "olağanüstü" tarihsel koşullarla açıklanamayacak bir boyutu vardır: "[O]lağanüstü halin istisna değil, kural olarak algılandığı bir tarih anlayışına ulaşmak gerektiğini de söyler Benjamin. Kendisi de kültüre, dehşetin istisna değil, kural olarak göründüğü bir sınıfsal perspektiften bakmayı seçer" (Gürbilek, 2006: 216). Bu da, mesele kaybın ya da kurtarılacak olanın ne olduğuna geldiğinde devrimcilik ile muhafazakârlık arasındaki ince ama özsel sınırı belirler.[28] Benjamin de ölülerin bugün üzerinde söz hakkı olduğunu düşünür, ama onun bahsettiği ölüler asla geleneğin parçası olmamış, tarihsel sürekliliğin bastırmaya devam ettiği, kurtarılmadıkları sürece yenilmeye, *ölmeye devam eden ölülerdir*:

> Geçmişe doğru sıçrayışın "kurallarını hakim sınıfın koyduğu bir arenada" gerçekleştiği bilgisi, geçmişe sadık kalabilmek için arenanın kendisinin değiştirilmesi gerektiği sonucuna götürür Benjamin'i. Bu yüzden "Tarih Kavramı Üzerine"de "ölülerin kurtarılması" izleği, "ezilenlerin kurtarılması" kaygısından ayrı düşünülemez (Gürbilek, 2006: 216-217).

Bu pasaj, Benjamin'in tarih felsefesinin özlü bir ifadesidir. Geçmişe sadakat, Benjamin için *kurallarını hakim sınıfın koyduğu bir arenanın kendisinin değiştirilmesidir*. Tarihsel materyalist yöntemin bu noktada materyalist, negatif bir teolojiyle buluştuğu, kesiştiği söylenebilir. Tarihsel materyalist kayıp bir bütünlüğü onarmak için bakmaz geçmişe; tersine geçmişte bulduğu kayıp (tehlikeli) parçaları, uçlarını daha da sivrilterek önünde mevcut bulduğu bütünlük balonunu patlatmak için kullanır. Çünkü, Gürbilek'in daha eski bir yazısında belirttiği gibi (1987: 93-94), tarihsel materyalist, kapitalizmle birlikte kaybolduğu varsayılan "bütünlük" ya da geleneğin o kadar da masum olmadığı içgörüsüne sahiptir. *Son Bakışta Aşk*'ın sunuş yazısında Benjamin'de tarihsel materyaliste biçilen rolü şöyle tanımlar Gürbilek (1993: 34-35):

---

[28] "Olağanüstü halin kural haline getirilmesi" fikri günümüzde, özellikle Giorgio Agamben'in metinlerinde işlenmiştir: Türkçeye de çevrilmiş iki örnek için bkz. Agamben, 2001; 2005.

> Bütün egemen sınıflar kendilerinden öncekilerin mirasçısıdırlar, ezilenlerin ise önceki kuşaklardan devraldıkları böyle bir miras, sonrakilere devredecekleri bir kültür hazinesi yoktur. Kültür onlar için yalnızca bir yıkıntıdır. Bu yıkıntıdan bir şeyler kurtarmak isteyen tarihsel maddeci, olsa olsa bir paçavra toplayıcısı gibi davranabilir. Kültürün sürekliliğini oluşturan değerleri değil, tüketilmiş, bir kenara atılmış nesneleri, kültürel artıkları, tarihin döküntülerini toplar. Amacı, "tarih imgesini, tarihin en silik nesnelerinde, artıklarında bulmaktır.

Benjamin, tarih imgesininin tarihin artıklarında, döküntülerinde, tedavülden kalkmak üzere olan parçalarında bulunabileceğini düşünür. Ama 1. Tez'i hatırlarsak, tarihsel materyalistin kazanabilmesinin esas koşulu, "bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine" almasıdır. Gürbilek, "Tarih Kavramı Üzerine"de, nihilist ve kötümser bir tarih görüşü ile Mesih beklentisinin ifade ettiği bir ütopyacılığın örtüştüğünü düşünür. Yani tarihin artıklarına bakan tarihsel materyalistin bakışı her zaman bir 'kurtarma' perspektifindendir. Buna karşın, tarihsel materyalizm ile teolojinin/tinselliğin asla uzlaşamayacakları tespitini de ekler (Gürbilek, 1993: 23): "Bazı uçlar hiçbir zaman birleşemeyecek, Hölderlin'le Marx hiçbir zaman uzlaşamayacak Benjamin'in düşüncesinde." Bu gerilimi indirgeme yoluna başvurmaz Gürbilek, aksine asıl hedefi bu gerilimi, ikiliği korumaktır: "[Benjamin] (t)utarlı bir sisteme ve kuramsal açıklığa ulaşmayı hedeflemektense, düşüncesinin gergin, belirsiz uçlar arasında salınmasından bir şey umar" (Gürbilek, 1993: 24-25).

Buradan bakıldığında yol bitmiş gibi görünmektedir: Benjamin'in düşüncesinin uzlaşmaz kutuplar içeren (materyalizm/teoloji) yapısını, başka bir deyişle Benjamin'in netleştirmekten kaçındığı teorik projesinin başarısını ya da başarısızlığını kabullenmek gereklidir. Gürbilek'in ifade ettiği kutupsallığın korunması gerektiğine, yani materyalist ve teolojik boyutların birbirine indirgenemeyeceği fikrine katılmamak mümkün değil. Bu iki kutup arasındaki ilişkinin basit bir koşutluk ya da ilişkisizlik olmadığı açıktır; ne var ki, bu ilişkinin bir çelişki olarak değerlendirilip bırakılması da son seçenek olmayabilir. Benjamin'in tarih felsefesindeki materyalist ve teolojik kutuplara hiçbir eksiltme ya da sentez uygulamadan, yalnızca farklı bir perspektiften bakılabilir mi? Demiralp'e dönersek, Benjamin yanılsamamış, daha önemlisi yanılmamış olabilir mi?

Bu sorulara cevap verilebilirse, Benjamin'de bütünüyle öznel, mistik bir düşüncenin değil, örtük de olsa tutarlı –hatta, sistematik– bir teorik projenin de varlığı kanıtlanabilir. Bu çerçeveyi oluşturmak için metin boyunca farklı bağlamlarda kullanılan iki kavram, 'kurtarma/kefaret/kurtuluş' (*redemption*) ve 'hatırlama/anımsama' (*Eingedenken*) hayati önem taşımaktadır. Bu iki kavram daha yakından incelendiğinde, ayırıcı özelliklerine bakıldığında, Benjamin'in 'tarihsel materyalizm' olarak adlandırdığı yönteminin sıklıkla 'teolojik materyalizm'e dönüştürülmesinin altında yatan önvarsayımlar ve doğurduğu riskler de netleşebilir.

Hatırlamadan Kefarete

'Kefaret' Benjamin'in tarih felsefesinde hayati rol oynayan teoloji kökenli kavramlardan biridir.[29] Kavram, 20. yüzyılın ilk yarısında ve Benjamin üzerinde de önemli bir etkisi olmuş olan teolog ve felsefeci Franz Rosenzweig'in düşüncesinin merkezinde yer alır.[30]

[29] Benjamin'de "kefaret" kavramı ve "kefaretçi eleştiri" anlayışı için, bkz. Kejanlıoğlu, 2005: 105-125. "Kefaret, Yahudilikte, aleni, tarih sahnesinde ve topluluk içinde bir olay olarak kavranır. Yahudi Mesihçiliği tarihsel, maddi ve kolektif bir kavrayıştır. ... Özellikle, Benjamin'in etkilendiği Kabalacılık, ruh ve madde ayrımından kaçınır ve kefaretin maddi olmayan öte dünyayla ilişkili olduğu düşüncesini reddeder."

[30] Rosenzweig'in ilk olarak 1920'de yayımlanan başlıca eserinin adı da, *The Star of Redemption* (*Kefaret Yıldızı*)'dır.

Rosenzweig üzerine kitabında Eric Santner (2001: 132-134), 'kefaret' anlayışını, bir eserin alımlanmasıyla ilişkili olarak yorumlar. Buna göre Rosenzweig'ın düşüncesinde kefaret/kurtuluş, belli bir sanat eserinin, bir anlamda kendisinin kurduğu, varlığa çağırdığı bir birey (ve nihayetinde topluluk) tarafından alımlanmasına denk düşer. Teolojide dünyanın kurtarma/kefaret çalışması aracılığıyla tamamlanmasına benzer biçimde, bir eser de alımlama edimleri yoluyla tamamlanır, yerini bulur. Burada tamamlanmayla kastedilen şey, eserin kendi içsel mantığının açığa çıkması ya da potansiyelinin fiiliyata geçmesi *değildir* kesinlikle. Kastedilen alımlama edimi, yani sanat eserinin tamamlanması tam da bu eserin yaşamında bir *kopuşa* denk düşer. Santner'e göre, bu kopuş o eser tarafından kendisine seslenildiğini, seçildiğini hisseden bir bireyin "güçlü bir yanlış-okuma" edimi tarafından gerçekleştirilir. Bu şekilde, söz konusu sanat eseri çizgisel birikimin ona yüklediği bilgi yığının ötesinde bir hayata kavuşur; kurtarılmış olur. Bu alımlama edimi, betimleyici olmakla yetinemez; vazgeçilmez bir performatif boyut taşır. Santner bir sanat eserini tamamına erdiren, kurtaran bu performatif yanlış-okuma ediminin yarattığı şokun, o eseri Benjaminci anlamda bir 'monad'a çevirdiğini de ekler (2001: 132-134).

Benjamin tarihsel materyalistin tarihi, "anlaşılmış ve nabzının izi şimdide sürülebilecek olanın ölümden sonraki yaşamı olarak" (Benjamin, 2007: 38) kavradığını söyler. Dahası, Santner'in terimleriyle söylersek, performatif bir alımlama edimiyle bağlamından koparılıp monad olarak şoklanmış tikel bir parçanın mevcut egemen tarihe musallat olacak bir güç de kazanmasından bahseder. Yani bir eseri kurtarmak aynı zamanda ona "ölüm-sonrası", "ölümsüz", yıkıcı bir güç bahşetmektir. Benjamin'in 'teolojik' yüzüne dair kendi açıklaması da bu doğrultudadır: *Pasajlar* için tuttuğu notlarda (Benjamin, 1999b: 471), "her ne kadar tarihi doğrudan teolojik kavramlarla yazma hakkımız olmasa da", tarihi teolojik olmayan bir biçimde kavramamızı engelleyen bir deneyimden bahseder. Bu deneyim için de performatif bir alımlama, şoklama edimine karşılık gelen bir kavram kullanır: *Eingedenken* (hatırlama, anımsama, daha düz anlamıyla "geçmişe sahip çıkma").

Benjamin'de *Eingedenken* kavramının nasıl işlediğine dair en net açıklamalardan birini, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nde Slavoj Zizek (2002: 151-160) yapar.[31] Zizek'e göre, Benjamin'de *Eingedenken* kavramı, yorumbilgisinin temel ilkesi olan, "tikel bir parçanın tarihsel bütünlüğü (bağlamı) içine yerleştirilmesi" anlayışına karşıtlığı üzerinden tanımlanır. Yani, belirleyici özellik, "geçmişin bir parçasının tarihin sürekliliğinden *tecrit edilmesi*"dir (Zizek, 2002: 152). Burada önemli olan nokta, tarih yazan ya da "hatırlayan", geçmişe sahip çıkan öznenin bunu yaparken tarihdışı, soyut bir konuma çekilmeyip, "geçmişe, 'taraflı' biçimde, ezilen sınıflardan yana olarak sahip" çıkmasıdır; bakışını ezilen sınıfın konumuyla özdeşleştirmesidir. Bu özdeşleşme, "olmuş olan"la ilgilenen pozitivist tarihyazımının tersine çevrilmesi de değildir; yani mevcut tarih anlatısının basitçe kaybedenlerin bakış açısından tekrar yazılması değildir.[32] Arada indirgenemez bir asimetri vardır:

[31] Zizek'in Türkçeye çevrilmiş iki metninde daha Benjamin'in tarih felsefesi tartışılmaktadır: Bkz. Zizek, 2003; 2005.

[32] "Ezilenlerin bakış açısından tarih" denildiğinde, yine bütünlükçü Tarih anlatılarına karşı kendisini konumlandıran postyapısalcı tarihyazımı anlayışının ezilen, dışlanan, hikayesi duyulmayanla ya da kurbanla "empati" kurma aracılığıyla, farklı özne-konumlarından tikelliğini kabullenmiş çoğul tarih anlatıları oluşturma şeklindeki etik-epistemolojik düsturu akla gelebilir. Buna karşı, Benjaminci tarihsel materyalistin proleter özne-konumuyla kurduğu özdeşleşmenin hedefinde farklı, çoğul, tikel tarih anlatılarının ya da yorumlarının teşvik edilmesi değil, 'hakikat' perspektifinden söz üretme, başka bir deyişle tarihyazımında 'hakikat'in görünmesi kaygısı vardır. Yani tikel ile evrensel arasında kapanmaz bir boşluk koyutlamaz Benjamin; tikeldeki evrenseli açığa çıkarmanın peşindedir. Tam da bu ayrımı, postyapısalcı tikelci tarihyazımı ile naif bir evrenselcilikle özdeşleştirilegelen Hegelci tarih felsefesi arasındaki fark üzerinden, 'travma' kavramı aracılığıyla inceleyen ve Yahudi Soykırımı literatürüne güçlü bir eleştiri getiren güncel bir örnek çalışma için bkz. Paul Eisenstein (2003). *Traumatic Encounters: Holocaust Representation and the Hegelian Subject*. NY: SUNY.

> Galiplerin, resmi tarihyazımında yaptıkları zafer alayının tersine, ezilen sınıf geçmişi ancak "açık" olduğu sürece, "kurtuluş özlemi" onda çoktan devrede olduğu sürece mal eder kendine –yani ancak geçmiş (başarısız olanlar, imha edilenler biçimine bürünerek) gelecek boyutunu çoktan içinde barındırdığı sürece geçmişi sahiplenir (...) (Zizek, 2002: 153).

Yani tarihe bakışta öznel konumun değişmesi, kaçınılmaz olarak, egemen tarih anlatısının bütünlük yanılsaması yaratan çerçevesinin de yıkılması demektir. Mesiyanik müdahalenin, performatif alımlamanın, ya da *Eingedenken* deneyiminin temelde aynı edimi adlandırdıkları açıktır: Tarihsel materyalistin terimleriyle söylersek, bu edim "tarihsel harekete *el koyma*, onu *hareketsizleştirme* ve ayrıntıyı tarihsel bütünlüğünden *tecrit etme* yeteneğidir" (Zizek: 2002: 154).[33] Bu yüzden tarihe bakış ediminin sonucu yalnızca bir monad olabilir:

> (...) [M]onad çizgisel "zaman akışı"nın askıya alındığı, "pıhtılaştığı", bu akışa el konduğu süreksizlik anı, kopuş anıdır, çünkü onda, bastırılmış olan, egemen tarihin kurduğu süreklilikten kurtarılmış olan geçmiş doğrudan doğruya –yani sürekli zamanın çizgisel silsilesini pas geçerek– yankılanır. Monad düz anlamda "diyalektiğin askıya alındığı" noktadır, tarihsel hareketin parantez içine alındığı tekrar noktasıdır (Zizek, 2002: 155).

Monad, oluşturulduğu yerde tarih anlatısına bir düğüm atar; süreklilik, ilerleme yanılsamasını kırar; tekrar eden noktasına işaret ederek tarihin sıfır-düzeyine müdahele eder. Benjamin'e göre tarih, bu yüzden bir hikaye biçiminde anlatılamaz; başka bir deyişle, tarihyazımında epik unsur, bu düğüm noktalarını ıskalamamak için dışarıda bırakılmalıdır.[34] Yine bu yüzden tarihsel materyalistin tarihyazımı, ilerleme kavramına yönelik içkin bir eleştiri barındırır. Benjamin'de teolojinin, materyalist bir teoloji olduğunda ısrar etmenin gerekliliği buradadır: Teolojik boyut ne basitçe dışarıda bırakılabilecek bir ektir, ne de yeryüzü-ötesi bir boyuta gönderme yapar. *Eingedenken*, Tarih dediğimiz anlatının tutarlı bir yapı olarak kendisini oluşturabilmek için dışarıda bıraktığı *kurucu boyuta* bir kapı açan bir deneyim biçiminin adıdır. Tarihselleştirme sürecinin kendisi tarafından açılmış bu nokta tarihsel geleneği bütünüyle silme imkanına işaret eder. O zaman, Benjaminci "anımsama"nın geçmişteki kayıp bir bütünlüğün yeniden yakalanması, ya da geçmişin dışlanmış unsurlarının tarih anlatısına dahil edilmesi şeklindeki anlayışın tamamen karşısında olduğu söylenmelidir. Buradaki anımsama basitçe unutulan bir şeyin anımsanması değil; daha çok, radikal bir *unutma olanağının* anımsanmasıdır.[35] Tarihsel materyalist bu noktadan, tarihin sıfır noktasından geçmişe bakar ve geçmişi bastırılmış olasılıklarla dolu, "kurtarılmaya" açık bir yapı olarak görür.

Ne var ki böyle bir kopuşun, kesintinin ya da devrimin gerçekleşmesinin ne doğal, ne tarihsel ne de ilahi bir garantisi vardır. Hangi tarihsel anda bu kopuşun gerçekleştirilebileceğini bilmek mümkün değildir. Hatta tarihsel koşulları ölçü alan bir konumdan bakıldığı sürece bu kopuşun gerçekleştirilemeyeceği, dahası böyle bir olasılığın kavranamayacağı da kesindir; bir tarihsel anlatının kendi kesintisini, silinişini içermesi mümkün değildir. Dahası, bu kesinti, silme ya da devrim çabalarının sonuçları öngörülemez; bu bilgi herhangi bir yer-

[33] Benjamin'in alıntılama ve montaj tekniğinde de ortak olan bu 'kesinti yaratma', 'dondurma' ve böylece bir anlığına parlayan 'hakikat'i açığa çıkarma anlayışı, 'diyalektik imge', 'monad' ve 'düş imgesi' gibi kavramlarla da ifade bulur.

[34] "Tarihsel materyalist, tarihin epik öğesinden vazgeçmelidir. Tarih onun için boş zamanda konumlanmayan, aksine belirli bir dönemde, belirli bir yaşamda ve belirli bir yapıtta terkip edilen bir kurgunun nesnesidir. Tarihsel materyalist, dönemi, somutlaştırılmış 'tarihsel devamlılığında' raydan çıkartır ve bu yolla yaşamı bu dönemden, yapıtı da yaşam yapıtından çekip alır. Ancak bu kurgu, yapıttaki yaşam yapıtının, yaşam yapıtındaki dönemin ve dönemdeki tarih akışının eşzamanlı olarak muhafaza edilmesi ve yürürlükten kaldırılmasıyla [*Aufhebung*] sonuçlanır" (Benjamin: 2007: 37).

[35] Bu anımsama, Nietzsche'nin "aktif unutma" anlayışına çok yakındır elbette. Bu kavramı kullanarak, Benjamin'in ortaya atmış olduğu, ama günümüz sol düşüncesi için belki daha da geçerli bir tespit olan "sol melankoli"den kurtulma olanağına dair felsefi bir analiz için bkz. Argın, 2003.

de, doğal, tarihsel ya da ilahi yasalarda yazılı değildir. Benjamin (2006c: 402) daha da ileri gider: "Kurtarılmış bir insanlığın ne demek olduğunu, böyle bir durumun oluşması için hangi koşulların gerekli olduğunu ve bu gelişimin ne zaman olmasının beklenebileceğini sormak, ultraviyole ışınların rengini sormak gibidir." Bunlar yapısal olarak imkânsız cevaplar isteyen sorulardır.[36] Bu sorular geleceğe yönelik sosyal demokrat korkunun cisimleşmelerinden ibarettirler. Benjamin'e göre (2006c: 394) 20. yüzyıl başı Sosyal Demokrasisi, işçi sınıfını *gelecek* nesillerin bir kurtarıcısı olarak görmeyi tercih ederek en büyük gücünü frenlemişti: "İşçi sınıfına nefreti ve fedakarlık ruhu unutturuldu, çünkü ikisi de esir edilmiş atalarından beslenmekteydi –torunlarının özgürleşmesi idealinden değil."

Nihayetinde, böyle radikal bir tarih felsefesinin politik içerimleri Benjamin'in düşüncesini evcilleştirmeye yönelik yoğun çabalarda da gözlenebilir. Adorno ve Scholem'in bir dönem 'Brecht'in kötü etkisi' olarak kodlamaya çalıştıkları şey, Benjamin'deki –tarihsel koşullar ne kadar "elverişsiz" olursa olsun korunan– bu pozitif uğraktır; daha doğrusu negatif praksise açıklıktır. Bunun en belirgin göstergesi ise, Benjamin'in son metni olarak kabul edilen "Tarih Kavramı Üzerine"nin yazıldığı bağlamdır: Bir yanda Stalinizm, diğer yanda Faşizmin sıkıştırdığı Batı Marksistlerinin herhangi bir 'devrimci özne' fikrinden iyice uzaklaştıkları dönemde; söz gelimi Adorno ve Horkheimer Kaliforniya'da karşılaştıkları 'kültür şoku' ile baş etmeye çalışırken, Gestapo'nun elinden kurtulmak için Avrupa'da oradan oraya manevra yapan Benjamin'in bu metni yazmış olması son derece önemlidir. Kimi eleştirmenlerin ümitsizlik, çaresizlik ya da teolojiye sığınma olarak gördükleri bu metin, doğru okunduğunda başlı başına bir manifestodur.

Türkçedeki Benjamin'den iyice uzaklaşmış görünebiliriz. Ama aslında daha en başta bir düşüncenin/düşünürün ait olduğu zaman-mekan bağlamının dışına taşınabilmesinin koşulu olan evrensellik boyutundayız. Günümüzde, küresel kapitalist ideolojik yapılanma içinde Benjamin'in düşüncesine yönelik evcilleştirme çabalarının varlığı şaşırtıcı değil. Bu çabaların karşısında, "her çağda geleneği, ona boyun eğdirmeye çalışan konformizmin elinden çekip alma" görevi, Benjamin'in kendi düşüncesi söz konusu olduğunda da devreye sokulmalıdır. Öyle görünüyor ki, Benjamin'in teorik çerçevesindeki ayırıcı radikal unsurlar tam da şimdi, iyice popülerleştiği, kabul gördüğü dönemde konformizmin ellerinde unutulma tehdidiyle karşı karşıyadır. Önemli olan, buna bir yanıt oluşturmaktır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio (2005). *İstisna Hali*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Otonom.

Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan*. Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

Argın, Şükrü (2003). "Sol melankoli, aktif unutma ve yeni bir başlangıç." *Birikim* 165: 39-45.

Aymaz, Göksel (1995). "Walter Benjamin'de İlerleme ve Tarih." *Evrensel Kültür* 39: 53-57.

Batur, Enis (1987). *Estetik Ütopya*. İstanbul: B/F/S.

Benjamin, Walter (2007). "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi." Çev., Şeyda Öztürk. *Cogito* 52: 35-68.

Benjamin, Walter (2006a). "The Paris of the Second Empire in Baudelaire." *Walter Benjamin: Selected Writings. Volume 4. 1938-1940*. Howard Eiland ve Michael W. Jennings (der.) içinde. Cambridge: Harvard University Press. 3-92.

Benjamin, Walter (2006b). "Exchange with Theodor W. Adorno on 'The Paris of the Second Empire in Baudelaire." *Walter Benjamin: Selected Writings. Volume. 4. 1938-1940*. Howard Eiland ve Michael W. Jennings (der) içinde. Cambridge: Harvard University Press. 99-115.

[36] Bu nedenle "zayıf bir mesiyanik güç"ten bahseder Benjamin; buna karşı kör bir ütopyacı-teolojik inanç bu kesintinin kaçınılmazlığına vurgu yapardı.

Benjamin, Walter (2006c). "Paralipomena to 'On the Concept of History'." *Walter Benjamin: Selected Writings. Vol. 4, 1938-1940.* Howard Eiland ve Michael W. Jennings (der) içinde. Cambridge: Harvard University Press. 401-411.

Benjamin, Walter (1999a). "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar." Çev., Oğuz Demiralp. *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme* içinde. İstanbul: YKY. 171-181.

Benjamin, Walter (1999b). *The Arcades Project.* Çev., Howard Eiland ve Kevin McLaughlin. Cambridge: Harvard University Press.

Benjamin, Walter (1993a). "Tarih Kavramı Üzerine." Çev., Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk.* Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 39-49.

Benjamin, Walter (1993b). "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı." Çev., Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk.* Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 155-168.

Benjamin, Walter (1993c). "Tarih Kavramı Üzerine." Çev., Ahmet Cemal. *Pasajlar* içinde. İstanbul: YKY. 37-49.

Benjamin, Walter (1984). "Üretici Olarak Yazar." Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. *Brecht'i Anlamak* içinde. İstanbul: Metis. 98-116.

Benjamin, Walter (1982). "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler." Çev., Ünsal Oskay. *Estetize Edilmiş Yaşam.* Ünsal Oskay (der.) içinde. Ankara: Dost. 167-182.

Berger, John (1988). "Walter Benjamin." Çev., Müge Gürsoy. *Metis Çeviri* 2: 67-72.

Birkan, Tuncay (2002). "Solun son sözü 'Kültürel Çalışmalar' mı?" *Toplum ve Bilim* 94: 6-15.

Dellaloğlu, Besim (2008). *Benjaminia.* İstanbul: Versus.

Dellaloğlu, Besim, vd. (2007). "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller." *Cogito* 52: 10-34.

Dellaloğlu, Besim (der.) (2005a). *Benjamin.* İstanbul: Say.

Dellaloğlu, Besim (2005b). "Modern Bir Mesih: Walter Benjamin." *Benjamin.* Besim Dellaloğlu (der.) içinde. İstanbul: Say. 21-42.

Demiralp, Oğuz (2007). "Tuhaf Bir Çocuk." *Cogito* 52: 69-77.

Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme.* İstanbul: YKY.

Derrida, Jacques (2004). *Marx ve Mahdumları.* Çev., Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı.

Derrida, Jacques (2001). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel.* Çev., Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı.

Eagleton, Terry (2004). *Kuramdan Sonra.* Çev., Uygar Abacı. İstanbul: Literatür.

Eagleton, Terry (2003). *Estetiğin İdeolojisi.* Çev., Türker Armaner, Hakkı Hünler vd. İstanbul: Doruk. [yeni basımı, 2010].

Eagleton, Terry (2000). *Walter Benjamin, Or, Towards A Revolutionary Criticism.* Londra: Verso.

Eagleton, Terry (1999). *Postmodernizmin Yanılsamaları.* Çev., Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.

Eisenstein, Paul (2003). *Traumatic Encounters: Holocaust Representation and the Hegelian Subject.* NY: SUNY.

Dinçer, Mehmet Evren ve Bora Erdağı (2009). "Hayra Yorumlamak: Benjamin ve Dellaloğlu." *Toplum ve Bilim* 116: 215-242.

Gürbilek, Nurdan (2006). "Bitmeyen Çıraklık: Benjamin ile Tanpınar'da Kayıp ve Kurtarma." *Victoria R. Holbrook'a Armağan.* Walter G. Andrews ve Özgen Felek (der.) içinde. İstanbul: Kanat. 183-232.

Gürbilek, Nurdan (1993). "Sunuş: Walter Benjamin. 1892-1940." *Son Bakışta Aşk.* Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 7-38.

Gürbilek, Nurdan (1987). "Parçalanmış Zamanın Akışında." *Defter* 1: 89-102.

Harootunian, Harry (2006). *Tarihin Huzursuzluğu*. Çev., Mehmet Evren Dinçer. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Jameson, Fredric (1997). *Marksizm ve Biçim*. Çev., Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Leslie, Esther (2008). "Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History." *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis (der.) içinde. Leiden: Brill. 549-566.

Leslie, Esther (2000). *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*. Londra: Pluto Press.

Löwy, Michael (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı. "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*. Çev., U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus.

Löwy, Michael (1999). *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.

Oktay, Ahmet (2004a). "Karşı İdeoloji ve Edebiyat." *Sanat ve Siyaset* içinde. İstanbul: Everest. 1-49.

Oktay, Ahmet (2004b). "Apokalips: Niçin ve Şimdi?" *Sanat ve Siyaset* içinde. İstanbul: Everest. 85-102.

Oktay, Ahmet (2000). "Kadınlar ve Özgürlük." *Siyasal İslama İtirazlar* içinde. İstanbul: İnkılap. 126-127.

Oktay, Ahmet (1995). "Mücadele Alanı Olarak Geçmiş." *Birikim* 73: 37-55.

Oktay, Ahmet (1993). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: YKY.

Oktay, Ahmet, vd. (1988). "Geçmiş ve Geçmişçilik Hakkında." *Defter* 5: 195-206.

Oktay, Ahmet (1981). "Gerekli bir Tartışmanın Kenar Notları, Geleneksek Biçimler, Geleneksel Kişiler, Sav Sözler." *Yazko Edebiyat* 12: 109-113.

Oskay, Ünsal (2000a). "Romanın Televizyona Uyarlanması..." *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* içinde. İstanbul: YKY. 124-144.

Oskay, Ünsal (2000b). "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin." *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* içinde. İstanbul: YKY. 387-403.

Oskay, Ünsal (1998). "Nostaljinin Dönüştürücü İşlevi Üzerine." *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım* içinde. İstanbul: YKY. 148-150.

Oskay, Ünsal (1982). "Walter Benjamin Üzerine." *Estetize Edilmiş Yaşam*. Ünsal Oskay (der.) içinde. Ankara: Dost. 9-52.

Oskay, Ünsal (1981). "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya." *Oluşum* 43: 4-15.

Özbek, Meral (2000a). "Walter Benjamin'i Okumak-I." *AÜ SBF Dergisi* 55(2): 69-96.

Özbek, Meral (2000b). "Walter Benjamin'i Okumak-II." *AÜ SBF Dergisi* 55(3): 103-131.

Özbek, Meral (2000c). "Walter Benjamin'i Okumak-III." *AÜ SBF Dergisi* 55(4): 83-110.

Santner, Eric L. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press.

Zizek, Slavoj (2005). *Gıdıklanan Özne*. Çev., Şamil Can. Ankara: Epos.

Zizek, Slavoj (2003). *Kırılgan Mutlak*. Çev., Mehmet Öznur. İstanbul: Encore.

Zizek, Slavoj (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

WALTER BENJAMIN



FOTOBİYOGRAFİLER: 8

GERGEDAN

KESİM 4

TÜRKİYE'DE FRANKFURT OKULU VE SANAT

YIL 5 ARALIK 1968 SAYI 51

YENİ DERGİ

AYLIK SANAT DERGİSİ

OKTAY RİFAT
ŞİİRLER

İLHAN BERK
FATİH

SEFERİS
DENİZCİ STRATİS

MAKSİM GORKİY
KARTAL TÜRKÜSÜ

JULES SUPERVIELLE
RANİ

SERGE MALLET
HERBERT MARCUSE

STANLEY EDGAR HYMAN
TOPARLAMA ÇABALARI

MUSTAFA ÖNEŞ
835 SATIR

YENİ DERGİNİN OCAK SAYISINDAN
BAŞLAYACAK YENİ DÜZENİ KONUSUNDA BİLGİLER

BAŞKALDIRAN GENÇLİĞİN TAPTIĞI ADAM

HERBERT MARCUSE ÜZERİNE

DE YAYINEVİ

İKİ BUÇUK LİRA

13.

Modernizm ve Kültür-Sanat Bağlamında Frankfurt Okulu

S. Evren Yüksel

Bu yazı Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de kültür, sanat ve modernizm bağlamında nasıl alımlandığı konusuna odaklanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Frankfurt Okulu'nun genel bir değerlendirmesi yapılacak, daha sonra okul üyelerinin modernizm, sanat ve kültür konusundaki düşüncelerinin Türkiye'de nasıl yer bulduğuna bakılacaktır. Çalışmada temel olarak ele alınan düşünürler Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse ve Löwenthal'dir. Modernizm bağlamında Habermas'ın görüşlerine de zaman zaman başvurulmuştur.

Marksist Gelenek ve Frankfurt Okulu

Frankfurt Okulu'nun estetik ve kültür alanındaki çalışmalarına geçmeden önce Marksist gelenek içindeki konumuna ve Batı Marksizmi'yle ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.[1] Marksist Ortodoksluğa ve Marksizmin ekonomik yorumuna karşı çıkış temelinde tanımlanan Frankfurt Okulu, bu yönleriyle Batı Marksizmi geleneği içinde değerlendirilmekte (Zuidervaart, 1991: 10); Frankfurt Okulu'nun çok yönlü karakterine değinen çalışmalar da Okul'un en belirgin özelliğini "Batı Marksizmi geleneğiyle olan devamlılık" olarak tanımlamaktadır (Hohendahl, 1991: 16). 1920'lerden itibaren Avrupa'dan yükselen entelektüel ve politik bir geleneği ifade eden Batı Marksizmi, kısmen Leninist parti politikası modeline karşıtlıkla, kısmen de proleter devrimin başarısızlığıyla ve faşizmin yükselişiyle ortaya çıkan hayal kırıklığıyla ilişkilendirilmektedir. Marksizm tarihi boyunca üzerinde durulan teori-pratik birliği sorununa odaklanan Batı Marksizmi, Georg Lukács, Karl Korsch ve Antonio Gramsci gibi entelektüellerin, Avrupa'nın yeni koşullarını anlamak üzere, Marx'ın entelektüel mirasını yeniden formüle etme çabası olarak da nitelendirilebilir. Önceleri, her ikisi de 1923'te yayımlanan ve Ortodoks Marksizm'den sapma olarak görülen, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı eserlerine karşı yapılan saldırılarda, küçümseyici bir terim olarak kullanılan Batı Marksizmi terimi -saldırı iki yönden, hem Alman Sosyal Demokratlardan hem de Komünist Enternasyonal'den gelir- zamanla Marksizmin ekonomik yorumuna karşı Hegelci bir revizyon olarak değerlendirilmiştir (Zuidervaart, 1991: 10-11).

Batı Marksizmi'nin tarihsel başlangıcını, Korsch'un *Marksizm ve Felsefe*'de, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Engels'in felsefi mirasını reddetmeleri olarak saptayan Perry Anderson, bu mirasın reddedilmesinin Marx'ın eserlerinin tamamlanmasına yönelik bir ilgiyi beraberinde getirdiğini ve Batı Marksizmi temsilcilerinin daha eski felsefi kaynaklara başvurma ihtiyacı hissettiklerini vurgulamaktadır. Böylece odak nokta siyaset ve ekonomiden felsefeye, resmi merkez ise partiden üniversitelere kayacaktır (Anderson, 2004: 86-100).

Marksizmin yeniden canlandırılması girişiminin, onun çağdaş koşullar altında yeniden değerlendirilmesi anlamına geldiğini belirten David West de bu canlanışın ya da yenilenişin üç yönlü bir geri dönüş içerdiği saptamasında bulunur. Bunlar sırasıyla "Hegel'e", "ilk

[1] Bu ilişkinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Çetin, Emre, Sarı ve Uzun.

dönemindeki daha Hegelci Marx'a" ve "felsefeye" dönüş olarak adlandırılır. Marx'ın Hegelci düşüncelerine geri dönüş *Alman İdeolojisi* ve *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları*'nın 1932'ye denk düşen gecikmiş basımıyla desteklenmiştir (West, 2005: 100).

Marx'ın erken dönem eseri olan *1844 El Yazmaları*'nın yayımlanmasını Batı Marksizmi açısından önemli milat olarak değerlendiren Anderson, bu gelişmeden etkilenen düşünürler arasında Lukács, Marcuse ve Lefebvre'yi sayar. Anderson'a göre Marcuse'nin 1932'de, *El Yazmaları*'nın basımı üzerine yazdığı yazı dikkat çekicidir. Marcuse bu yazıda, "bütün bir bilimsel sosyalizm teorisini yeni bir temele" kavuşturduğunu söylediği *1844 El Yazmaları*'nın, "tarihi maddeciliğin felsefi temellerini, dolayısıyla böyle bir temelin Marx'ın bütün eserleri içindeki anahtar nitelikteki önemini" ortaya çıkardığını belirtmiştir (Anderson, 2004: 87).

Batı Marksizmi'nin kuramsal ve tarihsel temellerine kısaca değindikten sonra bu geleneğin temel ilgi alanını belirtmek yerinde olacaktır. Batı Marksizmi içinde yürütülen çalışmaların ağırlıklı olarak üstyapıya odaklandığını ve kültüre yönelik ilginin temel belirleyici haline geldiğini belirten Anderson'a göre, bu yönde verilen örnekler çarpıcıdır. Lukács hayatının büyük bölümünü edebiyat çalışmalarına adamış, Alman ve Avrupa romanları üzerine yazdığı eleştirel incelemelerini *Estetik*'le doruğa ulaştırmıştır. Adorno edebiyat ve müzik alanında yazılar yazmış, *Estetik Teori*'yle çalışmasını tamamlamıştır. Benjamin'in en önemli teorik mirası, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı deneme ve Baudelaire üzerine olan incelemedir. Marcuse ise, estetiği özgür bir toplumun temel direği olarak göstermiştir (Anderson, 2004: 120-122).[2] Anderson'un bu yorumunu, özellikle Frankfurt Okulu açısından yerinde bulan Zuidervaart, Okul'un en çarpıcı özelliklerinden birinin, sanat ve kültüre yönelik ilgi olduğunu belirtir ve Bilimsel Marksistler'in bu konudaki eleştirilerine dikkat çeker. Buna göre Frankfurt Okulu'nun sanat ve kültür vurgusu, Alman idealizminin[3] olumsuz etkisi olarak nitelendirilmekte ve ekonomi ve politikanın felsefeye indirgendiği savunulmaktadır (Zuidervaart, 1991: 18).[4] Oysa Jay'in de dikkat çektiği gibi, Batı Marksizmi burjuva biliminin yöntemlerini uygulamak yerine gerçek kökenlerini Kant ve Alman idealizmiyle başlayan felsefi eleştiri geleneği olarak tanımlarken amacı, nesnel-ekonomik kanunların, otomatik olarak kapitalizmin çöküşünü ve proletaryanın zaferini getireceğine ilişkin yanlış inanca karşı çıkmaktır. Felsefi eleştiri, radikal değişimin ancak insan eylemliliğinin kendi inşa ettiği ve onu baskılayan yapıları yıktığında gerçekleşebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır (Jay, 1984: 2).

Devrimci dönüşüme önderlik edecek bir sınıfa duyulan inancın ortadan kalkması, Frankfurt Okulu'nun dikkatini üstyapıya, özellikle de kültür alanına yöneltmesine yol açmıştır. Bu çerçevede, Okul'un kültür ve estetiğe ilişkin düşünceleri, yalnızca kuramsal bir yönelimi işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda kapitalist sistemin değişen koşullar altında işleyişiyle ilgili bir çözümlemeye girişme çabasıdır.

[2] Bunların yanı sıra Frankfurt Okulu dışındaki düşünürlerden Goldmann edebiyata ve tiyatro alanına yönelik eserler vermiş; Lefebvre *Contribution to Aesthetics'i* (*Estetiğe Katkı*) yazmış; Della Volpe kapsamlı bir estetik teorisi geliştirmiştir. Ayrıca Sartre, Genet ve Flaubert üzerine incelemelerde bulunmuş; Gramsci siyasi iktidar sistemleri içinde kültürün yapısı ve işleviyle ilgilenmiş; Althusser de zaman zaman tiyatroya, resme eğilmiştir (Anderson, 2004: 121-123).

[3] David Held, Frankfurt Okulu'nun Alman idealizmiyle olan bağlantısını şu şekilde tanımlar: "Öncelikle felsefe eğitimi almış olan eleştirel kuramcıların hepsi, Alman Felsefe Geleneği'nin temel kazanımları üzerine yazdılar. Amaçları bütün kapalı düşünce sistemlerinin kilidini kırmak ve eleştirel projenin gelişiminin önüne set çeken gelenekleri yıkmak olduğundan, onlar bu çalışmalarını, hem çözümleme hem de müdahale olarak kavrıyorlardı. Bu dört düşünür, Alman idealizminin ilgilerinin çoğunu saklı tuttular -örneğin, aklın, hakikatin ve güzelliğin doğası-; fakat Kant ve Hegel'in bunlara ilişkin anlayışlarını yeniden formüle ettiler. Marx'ı izleyerek tarihi, felsefe ve topluma yaklaşımlarının merkezine yerleştirdiler (örneğin, Marcuse 1941)" (Held, 1993: 247-248). Held'in de belirttiği gibi, Alman idealizminin Frankfurt Okulu üzerindeki etkisi açık bir biçimde gözlemlenebilir. Estetik bağlamında düşünüldüğünde ise Adorno'nun *Estetik Teori*'si bunun en belirgin örneğini oluşturur.

[4] Özellikle Göran Therborn (1970). "The Frankfurt School." *New Left Review* 63: 64-96. Türkçesi için bkz. Therborn, 2006.

Kültüre Yönelik İlgi ve Estetik Tartışmaları

David Held, Frankfurt Okulu'nun estetik kuram ve kültür eleştirisine yönelik ilgisini ortaya koyarken, bunu dönemin değişen tarihsel ve toplumsal koşullarıyla şu biçimde ilişkilendirir: 1930'lar ve 40'lar boyunca eğlence endüstrisinin ortaya çıkışı ve kitle iletişim araçlarının giderek yaygınlaşması, Nazilerin ve diğer totaliter rejimlerin kültüre yönelik manipülasyonları, Amerika'ya göç, sinema ve müzik endüstrisindeki gelişmeler... Held'e göre bunların her biri, kültürün değişen unsurlarına yönelik bir çözümlemeyi zorunlu hale getirmiştir (1980: 79).

Frankfurt Okulu'nun kültür eleştirisi, Marx'ın kapitalizme yönelik çözümlemesinden beslenmekte ve özellikle Lukács'ın "şeyleşme" kavramına yaslanmaktadır. Marx'ın kuramsal mirası, Horkheimer ve Adorno'nun "kültür endüstrisi" kavramından, Adorno'nun *Estetik Teori*'sine ve Batı Marksizmi içindeki estetik tartışmalarına kadar etkisini hissettirmiştir. Eugane Lunn'un da belirttiği gibi, bu durum Marx'ın estetik alanında sistemli bir kuram geliştirdiği anlamına gelmez. Aksine, sanat ve toplum ilişkisi anlamında parçalı ve dağınık bölümler söz konusudur (Lunn, 1995: 16). Hatta Marx'ın kültür hakkında fazla bir şey yazmaması ve onun üst yapının alt yapıya bağımlılığı üzerine kurulu yöntemi, bazı Marksistler tarafından kültürü ikinci plana atmak için yeterli neden olarak görülmüştür (Arato ve Gebhardt, 1992a: 186). Buna karşın, Marx'ın geliştirmeden bıraktığı estetik temaları onun düşüncesiyle ilişkilendirmeye dayalı verimli çabalar ortaya çıkmış ve bunlar zamanla zengin bir çeşitlilik oluşturmuştur (Lunn, 1995: 16).

Zuidervaart da benzer biçimde, estetik üzerine doğrudan bir şey yazmamış olsa da, Marx'ın edebiyat ve sanat üzerine olan görüşlerinin Marksist estetiğin tohumlarını attığını belirtir. Marx tarafından ortaya atılan temel estetik temalar estetik duyarlılığın kökenleri, sanatın yabancılaşması, sanatsal değerin sınıfsal belirlenimi, edebi gerçekçiliğin erdemleri gibi konular etrafında toplanmıştır. Bunlar Marx'ın estetikteki mirasıdır ve Batı Marksizmi, özellikle de Eleştirel Kuram, bu mirasa yeniden hayat vermiştir (Zuidervaart, 1991: 28).

Frankfurt Okulu'nun kültüre yönelik ilgisindeki Marksist etki, Arato ve Gebhardt'a göre daha çok Marx'ın zihinsel ve bedensel emek arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Buna göre emeğin bölünmesi, zihinsel emek ve kol emeğinin birbirinden ayrılmasıyla başlar. Zihinsel emek, özel mülk ve devletle aynı tarafta yer alırken, dar anlamda kültür de zihinsel emek tarafına yerleştirilir. Marx'ın daha genel anlamdaki kültür kavramı için kullandığı terim ise, "üretim tarzı" ya da "toplumsal formasyon"dur. Frankfurt Okulu'nun kültür kavramının sınırları Marx'ın zihinsel emek kavramı tarafından çizilmiştir. Yani Frankfurt Okulu'nun kültür kavramı hem yüksek kültür, hem de popüler kültür ya da kitle kültürü anlamında Marx'ın dar anlamdaki kültür kavramına denk düşmektedir (Arato ve Gebhardt, 1992a: 186-187). Bu bağlamda kültürel ürünlerin metaya dönüşümü, Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kavramsallaştırmasının temelinde yer almaktadır. Marx'ın meta tanımı da burada devreye girer. Çünkü kapitalist koşullar altında sanat yapıtları ya da diğer kültürel ürünler, birer "meta"ya dönüşmüştür. Marx'a göre meta, kullanım değeri yani insan ihtiyaçlarını karşılama yetisi, değişim değeri tarafından ele geçirilmiş üründür. Kapitalist meta üretimi, emek gücünün değerin kaynağı olduğunu ve kapitalistin kâra geçebilmesi için gereken artık değerin, emekçilerin sömürüsüyle mümkün olduğunu gizleyerek sistemin devamını sağlamaktadır (Zuidervaart, 1997: 3).

Kültürel ürünlerin metaya dönüşümünü Marksist açıdan kısaca tanımladıktan sonra, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki "Kültür Endüstrisi" bölümüne ve benzer temaları içeren diğer eserlerine daha yakından bakmak, sanatın kültür endüstrisinin bir parçası olarak nasıl işlediğini anlamak bakımından yararlı olacaktır.

Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılması Olarak Aydınlanma

Aydınlanmanın Diyalektiği'nin "Kültür Endüstrisi" bölümü, aslında Adorno ve Horkheimer'in daha önceki eserlerinde tekrar eden temalar etrafında şekillenir. Adorno'nun 1938 tarihli, "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" (On the Fetish-Character of Music and Regression of Listening) başlıklı çalışması ve Horkheimer'in 1940 tarihli "Felsefenin Toplumsal İşlevi" ve 1941 tarihli "Yeni Sanat ve Kitle Kültürü", bu temaların gözlemlenebildiği çalışmalardan birkaçıdır.[5] "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi", kültür endüstrisinin mantığı üzerine odaklanmanın yanı sıra, daha sonraki bölümlerde değinilecek olan Adorno-Benjamin tartışmasını anlamak açısından da ayrıca önemlidir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde "Kitlelerin Aldatılması Olarak Aydınlanma" alt başlığını taşıyan "Kültür Endüstrisi" bölümü, Frankfurt Okulu'nun belki de en çok bilinen çalışmasıdır.[6] Çalışmada sermayenin genel yasaları içinde işleyen kültür endüstrisinin, kitle iletişim araçlarını (özellikle de sinemayı, radyoyu, caz müziğini ve dergileri) kapsayacak biçimde nasıl geliştiğine ve kültürün giderek nasıl metaya dönüştüğüne dikkat çeken Horkheimer ve Adorno'ya göre, kültürel ürünlerin bir endüstri konusu haline gelmesi benzeşmeye ve standartlaşmaya yol açmış; aynı ihtiyaçların standart ürünlerce karşılanması biçiminde sunulan endüstriyel üretim, hiçbir dirençle karşılaşmadan kabul görmeyi başarmıştır. Sistem, devamlılığını ekonomik egemenliği elinde bulunduranlar yararına işlediğini gizlemeyi sürdürerek sağlamaktadır:

> Tüketici olanlar işçiler, memurlar, çiftçiler ve küçük burjuvalardır. Kapitalist üretim onları beden ve ruhlarıyla o şekilde içine alır ki, kendilerine sunulan şeylere hiç direnmeden kapılırlar... Kitleler yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle haline gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 22-23).[7]

Adorno ve Horkheimer'in kapitalist koşullar altında sanat yapıtlarının ya da diğer kültürel ürünlerin birer metaya dönüştüğü vurgusu, sanata yönelik bir sınıflandırmayı da beraberinde getirmektedir: "kültür endüstrisinin işleyişini kolaylaştıran sanat" ve "gelişmiş sanat" (1995: 13). Adorno ve Horkheimer'e göre kültür endüstrisi tarafından üretilen, "halk için öngörülmüş ve düşlere yer vermeyen sanat", rasgele kullanılan hazır klişeler aracılığıyla işlemektedir. Bu klişeler özellikle sinema ve müzik endüstrisi bağlamında kendisini gösterir: "Sinemada... genellikle filmin nasıl biteceği, kimin ödüllendirilip kimin cezalandırılacağı ya da unutulacağı hemen anlaşılmaktadır, hafif müzikte ise alışık bir kulak, melodinin ilk notalarını duyar duymaz devamını tahmin edebilmekte ve bu doğru çıktığı zaman kendini mutlu

[5] Held'e göre Enstitü üyelerinin kültür endüstrisi konusundaki düşüncelerinin benzerlik derecesini büyütmek yanlış olacaktır. Örneğin Horkheimer'in bireysel çalışmaları benzer temaları tekrarlar ancak bunları nadiren derinlemesine ele alır. Adorno'nun çalışmaları ise Marx'ın değer teorisinin kategorilerine daha keskin bir biçimde, daha derinden odaklanır ve kültürel formların üretimi, dağıtımı, değişimi ve tüketiminin analiziyle daha sık bir biçimde ilişki kurar (Held, 1980: 107).

[6] Adorno daha sonraki "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek" başlıklı çalışmasında, "kültür endüstrisi" kavramının özellikle seçildiğini şu biçimde vurgulamıştır: "Kültür endüstrisi" terimi, belki ilk kez Horkheimer'le birlikte Amsterdam'da, 1947 yılında yayılamış olduğumuz *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitapta kullanıldı. Kitabın taslaklarında "kitle kültürü"nden söz ediyorduk. Sonra bu ifadeyi "kültür endüstrisi" ile değiştirdik, amacımız onu savunanların kabul edebileceği bir yorumu daha baştan dışlamaktı; yani onu bizzat kitlelerden kendiliğinden kaynaklanan bir kültür gibi, popüler sanatın çağdaş biçimi gibi bir şey olarak yorumlanmasını engellemekti. Kültür endüstrisi popüler sanattan olabildiğince ayrıştırılmalıdır (Adorno, 2005a: 240). Adorno'nun bu çalışmasından yapılan alıntı Erol Mutlu çevirisindendir. Aynı metnin farklı bir Türkçe çevirisi, *Cogito*'nun Adorno özel sayısında da (2003) yayımlanmıştır.

[7] Bu kitabın aynı yayınevinden yeni çevirisi 2010 yılında yayımlanmıştır.

hissetmektedir" (Horkheimer ve Adorno, 1995: 13).[8] Kültür tüketicisinin imgelem dünyası körelmiştir ve ürünlerin kendisi, özellikle de sesli film, seyircideki bu yetileri felce uğratmaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 14).

Daha önce de belirtildiği gibi, bu bölümdeki temalar, Adorno ve Horkheimer'in daha önceki çalışmalarında da karşımıza çıkan temalardır. Örneğin Horkheimer, "Felsefenin Toplumsal İşlevi" yazısında sanat yapıtlarının üretiminin ve onların film ve radyo üzerinden alımlanmalarının büyük ölçüde rasyonelleştirildiğini vurgular. Ona göre "bir filmin yapılması için bir uzmanlar ekibi çalıştırılır ve daha en başından hedef herhangi bir düşünceyle değil, tersine izleyicinin yaygın görüşleriyle, önceden söz konusu uzmanlar tarafından özenle araştırılmış ve tasarlanmış bulunan kitlesel beğeniyle uyum içinde olmaktır" (Horkheimer, 2005a: 470). Bu bağlamda "... sinema ile sanat arasındaki... uçurum... ekonomik ilişkilerden kaynaklanır. Her filme yatırılan sermayenin hızla geri kazanılması yolundaki ekonomik zorunluluk, sinemaya her sanat yapıtına içkin olan mantığı, kendi özerk zorunluluğunu izlemeyi yasaklar" (Horkheimer, 2005b: 500).

Adorno'nun daha önce sözü edilen "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" çalışması ise kültür endüstrisinin mantığını, müzik piyasası aracılığıyla örnekler. Buna göre günümüz müzik hayatına hâkim olan şey, müziğin bir meta biçimine dönüşmesidir. Müzik, dinlenecek bir şey olmaktan çıkmış, elde edilmesi gereken bir metaya dönüşmüştür. Meta fetiş karakterini, insanın kendi yarattığı şeye bir değişim değeri atfederek onu kutsallaştırmasıyla kazanmaktadır. Böylece meta gizemli bir şeye dönüşmüştür. "... Başarının gerçek gizemi buradadır... Tüketici Toscanini konserinin bileti için ödediği paraya gerçekten tapmaktadır. Artık önemli olan tüketicinin konserden zevk alması değil, bileti satın almasıdır" (Adorno, 1992a: 278-279).

Müziğin işlevindeki bu değişim, Adorno'ya göre sanat ve toplum arasındaki ilişkinin temel koşullarını gözler önüne sermektedir. Değişim değeri ön plana çıkmış, kullanım değeri önemini yitirmiştir artık. Daha da önemlisi, değişim değeri bir haz nesnesi olarak kendisini gizlemektedir (Adorno, 1992a: 279). Bu bağlamda müziğin fetişleşmesine eşlik eden şey, dinlemenin gerilemesidir. Bu, ne dinleyicinin kendi gelişimindeki daha önceki bir düzeye tekrar dönmesi, ne de kolektif düzeydeki bir gerilemedir. Adorno'ya göre dinlemenin gerilemesi, dinleyicinin "çocuksu bir düzeye" hapsolması anlamına gelir. Bu durum dinleyicilerin yalnızca seçim özgürlüğünü, müziği bilinçli bir biçimde algılama kapasitelerini kaybetmeleri anlamına gelmez; onlar aynı zamanda böyle bir algılama olasılığını da reddetmektedirler. Müziğin fetiş karakterini gizleyen şey, dinleyiciyle fetiş arasındaki özdeşleşmedir (Adorno, 1992a: 286-288).

Görüldüğü gibi Adorno ve Horkheimer kapitalist sistem içinde piyasa koşullarına tâbi olan kültür ürünlerine olumsuz bir özellik atfetmekte, sinema, müzik gibi alanlarda görülen endüstrileşme eğilimlerine karşı çıkmaktadır. Bu noktada Frankfurt Okulu'na yönelik eleştiriler özellikle "seçkincilik" meselesi üzerine odaklanmakta ve Adorno'nun kültür ve sanata yönelik değerlendirmeleri, bu seçkincilik suçlamasının hedefi haline gelmektedir.[9] Zuidervaart'a göre bu eleştirilerin haklılık payı olmakla birlikte, küreselleşme sürecinin hü-

[8] Martin Jay'in belirttiğine göre Adorno'nun Yeni Alman Sinemasını konu alan "Film Transparente" yazısı, sinemaya ilişkin daha önceki görüşleriyle bazı farklılıklar taşımaktadır. Bu yazı onun kültür endüstrisine yönelik görüşlerinin değiştiği biçiminde yorumlanamaz ancak Adorno bu yazıda ilk kez Yeni Alman Sinemasında eleştirel bir potansiyelin varolabileceğine ilişkin bir görüş sergilemiştir (Jay, 2001: 174).

[9] Örneğin Adorno'nun caz müziği üzerine olan yazısı, bu müziğin kökenlerini ve özgürleştirici potansiyelini gözden kaçırmakla suçlanmıştır. Martin Jay, Adorno'nun caza yönelik eleştirilerini bir ölçüde onun Avrupa merkezli bir kültür geleneği içinden bakmasına ve Batılı olmayan müzik formlarıyla hiç ilgilenmemiş olmasına bağlamaktadır. Üstelik Adorno'nun ele alıp incelediği caz, ticari nitelikteki cazdır. Adorno'nun caz müziğine ilişkin iddiaları Enstitü'nün diğer üyeleri tarafından da bütünüyle paylaşılmamış; örneğin Marcuse *Özgürlük Üzerine Deneme*'de *blues* ve cazın olumlamacı kültüre karşı oynadığı eleştirel rol üzerinde durmuştur (Jay, 2005: 269, 474).

küm sürdüğü, özellikle de eğlence, telekomünikasyon ve enformasyon endüstrilerinin birleşmesiyle sonuçlanan günümüz koşullarında Adorno'nun eleştirisindeki temel teorik iddialar hâlâ geçerliliğini korumaktadır (1997: 3-4).

Son olarak Okul'un diğer üyeleri olan Marcuse ve Löwenthal'in kültür endüstrisi konusundaki görüşlerinin de temelde Adorno ve Horkheimer'in görüşlerine yakın olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* başlıklı çalışması kitle kültürüne yönelik eleştiriler barındırmakta ve kitle iletişim araçlarının, tek boyutlu toplumun unsurları arasında sayıldığı görülmektedir.

> (...) ileri endüstriyel kültür, önceki devirlerden daha ideolojiktir, çünkü bugün ideoloji, üretim işleminin yapısında mevcuttur... Üretim cihazı ve bu cihazın ürettiği mallarla hizmetler, toplumsal sistemi bir bütün olarak 'satar'ya da kabul ettirirler... yerleşmiş düşünce ve eylem dünyasını aşan fikirler, istekler ve amaçlar yok edilerek ya da bu dünyanın düzenine ve kalıplarına indirgenerek bir tek boyutlu düşünce ve davranış kalıbı yaratılır (Marcuse, 1968b: 40-41).

Daha çok edebiyat sosyolojisi ve popüler kültür üzerine odaklanan Löwenthal ise,[10] her ne kadar "hakiki sanat" ve "kitle sanatı" arasındaki ayrımın meşruluğu konusunda pek çok soru ortaya atsa da, temelde Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kavramsallaştırmasına yakın bir tavır sergilemiş (Held, 1980: 107) ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki "Kültür Endüstrisi" bölümünün yazılmasına yol açan tartışmalara katılarak katkıda bulunmuştur (Jay, 2005: 306-307). Bu bakımdan Löwenthal, Frankfurt Okulu'nun kitle kültürüne odaklandığı 1940'larda, Okul'un bu konuda en yoğun çalışan üyesidir (Sayre, 1994: 277; Jay, 2005: 306-307).

Löwenthal'in popüler kültür analizi temelde "popüler kültür" ve "sanat" arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır.[11] Bu ayrıma göre popüler kültür ve sanat arasındaki fark, sahte haz ve gerçek deneyim arasındaki farka eşdeğerdir. Popüler kültür gerçekliğin manipüle edilmiş halidir ve bir tür onaylama, yüceltme işlevi üstlenmektedir (Löwenthal, 1989: 188- 190). Bu yönüyle popüler kültürün özellikleri hakiki sanatın özelliklerinden farklıdır ve bunlar özetle standartlaşma, basmakalıplık, muhafazakarlık ve aldatıcılıktır (Löwenthal, 1989: 195).

Popüler kültür ya da kitle kültürüyle "yüksek" ya da "seçkin" sanat, "hakiki" sanat gibi bir dizi terimi karşılaştıran Löwenthal, popüler kültür/kitle kültürü ve halk sanatı arasında da bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım sistematik olarak geliştirilmese de, yüksek sanatın, halk sanatının ya da hakiki sanatın, kitle kültürü ve popüler kültürün karşısında konumlandırıldığı görülür (Sayre, 1994: 277). Löwenthal'in ifadesiyle modern uygarlığın bireye dayattığı mekanikleşmiş çalışma yaşamının bireyin çöküşüyle sonuçlanması, halk kültürünün ya da yüksek sanatın yerini alan kitle kültürünün doğuşuna sebep olmuştur (Löwenthal, 1989: 195). Sayre'a göre Löwenthal'in daha sonraki çalışmaları, popüler kültüre yönelik daha olumlu içerimler taşımaktadır. *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*'un giriş bölümünü bu değişime

---

[10] Löwenthal'in yazılarının çoğu üç kitapta bir araya getirilmiştir: 19. yüzyıl Alman edebiyatını konu alan yazıların toplandığı *Erzahlkunst und Gesellschaft*. 16. ve 17. yüzyıl İspanyol yazarlarına, klasik Fransız oyun yazarlarına odaklanılan ve Goethe, Ibsen ve Knut Hamsun üzerine olan çalışmaların toplandığı *Edebiyat ve İnsan İmgesi* (*Literature and Image of Man*) ve popüler edebiyatı temel alan *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum* (*Literature, Popular Culture and Society*). Edebiyatı insan ve toplum ilişkisini incelemenin temel kaynaklarından biri olarak gören Löwenthal, Benjamin'le birlikte edebiyatla en çok ilgilenen Frankfurt Okulu üyelerindendir. Edebiyat çalışmalarında eleştirel niteliksel analizler yapılmasını savunmuş; psikoloji, sosyal psikoloji ve psikanalizin bu çalışmalardaki önemine dikkat çekmiştir. Ancak Sayre'a göre Löwenthal'in psikanalizi edebiyat sosyolojine uygulaması, eklektik bir girişim olarak kalmıştır (1994: 274-276). Löwenthal hakkında bu kitapta bkz. Kejanlıoğlu ve Evrenosoğlu.

[11] Löwenthal popüler kültür ve kitle kültürü arasında tarihsel bir fark olduğunu söylese de, genellikle bu iki terimi birbirinin yerine kullanmıştır (Sayre, 1994: 277).

örnek olarak gösteren Sayre, bu değişimi giriş yazısının sonradan, Amerika'da popüler kültüre yönelik daha iyimser yaklaşımların olduğu zamanlarda yazılmasına bağlar (1994: 278).

Okul'un kültür endüstrisi, kitle kültürü, popüler kültür kavramları çerçevesindeki görüşlerini ve eleştirilerini kısaca özetledikten sonra, Adorno, Benjamin, Brecht ve Lukács arasındaki tartışmalara daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Adorno- Benjamin-Brecht arasındaki tartışmalar "sanatsal özerklik" kavramında düğümlenmekte, Lukács'la olan tartışmalarsa Frankfurt Okulu'nun modernizm-gerçekçilik ikiliğindeki yerini ortaya koymaktadır.

Sanatsal Özerklik

Zuidervaart'a göre (1991) Batı Marksizmi tarihinde estetik alanındaki hiçbir tartışma, 1930'larda Adorno ve Benjamin arasındaki kadar yoruma yol açmamıştır. Bu tartışmadaki en önemli noktalardan biri özerk sanat ve kültür endüstrisi arasındaki ilişkidir ve tartışma büyük ölçüde Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı çalışması ve Adorno'nun daha önce sözü edilen "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" başlıklı çalışması etrafında şekillenir.

Benjamin'e göre sanat yapıtı aslında her zaman yeniden üretilebilir olmuştur ancak teknik aracılığıyla üretilebilmesi yeni bir olgudur ve bu durum sanatın geleneksel konumunu değiştiren bir gelişmeye işaret etmektedir. Bu da sanat yapıtının "şimdi ve buradalığım" yani "biricikliğini" yitirmesi ve kült işlevinden sıyrılması anlamına gelir; sanatın yitip giden bu özelliği onun "aura"sıdır. Böylece sanatın büyü ve ayinden kaynaklanan işlevi yok olmuş, bu durum onun yeni ve politik bir işlev kazanmasını sağlamıştır. Bu noktada fotoğraf ve sinema Benjamin'e göre ilerici bir potansiyele sahiptir.[12] "Sanat eserinin tekniğin yardımıyla çoğaltılabilirliği, kitlenin sanatla olan ilişkisini değiştirmektedir. Örneğin bir Picasso karşısında son derece gerici olan kitle, bir Chaplin karşısında en ilerici tutumu takınabilmektedir" (Benjamin, 2004a: 69).

Oysa daha önce de belirtildiği gibi Adorno (2004a: 126), Benjamin'in aksine müzik ve sinema endüstrisinin gelişimine karşı olumsuz bir tavır sergilemiş, bu tavrını daha sonra Benjamin'e yazdığı mektupta da sürdürmüş ve onu, sanat yapıtına devrimci karakter yükleme ve Brecht etkisi bağlamında eleştirmiştir. Benjamin'in sanatın aurasının yok olması görüşüne katıldığım belirten Adorno, bu durumun sadece sanat yapıtının tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebilmesiyle ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Ona göre asıl neden, sanat yapıtının kendi "özerk" biçim yasalarına uymasıdır (2004a: 127).

Görüldüğü gibi sanat yapıtının aurasını yitirmesi konusunda her iki yazar fikir birliği içindedir. Zuidervaart'a göre aslında Adorno'nun eleştiri noktası özerk sanatın değerini yükseltip kitle dolayımlı sanatın değerini azaltmak değildir; eleştiri noktası bunlar arasındaki diyalektiği bütün sistemin parçaları olarak görmektir (1991: 31).[13]

Benjamin ve Adorno arasındaki bir başka tartışma, Benjamin'in 1934 tarihinde yaptığı "Üretici Olarak Yazar" başlıklı konuşmasına Adorno'nun 1962 tarihli "Bağlanma"da verdiği yanıt etrafında şekillenmiştir (Zuidervaart: 1991: 34).[14] Benjamin bu konuşmada Brecht'in epik tiyatrosu üzerinde durmuş; sinema, fotoğraf, radyo ve basın tarafından da kullanılan ve Brecht tiyatrosuna içkin olan montaj tekniğini övmüştür. Ona göre,

[12] Benjamin'in sinema ve fotoğrafa ilişkin görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Hıdıroğlu; Hepdinçler ve Ayten.

[13] Adorno özerk sanatın üstünlüğünü savunsa da, üstünlük onun eleştirel niteliğine bağlıdır (O'Connor, 2000: 240). Horkheimer, sanatsal özerklik konusundaki düşüncelerini şöyle açıklar: "sanat, özerk olduğu sürece artık dinin içinde varlığını sürdüremeyen ütopyanın korunup sığındığı son sığınaktır (Jay, 2005: 259). *Geleneksel ve Eleştirel Teori*'deki çeviri şu şekilde: "Özerkleşmesinden bu yana sanat, dinin elinden kaçan ütopyayı korumuştur" (Horkheimer: 2005b: 487).

[14] Her iki yazı da Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Adorno, 1985b ve Benjamin 2000a.

> monte edilen öğe içinde bulunduğu bağlamı kesintiye uğratmaktadır... Brecht'in tiyatrosunu epik olarak tanımlamasını sağlayan bu montaj tekniği, sürekli olarak seyircide yanılsama yaratmaya karşı çıkar (...) Epik tiyatro durumları yeniden sergilemez; onları açığa çıkarır, ortaya koyar. Bunu dramatik süreci kesintiye uğratarak yapar; ancak bu kesintiye uğratma bir uyaran niteliğine sahip değildir, örgütleyici bir işlevi vardır. Eylemi yarı yolda durdurur ve böylece seyirciyi eylem karşısında, oyuncuyu da rolü karşısında bir tavır almaya zorlar (Benjamin, 2000a: 112-113).

Adorno'nun "Bağlanma" yazısı ise Brecht'in oyunlarına yönelik eleştiriler içermekte ve bu yönüyle Benjamin'in değerlendirmelerinin tam zıt konumunda yer almaktadır. Adorno yazıda Brecht'in oyunlarını değerlendirirken onu kimi oyunlarında bilgilendirmeyi önemseyip imgeleri ihmal etmekle ve bu nedenle asıl mesele olan "kapitalizmin özünü ortaya koyabilme" işini gözden kaçırmakla suçlamaktadır. Adorno'ya göre Brecht'in kimi oyunlarıysa faşizmin dehşet verici yanını atlar. Örneğin faşizm, Brecht'in komedi biçimindeki bir oyununda "sıradan bir toplumsal suç" biçimine indirgenmiş, "bahtsızlık sonucu varılmış bir noktaya", "zararsız bir şeye" dönüşmüştür (Adorno, 1985b: 281-282). Sonuç olarak, Brecht'in bağlanmayı benimsemiş tiyatrosu, modernizmin özerk ürünleri karşısında savunulamaz niteliktedir.[15]

Yazı, "bağlanma" kavramı aracılığıyla Adorno'nun "sanatsal özerklik" hakkındaki düşüncelerini de ortaya koymakta ve bu yönüyle Adorno'nun estetik anlayışını kavrayabilmek adına önemli ipuçları sağlamaktadır. Zuidervaart'a göre, Adorno'nun sanatsal özerklik kavramı hayli karmaşıktır. Sanatın dini, politik ve toplumsal yapılardan bağımsızlaşması, toplumsal yaraların sergilenebileceği ve alternatif düzenlemelerin hayal edilebileceği bir yer oluşturmaktadır. Ancak diğer yandan sanatın bu bağımsızlığı emeğin bölünmesiyle, sınıf çatışmasıyla ve kapitalist değişim yasalarının toplumdaki egemenliğiyle ilişkili olduğu için, sergileme ve hayal gücü toplumsal sistemi destekler hale gelir. Adorno'nun *Estetik Teori*'nin başında modern sanat hareketlerine atıfla söylediği gibi, sanatta mutlak özgürlük, toplumun bir bütün olarak özgür olmayışıyla bir çatışma içinde yer alır. Buna rağmen belli sanat yapıtları- ki yokluklarında toplumsal bir dönüşümü hayal etmek bile çok zor olacaktır- eleştirel ve ütopyacı hakikat içeriğini koruyabilir (Zuidervaart, 1997: 4).[16]

Bu karmaşık pozisyon Adorno'yu Marksist-Leninizmin sosyalist gerçekçiliğinin ve Sartre, Brecht ve Yeni Sol tarafından savunulan politik bağlanmanın (commitment) da karşısına yerleştirmektedir. Politik sanatı eleştirerek, sanatsal özerklikten yana tavır alan Adorno'nun sözleriyle aktaracak olursak:

> Bağlanma anlayışından yana olan sanat, zorunlu olarak gerçeklikten kendini koparıp soyutlamakta; sanat ile gerçeklik arasındaki mesafeyi yok saymaktadır (1985b: 271).

[15] Bu değerlendirmeye ilişkin sunuş yazılarında Livingstone, Anderson ve Mulhern, Adorno'ya birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir. Yazarlara göre, "Brecht'in tiyatro pratiğini kestirmeden ve tek kalemde 'didaktizm' saymak hiç de akla yakın görünmemektedir." Çünkü Brecht'in kimi oyunları, bunalımları çözümlemeden bırakmakta, yani oyun "yanıtı verilmemiş bir sorunla bitmiş olmaktadır." Ayrıca Adorno Brecht'in Aziz Joan adlı oyununu onun epik dramaturjisiyle bağıntısı içinde değerlendirmemiş, kaba bir içerik çözümlemesiyle yetinmiştir. Ne kadar başarılı olduğu tartışılır ama Brecht'in asıl çabası, "edilgin bırakılmış bir izleyiciye hakikatleri sunmak değil; seyircinin kapitalist (ve sosyalist) toplum ilişkileri ve bunlar içindeki kendi yeri üzerine düşünmesi, düşünebilmesi için önünde bulabileceği seçenekleri çoğaltmak olmuştur" (Livingstone vd., 1985: 225-226).

[16] Eleştirel ve ütopyacı hakikat içeriğini taşıma potansiyeline sahip sanat yapıtları Adorno'ya göre modernist sanat yapıtlarıdır. Adorno "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" yazısında bazı sanatların sistemin parçası olsa bile onu aşabileceğini belirtir. Bu Schönberg, Webern ve diğerlerinin modern müziğidir. Bu tip müzik doğru müzikal teknikler aracılığıyla geleneksel sanatın aurasını, müzik endüstrisine teslim olmadan, istikrarlı bir biçimde ortadan kaldırır (Adorno, 1992a). Adorno ve müzik konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Yergebekov ve Karaoğlu.

> ...günümüzde Almanya'da bağlanmacı sanattan değil, bağımsız sanattan yana olmak gerekiyor. Bağımlı sanat çalışmaları, kolayca her türlü değeri sahiplenmekte, sonra da bütün bu değerleri işine geldiği gibi kullanmaktadır... Bugün gerek bağlanma anlayışının koşullarına, gerekse dar kafalı ahlakçılığın istemlerine uygun türden bir edebiyat vardır. Bu edebiyat, insanlığa yardımcı oluyormuş görünümünü takınmasa bile, insanlığa yardımcı olabileceğini ileri sürdüğü için insanlığın kurtuluşuna ihanet etmektedir (1985b: 297).

Daha önce de belirtildiği gibi Adorno'nun Brecht'e yönelik tavrıyla Benjamin'in Brecht'ten yana olan tutumu, bu iki düşünürü karşı karşıya getiren noktalardan biri olmuştur. Frankfurt Okulu'nun estetik ve sanat alanında eserler vermiş bir diğer üyesi olan Marcuse'nin buradaki konumu ise Adorno'dan çok Brecht'e yakındır. Brecht'e yakın durmakla birlikte bu konudaki tartışmalara katılmayan Marcuse eserlerinde örneğin *Tek Boyutlu İnsan*'da Brecht tiyatrosu üzerinde durmuş ve yabancılaştırma efektinin politik potansiyelini vurgulamıştır:

> Çağdaş dünyanın ideolojik ve maddesel kisvesi arkasındaki gerçeği öğretmek ve bunun nasıl değiştirilebileceğini göstermek için, tiyatro her şeyden önce, seyircilerin sahnedeki olayla özdeşliklerini koparmak zorundadır. Seyircilerden beklenilen duygu ortaklığı ve algılama değil; uzaklık ve yansıtmadır. 'Yabancılaştırma etmeni' (Verfremdungseffekt), dünyanın olduğu gibi görünmesini sağlayan uzaklaşmayı yaratır. 'Günlük hayattaki her şey' apaçık ortada olmaktan sıyrılmalı. 'Doğal' olan, olağanüstü niteliklerini almalı. Sebep ve sonuç kanunları ancak bu biçimde kendilerini gösterirler (1968b: 104-105).

Adorno ve Marcuse'nin kültür ve sanatla ilgili görüşlerinde kimi farklılıklar olsa da, Marcuse bir söyleşisinde sanatın dönüştürücü potansiyeli konusunda en çok Adorno'ya yakın olduğunu belirtir:

> Sanat, edebiyat ve müzikte dile getirilen görüşler, anlayışlar ve gerçekler bir başka biçim içinde iletilemezler. Estetik biçimlerde, gerçekte ya baskılanan ya da tabu haline getirilmekte olan, bütünüyle yeni bir boyut kazanmakta, en önemlisi de, insanın varoluşsal durumu ve doğa artık baskılanmış bir gerçeğin ilkelerine göre görüntülendirilmekten kurtulmakta, kendilerini gerçekleştirmek ve özgürleştirmek için, can pahasına da olsa, yapılması gerekeni yapabilmektedirler... Başka bir deyişle, sanat yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopmadır; aynı zamanda da özgürleşmenin imgelerini dile getirir, onları canlı tutar (Magee, 2004: 81).[17]

Sanatın eleştirel yönüyle insanın özgürleşimi açısından dönüştürücü bir potansiyel taşıyabileceği görüşü, Marcuse'nin 1937 tarihli "Kültürün Olumlayıcı İşlevi" (The Affirmative Character of Culture) yazısından başlayarak, estetik ve sanatla ilgili tüm çalışmalarında temel bir motif olarak ortaya çıkmıştır.[18] Örneğin *Eros ve Uygarlık*'ta Schiller'in oyun kavramından yararlanan Marcuse, sanatın oyun unsurunu özgür toplumla ilişkilendirmiştir.[19]

---

[17] Magee'nin bu kitabının ilk basımı 1989 yılındadır.

[18] Schoolman'a göre bu motif, Alman toplumunu bütüncül bir biçimde ele geçirmeye çalışan faşist politikalarla bir arada değerlendirilmelidir. Marcuse, Faşist politikaların yürürlükte olduğu bir ortamda sanatın insanın içsel özgürlüğünü sağlayabileceğini düşünmekte ve bu noktada sanat, din ve felsefeyi karşılaştırmaktadır. Ona göre din insan mutluluğunu daha sonraki bir yaşama erteleyerek feda etmekte, felsefe ise ideal bir mutluluk iddiasından vazgeçmiş görünmektedir (Schoolman, 1994: 168-170).

[19] Marcuse (1998a: 138-139) bunu şu biçimde dile getirmiştir: "Arayış 'politik' bir sorunun çözümü içindir: insanın insanlık dışı varoluşsal koşullardan kurtuluşu. Schiller belirtir ki, politik sorunu çözebilmek için, 'estetiğin içinden geçilmelidir, çünkü özgürlüğe götüren güzelliktir'. Oyun dürtüsü bu

Sanatın dönüştürücü gücü konusunda Adorno'dan ayrıldığı nokta ise, sanatın bu potansiyeli nasıl kullanacağıyla ilgilidir. Bu durum bir ölçüde Marcuse'nin devrim konusundaki görüşleriyle bağlantılıdır. Bottomore'un deyişiyle, Adorno ve Marcuse modern toplumda bireyin konumuna ilişkin benzer görüşler savunmakta ancak bireyin kurtuluşu açısından farklı yollar önermektedir. Bu noktada Marcuse, toplumun içinden çıkacak devrimci güçlere inancını hâlâ korur (Bottomore, 1997: 50). *Karşı Devrim ve İsyan*'ın "Sanat ve Devrim" başlıklı bölümünde sanatın yerleşik gerçekliğe karşı çıkmadaki siyasi potansiyelini vurgulayan Marcuse, sanatı bu baskıcı hâkimiyeti yıkmak için kullanılabilecek yeni iletişim yollarından biri olarak nitelendirir. Ona göre sanatın potansiyeli, yerleşik topluma karşı yürütülen savaşta bir silah gibi kullanılmasıyla ortaya çıkacaktır (Marcuse: 1998b: 73-74).[20]

Marcuse'nin sanat odaklı çalışmaları hakkındaki genel eğilim, son yapıtı *Estetik Boyut*'a gelene kadar görüşlerinin belli bir değişim gösterdiği ve giderek Adorno'nun estetik anlayışına daha çok yaklaştığı yönündedir.[21] Marcuse *Estetik Boyut*'ta Marksist estetiğe çeşitli eleştiriler yöneltmiş ve Marksizmin alt yapı ve üst yapı formülasyonunun katı bir şemaya indirgenmesinden kaynaklanan bu anlayışın, estetik bakımdan yıkıcı sonuçlar doğurduğuna dikkat çekmiştir (1997: 15).[22] Marcuse'ye göre bu anlayış, gerçekçiliği en ileri sanat modeli olarak görmektedir. Oysa bir sanat yapıtı yerleşik gerçekliğin tekelini kırdığı ölçüde başarılı olacaktır. Dolayısıyla estetik dönüşüm, bastırılmış ve çarpıtılmış gizliliklerin sergilenmesiyle gerçekleştirebilir ve sanat yapıtı bunu içeriğiyle değil biçimiyle başarabilir (Marcuse, 1997: 18-20).[23] Marcuse'nin *Estetik Boyut*'unda da karşımıza çıkan gerçekçi sanat geleneği eleştirisi, 1930'lu yıllarda modernizm-gerçekçilik tartışması olarak gündeme gelmiştir.

Modernizm-Gerçekçilik Tartışması ve Frankfurt Okulu-Sanat Akımları İlişkisi

Daha önce de belirtildiği gibi, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* eserinin tüm Batı Marksizmi geleneğiyle birlikte özellikle Frankfurt Okulu üyeleri üzerinde etkili olduğu yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. Ancak Lukács ile Frankfurt Okulu üyeleri arasında önemli anlaşmazlıklar ortaya çıkmış ve bu anlaşmazlıklar estetik tarihine modernizm-gerçekçilik tartışması olarak yansımıştır. Frankfurt Okulu üyeleri ve Lukács arasındaki modernizm-ger-

kurtuluşun aracıdır".

[20] Baskı ve tahakküm aracı olarak kullanıldığı gerekçesiyle yerleşik dil ve imgelerin karşısında yer alan Marcuse'ye göre dilsel başkaldırının potansiyellerinden bir diğeri, halk geleneklerinde bulunur. Halk geleneklerinin taşıdığı potansiyel siyah dili, avam dili ve argo gibi örneklerde gizlidir (1998b: 73-74).

[21] Örneğin Marcuse, Adorno ve Goldman arasındaki tartışmalar, Adorno ve Marcuse'nin estetik anlayışındaki birtakım benzerlikleri ortaya koymaktadır. Hegelci özne-nesne özdeşliğini kabul eden Goldman sanatı dünya görüşünün bir yansıması olarak görmüş; Adorno ve Marcuse'yi ise estetiği toplumun dışında konumlamakla suçlamıştır. Buna karşılık Adorno ve Marcuse, Hegelci özne nesne özdeşliğini reddederek gerçekçi geleneğin karşısında yer almışlardır (Fischer, 1997).

[22] Fisher'e göre *Estetik Boyut*, üç estetik gelenekle diyalog içindedir. Bunlardan ilki Lucien Goldman ve George Lukács'la temsil edilen gerçekçilik: ikincisi olumsuzlama geleneği, üçüncüsü ise estetik biçimciliktir. Olumsuzlama ve biçimcilik Frankfurt Okulu'ndan Adorno, Marcuse ve Benjamin'in çalışmalarında ve Ernest Bloch ve Hans Mayer gibi Marksistlerin çalışmalarında sergilenmiştir. Bu estetikçiler sanat yapıtlarının toplumun yanlışlarını nasıl ortaya çıkarabileceğiyle ilgilenmiş ve bu sanat yapıtlarının topluma nasıl direnebileceğini (olumsuzlama) ya da biçimsel örgütlenmesinin onu yaşamdan nasıl ayrıştırabileceğini (biçimcilik) anlamayla ilgilenmişlerdir. Olumsuzlama kuramcıları gerçeküstücülük gibi sanatsal eğilimlere (Marcuse) ya da Baudelaire gibi özgürleşim için kişisel vizyonlar inşa eden sanatçılara (Benjamin) yoğunlaşırlar. Biçimciler belli bir tip sanat çalışmasına yoğunlaşmaktan çok, biçimin her tür sanattaki yıkıcı içerik olarak gücüne odaklanırlar. Bu noktada Fischer'e göre Marcuse, hem olumsuzlama geleneği hem de biçimci gelenek içinde değerlendirilebilir (1997: 362).

[23] Marcuse'nin *Estetik Boyut*'ta dile getirdiği bir başka eleştiri, sanatın bir sınıfın dünya görüşüne indirgenmesidir. Marksist estetik için proleterya evrensel sınıftır. Oysa sanat bir sınıfa ait olamaz (Marcuse, 1997: 24-33).

çekçilik tartışması temel olarak iki ana çizgi boyunca gelişen Marksist estetik eleştirisinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilkini Lenin'in savunduğu ve Zhdanov'un ilkelerini düzenlediği partizan edebiyat, ikincisini sanatı yaratıcısının siyasal niyetleriyle değil, sanat ürününün toplumsal anlamıyla ele alan Engels'in çizgisi olarak tanımlayan Jay, Frankfurt Okulu'nun ikinci tarafta yer aldığını belirtmektedir. Jay'e göre Lukács'ın çizgisi ise daha karmaşıktır. Bu iki çizgiyi uzlaştırmaya çalışan Lukács, her iki tarafa da dâhil edilebilir.[24] Frankfurt Okulu ve Lukács arasındaki tartışmalar ise modernist sanatın yorumlanması temelinde ortaya çıkmıştır. Lukács modernist sanata bir düşmanlık beslemekte; Proust, Kafka, Joyce gibi yazarlara değer vermemektedir.[25] Teknolojik yeniliklerin sanat üzerindeki etkisine karşı da ilgisizdir (Jay, 2005: 251-254).

Bu çerçevede Frankfurt Okulu ve Lukács arasındaki modernizm-gerçekçilik tartışmalarını en iyi yansıtan çalışmalardan biri Adorno'nun, "Baskı Altında Uzlaşma" başlıklı yazısıdır. Çalışma temelde Lukács'ın *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı* başlıklı eserine yönelik eleştirileri kapsar. Adorno burada öncelikle Lukács'ın *Roman Kuramı* ve *Tarih ve Sınıf Bilinci* gibi gençlik dönemi eserlerinin önemi üzerinde durmuş ancak eserleri nedeniyle parti hiyerarşisi tarafından eleştirilen yazarın, Hegelci motifleri tersine çevirerek kendisine karşı kullanmak ve kendisini baskı altına alan bir ortama uyum sağlamak zorunda kaldığım belirtmiştir (1985a: 229-230). Çalışmanın geri kalan kısmı bu iki düşünür arasındaki modernizm tartışmasına odaklanmakta ve Adorno tarafından Lukács'a yöneltilen çeşitli eleştirilere dayanmaktadır. Adorno'nun Lukács'a yönelttiği temel suçlama, Hegel'in Kantçı biçimciliğe yönelttiği eleştiriyi basitleştirmiş olmasıdır. Lukács modern sanatta üsluba, biçime ve tekniğe gereğinden fazla önem verildiğini düşünmektedir. Oysa sanat, bilimdeki bilgiden farkını üslup, biçim ve tekniğe verilen öneme borçludur ve kendi biçiminin gereklerini yerine getirmeyen sanat kendisine zarar verecektir. Adorno'ya göre Lukács,

> modern sanatın estetik içeriğini belirlemekte biçimsel öğelerin nesnel işlevlerini anlamak yerine, bu biçimsel öğelerin fazlasıyla abartılmış bir öznelciliğin yol açtığı yersiz ve zorlama şeyler olduğunu rahatça söyleyebilmektedir. Modern sanatta arayıp bulamadığı, doğru "perspektif" içine oturtulduğunda konunun kendisinde bulunabileceğini söylediği nesnellik, gerçekte, konuyu çözümleyen ve perspektifi oluşturacak şekilde onu yeniden kurgulayan süreçler, işlemler ve teknikler tarafından meydana getirilmekte iken, Lukács, tam da bu işlemleri, bu süreçleri ve bu teknikleri görmezden gelmiş olmaktadır. Bir sanat çalışmasının somut anlamının, gerçekten, "nesnel gerçekliğin yansımasının", düpedüz bir özdeşi olup olmadığı felsefi sorunuyla hiç mi hiç ilgilenmemekte; vülger materyalist kendi sloganını tekrarlayıp durmaktadır (1985a: 232).

Adorno'nun Lukács'a yönelik eleştirilerine değindikten sonra Lukács'ın bu tartışmada durduğu noktaya bakmak yerinde olacaktır. Lunn'un bu konudaki tespitlerinden hareketle Lukács'ın gerçekçilik savunusu şu şekilde özetlenebilir: Lukács'a göre burjuvazinin aristokrasiye karşı savaştığı 1789-1848 dönemlerinde zengin bir edebi gerçekçilik kültürü gelişmiş ve geçmişe ait bu hümanist ve gerçekçi edebiyat, insana kendi yaşamına ilişkin bir içgörü sahibi olma fırsatı sağlamıştır" (Lunn, 1995: 100). Gerçekçi edebiyatın tersine "geniş kitleler avangard edebiyattan hiçbir şey öğrenemezler, çünkü bu edebiyatın gerçeklik anlayışı çok

[24] Lunn'a göre Lukács ve Brecht genellikle Leninist yörüngede yer almış, Stalinizm eleştirilerinde kaçamaklı bir dil kullanmışlardır (1995: 99).

[25] Sanatsal modernizm "sanayileşme ile rasyonelleşmenin yabancılaştırıcı yönlerine karşı ayaklanan... kültürü dönüştürmeye, sanatta yaratıcı özgerçekleştirim (self realization) yolları bulmaya çalışan yeni avangard modernist akımlarla" ortaya çıkmıştır (Best ve Kellner, 1998: 146). Buna göre "edebiyatta Joyce, Yeats, Proust ve Kafka; şiirde Eliot ve Pound; tiyatroda Strindberg ve Pirandello, resimde Cézanne, Picasso, Matisse ile Dışavurumcu, Gelecekçi, Dadacı ve Gerçeküstücü hareketler, müzikte Schönberg ve Berg" modernizm içinde konumlandırılmaktadır (Sarup, 2004: 187).

öznel, karışık ve parçalıdır" (Lukács'tan akt. Lunn, 1995: 105).[26] Bu nedenle yapılması gereken, modernistler gibi gelenekten kopmak yerine, geçmişin hümanist kültürel sürekliliğini benimsemektir. Bu da "halkın hayatını zengin ve somut bir biçimde aktaran gerçekçilik" aracılığıyla mümkündür. Modernistler ileri kapitalist toplumlardaki kaos ve yabancılaşma halini, eleştirel olmayan bir tutumla yansıtarak görünen olguların ötesine geçememekte, bunların daha derinlerdeki kaynaklarını araştırmak bakımından yetersiz kalmaktadırlar (Lukács'tan akt. Lunn, 1995: 105).[27]

Avangard ve modernizmle ilgili tartışmalar, I. Dünya Savaşı'ndan sonra giderek politikleşmiş; kamplaşma "gerçek ile gerçeküstü, bilinç ile bilinçaltı, gelenek ile modernizm" biçimine dönüşmüştür (Artun, 2004: 16). Bu kutuplaşmada modernizmden yana tavır alan Frankfurt Okulu üyeleri, avangard sanat akımlarıyla ilgili bazı tartışmalara da katılmışlardır.[28] Bu noktada gerçeküstücülük akımı, Frankfurt Okulu kuramcılarının gündemine giren ve özellikle Adorno ve Benjamin arasındaki tartışmalarda önemli bir yer edinen sanat akımlarının başında gelir. Gerçeküstücülük sadece sanatsal bir akım olarak kalmamış, toplumsal düzene yönelik bir eleştiriyi de barındıran politik bir işlev üstlenmiştir. Bu bağlamda değinilmesi gereken ilk isim, bu sanat akımına karşı olumlu düşünceler sergileyen Benjamin'dir. Lunn'a göre (1995: 308), "Benjamin'in 1920'lerin sonundan itibaren gerçeküstücülüğe duyduğu ilgi, sanatı siyasallaştırmak, modernizmi erken sembolistlerin dekadan yorgunluklarından uzaklaştırmak için yaptığı girişimin bir yönü" olarak değerlendirilmelidir. Gerçeküstücülerin sergiledikleri görsel ve uzamsal duyarlılıkları kendisine yakın bulan Benjamin, onların kamu imge alanını özel bireyin içinde açımlayarak burjuva bireyini infilak ettirdiklerini savunmuştur. Benjamin'e göre sembolist metaforlar yeni bir güzellik tanımı oluşturmayı amaçlarken, gerçeküstücüler montaj, şok ve yabancılaşma üzerinde durarak, sembolistlerin oluşturdukları dünyadan daha yıkıcı olmaktadırlar. Gerçeküstücülükte burjuva kültürüne resmi Marksist partilerin yapabileceğinden daha etkin direniş noktaları bulan Benjamin, gerçeküstücülerin eserlerini estetizmle komünist politikalar arasında bir orta yol olarak görmüştür (Lunn, 1995: 308-309).[29]

Benjamin'in gerçeküstücülüğe olumlu yaklaşımına karşın, Adorno'nun bu akıma yönelik tutumu genellikle olumsuz olarak nitelendirilme eğilimindedir ve bu eğilim daha çok onun "Gerçeküstücülüğe Yeniden Bakarken" başlıklı yazısına dayanır. Adorno bu yazıda Avrupa'daki büyük yıkımdan sonra gerçeküstücülüğün şoklarının güçsüz kaldığını söyle-

[26] Bu bağlamda Lukács geniş kitlelere ulaşma bakımından popülerliğin/halka yakınlığın zorunlu olduğunu iddia etmekte (Lunn, 1995: 100) ve dışavurumculuk, gerçeküstücülük gibi modernist akımları reddetmektedir.

[27] Jameson, Lukács'ın modernizm-gerçekçilik karşıtlığını anlamak bakımından *Roman Kuramı*'nı örnek verir. Jameson'a göre bu eser, "insanın dünyayla ilişkisini metafizik bir tarzda kavrayan" simgesel modernizm ve "onu toplumsal ya da tarihsel terimler içinde gören" gerçekçilik olmak üzere iki temel bölüme ayrılmıştır. Lukács'a göre "modernizm ya da simgesel sanat tam da insanın dünyadaki yaşamına tarihdışı, metafizik bakış tarzı niteliğindedir" (Jameson, 1997: 174-175).

[28] Modernizm ve avangardı eş anlamlı olarak kullanma eğilimi olduğu gibi, bunları ayrıştırma yönünde çabalar da söz konusudur. Örneğin Raymond Williams modernizm ve avangardı tarihselleştirirken, modernizmin gelişip şiddetlenerek avangarda evrildiğini ileri sürmektedir. Habermas da benzer bir düşüncededir (Artun, 2004: 15).

[29] Benjamin'in yazılarında gerçeküstücülük yanında Dadacılık gibi modernist sanat akımlarına yönelik olumlu ifadelere de rastlanmaktadır. Bkz. Benjamin, 1993a; 2000a; 2004a. Adorno'nun, sanat akımları ve Benjamin arasında ilişki kurduğu yazısı ise Benjamin'in sanat akımlarıyla, özellikle de dışavurumculukla ilişkisi konusunda şu tespitleri içerir: Onu, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Berlin'de hüküm süren düşünsel akımlarla birebir ilişkilendirmek imkansız. Ama doğaldır ki, sıra dışı bir yeteneğe sahip bu insan izole değildi... Ancak bir yazarlar ve düşünürler gruplaşmasına dahil de değildi. Özellikle de Berlin Dışavurumculuğu'na başından itibaren mesafeli durduğu söylenebilir... Hakiki sanatsal avangartla ise, dışavurumculuk akımı etkisini yitirdikten sonra, özellikle de dışavurumcuların açıkça karşısında yer alan Brecht aracılığıyla ilişkiye girdi. Dışavurumculara dahil edilebilecek tek gençlik arkadaşı Ernst Bloch'tu. Ancak Benjamin, Bloch'taki dışavurumcu dil jestlerinden çok, mistik spekülatif öğeyi dile getirmeyi seviyordu (Adorno, 2004b: 89-90).

miş; gerçeküstücülerin nesneyi fetişleştirdiği eleştirisinde bulunmuştur (1987a: 131-132). Adorno'nun, gerçeküstücülüğe karşı 1930'lardan itibaren sürdürdüğü bu düşmanca tutumu terk etmediğini savunan Lunn, onu başka bir modernist akım olan dışavurumculukla eşleştirmektedir (1995: 337-338). Jay de bu konuda Lunn'a benzer bir görüş ortaya koyar:[30]

> (...) Adorno modernizme kayıtsız şartsız karşı çıkan Lukács'a hiç katılmamakla birlikte, hiçbir protesto çabası olmaksızın modern hayatın şeyselleşmelerini yansıtmakla yetinen Gerçeküstücü ya da diğer modernist sanat anlayışlarını reddeden Lukács'la benzer düşüncedeydi (...) Adorno'nun eleştirel avant garde anlayışına uygun herhangi bir modernist hareket bulunabilecekse, o da Eugene Lunn'un yakın bir geçmişte gösterdiği gibi, gençliğinde Almanya ve Avusturya'da çok güçlü olan dışavurumculuk olsa gerektir. Adorno Lukács ile 1930'larda bu akımın yol açacağı etkiler konusunda çok sert tartışmalara giren Bloch gibi Dışavurumculuk ile pek özdeşleşmemişse de, en ilerici durumuyla kendisinin savunduğu modernizm modeli de Dışavurumculuktan fazla farklı olmamıştır (...) Adorno'nun asıl vurguladığı Dışavurumculuğun müzikteki versiyonu olmakla beraber, Kafka ve Traki gibi edebiyatçılara da büyük bir saygı duyduğunu biliyoruz (...) Yönetim altına alınmış dünyanın ütopyanın gerçekleştirilmesine engel oluşturduğunu en büyük duyarlılıkla fark edebilen modernizmin dışavurumculuk olduğu yolundaki inancı hiç zayıflamayan Adorno, Dışavurumculuğun bunu en çok, burjuva öznenin çözülüp ufalanmasının yarattığı bulantıyı ve hüznü grafik olarak ifade ederek yaptığını söylemiştir (2001: 178-180).

Adorno'nun gerçeküstücülüğe bakışıyla ilgili farklı yorumlar da söz konusudur ve bunlar genellikle Adorno'nun gerçeküstücülüğe ilişkin düşüncelerinin sonradan değişikliğe uğradığı yönündedir. Bu yorumlarda Adorno'nun son çalışması olan *Estetik Teori* örnek gösterilerek, onun kapitalist dünyanın doğallaştırılmış görünümlerini ortadan kaldırması bakımından montaj tekniğini ve şok efektlerini yararlı bulduğu vurgulanmaktadır (Wolin, 1997: 116).

Adorno'nun gerçeküstücülüğe ilişkin tavrı net olmasa da, Benjamin'in gerçeküstücülük konusundaki olumlu tutumu pek çok çalışmada dile getirilmiştir. Gerçeküstücü çalışmaların rasyonalizm ve mantık tarafından ortaya koyulan dildeki karşılıklılığı kırma amacı taşıdıklarını kavramak gerektiğini söyleyen Carr'a göre uygarlaşma, gerekçelerini kaybetmiş gibi görünmektedir ve daha güvenilir ve özellikle de burjuva toplumu tarafından etkilenmemiş daha sağlıklı düşünce biçimlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Sanat-toplum-gerçeklik ilişkisi çerçevesinde gerçeküstücülerin çalışmalarına dikkat çeken Carr, Frankfurt Okulu üyelerinin gerçeküstücülükle ilişkisini de bu noktada değerlendirir. Ona göre Benjamin, Marcuse ve daha az da olsa Adorno, gerçeküstücülük örneğini özerk sanatın eleştirel içeriği Eleştirel Teori'den beklenen diyalektik üslup içinde nasıl bir rol oynayabilir düşüncesini örneklendirmek için kullanmışlardır (Carr, 2001: 6). Benjamin'e göre gerçeküstücülük diyalektik olarak algılanmalıdır çünkü "esrarı ancak gündelik hayat içinde bulduğumuzda, yani gündelik olanı anlaşılmaz, anlaşılmazı da gündelik olarak gören diyalektik bir bakış açısı sayesinde anlayabiliriz" (Benjamin, 1993a: 166).

Carr'a göre Benjamin ve Marcuse, gerçeküstücüler tarafından yapılan çalışmaları dünyayı yeni bir biçimde yorumlamaya neden olan bir fırsat olarak yorumlamışlardır. Gerçeküstücülerin şiirde, düzyazıda, resimde tiyatroda ve sinemada geliştirdikleri teknikler, yeni çağrışımlar yaratma ve nesne ile onun mantıksal çağrışımları arasındaki çizgisel karşılıklılığı yıkma amacı taşımaktadır. Gerçeküstücülüğü rahatsızlık, şok ve duygusal karmaşa yaratmanın ve böylece sosyokültürel bir eleştiri biçimi üretmenin bir aracı olarak gören Marcuse ve Benjamin, gerçeküstücülüğün çatışmayı, şok durumunu ve karmaşayı kullanma biçimiyle

[30] Orhan Koçak ise, bu çalışma kapsamında yaptığımız görüşmede dışavurumculuk akımının faşizme gidebilecek bir eğilim taşıdığını düşünenen Adorno'nun, bu akıma karşı belli bir düşmanlık beslediğini savunmaktadır.

yarattığı yabancılaşmayı diyalektik bilinçlenmeyi sağlayacak fırsatlar olarak yorumlamaktadır (Carr, 2001: 6-8).

Son olarak Habermas'ın gerçeküstücülük akımını, gerçeküstücülüğün toplumsal gerçeklikle ilişkisi ve bu gerçekliğe karşı ortaya koyduğu yöntemler bağlamında başarısız bulduğunu belirtmek gerek. Habermas "Modernite Tamamlanmamış Bir Proje"de gerçeküstücülüğe karşı tavrını şu sözlerle ortaya koymuştur:

> (...) sanat ve yaşamı, kurgu ve praxis'i, görünüş ve gerçekliği tek bir düzleme indirme; ürün ve kullanım nesnesi, bilinçli sahneleme ve kendiliğinden heyecan arasındaki farklılaşmayı ortadan kaldırma, bütün ölçütleri geçersiz kılma ve estetik yapıyı öznel deneyimin ifadeleriyle eşitleme, her şeyin sanat ve herkesin sanatçı olduğunu kabul ettirme çabaları, bütün bu çabalar saçma şeyler olduklarını göstermişlerdir... Sanatı yadsımak için yaratılan radikal çabalar ironik olarak, Aydınlanma estetik teorisinin kendi nesneler alanını belirlerken kullandığı kategorilere geri dönmeyle sonuçlandı. Sürrealistler çok şiddetli bir savaşım yürüttüler ama, özellikle iki hata başkaldırılarının sonuçsuz kalmasına neden oldu. Birincisi, özerk olarak geliştirilen kültürel alanları içinde barındıran kaplar çalkalandıkları zaman, içlerindekiler de dökülür. Yüceltmeden arındırılmış anlam'dan ya da tahrip edilen biçim'den geriye hiçbir şey kalmaz; ve bunu eşitlikçi bir etki izlemez. İkinci hatanın daha da önemli sonuçları vardır. Gündelik iletişimde bilişsel anlamlar, ahlaki beklentiler, öznel ifadeler ve değerlendirmeler, bütün bunların hepsi, birbiriyle ilişki içinde olmalıdırlar. İletişim süreçleri bütün alanları -bilişsel, ahlaki-pratik ve dışavurumsal, kaplayan kültürel bir geleneğe ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden rasyonelleştirilmiş bir gündelik yaşam, tek bir kültürel alan -sanat- açımlanarak ve böylece uzmanlaşmış bilgi komplekslerinden sadece biri ulaşılabilir kılınarak, kültürel yoksullaşmadan korunamazdı. Sürrealist başkaldırı yalnızca bir soyutlamanın yerini alabilirdi (1990: 39-40).

Türkiye'nin Düşünsel Ortamı ve Frankfurt Okulu'nu Kültür-Sanat Tartışmaları Bağlamında Değerlendiren İlk Çalışmalar

Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de kültür-sanat-estetik bağlamında alımlanması konusunda bir çerçeve çizebilmek için öncelikle 1960'lı yıllara ve Türkiye'nin bu yıllardaki düşünsel ortamına göz atmak gerekmektedir. Türkiye'nin düşünsel/kültürel yaşamındaki kısırlığın 1960'lardan sonra değişmeye başladığını ve klasik Marksist metinlerin yanı sıra çağdaş düşünürlerin kitaplarının da çevrildiğini belirten Oktay (1989: 23), bu yıllara ilişkin gözlemlerini şu şekilde aktarır:

> Türkiye'de 1960 yılından sonra girilen görece özgürleşme/demokratikleşme sürecinin, uluslararası Marksist hareketin yeni bir döneminin ardından başladığı özellikle anımsanmalıdır. Gerçekten de yurdumuzda sosyalizm sözcüğünün konuşma ve yazılarda kullanılabilir duruma geldiği 1960-1965'li yıllar ve sonrası, Stalinciliğin siyasal ve felsefi düzlemde tasfiye edildiği bir dönem olmuştur. Bu yıllarda uluslararası Marksist yayının büyük bölümünün *dogmatizmin* eleştirisini amaçladığı, bunu birincil görev saydığı söylenebilir. Avrupa'daki gelişmelere paralel olarak siyasal öğrenci olaylarının yoğunlaştığı 1968'e kadar Türkçe'ye çevrilen yapıtların öncelikle vurguladığı nosyonlar *hümanizm*, *yabancılaşma*, *aşma* vb. olmuştur. Gerçi daha 1962 yılından başlayarak Plehanov, Marx, Engels ve Lenin'in bazı kitapları yayınlanmaya başlamıştır ama, bunlar genellikle felsefi ve ekonomik içeriği ağır basan kitaplardır ve sayılıdır. Üstelik bu yapıtların kuramsal ve siyasal *sekterizmin* karşıtında yer aldığı konusunda genel bir fikir birliği olduğu da söylenebilir. Başta Lenin olmak üzere Stalin ve Mao'nun, Troçki ve Che Guevera'nın vb. siyasal metinleri hep 1968'den sonra çevrilip yayınlanmıştır.

Bu çerçevede Frankfurt Okulu'nun, Türkiye'nin düşünsel hayatına girişi de,[31] Marksist literatürün oluşmaya başladığı 1960'lı yıllara rastlar. Bu yıllarda Okul üyelerinin eserleri henüz Türkçeye çok fazla çevrilmemiş olsa da, Yeni Sol'un önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Marcuse'ye yönelik ilgi, *Aşk ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarının belli bir okuyucu topluluğuyla buluşmasını sağlamıştır.[32] Dolayısıyla bu kitaplar Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun görüşleri hakkında bir izlenim edinmeyi sağlayan ilk kaynaklar arasında yer almaktadır.[33] Bu çerçevede, Okul'un düşünsel temellerine yönelik ilginin ve bu yöndeki ilk yazıların daha çok Marcuse'yle ilişkili olduğu görülür. Bu dönemde Marksist literatüre yönelik bir ilgi artışından söz edilebilse de, bu daha çok Marksizmin Ortodoks yorumu çerçevesinde gelişmiştir. Enis Batur'un döneme ilişkin saptamaları, durumun niteliğine ilişkin önemli ipuçları barındırmaktadır:[34]

> O dönemde düşünce alanında özellikle Türkiye'de solun gözle görülür bir ağırlığı vardı... Ama Türkiye'deki kapsama alanı çerçevesinde bakılırsa bu çok ortodoks bir kesitti. Hele ki kültür alanına, sanat ve edebiyat alanına bakıldığında iyiden iyiye tehlikeli ve zararlı gördüğümüz bir yaklaşım egemendi o dönemde. En kaba çizgileriyle Zhdanovcu çizgi dediğim bir yaklaşım ağır basıyordu. Öte yandan, dünya konjonktürüne bakıldığında da 70'lerin başı artık, Sovyet İmparatorluğu'nun ciddi bir şekilde sarsılmaya başladığı, her ne kadar bir tırmanma içinde olsa da Maoist hareket, Çin'de de olup bitenlere ilişkin sorgulayıcı bakışların ortaya çıktığı bir dönem olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla ilk çeviriler Marcuse'nin yapıtları olsa da, bu yapıtların özellikle kültür-sanat bağlamında görünür bir etkisi söz konusu değildir.[35] Yine Batur'un saptamalarına paralel bir biçimde, 1970'li yıllarda Marksizm içindeki hesaplaşmaların giderek artması, kültür-sanat alanındaki tartışmaların sınırlı da olsa Türkiye'de de yer bulmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda akla gelen ilk kaynaklardan biri, bazı çeviri metinlere yer vermeye başlayan Marksist çizgideki *Birikim* dergisi ve Benjamin'in 1975 yılında Türkçeye çevrilen "Brecht'le Söyleşiler"[36] başlıklı

[31] Her ne kadar 1930'larda Türkiye'de Frankfurt Okulu'ndan ilk izlere rastlanmış ve 1950'lerde Fromm adı duyulmaya başlamış olsa da, düşünsel hayata etki açısından 1960'ları temel almak gerekmektedir.

[32] May Yayınları tarafından Seçkin Çağan çevirisiyle yayımlanan bu yapıtlar daha sonra Aziz Yardımlı çevirisiyle İdea Yayınları tarafından da yayımlanmış; Aziz Yardımlı çevirisinde *Aşk ve Uygarlık*'ın adı *Eros ve Uygarlık* şeklinde değiştirilmiştir. Ayrıca *Tek Boyutlu İnsan*'ın May Yayınları'ndan çıkan bir başka çevirisi için bkz. Marcuse, 1975. Bu bağlama denk düşmeyen biçimde ulaşabildiğimiz ilk çevirinin Benjamin'in *Tercüme* dergisinde yayımlanan "Çeviricinin Ödevi" metni olduğunu belirtelim.

[33] Marcuse'nin bu iki kitabına ilişkin ilk değerlendirme yazılarından biri, çevirilerdeki olumsuzluklara ilişkindir. Orhan Hançerlioğlu "Marcuse'cülük" başlığını taşıyan yazısında, Marcuse'nin bu ilk çevirilerinin kapalı ve yorucu anlatımları nedeniyle anlaşılması zor metinlere dönüştüğünü vurgulamaktadır (1968: 49).

[34] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.

[35] Okul'un kültür ve sanat alanındaki görüşlerinin bulunabileceği 1968 tarihli *Tek Boyutlu İnsan* ve *Aşk ve Uygarlık* dışındaki kitapların yayımlanması için 1980'li yılları beklemek gerekecektir. Benjamin'in eserlerinden *Estetize Edilmiş Yaşam* 1982'de, *Brecht'i Anlamak* 1984'te, *Pasajlar* ve *Son Bakışta Aşk* 1993'te; Marcuse'nin *Karşı Devrim ve Başkaldırı* adlı kitabı 1991'de, *Estetik Boyut* 1997'de; Adorno'nun *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* başlıklı kitabı 1998'de, *Edebiyat Yazıları* ve *Walter Benjamin Üzerine* 2004'te, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* 2007'de, Horkheimer'in kitaplarından *Akıl Tutulması* 1986'da, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* 2005'te Türkçeye çevrilmiş; Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* ise iki cilt halinde 1995 ve 1996'da yayımlanmıştır.

[36] Benjamin'in bu metni, daha sonra *Estetik ve Politika*'da (1985) yer almış ve ayrıca *Brecht'i Anlamak* adıyla basılan kitapta "Brecht'le Konuşmalar" başlığıyla Haluk Barışcan ve Güven Işısağ tarafından yeniden çevrilmiştir. Bkz. Benjamin, 1985; 2000b. Benjamin'in *Birikim* dergisinde yayımlanan bu metninden önce "Çeviricinin Ödevi" başlıklı yazısının *Tercüme* dergisinde yayımlanmış olduğunu da belirtmiştik. Bkz. Benjamin, 1961.

metnidir.[37] Aynı sayıda Brecht'in "Lukács'a Karşı" başlıklı yazısı da yayımlanmış, böylece Marksizm içinde kültür alanına hâkim olan bir dizi tartışmaya ilişkin genel bir çerçeve sağlanması hedeflenmiştir. *Birikim* dergisi 1979'da bir başka tartışma metnini, Tim Patterson'un "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar"ı yayımlamış; yazıda E. P. Thompson, G. Lukács, R. Williams ve L. Goldman gibi isimlerin yanında Frankfurt Okulu üyeleri de Marksist kültür araştırmaları bağlamında değerlendirilmiştir. Burada Patterson'un Frankfurt Okulu'na yönelik temel eleştirisi, Okul'un kültür analizinde sınıfa düşen rolün ortadan kaldırılmış olmasıdır. Sınıfın temel değişken olmaktan çıkarılmasını psikanalize yönelik ilgiye bağlayan Patterson, sınıf bilincinin bireysel psikolojik bilince indirgenmesine de karşı çıkmaktadır:

> Marcuse'ye sorarsanız, sınıflar ortadan yitmekle kalmamış, aynı zamanda sınıf kavramı ve bu kavramın dayandığı gerçeklik de eleştirel içeriğini yitirmiştir; kapitalizme muhalefetin toplumsal cisimlenişi olan işçi sınıfı kapitalist toplumla bütünleştikçe, bu kavram da göstermelik bir kavram olup çıkmıştır (Patterson, 1979: 69).

"Organik bir toplumsal olgu" olan sınıf bu yönüyle "kitle"den farklıdır ve Patterson'a göre Frankfurt Okulu bu durumu göz önüne almadığı için yeterli bir kültür analizi ortaya koyamamıştır. Somut bir kültür analizi için yapılması gereken şeyin antropolojik bir analiz geliştirmek olduğunu söyleyen Patterson, yazının geri kalan kısmında bunun olanaklarını araştırmış ve böyle bir teori taslağının Gramsci aracılığıyla nasıl geliştirilebileceği üzerinde durmuştur (1979: 69-70).

1970'li yıllarda Frankfurt Okulu'nu Marksist estetikle ilişkilendiren bir diğer kaynak, İsmail Tunalı'nm 1976 tarihli *Marksist Estetik* adlı kitabıdır. Marksizmin bir hümanizm olarak nitelendirildiği çalışmada Frankfurt Okulu'nun Marcuse dışındaki üyelerine yer verilmemiş; Marcuse'nin ise sadece "kültür salt ideolojiden daha fazla bir şeydir" sözü aktarılmış ve bu söz, kültürün toplumun ideolojik üst yapısını oluşturması şeklinde yorumlanmıştır. Tunalı bir başka kitabı olan *Estetik*'te ise Frankfurt Okulu'nun sanatla ilgili görüşlerini Adorno üzerinden aktarmaktadır. Adorno'nun düşünce sistemi, Frankfurt Okulu'nun sanat ve gerçeklik ilişkisine yaklaşımının en iyi örneklerinden biri olarak sunulmakta ve onun burjuva toplumuna ilişkin tespitlerine yer verilmektedir. Adorno'ya göre burjuva toplumu yanlış ve bölünmüş bir toplumdur ve bu bölünmüşlük ancak Marksist düşünce sistemi içinden anlaşılabilir. Buna göre birey kendi üretimine yabancılaştığı ölçüde bölünmüştür. Bölünmenin ortadan kaldırılması ise sanatla mümkün olacaktır (Tunalı, 1989: 126-127).

1980'li Yıllar ve Türkiye'de Dergicilik Ortamı

1980'li yıllar Frankfurt Okulu'nun kültür, sanat ve estetikle ilgili çalışmalarına yönelik ilginin görece arttığı yıllar olur. Daha önce sözü edilen *Birikim*'in yanı sıra *Oluşum*, *Yazko Edebiyat*, *Yazko Çeviri*, *Gergedan*, *Argos*, *Defter* gibi dergilerin yayın hayatına katılması, bu yöndeki çalışmaların uygun ortam bulması açısından önemlidir. Bu dönemde ilk göze çarpan çalışmalardan biri, 1980'li yıllarda günümüze Frankfurt Okulu'na yönelik ilgisini sürdüren ve yazılarında Okul üyelerine sık sık atıfta bulunan Ahmet Oktay'ın *Oluşum* dergisinde yayımlanan "Yapay Cennetten Dünyaya" başlıklı yazısıdır. Yazıda özgürlüğü ve mutluğu hedefleyen bireyin sanat ve politika yoluyla gerçeği dönüştürme amacında olduğunu söyleyen Oktay, sanatın özgürlükle ilişkisini irdelerken Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarına başvurmuş, Adorno'nun sanatla ilgili görüşlerine ise Marcuse dolayımıyla yer vermiştir. Özgürlük ve mutluluk isteğinin "her zaman siyasal bir içerikle dolu" olduğunu vurgulayan Oktay, bu bağlamda Marcuse'nin Brecht'e ilişkin görüşlerinden söz eder. Marcuse'ye göre Brecht'in yapıtlarının taşıdığı siyasal içerik bir mutluluk vaadini sürdür-

[37] Yazıyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bu kitapta bkz. Aral.

mektedir (1980a: 7). Adorno'nun sanatın işleviyle ilgili görüşleri ise kısaca "bastırılmış, engellenmiş, yasaklanmış olanın olumlanması, özgürlüğe karşı çıkan her olgunun yadsınması" biçiminde özetlenmiştir (Oktay, 1980a: 3).

Oktay'ın sözü edilen yazısı Marcuse ve Adorno'nun kültür ve sanatla ilgili görüşlerine dair ayrıntılı bir değerlendirme yazısı değildir. Bu nedenle Oktay, Frankfurt Okulu üyelerini farklılıkları bağlamında değil, benzerlikleri bağlamında ele almış;[38] Marcuse ve Adorno'ya daha çok kendi görüşlerini desteklemek amacıyla başvurmuştur.

Ahmet Oktay'ın Frankfurt Okulu'na ilgisini 1980'li yıllarda takip edebileceğimiz bir başka dergi, *Yazko Edebiyat* dergisidir. Oktay'ın derginin ilk sayısında yayımlanan "Özgürlüktür Şiirin İmlediği" (1980b) yazısının yanı sıra "Eleştirel Söylem Üzerine" (1981a), "Gerekli bir Tartışmanın Kenar Notları, Geleneksek Biçimler, Geleneksel Kişiler, Sav Sözler" (1981b), "Kahraman İmgesi ve İçeriği" (1983) gibi yazıları Frankfurt Okulu üyelerine yönelik çeşitli göndermeler içermektedir.[39] Bunlardan "Eleştirel Söylem Üzerine" başlıklı yazıda yazın kuramında ortaya çıkan gelişmeler üzerinde durulmakta ve uzun süre görmezden gelinmiş olan Frankfurt Okulu'na dikkat çekilmektedir. Yazıda Okul'un çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bir tartışmaya yer verilmemiş ancak Adorno, Marcuse ve Benjamin'in yazın çalışmaları bağlamındaki önemi vurgulanmış ve okur Marcuse ve Benjamin'in Türkçeye çevrilmiş bazı eserlerine ve Benjamin'e ilişkin bazı tartışma metinlerine yönlendirilmiştir.

1980'lerde Frankfurt Okulu'nun görüşlerine başvuran bir diğer isim Oğuz Demiralp'tir. *Yazko Edebiyat*, *Oluşum*, *Gergedan* gibi dergilerde yazan Demiralp, bu dönemde genel olarak yazın kuramı, dil-anlam ilişkisi gibi konular çerçevesinde yazdığı yazılarda temel olarak Umberto Eco, Roland Barthes gibi isimlerden yararlanırken, zaman zaman da Adorno'nun görüşlerine değinir. Demiralp'in "Yeni Bir Bilimsel Okuma Anlayışı" başlıklı yazısı sanat yapıtı ve anlam ilişkisini sorgulamakta, bu bağlamda Adorno'nun "anlamın çoğulluğu" ve "sanatın bir muamma olduğu" konusundaki görüşüne yer vermektedir (1980a: 5-7). "Yazınsal Özne" başlıklı yazısı ise yazar ve yapıtı arasındaki ilişkinin belirsizliği ve Adorno'nun "yapıtta asıl konuşan kim?" sorusu üzerine kurulmuştur. Sanat yapıtı sanatçıdan bağımsızlaşmıştır ama bu, sanat sanat içindir kuramının zaferi anlamına gelmez (Demiralp, 1980b: 3-4).

1981 yılında yayımlanmaya başlayan *Yazko Çeviri* dergisi, Okul üyelerinin bazı metinlerinin Türkçeye kazandırılması bakımından önemlidir. Frankfurt Okulu üyelerinin metinlerine yönelik çevirilerine daha sonraki yıllarda da rastlayacağımız Ahmet Cemal, Walter Benjamin'in "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin" (1981c), "19. Yüzyılın Başkenti Paris" (1981d) "Dostoyevski'nin 'Budala'sı" (1982b) yazılarını Türkçeye kazandırmıştır. Ayrıca yine *Yazko Çeviri*'de yayımlanan Theodor Adorno'nun "Proust Üstüne Yazınsal Notlar" (1982) yazısı da, Adorno'nun Türkçeye çevrilen ilk metinlerinden biri olma özelliği taşır.[40]

Bu dönemde Frankfurt Okulu'nun kültür-sanat-estetik bağlamında değerlendirilmesiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli bir gelişme *Oluşum* dergisinin "Frankfurt Okulu-Estetik" konulu iki özel sayı yayımlamış olmasıdır. Murat Belge ve Enis Batur tarafından yayımlanması kararlaştırılan ve Batur'un sorumluluğunda hazırlanacak bu sayılar için aslında önce Marksistlerin çoğunlukta olduğu *Birikim* dergisi düşünülmüş ancak derginin 12 Eylül darbesiyle kapanması üzerine, özel sayının *Oluşum* dergisine kaydırılmasına karar verilmiştir.[41] Dergi, 1981 yılındaki iki sayısını doğrudan Frankfurt Okulu'na ayırırken, "Frankfurt Okulu'nu Sunarken" başlıklı yazıda Okul'la ilgili olarak, "Sosyalist düşüncenin donmuş, Leninist Stalinist Fetişlerde kurumsallaşmış kalıplarına ters düşen sözleriyle bu ay-

[38] Örneğin daha önce de belirtildiği gibi Adorno ve Marcuse, Brecht tiyatrosuna ilişkin görüşleri bağlamında birbirlerinden ayrılırlar. Bu noktada Oktay'ın Marcuse'nin görüşlerine daha yakın bir tutum sergilediği söylenebilir.

[39] Oktay'ın Benjamin özelinde yaptığı çalışmalar için bu kitapta bkz. Aral ve Aksoy.

[40] Adorno'nun yazısına yönelik bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Çetin.

[41] Bu kitapta bkz. Enis Batur Görüşmesi.

dınlar ilgi alanımızın tam da ortasındadır" sözlerine yer verilmiştir (Oluşum, 1981: 2). Bu iki sayıda Okul üyelerinin bazı temel metinlerinin Türkçe çevirisi yayımlanmış, Marksizm içindeki temel tartışmalar ortaya konmaya çalışılmış ve Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun düşünsel mirasıyla ilgilenen entelektüellerin yazıları dergide yer almıştır. Çeviri metinler arasında Benjamin'in iki bölüm halinde sunulan "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı"[42], Adorno'nun "Çağcıl Müzik Felsefesi", Marcuse'nin "Sanat ve Devrim"i, Jürgen Habermas'ın "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine"si yanında, Eagleton'un "Estetik ve Politika" ve George Steiner'in Walter Benjamin-Gerschom Scholem mektuplaşmalarını konu alan "Delik Deşik Bir Arkadaşlık" başlıklı yazıları bulunmaktadır.

Bu çeviriler dışında Okul üyelerinin çalışmalarına ilişkin özgün değerlendirmeler de dergide yer almıştır. Söz konusu yazıların en önemlilerinden biri, Enis Batur'un "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş"idir[43] ve Batur'un yazısı, Frankfurt Okulu'nun estetik kuramını çok boyutlu bir biçimde ele alan ilk çalışmalardan biri olma özelliğini taşır. Batur, yazısında öncelikle Marksist estetik ve sanat alanındaki iki yörünge olduğunu belirtmiş ve bu konuda Steiner'ın "Marksçılık ve Yazın Eleştirisi" başlıklı bir denemesinden yararlanmıştır. Lukács'ın bu yol ayrımındaki belirgin konumunu vurgulayan ve onun *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki Hegelcil Marksizmi'nden söz eden Batur'a göre, "Frankfurt Okulu'un estetik bağlamındaki etkinliğini, birincil elden bu 'Hegel'cil Marksizm' anlayışı belirlemiş, söz gelimi Adorno, Walter Benjamin'in eleştirel bakışının oluşumunda Lukács'ın adı geçen kitabının büyük etkisi olduğunu söylemiştir" (1981: 4). Frankfurt Okulu'nun estetik alanında uzman olan üyeleri Adorno ve Marcuse ve onları hem etkileyen hem de onlara büyük ölçüde uzak kalan Benjamin, temel bir noktada Lukács'a ters düşmüştür. Bu da "modernizm"dir. Yazının geri kalan kısmında Batur, Lukács ve Frankfurt Okulu üyeleri arasındaki modernizm tartışmasına ve estetik alanında önemli isimler olarak nitelendirdiği Adorno, Benjamin ve Marcuse'nin bu alandaki çalışmalarına değinirken, Frankfurt Okulu'nun estetik alanındaki düşüncelerine ilişkin bir çerçeve ortaya koymuş olur.

Ünsal Oskay bu dönemde Frankfurt Okulu'yla kültür sanat ve estetik bağlamında ilgilenen bir başka isimdir. *Oluşum* dergisinin özel sayısında "Benjamin'de Modern Olanı İletimleme Sorunsalı" ve "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür, Fantazya"[44] başlıklı iki yazısı bulunan Oskay, 1982 yılında Benjamin'in yazılarından oluşan *Estetize Edilmiş Yaşam*'ı derleyerek Benjamin'e yönelik ilgisini sürdürmüştür.[45] Oskay'ın 1981 tarihli "Walter Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmaları"[46] *SBF BYYO Yıllık*'ta, 1984 tarihli "Kahraman ve Tragedya Açısından Lukács Brecht Benjamin" yazısı *Yazko Çeviri* dergisinde, 1989 tarihli "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin" ise *Argos* dergisinde yayımlanmıştır.[47] Oskay'ın bu yazısı, Benjamin'in eserlerinin bir arada değerlendirilmesine yönelik vurgusu bakımından önemli-

[42] Ünsal Oskay, *Oluşum* dergisinde Ahmet Cemal tarafından çevrilen bu metnin başlığına ilişkin olarak şu yorumda bulunur: "Burada (reproduction) kavramın "çoğaltma" diye Türkçeleştirenlere katılmak çok zor. "Yeniden üretme" ya da "yeniden üretim" ile karşılamak gerekiyor. Bir düşünürün terminolojisi onun sorunsalından ayrılamaz. Benjamin'in hangi Toplumsal Kuramın mirasçısı olduğunu unutturucu bir karşılık oluyor çoğaltma" (Oskay, 1981a: 17). Bu metin daha sonra Benjamin'in *Pasajlar* yapıtı içinde yine Ahmet Cemal çevirisiyle "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlığıyla yer almıştır. Ayrıca *Edebiyat Eleştiri*'de Hakkı Hünler'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" şeklinde bir çevirisi ve önceki çeviriye dair bir eleştiri yazısı mevcuttur. Bkz. Hünler, 1993. Metnin Mustafa Tüzel tarafından gerçekleştirilen daha yakın tarihli çevirisi ise "Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlığını taşımaktadır. Bkz. Benjamin, 2008a.

[43] Yazı sonradan Batur'un *Estetik Ütopya* (1987b) ve *E/Babil Yazıları* (1995e) başlıklı eserlerinde de yer almıştır.

[44] Bu yazı daha sonra Ünsal Oskay'ın derlediği *Estetize Edilmiş Yaşam* (1982) içinde yer almıştır.

[45] Oskay'ın Benjamin'le ilgili çalışmaları için ayrıca bu kitapta bkz. Aral; Aksoy.

[46] Walter Benjamin'i Charles Baudelaire'le ilgili çalışmaları kapsamında değerlendiren daha yeni tarihli bir çalışma için bkz. Tutumlu-Angı, 2000.

[47] Her üç yazı da daha sonra Oskay'ın *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* (2000d) başlıklı kitabında yer almıştır.

dir. Oskay'a göre Benjamin'in Baudelaire ve dönemine ilişkin yazıları, "Alman Faşizminin Kuramları" ve "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" birlikte ele alındığında Benjamin'deki değişimi görmek mümkündür. Benjamin "Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden etkilendiği halde zaman içinde Lukács'dan uzaklaşmış, Avantgarde sanatı savunmuş, mekanik bir ilerlemecilik anlayışına, ilerlemeciliğe, determinizme yüz vermemiştir" (Oskay, 2000c: 399).

Görüldüğü üzere Oskay 1980'li yıllarda Benjamin'le ilgili pek çok çalışma yapmış ve onun Türkiye'deki düşünsel seyri açısından belirleyici bir rol üstlenmiştir. Ancak Frankfurt Okulu'na yönelik ilgisi Benjamin'le sınırlı kalmayan Oskay, Okul'un Türkiye'de kültür ve sanatla ilgili görüşleri bağlamında tanınmasındaki öncü isimlerden biri olmuştur. Örneğin 1979 tarihli "Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma"[48] adlı yazısı Adorno'nun çalışmalarını müzik bağlamında değerlendiren nadir çalışmalardan biridir.[49] Ayrıca Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin ve Adorno arasındaki tartışmaları konu alan ve Türkiye'de 1985 yılında yayımlanan *Estetik ve Politika*'nın, Martin Jay'in 1989 tarihli *Diyalektik İmgelem* ve 2001 tarihli *Adorno* başlıklı kitaplarının ve kültür ve sanat bağlamında Türkiye'de en az başvurulan Frankfurt Okulu üyesi olan Löwenthal'in (1997a; 1997b; 1997c) "Knut Hamsun" başlıklı yazısının Oskay tarafından Türkçeye çevrildiğini belirtmek gerekir.[50]

1980'li yıllarda *Oluşum* dergisine benzer bir biçimde Frankfurt Okulu'nun kültür-sanat bağlamındaki görüşlerine yer veren diğer dergiler daha önce sözü edilen *Yazko Edebiyat*, *Yazko Çeviri*, *Gergedan*, *Argos* ve *Defter* dergileridir. 1987 yılında yayın hayatına başlayan *Gergedan* dergisi Frankfurt Okulu'yla yakından ilgilenen Enis Batur, Ahmet Cemal, Oğuz Demiralp, Aydın Uğur gibi isimleri bir araya getirmiş; dergi ilk sayısından itibaren geçmişin birikimini geleceğe aktarma amacıyla hem Okul üyelerinin metinlerine, hem de Okul'a yönelik değerlendirmelere sıkça yer vermiştir. Bu bağlamda Benjamin'in *Pasajlar* yapıtından bir alıntı olan "Moda Üzerine" (1987a) yazısı Ahmet Cemal çevirisiyle yayımlanmış; Enis Batur aynı sayıdaki "Gelenekle Gelecek Arasında Moda" başlıklı yazısında Benjamin'in yeniden üretilebilirlik (reprodüksiyon) ve sanat arasında kurduğu ilişkinin bir benzerinin konfeksiyon tekniği ile moda arasında kurulabileceğini vurgulamıştır (1987: 84). *Gergedan*'ın Gerçeküstücülük Özel Sayısı (1987), Adorno'nun "Gerçeküstücülüğe Yeniden Bakarken" yazısına Ahmet Cemal çevirisiyle yer verirken;[51] Oğuz Demiralp "Gerçeküstücülüğün Ataları", Aydın Uğur ise "Gerçeküstücülük: Başı Bağlanmış Bir "Avant-Garde" yazılarıyla bu sayıya katkıda bulunmuşlardır. Demiralp'in söz konusu yazısı gerçeküstücülüğün tarihsel kökenlerine odaklanmış ve Benjamin'in gerçeküstücülüğü "tinsel akım" olarak gördüğünü belirtmiştir. "Gerçeküstücülük tinsel akımdır, çünkü ilk amacı insanı içten değiştirmektir" (Demiralp, 1987: 128). Uğur ise gerçeküstücülüğün burjuva toplumunda sanatın konumuna karşı çıktığını belirtmiş ve sanatın özerkliği anlayışının Aydınlanmanın ürünü olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Habermas'ın "Modernlik. Tamamlanmamış Bir Proje" yazısına atıfta bulunan Uğur, modernite tasarısının bilim, ahlak ve sanat alanlarının ayrışması anlayışına dayandığı görüşüne yer vermiştir (1987: 133). *Gergedan* dergisinde yayımlanan diğer önemli çeviri metinler Adorno'nun Ahmet Cemal tarafından çevrilen "Modern Çağda Hümanist Çizgi: Al-

[48] Oskay'ın bu yazısı daha sonra aynı adla kitap haline getirilmiştir.

[49] Yazıda müziğin toplumsal işlevini Adorno'nun görüşleri bağlamında yorumlayan Oskay, onun müziğin üretimi, tüketimi ve yeniden üretimi üzerinde durduğunu ve müzik tüketiminin ideolojik işleyişini açığa çıkarmayı hedeflediğini belirtmiştir. Yazının müzik bağlamında geniş bir değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yergebekov ve Karaoğlu.

[50] Oskay bu çevirinin başında bir sunum yazısı kaleme almış ve Löwenthal hakkında kısa bir bilgi vermiştir. Buna göre Löwenthal'in eserleri önemli bir ideoloji eleştirisi sunmakta ve çeşitli öngörülerde bulunmaktadır. Oskay'a göre Knut Hamsun'a yönelik inceleme de bu durumun önemli bir göstergesidir. Löwenthal, Hamsun romanlarındaki örtük içeriği açığa çıkararak bu romanlardaki otoriteryan temaları ortaya koymaktadır (1997a: 48).

[51] Yazı daha sonra Adorno'nun *Edebiyat Yazıları*'nda "Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış" adıyla Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy çevirisiyle yer almıştır.

ban Berg"[52] (1987b), Tarık Günersel'in çevirdiği "Minima Moralia'dan" (1988) başlıklı yazılar ve Rolf Tiedemann'ın (1987) Ahmet Cemal çevirisiyle yayımlanan "Walter Benjamin'in Tarih Kuramında Düşlerin Yeri" yazısıdır.

Gergedan dergisinin kapatılmasından sonra yayın hayatına başlayan *Argos* da *Gergedan* gibi hem Frankfurt Okulu üyelerinin kendi yazılarına, hem de onlara ilişkin tartışma metinlerine yer vermiştir.[53] Bunlardan Ahmet Cemal'in "Benjamin, Baudelaire ve Pasajlar" (1989) başlığını taşıyan kısa bir takdim yazısıyla çevirdiği metin, Benjamin'in 19. Yüzyılın Başkenti Paris incelemesinin "Baudelaire ya da Paris Caddeleri" bölümünün giriş kısmıdır.[54] Cengiz Özakıncı'nın "Susan Sontag, Frankfurt Okulu ve Türk Fotoğrafında Müktesep Cehalet"[55] (1989) ve Aydın Uğur'un "Kitle Kültürü: Kızmadan Önce Anlamak" (1989) başlıklı yazıları, Frankfurt Okulu üzerine yazılan değerlendirme yazılardır. Benjamin'in Ahmet Cemal tarafından çevrilen "Proust Üzerine" (1989), "Tarih Kavramı Üzerine" (1991a), "Einbahnstrasse" (1991b), "Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair" (1992a) yazıları ve Rolf Tiedemann'ın yine Ahmet Cemal tarafından çevrilen "Pasajlar Yapıtına Giriş" (1990) başlıklı yazısı da dergide yer almıştır. Cemal 1993 yılında *Pasajlar*'ın tamamını çevirmiş, Tiedemann'ın yazısı da kitabın giriş yazısı olmuştur.[56]

Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının dolaşıma girmesini sağlayan bir başka mecra, 1987'de yayın hayatına başlayan *Defter* dergisidir. Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar" (1988) yazısı, Adorno'nun "Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Suda Balık" (1992b) ve "Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Evsizlere Sığınak"[57] (1997) başlıklarıyla yayımlanan yazıları Orhan Koçak çevirisiyle, "Biçim Olarak Deneme"[58] (2002) yazısı ise Sabir Yücesoy çevirisiyle yayımlanmıştır. Koçak

[52] Derginin "Atonal Müzik İçin Bir Çerçeve: Schönberg, Berg, Webern" başlıklı dosyası kapsamında hazırlanan bu çeviriden başka, "Radikal Olmaya Zorlanmış Bir Muhafazakâr: Schönberg" yazısı da Adorno'nun "Yeni Müziğin Felsefesi" yazısına ve Strauss, Stravinski ve Schönberg çözümlemelerine göndermelerde bulunmaktadır (Batur, 1987c: 86; 1995a: 155).

[53] 17. sayıdan sonra hakkında kapatma kararı çıkarılan *Gergedan* dergisinin ardından yayın hayatına başlayan *Argos*, derginin genel yayın yönetmeni Enis Batur tarafından *Gergedan*'ın devamı olarak takdim edilir (1988: 8-9).

[54] Bu metnin tamamı *Yazko Çeviri*'de yine Ahmet Cemal çevirisiyle yayımlanmıştır.

[55] Bu kitapta bkz. Hepdinçler ve Ayten.

[56] Cemal'in kitap Türkiye'de yayımlandıktan sonra ortaya çıkan gelişmelere ilişkin tespitlerini içeren ve *Virgül* dergisinde kaleme aldığı "Pasajlar, Bir Kez Daha" yazısı Türkiye'deki düşünsel ortam hakkında bir fikir vermesi bakımından dikkate değerdir. 2001 tarihli bu yazı, *Pasajlar* yapıtının üçüncü basımı üzerine yazılmıştır ve kitabın ilk basımından beri Türkiye'de geçirdiği serüvene ilişkin önemli tespitler içermektedir: *Pasajlar* basılmazdan önce Walter Benjamin adı, ülkemizin "aydın" çevrelerinde neredeyse gün aşırı atıfta bulunulan bir addı. Gerek yazılarda, gerekse konuşmalarda, panellerde... Hep ağza alınan, söylenilmesinden hoşlanılan, söyleyeni söyleyemeyenlerin gözünde "yücelteceğine" inanılan bir ad. Öyle ki, sonunda ben bile Walter Benjamin'in bu ülkede kimi çevrelerde gerçekten *iyi bilindiğine* inanmaya başlamıştım... Böyle sandığımı içindir ki, çok iyimser beklentilerim vardı. Bana göre, daha başyapıtı dilimizde yayımlanmadan bunca sözü edilen ve atıfta bulunulan bir düşünür, başyapıtı yayımlandıktan sonra tartışma gündemimize daha yoğun biçimde gelecekti... Gelgelelim beklentilerim pek çıkmadı... Bir defasında bu sessizliğin nedeni konusundaki düşüncelerini sorduğumda, sanırım en geçerli yanıtı Enis Batur'dan aldım: "Çok doğal, çünkü şimdiye kadar *Pasajlar* ortada yoktu ve insanlar, Benjamin üzerine olur olmaz konuşabiliyorlardı. Şimdi ise artık elde asıl kaynak var, ve konuşabilmek için önce onu okumak gerekiyor..." (Cemal, 2001: 48-49). Cemal'i şaşırtan bir diğer nokta eserin tamamını Türkçeye çevirmemekle eleştirilmesidir. Cemal, bu durumun Türkiye'nin entelektüel ortamı hakkında bir fikir verdiğini, Türkiye'deki "aydın" çevrenin, *Pasajlar*'ın tamamlanamadan kalan bir yapıt olduğunu bile bilmediğini söyler. Benjamin'in *Pasajlar*'ını onun *Moskova Günlüğü*, *Son Bakışta Aşk* kitapları ve Jay Parini'nin *Benjamin: Dar Geçitteki Aydın*'ıyla birlikte ele alan bir değerlendirme yazısı için bkz. Çelik, 2001.

[57] Sözü edilen bu iki yazı Adorno'nun *Minima Moralia* (1998) adlı kitabında Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan çevirisiyle yer almıştır.

[58] "Biçim Olarak Deneme", daha sonra Adorno'nun Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy tarafından çevrilen *Edebiyat Yazıları*'nda yer almıştır.

ayrıca "Beckett Geçiyor" (1987), "Turgut Uyar'm Şiiri Üzerine Notlar" (1988a) "Maelström Üslubu" (1988b), "Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin" (1989), "Aynadaki Kitap/ Kitaptaki Ayna" (1991), "Mithat Şen'in Çıplakları" (1993) gibi yazılarında Adorno'ya çeşitli göndermelerde bulunmuştur.[59] "Modernizm ve Postmodernizm"de ise kültür tarihinin dönemlere ayrılabileceğinden bahsetmiş ve Benjamin ve Adorno'nun, tarihteki süreklilikler kadar kopuşları da görebilmeleri açısından kuvvetli sanat eleştirmenleri arasında yer aldıklarını vurgulamıştır (Koçak, 1992: 10).

Koçak'm Frankfurt Okulu'na yönelik çalışmaları daha sonra Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nı çevirmesi ve Adorno'nun *Edebiyat Yazıları* ve *Minima Moralia* adlı eserlerinin çevirmenleri arasında yer alması ve biçiminde devam etmiştir. Koçak, *Edebiyat Yazıları*'na yazdığı "Sunuş"ta, "Biçim Olarak Deneme" ve "Kültür Eleştirisi ve Toplum" yazıları bağlamında Adorno'nun düşünme tarzını ve negatif diyalektiğin işleyiş biçimini konu almıştır. *Akıl Tutulması*'nın önsözünü oluşturan "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" ise Koçak'ın tarihsel bir arka plan eşliğinde Okul'un çalışmalarından, üyelerin benzerlik ve farklılıklarından ve Batı Marksizmi'yle olan ilişkilerinden söz ettiği önemli bir çerçeveleme yazısıdır (Bkz. Koçak, 2004: 7-10; 2002: 7-52).

Nurdan Gürbilek *Defter* dergisi çevresinde yer alan ve Okul üyelerinin çalışmalarının Türkiye'de tanınmasında katkısı olan bir başka isimdir.[60] *Defter*'de yayımlanan pek çok yazısında Frankfurt Okulu düşünürlerine başvuran Gürbilek "Parçalanmış Zamanın Akışında"[61] (1987), "Tanpınar'da Görünmeyen" (1988a), "Vitrinde Yaşamak" (1988b), "Denemenin Haksızlıkları" (1989), "Ev Ödevi" (1997) gibi yazılarında Benjamin ve Adorno'ya çeşitli göndermelerde bulunmuştur.[62]

Benjamin'in Gürbilek tarafından derlenen *Son Bakışta Aşk* (1993) kitabı ise Türkiye'deki Benjamin külliyatının önemli bir parçası olarak yerini almıştır. *Son Bakışta Aşk*, Benjamin'in daha önce çeşitli dergilerde yayımlanmış yazılarını ve birkaç yeni yazısını bir araya toplayan ve adını Gürbilek'in "Sunuş" yazısında belirttiği gibi Benjamin'in "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" yazısından alan bir derlemedir. Söz konusu sunuş yazısında Gürbilek, Benjamin'in Marksizmle, Bloch'la, Lukács'la ilişkisine, Scholem'le arkadaşlığına, Brecht'le ve Adorno'yla etkileşimine değinmiş[63] ve onun düşüncesini biçimlendiren noktalar üzerinde durarak Benjamin hakkında bir çerçeve çizmiştir.[64]

[59] Koçak, Samuel Beckett'ın hayatını ve düşüncelerini anlattığı yazısı "Beckett Geçiyor"da Beckett'in gündeme getirdiği "özne-nesne kopukluğu"nun sonradan Adorno'nun felsefesinin merkezini oluşturduğunu ve Adorno'nun Estetik Teori'yi Beckett'a adamayı düşündüğünü belirtir (1987: 99-101). "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar"da ise sanat yapıtının iç bütünlüğünü tartışırken Adorno'nun Estetik Teori'sine başvurarak sanat yapıtının başarısı konusundaki görüşlerini aktarmıştır. Buna göre "Sanattaki tikel öğelerin bütün içinde kaybolma isteği, doğadaki çözücü, parçalayıcı ölüm güdüsünün bir izdüşümüdür. Yapıtın kendisi ne kadar bütünleşmişse, bileşenleri de o kadar çözülmüş ve parçalanmıştır. Sanat yapıtının başarısı, bu açıdan, yapıtın çözülmesi ve dağılmasıyla eş anlamlıdır" (1988a: 86). Koçak'ın söz konusu yazılarına ilişkin geniş bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Çetin.

[60] Gürbilek'in Benjamin'le ilgili çalışmaları için bu kitapta bkz. Aral.

[61] Yazıyla ilgili farklı bir değerlendirme için bu kitapta bkz. Aksoy.

[62] Gürbilek'in bu yazıları daha sonra *Vitrinde Yaşamak*, *Yer Değiştiren Gölge*, *Ev Ödevi* adlı kitaplarında da yer almıştır.

[63] Gürbilek bu etkileşimler hakkında şu yorumda bulunur: "...bütün bu arkadaşlıklar, Benjamin için uzlaşmaz yakınlıklardır; özellikle de Scholem, Brecht ve Adorno. Nitekim, her biri diğerinin Benjamin üzerindeki kötü etkisinden söz edecektir. Adorno onun maddeciliğini 'kaba' bulacak, Scholem Marksizme yakınlığını tehlikeli bulacak. Brecht ise fazla 'mistik' bulacaktır onu. Sonuçta, okuduğu kitaplar, etkilendiği akımlar ve arkadaşları, Benjamin'in düşüncesine hiçbir zaman uzlaşamayacak gergin uçlar olarak girerler. Alman romantizmi, Yahudi mistisizmi, Marksizm, gerçeküstücülük: Benjamin'de kendi başına duramayan, birbirini çağıran, ama bir doğruda buluşma imkânı olmayan düşünceler..." (Gürbilek, 1993: 22-23).

[64] Bu çalışma kapsamında kendisiyle yapılan görüşmede Gürbilek, Benjamin'in kendi çalışmaları üzerindeki etkisini şu şekilde anlatmıştır: "Çoğu Marksizm yorumunun, bu arada

Görüldüğü gibi 1980'li yıllarda yayımlanan dergiler, Frankfurt Okul'nun estetik ve sanatla ilgili metinlerinin Türkiye'de dolaşıma girmesi bakımından önemli bir ortam oluşturmuş; bu metinler Okul üyeleriyle ilgili çalışmalar ve derleme kitaplara kaynak olmuştur. 1990'lı ve 2000'li yıllarda da süreli yayınlarda Okul üyelerine yönelik ilginin devam ettiği görülmektedir. Örneğin *Sanat Dünyamız* 1990'lı yıllarda Benjamin'in "Paris XIX. Yüzyılın Başkenti", "Fotoğrafın Küçük Tarihi", "Düş", "Yelpaze", "Yolculuklarda Polisiye Romanlar" gibi metinlerinin yanında Adorno'nun "Estetik Kuram (XII / Toplum) yazısını yayımlamıştır.[65] Adorno'nun bir başka yazısı olan "Beethoven'a Yaklaşımlar" ise *Edebiyat ve Eleştiri*'de yer almıştır.[66] Cogito'nun 2003 tarihli Adorno ve 2007 tarihli Benjamin özel sayılarında ve *Toplum ve Bilim*'in 2007'de yayımlanan "Eleştirel Teori'ye Yeniden Bakmak" başlığını taşıyan sayısında yer alan bazı metinler, Frankfurt Okulu ve estetik-sanat bağlamında anılması gereken kaynaklar arasındadır.

Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür ve Kültür-Teknoloji İlişkisi Bağlamında Frankfurt Okulu

Türkiye'de Frankfurt Okulu'yla ilgili çalışmalar açısından en belirgin yönelimlerden biri Okul'un kitle kültürü, sanat-teknoloji ilişkisi, popüler kültür gibi konular bağlamında ele alınmasıdır. Bu yönelim 1970'li yılların sonlarından itibaren başlamış ve daha sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk isim daha önce de farklı ça-

70'ler solculuğunun da temel bileşenlerinden biri olan 'tarihsel ilerleme' anlayışını eleştirmesi, hem bir ütopik ufku hem de geçmiş fikrini aynı anda önemsemesi, üstelik geçmişin muhafazakar olmadan da önemsenebileceğini göstermesi, beni etkileyen öncelikle bunlardı. Ayrıca 'kültürel süreklilik' ya da 'kültürel zenginlik' denen şeyin sınıfsallıkla bağını kurması, 'kültür' dediğimiz şeyin barbarlıkla ilişkisini göstermesi de önemliydi. 80'lerde Türkiye'de kültürel alanın, yıllardır ihmal edilmiş olmasının da etkisiyle sanki tarafsız bir şeymiş gibi yüceltildiği sırada, Benjamin'in bu vurguları önemli hareket noktaları oldu benim için. 'Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın' cümlesi, o cümlede özetlenen sezgileri, kültürel tarihin 'dehşet' duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahip olduğu yolundaki analizleri gerçekten bir ışık oldu benim için; hala da öyle."

[65] Ayrıca Uğur Tanyeli'nin "Mimarlık Bağlamında Eleştirel Bir Baudrillard Okuması" (2000) ve Christian Doumet'in "Modernite Müziğe Kulak Veriyor" (2001) yazıları da Adorno ve Benjamin'e yönelik çeşitli değerlendirmeler içermektedir. Tanyeli, Baudrilllard'ın sanatla ilgili görüşlerini mimarlık bağlamında yorumladığı yazısında modernizmin mimarlıktaki görünümlerini değerlendirir ve avangard sanatın özelliklerine değinir. Avangart sanatçılar amaçlarını dünyayı yeniden kurmak olarak dile getirmişlerdir. Bu noktada Benjamin'e başvuran Tanyeli, avangard ürünün, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilerek toplumsal/estetik yaşamın parçası olabileceğini söyler. Çoğaltım aracılığıyla en muhalif ve öncü sanatçı ortalama bir burjuva evine girebilir duruma gelmiştir ancak bu aynı zamanda "öncü"nün muhalif niteliğini kaybetmesi anlamına da gelecektir (Tanyeli, 2000: 114). Doumet ise Adorno'nun müzik dolayımıyla yaptığı modernite eleştirisine değinmiş, onun modern olanı sosyal ve ekonomik durumla köklü bir ilişki içinde tanımladığını belirtmiştir. Adorno'ya göre bazı üretim koşulları, üretim güçlerini sınırlandıracak güce sahiptir ve bu durum modern zamanlara özgü bir durumdur. Estetik değeri düşük kültürel malları pazarlayan güçlü dağıtım mekanizmaları radikal müziği geriye itmiş ve ileri olanı reddeden müzik pazarı, müziğin gelişimini engellemiştir (Doumet, 2001: 204).

[66] *Edebiyat ve Eleştiri*'de yayımlanan diğer değerlendirme yazıları, doğrudan Frankfurt Okulu üyelerini ele almasalar da onlara çeşitli göndermeler içermektedir. Örneğin Ahmet Kerem Çebi "Brecht Estetiğine Yönelik Sorular"da (1993), Brecht'i ne kadar anladığı tartışma konusu olsa da Walter Benjamin'in Brecht'le örtüşen yanları bulunduğunu, bunlardan birinin sanatçılık mesleği konusundaki düşünceleri olduğunu söyler. Buna göre sanatçı, sanatçılık mesleğinden koptuğu ölçüde anlatmak istediklerini daha iyi anlatacaktır (Çebi: 1993: 16). Alex Demiroviç ise "Şimdi Diyalektik Zamanı"nda (1994) Adorno'nun bazı fikirlerinin göreceli ya da dayanaklarını yitirmiş olduğu iddiasıyla şu tespitte bulunmuştur: "kültür endüstrisine yönelik analizi, kitle kültürüne yönelik tinsel aristokrat bir düşüncenin uzantısıdır. Kapitalizmin son döneminin yaşadığı, bütün dünyanın yönetildiği ve kör olduğu, bireylerin birer solucan ve yukarıdan manipüle edilen refleksler yığını olduğu şeklinde bazı fikirler bugün artık pek inandırıcı görünmemektedir" (Demiroviç, 1994: 41).

lışmaları açısından değerlendirilen Ünsal Oskay'dır. Oskay, Hans Magnus Enzensberger'in *Birikim*'de yayımlanan ve kültür endüstrisi bağlamında Okul üyelerinin görüşlerine yer veren 1979 tarihli "Bir K.İ.A Teorisi'nin Oluşturucu Öğeleri" yazısını Türkçeye çevirmiş; ayrıca "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve Kültürel İşlevleri Üzerine" (1978), "Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar" (1980), *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* (1982a) gibi çalışmalarında Frankfurt Okulu'nun görüşlerine sıkça başvurmuştur. Oskay'ın 1982 tarihli *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim Kurgu ve Korku Sineması* kitabı ise modern toplumda teknolojinin gelişimi ve kültürel hegemonya bağlamında Benjamin'in yanı sıra Adorno, Horkheimer ve Habermas'ın görüşlerini de aktarmaktadır.

1980'li yıllarda kitle kültürü tartışmalarını Frankfurt Okulu'yla ilişkilendiren bir başka isim, yukarıda *Oluşum* dergisi kapsamında da anılan Ertuğrul Özkök'tür. Özkök, "Yazın-Televizyon İlişkisinin Kuramsal ve Pratik Çerçevesi" (1983) başlıklı çalışmasında yazın televizyon ilişkisini değerlendirirken, kültürün 19. yüzyıl itibarı ile değişen anlamı, zamanla özel bir pazara konu olması ve kitlesel boyutta bir dağıtım mekanizmasına kavuşması üzerinde durur. Buna göre kültür, zamanla toplumsal yapı karşısında özerk bir konum elde etmiştir. Çözümlemelerinde sanat gerçeklik ilişkisine de değinen Özkök, bu konuda Löwenthal'e başvurmuş ve Löwenthal'i Goldman ve Lukács'la karşılaştırmıştır. Buna göre Goldman gerçekliğin sanata yaklaşması konusunda Lukács'a yaklaşmakta ve gerçekçi bir metinle toplumsal gerçeklik arasında benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Löwenthal ise toplumsal gerçekliğin ancak öznel olabileceğini savunmuştur. Özkök sanat-toplumsal gerçeklik ilişkisi konusunda Löwenthal'e yakın bir anlayış sergilerken, Löwenthal'in "çağın gereklerine uygun" bir anlayış geliştirdiği yorumunu yapmıştır. Özkök, *Sanat İletişim İktidar* (1982) kitabında, "Walter Benjamin'de Çoğaltılabilirlik" başlığı altında ele aldığı Benjamin'i ise, "oluşan yeni bir kültürün gerek üretim gerekse tüketiminin yeni koşulları üzerinde ayrıntılı biçimde durmuş ender Marksist düşünürlerden birisi" olarak nitelendirir ve onu sanat iletişim ilişkisine yeni bir boyut getirmesi bakımından önemli bulur. Benjamin yeni bir sanat tasarımı ortaya atmış, sanat yapıtının çoğaltılabilme özelliğinin yepyeni bir üretim-tüketim ilişkisi doğurduğunu vurgulamıştır. Özkök, *Oluşum* dergisinde yayımlanan "Benjamin'in Bir Denemesi" yazısındaki iddiaları burada da yineler: Benjamin'in eksik bıraktığı taraf, tüketimin üretim ve tasarım aşamasındaki etkisidir. Bu eksiklik, Özkök'ün Benjamin'den etkilendiğini söylediği Marcuse'de de sürmektedir. Eksikliğin giderilmesinin yollarından biri kitle kültürü ürünlerinin nasıl algılandığının göz önüne alınması, bir diğeri orijinal sanat tasarımıyla çoğaltılmaya yönelik sanat tasarımı arasındaki farkların ekonomik koşullardan bağımsız değerlendirilmemesidir (Özkök, 1982: 202-207). Özkök'ün sanata ilişkin görüşleri bağlamında atıfta bulunduğu bir diğer isim Adorno'dur. Ancak Adorno'nun görüşleri derinlemesine ele alınmamış, yalnızca *Estetik Teori*'ye başvurularak Adorno'nun imgesele alan bırakan sanatın ilerici işlevi konusundaki görüşü vurgulanmıştır (Özkök, 1982: 156).

Özkök *Kitlelerin Çözülüşü* (1985) başlıklı kitabında Adorno'ya biraz daha fazla yer verirken, kitle kültürü tartışmaları bağlamında Löwenthal ve Marcuse'ye de başvurmuştur. Öncelikle, kitle kültürünün yüksek kültürle karşılaştırılması yerine başka bir kültür ürünü olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Özkök, kitle kültürü ürünlerinin ticari birer meta olduğu ve bu nedenle kalitelerinin düşük olduğu savına karşı çıkar. Ona göre bir kültür ürününün çok satması onun yüksek ya da düşük kaliteli olduğunu göstermez (Özkök, 1985: 121). Kitle kültürünü standartlaşmakla suçlayan bu tip eleştiriler yaklaşımlarını öznel ölçütlere ve klişeleşmiş yargılara göre oluşturmaktadır. En haklı gerekçelere sahip eleştiriler ise, Adorno gibi gerçek sanat yapıtıyla sıradan sanat yapıtının aynı potada eritilmesi üzerinde duranlardır. Özkök, Adorno'nun bu görüşlerini onun "Television and the Patterns of Mass Culture" çalışmasından aktarırken Adorno'nun "kitle iletişim araçlarının, özgün başyapıtların gerçek değerinin gözden kaçmasına neden olduğu" görüşüne yer verir. "Kitle iletişim araçlarının bu bağlamdaki bozuk işlevi, izleyici ve özgün başyapıtlar arasındaki ilişkiyi sı-

radan bir ilişki haline indirgemektir" (Özkök, 1985: 123). Ancak Özkök'e göre kitle kültürü eleştirisinde kitle iletişim araçlarının bir bütün olarak ele alınıp genellemelere gidilmesi yanıltıcı sonuçlara yol açmaktadır. Olumlu ve olumsuz sonuçlar bir arada düşünülmelidir:

> (...) İletişim tekniklerinin her biri aynı özelliklere sahip değildir", sanayi üretiminin estetik deneyimle çelişkili olduğu belki bir ölçüye kadar geçerli sayılabilir. Bir müzik yapıtının plağa kaydedilip çalınmasının, yapıtın özgünlüğünden bazı şeyler yitirmesine yol açtığı doğrudur... Ancak bu saptamanın yazınsal alanda geçerli olduğunu söylemek olanağı yoktur (Özkök, 1985: 124).

Kitabın ilerleyen bölümlerinde sanat yapıtının çoğaltılmasının estetik deneyimle ilişkisini en kapsamlı biçimde ele alanlardan birinin Benjamin olduğunu belirten Özkök, *Sanat İletişim İktidar*'da olduğu gibi, Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" yazısına atıfta bulunur. Burada çoğaltma olgusuyla estetik deneyim arasındaki ilişkiyi daha geniş bir çerçevede değerlendiren Özkök, Benjamin'in aura kavramından ve çoğaltmayla birlikte sanat yapıtından eksilen şeyin ne olduğu konusundan söz eder. Çoğaltılan sanat yapıtı, ritüel işlevinden sıyrılarak insanlara ulaşabilme olanağına kavuşmaktadır. Ancak Benjamin'in teknik olanaklar kullanılarak yapılan çoğaltma ve basitçe elle yapılan çoğaltmanın aynı şeyler olmadığım vurgulaması ve bütün iletişim tekniklerini aynı potada eritmemesi Özkök'e göre oldukça önemlidir (1985: 123-127).

Kitapta Adorno'nun "On Popular Music" yazısına da göndermede bulunan Özkök, geniş kitlelere ulaşma çabasının, sıradan yapıtların pazara egemen olmasına neden olacağı tespitinde bulunur. Özkök'e göre Adorno'nun müzik alanında verdiği örnekler, bu yaklaşımı güçlendirici niteliktedir (1985: 115-116). Löwenthal'in kitle kültürünün uyutucu bir işlevi olduğu görüşü de benzer niteliktedir. Buna göre kitle kültürünün uyuma zorlayıcı yanı, eleştirel boyutun yokluğundan kaynaklanır. Özkök'e göre Löwenthal'in bu yöndeki eleştirisi, Frankfurt Okulu'nun çoğu üyesinin eleştirilerine yakındır (1985: 118).

Demiralp'in "Paskalya"[67] (1982) başlıklı yazısı sanat-kitle kültürü ilişkisini ele alırken, sanatın kitlelere yaygınlaştırılabilmesinin olanaklarını da tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda Löwenthal'e atıfta bulunan Demiralp, onun 18. yüzyılda İngiltere'de bir kültür piyasasının oluşumuna ilişkin tespitini aktarır (1982: 99). Löwenthal'le ilgili olarak bu tespiti aktarmakla yetinen yazarın asıl üzerinde durduğu isim Walter Benjamin'dir. Bu noktada onun "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve "Üretici Olarak Yazar" yazılarına değinen Demiralp, Benjamin'in teknolojinin ürünü olan sinema ve fotoğraf gibi yeni sanat biçimlerine ilişkin görüşlerine yer verir. Demiralp'e göre Benjamin'in görüşleri, Brecht'in sanat anlayışında temellenmekte ve kitle kültürü ve sanat ayrımını ortadan kaldırmaya yönelik bir amaç taşımaktadır. Ancak Benjamin'in iyi niyetli girişimine karşın "teknoloji, Benjamin'in isteğinin tersine, sanatın değil, kitle kültürünün zeminini genişletmiş ve sağlamlaştırmıştır" (Demiralp, 1982: 100-102).

Aydın Uğur'un daha önce *Argos* dergisi bağlamında adı geçen "Kitle Kültürü: Kızmadan Önce Anlamak" (1989) başlıklı yazısı,[68] Frankfurt Okulu'nu "kitle kültürü" kavramıyla ilişkilendiren bir diğer yazıdır. Uğur, kitle kültürü üzerine düşünmeye Batı yaklaşık kırk yıl önce başlamışken Türkiye'de bunu düşünmenin yeni bir olgu olduğunu ve bu nedenle duygusal eğilimlerin çözümleme yerine geçtiği bir dönem yaşandığını belirtir. Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisi" çözümlemesine değinen Uğur, bu konudaki en gelişkin örneklerden biri olarak nitelendirdiği bu çözümlemenin "üretim" odaklı olduğunu, kültürel ürünün "içerik" ve "alımlama" boyutunun ise eksik bırakıldığını belirtmektedir. Üretimi

[67] Yazının Benjamin özelinde edebiyat ve fotoğrafa yönelik değerlendirmeleri için bu kitapta ayrıca bkz. Aral; Hepdinçler ve Ayten.

[68] Yazı daha sonra Uğur'un *Keşfedilmemiş Kıta: Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız* adlı kitabında yer almıştır. Bkz. Uğur, 1991.

temel alan bir kavrayış, "kültür tüketicilerinin kendilerine sunulanı tek biçimde ve üretime egemen olan niyet doğrultusunda alımladığı" varsayımının önceden kabullenildiği anlamına gelir. Oysa kültürel etkileşimi tüm yönleriyle birlikte anlayabilmek için tüm boyutların hesaba katılması gerekmektedir.

Yazı boyunca daha çok "kitle kültürü" terimini tercih eden Uğur'un bundan sonraki çözümlemeleri, kitle kültürü ürünlerinin de "yüksek kültür" ürünlerinden beklenen, "varolanı sorgulamak, aşmayı denemek, yeni tasarımlar taşımak, kısacası özgürleşim çağrısı taşımak" gibi olanakları içinde barındırabileceği görüşüne dayanır. Uğur'a göre, "insanların bu kitle kültürü ürünlerini alımlarken kullandıkları seçme stratejilerinin farkında olmak, okumuşlarımıza bir büyük çelişkiden çıkış yolu için ipucu verebilir" (1989: 16).

1990'lara yaklaşıldığında "kitle kültürü", "popüler kültür" tartışmalarında bu terimleri fark gözetmeden kullananların yanı sıra, bu ikisi arasında belli bir farklılık olduğunu vurgulayanların sayıca arttığı görülmektedir.[69] Meltem Ahıska'nın "Kültürün Değeri" (1989) başlıklı yazısı da bu örneklerden birini oluşturur. Ahıska yazısında yüksek kültür-düşük kültür ikiliğini tartışırken Löwenthal'in *Literature, Popular Culture and Society* kitabına referans verir. Ancak Löwenthal'in düşük kültür sorununun 16. yüzyıla kadar götürülebileceğini söylediği belirtildikten sonra bir daha Löwenthal'e değinilmemiştir. Ahıska, yazının geri kalan kısmında zaman zaman Adorno'ya başvurmuş; birbirine zıt gibi görünen yüksek kültürün ve düşük kültürün kapitalizm içinde birlikte beslendiklerini söylerken Adorno'nun "metalaşma girdabında hiçbir zaman bir dışarısı yoktur" (Ahıska, 1989: 8) sözüne atıfta bulunmuştur. Ahıska'ya göre özgürlük söyleminin yaratıcısı burjuvazi, kültürü geleneksel biçimlerinden özgürleştirmiş, aristokrasiye, devlete, kiliseye bağımlı olmaktan kurtarmış ve piyasada serbest dolaşıma sokmuştur.

Ahıska'nın vurguladığı bir başka nokta, her ikisi de yüksek kültürden ayrı tutulan "kitle kültürü" ve "popüler kültür" arasında bir ayrım yapmanın gerekliliğidir. Bu iki kavramın eş anlamlı gibi kullanılması ona göre hem terimlerde bir karışıklığa yol açmakta, hem de varolan kültürün değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Ahıska'nın değerlendirmelerini kısaca özetlemek gerekirse, popüler kültür halkla ilişki içindedir ancak kitle kültürü tüketicisiyle doğrudan bir ilişki kurmaz; ne yaratıcısının ne de tüketicisinin kişiliğini taşır. İmaj kitle kültürünün sahte aurasıdır. Ahıska'ya göre bugün her şeye rağmen kitle kültürü tek gerçek gibi görünmektedir. Artık yüksek sanat, düşük sanat ayrımı yapmak bile zordur. Ahıska, Adorno'nun bir radyo konuşmasındaki şu sözlerini aktarır:

> Kültür endüstrisi, tüketicilerin tepeden kasıtlı şekilde bütünleştirilmesi demek. Ayrıca binlerce yıldır birbirinden ayrı olan yüksek sanatla düşük sanatı her ikisine de zarar verecek şekilde bir araya getiriyor. Yüksek sanat ciddiyetinden mahrum ediliyor çünkü etkisi önceden programlanmış, düşük sanat zincire vuruluyor ve toplumsal baskının bütünlüklü olmadığı zamanlarda taşıdığı ona özgü direnci kaybediyor (Ahıska, 1989: 13-14).

Ahıska görüşlerini, "kitle kültürüne tümden cephe alıp onun dışında güvenli sığınaklar aramak artık Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de imkânsızlaşıyor" sözleriyle noktalar (1989: 14).

[69] Mehmet Küçük "Postmodernitenin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi" yazısında kültür endüstrisi, kitle kültürü ya da popüler kültür kavramlarını kullanmaya yönelik seçimin bakış açılarındaki farklılığı gösterdiğini belirtir (2000a: 25) [ilk basım, 1993]: Frankfurtçulara göre, modern endüstriyel kapitalist toplumda kültür, piyasanın isterleri uyarınca işleyen bir endüstrinin çıktısı olması nedeniyle herhangi bir sahicilikten yoksundur. 'Kültür endüstrisi' ya da 'kitle kültürü' kavramsallaştırmaları bu bakışı ifade eder. Buna karşılık, günümüz kültür sosyolojisinde bu bakış oldukça değişmiş ve kitle kültürünün yekpare ve homojen bir örüntüye sahip olmadığı ve bundan ötürü de basitçe bir güdüp yönetme işlevine indirgenemeyeceği düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır. 'Popüler kültür' kavramsallaştırması, sosyolojik bakış açısındaki bu yerinden çıkmayı ifade eder.

Bu dönemde popüler kültür üzerine odaklanan bir diğer önemli çalışma, Meral Özbek'in *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*'dir.[70] Çalışmada popüler kültür kavramını tercih eden Özbek, bu kavramı kullanma nedenini gerekçelendirirken popüler kültür ve kitle kültürü kavramları arasındaki farka değinmiş ve Frankfurt Okulu kuramcılarını güdüp yönetme kuramıyla ilişkili olarak değerlendirmiştir:

> Kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte kültürün kendisinin de bir endüstri haline geldiğini öne süren Frankfurt Okulu'na göre özgürleşme ve ütopik nitelik yalnızca yüksek sanatta mevcuttur. Kitle kültürü ise, tüketicileri varolan düzenle uzlaştırarak kapitalizmin çıkarlarına hizmet etmektedir. Kültür endüstrisinin insanları güdüp yönetmesinde 'yanlış ihtiyaçlar yaratması' yer alır... kültür endüstrisinin yarattığı kültürel ürünler, toplumsal kontrol için birer ideolojik araçtır (Özbek, 2002: 66-67).

Özbek'in çalışması boyunca kullandığı popüler kültür kavramı, İngiliz Kültürel Çalışmalar geleneğinin kültür tanımına yaslanmaktadır. Kitle kültürü kavramının tek bir kültürü ima ettiğini belirten Özbek, bu gerekçeyle toplumsal ayrımları ve çeşitliliği yadsıyan kitle kültürü kavramı yerine popüler kültürü kullanmayı tercih etmiştir.

Oktay'ın "Popüler Kültür ile Kitle Kültürü" (1992) yazısı onun popüler kültürle ilgili daha sonraki çalışmalarında ortaya koyduğu düşünceler açısından bir örnek oluşturmaktadır.[71] Oktay burada popüler kültürün tümüyle yanlış bilinç anlamında ideoloji sayılmasına karşı çıkmakta ve popüler kültür ürünlerinin, "bağımlı sınıfların kendiliğinden muhalefetini" yansıtma potansiyelini barındırabileceğini gözden kaçırmamak gerektiğini belirtmektedir. Oktay'a göre "toplumda her zaman muhalif ve iktidarca toptan yok edilemeyen öğeler vardır. Bunlar bir taraftan folklorik mirasın içinde, bir yandan da uyumlanmış görünümleri içinde popüler kültür ürünlerinde yaşamaya devam ederler. Atıl olmasına atıldırlar elbet, ama uygun bir ortamda dönüştürücü bir işlev kazandırılabilirler" (Oktay, 1992: 10).

Oktay, popüler kültür içindeki bu potansiyel çelişki ve protesto öğelerinin korunmasındaki güçlükten söz ederken, popüler kültürün kitle kültürü tarafından kuşatıldığında olumlayıcı bir nitelik kazanabileceğine de dikkat çekmiştir. Bu noktada Marcuse'nin olumlayıcı kültür tanımına yaslanmaktadır:

> Marcuse şunları yazıyor: 'Olumlayıcı kültürün belirleyici özelliği; koşulsuz olarak evetlenmesi gereken, evrensel olarak zorunlu, ilksiz ve sonsuz olarak daha iyi ve daha değerli bir dünya savıdır. Günlük varolma savaşının verildiği olgular dünyasından temelde farklı ve ancak olgusal durumda hiçbir dönüşüm olmaksızın her bireyin kendisi için içerisinden kavrayabileceği bir dünya (Oktay, 1992: 7).

Görüldüğü gibi Oktay, ayrıntılı bir tartışmaya girmese de popüler kültür ve kitle kültürü arasında bir ayrım yapmakta; kitle kültürüne daha olumsuz bir anlam yüklerken, popüler kültürün muhalif potansiyeline yönelik bir umut beslemektedir. Ancak popüler kültürün "olumlayıcı" bir görünüme bürünme ihtimalini de göz önünde bulundurmakta ve bu konuda Frankfurt Okulu'nunkine benzer endişeler sergilemektedir. Yazının ilerleyen bölümlerinde konuyu Türkiye ile ilişkilendiren Oktay, temel savını burada da sürdürmüş popüler kültür ürünlerinin giderek kitle kültürü tarafından emilmesi tehlikesinden söz etmiştir. Oktay'ın bu konudaki karamsar tavrı, özellikle Türkiye'yle ilgili düşüncelerinde daha da belirgindir:

> Birçok iletişim kuramcısının belirttiği gibi, hiçbir mesaj, yayıcısının, kodlayıcısının amaçladığı biçimde alımlanmamaktadır... En azından, geri kalmış ve sömürülen insanlara ileti-

[70] Majiskül ilk basım, 1991.

[71] Bu yazı sonradan *Türkiye'de Popüler Kültür* kitabının kuramsal kısmını oluşturmuştur.

> len mesajlar, alımlayıcıların bilinçaltında gelecekte ortaya çıkabilecek protestocu *imgeler* olarak depolanabilirler... Bu varsayım mevcut konjonktürde sadece bir *olabilirlik*, umuttur. Türkiye gibi periferide bulunan, dünya kapitalist sistemin yarı çevresine girebilmek için çırpman (Avrupa Topluluğu vb. girişimler düşünülsün) bir ülkede, popüler kültür doğrudan egemen ideolojinin yaygınlaştırılmasına yaramaktadır (1992: 8).

Oktay'a göre popüler kültür, seçkinci bir anlayışla bir kenara itilmemeli ancak popüler kültürün muhalif potansiyeli de -bazı düşünürlerin yaptığı gibi- abartılmamalıdır.[72] Oktay (1992: 8-9) bu noktada bir diğer Frankfurt Okulu üyesi olan Horkheimer'e başvurmuş, bu konuya yönelik seçkinci bir anlayışın bazı siyasal sakıncalar barındırabileceğine dikkat çekmiş ve Horkheimer'in şu sözlerine yer vermiştir: "Kitle kültürüne karşı savaşım, ancak kitle kültürünün toplumsal adaletsizliğin sürüp gitmesi ile ne denli bağlantılı bir olgu olduğunu açıkça görmek ve göstermekle olur".

Oktay'ın *Türkiye'de Popüler Kültür* (1993) kitabı yukarıda sözü edilen kuramsal çerçeveden hareket ederek konuyu Türkiye bağlamında daha geniş bir biçimde incelemektedir. Kitapta Adorno ve Löwenthal'in görüşleri Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabından aktarılırken, Marcuse'nin görüşleri için *Aşk ve Uygarlık*, *Tek Boyutlu İnsan*, Horkheimer'in görüşleri için ise *Akıl Tutulması* kitapları temel alınmıştır.

Taner Ay, "Çizgi Romanlar ve Popüler Kültür"de popüler kültüre olumlu bir yaklaşım sergilemiş; popüler kültürün 60'larda çok şey değiştirdiğini savunarak, popüler kültürü bir "boyun eğiş" olarak değerlendirenler arasında saydığı Adorno'yu eleştirmiştir. Yazısında popüler kültürün dünyayı iktisadi ilişkilerden daha çok değiştirdiğini savunan Ay, popüler kültüre fazlasıyla olumlu özellikler atfederek aşırı bir yoruma gider (1992: 12).

Korkmaz Alemdar ve İrfan Erdoğan'ın 1994 tarihli *Popüler Kültür ve İletişim* kitabı, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'yi kültür endüstrisi geleneği içinde değerlendirmektedir. Alemdar ve Erdoğan (1994: 2004), Adorno ve Horkheimer'in görüşlerine büyük ölçüde katıldıklarını belirtmekle birlikte, kültür endüstrisi ürünlerinin kitleler üzerinde aynı etkiyi yarattığını söylemenin doğru olmayacağı saptamasında bulunurlar. Erdoğan ve Alemdar'ın *Öteki Kuram* başlıklı çalışması ise Frankfurt Okulu'nu iletişim çalışmaları içinde üst yapıya yönelen Marksist yönelimli yaklaşımlar arasında sayar. Okul'a ayrı bir başlık altında yer vererek daha ayrıntılı değerlendirmelerde bulunan yazarlar Frankfurt Okulu'na yönelik kimi eleştirilere de değinmişlerdir. Buna göre tutucu olduğu ve Marksist bir içerik taşımadığı iddiasına karşın "Frankfurt Okulu'nu liberal çoğulcu veya yeni kültürelci gelenekle aynı kampa koymak ve tutucu olarak nitelemek" yanlış olacaktır (Erdoğan ve Alemdar, 2005: 324-325).

Erhan Atiker'in *Modernizm ve Kitle Toplumu* (1998) kitabı Frankfurt Okulu'nun görüşlerini modernite ve araçsal akıl eleştirisi bağlamında aktarırken, "Eleştirel Okulun Kültür Kuramı" başlığı altında Marcuse, Horkheimer ve Adorno'nun kültür eleştirisine de yer vermiştir. Ancak kitabın temel odağı daha çok modernizm ve araçsal akıl temelinde ve postmodern söylemin moderniteye yönelttiği eleştiriler çerçevesinde örgütlendiği için Atiker'in asıl üzerinde durduğu isim Habermas'tır. Bu nedenle Okul'un kültür eleştirisi konusunda ayrıntılı bir değerlendirmeye girişilmediği, daha çok betimleyici bir çabayla yetinildiği görülmektedir.

Hakan Ergül'ün "Popüler Kültürün Olası Tanımları ve Yazılı Basın Alanından Örneklerle Kitle İletişiminde Popüler Kültür Görünümleri" (1998) yazısı, kimi zaman birbirinin yerine kullanılan kitle kültürü ve popüler kültür kavramlarını tanımlamanın zorluklarından yola çıkar. Bu kavramlara yönelik bir ayrıştırma çabası ortaya koyan Ergül öncelikle kitle kültürü

[72] Oktay "Gündelik Hayat ve Popüler Kültür" ve "Popüler Kültürü Tartışmak" başlıklı yazılarında da aynı tartışmayı sürdürerek popüler kültürün direnişçi öğeler barındırıp barındıramayacağı sorunu üzerine odaklanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü yaklaşımının kitlelerin gücünü yok saydığı için eleştirildiğini belirten Oktay (2004a: 277-278), "popüler kültürün içinde direnişçi öğeler bulunduğu gibi, sisteme uyumlaştırıcı öğeler de bulunamaz mı?" sorusunu ortaya atar (2004b: 283).

kavramı üzerinde durmuş ve Adorno ve Horkheimer'i bu konuda köktenci bir tutuma sahip olmakla tanımlamıştır. Ergül'e göre kitleleri atomize olmuş bireylere indirgeyen bu yaklaşım, bireyi bu kadar edilgin bir konuma sokması nedeniyle son dönemde eleştirilmiştir. Popüler kültür tanımlamasında Löwenthal'e de başvuran Ergül, Löwenthal'i popüler kültürü sanatla karşıtlık içinde tanımlayanlar arasında saymıştır.

"Eleştirel Teoride Kültür Çalışması: Müslüm Gürses Arabeski" (1999) başlıklı çalışmalarında popüler kültür ve kitle kültürü arasındaki ayrımdan hareket eden Caner Işık ve Nuran Erol, bu kavramsallaştırmanın üst kültür-alt kültür ayrımlarının aşılmasını sağladığını belirtmiş ve popüler kültür kavramının daha çok postmodern kültür çalışmaları yapan sosyal bilimciler tarafından; kitle kültürü kavramınınsa iletişimciler ve iletişim merkezli düşünürler tarafından, ekonomik ve sosyal yönleri vurgulamak amacıyla tercih edildiğini vurgulamışlardır. Yazarlara göre Türk toplumunda kültürel olguları değerlendiriş de bu iki kavrama yakınlaşıp uzaklaşmakla ilgilidir. Özellikle Cumhuriyet Devrimi sonrası elitlerin "kitle kültürü" kavramını benimsediklerini öne süren Işık ve Erol, bunun toplumu bilinçlendirme ve yönlendirme amacıyla bağlantılı olduğunu belirtirler. Bu noktada, kültürel projeye uygun olmayan durum "yanlış bilinçlilik" ve "yozlaşma"yla açıklanmış ve örneğin arabesk gibi formlar bir kenara itilmiştir.

Her iki kavramın da belli sınırlılıklar taşıdığını belirten Işık ve Erol, bu nedenle popüler kültür ve kitle kültürü kavramını birlikte kullanacaklarını söylemekte ve bunu, "popüler kültür ve kitle kültürü kavramını kullanırken hem sosyal ve tarihsel bağlamı gözden kaçırmayan kitle kültürü kavramı, hem de kültürel ürünlerin kendine has önemi, anlamı ve kurgulanması bakımından da popüler kültür kavramı kullanılacaktır" sözleriyle ifade etmektedirler (Işık ve Erol, 1999: 148). Benzer bir ifade yazının ilerleyen bölümlerinde de söz konusudur:

> Yapısal kültür kavramlaştırmasından hareketle popüler kültür-kitle kültürü tartışmasının genel şeması çizilerek arabesk kültürel formu yaygın izleyici çevresine sahip olmasından dolayı popüler kültür, müzik endüstrisine ve bu alanın yönlendirilebilmesinden dolayı kitle kültürü çerçevesinde değerlendirilebileceği belirtilmiştir. Buna karşın, özellikle İngiliz Kültürel Çalışmalar (Birmingham Cultural Studies) ekolünün vurguladığı popüler kültür kavramlaştırmasının bireysel bir bilinçlilik taşıdığı varsayımı reddedilerek bu anlamda popüler kültür alanı olmadığı belirtilmiştir. Bununla beraber, arabesk kültürel durumun anlaşılmasında güdüp-yönetme (Frankfurt Okulu) kuramının (Oskay, 1983; 1995) da uygun olmadığına dikkat çekilerek "kitle kültürü" tanımından da uzak durulmaya çalışılmıştır. Genel olarak ifade edecek olursak, Batı'da da tartışılan popüler kültür-kitle kültürü tartışmaları içinde arabesk kültürel durum kendi içinde ve bize özgüllüğü çerçevesinde tanımlanmaya çalışılmıştır (Işık ve Erol: 1999: 169-170).

Görüldüğü üzere Işık ve Erol hem bu iki kavramın sınırlılıklarından dolayı birlikte kullanılmasını önermekte; hem de çeşitli biçimlerde bu iki kavramdan uzak durmaya çalıştıklarını belirtmektedirler. Bu durum makale boyunca çözüme kavuşturulamamış bir sorun olarak sık sık karşımıza çıkmakta ve zaman zaman da kafa karışıklığına yol açmaktadır. Üstelik Frankfurt Okulu üyelerine atfedilen "kitle kültürü" kavramının Okul tarafından nasıl tanımlandığı da ortaya konmamış ve Frankfurt Okulu'nun, kültür çalışmaları içinde bir güdüp-yönetme kuramının savunucusu olduğu açıklamasıyla yetinilmiştir. Oysa bu yazının ilk bölümünde de belirtildiği gibi "kültür endüstrisi" kavramını ortaya atan Adorno ve Horkheimer, bu kavramın tercih ediliş nedenini açıklama gereği hissetmiş ve kavramlarını temellendirme girişiminde bulunmuşlardır.

Hasan Bülent Kahraman'ın büyük sermayenin yayıncılık dünyasına girmesiyle ilişkili olan "Yayıncılığın Kapitalistleşmesi Üstüne Görüşler" yazısı, bu gelişmenin kültürel alanda ne gibi etkiler yaratabileceğini tartışırken Adorno'nun kültür eleştirisiyle ilgili görüşlerine

değinmektedir. Kahraman'a göre "yayıncılık bir yanıyla 'yüksek', bir yanıyla da 'sıradan' kültürün belkemiğini" oluşturur ancak "hacmi ne kadar büyük olursa olsun kitap endüstrisinin bu anlamda televizyonla ve artık internetle yarışması da başa çıkması da mümkün değildir" (2002: 5). Bu bağlamda kültür endüstrisinin yaygınlaşması konusunda, büyük sermayenin yayın dünyasına girmesinin sorunu daha da karmaşık hale getirmediği ancak ona yeni bir içerik kazandırdığı söylenebilir (Kahraman, 2002: 5).

Sevilay Çelenk televizyon yayıncılığı ve müzik endüstrisi arasındaki etkileşimi değerlendirdiği "Cep Telefonlu Bir Baudelaire: Müzik ve Televizyon İlişkisi Üzerine Düşünceler" yazısında Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrilerinin işleyişi konusundaki fikirlerine başvurmaktadır. Bu konudaki eleştirilerden de bahseden Çelenk eleştirileri şu şekilde yanıtlar:

> Frankfurt Okulu üyelerinin, kültür endüstrilerinin işleyişlerine ilişkin saptamaları, genellikle "seçkincilik" ya da naif bir özgürleşim düşüncesine bağlılık gibi suçlamalarla karşılaşmış olsa da, kültür eleştirisi ve iletişim çalışmalarının farklı yönsemelerinin "popüler kültür"e ilişkin olarak yürüttüğü pek çok çalışmaya teorik açılımlar sağlamıştır. Bundan da öte, mekanik yeniden üretim çağında sanat eserini kuşatan halenin yitişini, sanatın demokratikleşmesi ile ilişkili bir boyutta ele alan Benjamin'in çalışması ve bu konuda Adorno'yla yaptığı yazışmalar, sanat eleştirisinde "seçkinci" tavrı sorgulamaktan uzak olmadıklarının önemli bir kanıtıdır (2000: 171).

Çelenk'e göre Adorno'nun görüşlerini yalnızca seçkincilik tartışması içine sıkıştırmak, onun asıl endişesini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu noktada Adorno'nun müziğin özgürleşimci karakteri üzerine yaptığı çalışmaları örnek veren Çelenk, bu endişenin müziğin fetişleştirilmesiyle ilişkili olduğunu belirtir. Adorno standartlaşmaya ve tekrara dayanan pazar yönelimli müziğin, yabancılaşmayı ve çelişkileri gidermeye yönelik bir potansiyel taşıdığını düşünmektedir (Çelenk, 2000: 171).

Çelenk'in *Televizyon, Temsil, Kültür* (2005) başlıklı kitabı, Okul'un kültür eleştirisine yönelik daha ayrıntılı değerlendirmeler içermektedir. Bu noktada Martin Jay'in görüşlerine atıfta bulunan Çelenk, Frankfurt Okulu'nun Ortodoks Marksistlerden farklı olarak, "kültürel görüngüleri (*phenomena*) sınıf çıkarlarının ideolojik bir yansıması olarak gören indirgemeci bir kavrayışı" benimsemediğini belirtir (2005: 42) ve yine Jay'i izleyerek Frankfurt Okulu'nun kitle kültürüne yönelik olumsuz tutumunun, kitle kültürünün demokratik olmamasından kaynaklandığına dikkat çeker. Çelenk'e göre Okul'un "Marksist ekonomi politik bakış açısını, 'kültürelci perspektiflerin' yoğun biçimde ilgilendikleri psikanaliz, edebi eleştiri ya da sanat sosyolojisi gibi, farklı alanların birikiminden yararlanarak zenginleştirme ve yeniden düşünme çabası" daha sonraki çalışmalar açısından yol gösterici olmuştur (2005: 51).

Televizyon ve kültür endüstrisini ele alan bir başka yazı, Ali Ergur'un (2000) "Televizyon Reklamlarında Sıkıntı, Sanallığın Erdemi ve Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü" yazısıdır. Yazıda Türkiye'deki reklam sektörüne ilişkin değerlendirmelerde bulunan Ergur, reklamın gerçeklikle kurduğu ilişkiye değinirken Adorno'ya başvurmuş; sanatın eleştirel tavrını yitirdiği ölçüde reklam işlevi üstleneceğini belirtmiştir (2000: 326).

Erol Mutlu'nun *Doğu Batı*'da yayımlanan ve Türkiye'deki popüler kültür çalışmaları üzerinde durduğu "Popüler Kültürü Eleştirmek"[73] (2001) başlıklı yazısının amacı, popüler kültür eleştirilerinin üzerine oturduğu kimi yaklaşımların eleştirisini yapmak ve popüler kültür eleştirisinin zorluklarını tartışmak olarak özetlenmektedir.[74] Popüler kültürün eleştirmenlerince

[73] Mutlu'nun bu yazısı 2005 yılında *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* kitabında yeniden basılmıştır.

[74] Mutlu'nun bu bağlamda değerlendirdiği çalışmalardan biri, Ünsal Oskay'ın yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanan "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine" yazısıdır. Mutlu'ya göre Benjamin'in sanayi toplumundaki kültür analizine dayanan bu yazı, popüler kültüre yönelik olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Bu nedenle Oskay'ın çalışması, geleceğe iyimser tarzda bakan

kabul gören ortak bir tanımından söz etmenin mümkün olmadığını vurgulayan Mutlu'ya göre yaygın eğilim, popüler kültürü halk kültürü ve yüksek kültürün karşısına konumlandırmaktır ve bu sorunlu bir yaklaşımdır. Bu bağlamda Mutlu, Adorno ve Horkheimer'e de başvurarak onların "kültür endüstrisi" terimini tercih etmeleri üzerinde durur. Aslında bu kavram ekseninde tartışılan iki kültürel durum ya da süreç söz konusudur: "Bir yanda sahici, otantik, kendiliğinden bir kültür yani 'halk kültürü' ve bunun karşısında yapay, aldatıcı ve imal edilen bir kültür, yani her ne kadar kitapta kullanmaktan imtina etmiş olsalar da, 'kitle kültürü'" (Mutlu, 2001: 20). Bu noktada 'kitle kültürü' yerine 'kültür endüstrisi' kavramının kullanılması, kavramın halk kültürüyle karıştırılmaması amacını taşımaktadır. Mutlu'ya göre "diğer birçok kitle kültürü eleştirmenlerinin yüzeysellik ve spekülatif yargılayıcılıkla nitelenen çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, Horkheimer ve Adorno'nun 'kültür endüstrileri' analizi, kitle kültürüne yönelik en gelişkin yaklaşımı sağlamaktadır. O nedenle bütün sorunlarına karşın Horkheimer ile Adorno'nun 'kitle' kültürüne ilişkin değerlendirmelerini diğerlerinden ayırmak gerekir" (Mutlu, 2001: 20-21).

Ufuk Küçükcan, "Frankfurt Okulu ve Kitle Kültürü Çalışmaları" yazısında Frankfurt Okulu üyelerinin yapıtlarına doğrudan başvurmamış, onların görüşlerini Frankfurt Okulu'yla ilgili eserler kaleme alan Martin Jay, Phil Slater ve Tom Bottomore üzerinden aktarmıştır. Küçükcan'ın, "kitle kültürü", "kültür endüstrisi" gibi tartışmaların odağında yer alan ve Türkiye'de Frankfurt Okulu konusunda en çok başvurulan kaynakların başında gelen *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne bile başvurmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra yazıda çelişkili ifadelere de rastlanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun sanata dair görüşleri aktarılırken bir yandan "sanatı toplumsal eğilimlerin bir yansıması sayan indirgemeci görüşle yandaş görmüşlerdir" yorumu yapılmış, diğer yandan "Okulun Leninci anlayıştan ve Lukács'tan ayrıldıkları temel nokta, sanatı, varolan toplumsal eğilimlerin bir yansıması olarak değil, insanlığın özlemini duyduğu toplum kavramı için, bu özlemi yaşatabileceği son sığınak olarak görmeleridir" ifadelerine yer verilmiştir (Küçükcan, 2002: 263-264).

Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun *Defter*'de yayımlanan "Etik, Estetik, Teknik" başlıklı yazısı, Frankfurt Okulu'na Adorno'nun kültür endüstrisi ve sanatla ilgili görüşleri bağlamında değinmekte, Adorno ve Horkheimer'in başyapıtı olarak nitelendirdiği *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Adorno'nun *Estetik Teori* eserlerinin pozitivizm, siyasi iktidar ve "kültür endüstrisi" arasındaki gizli bağı tartışmaya açtıklarını belirtmektedir. Nalbantoğlu'na göre Adorno, malların kullanım değerinden çok değişim değerinin tüketildiği ve bu durumun sanat pazarı için de geçerli olduğu saptamasıyla modern sanatın yazgısı konusunda bir fikir vermektedir. Gadamer'in de kitle iletişim araçlarının rolüne ilişkin Adorno'yla benzer düşünceleri savunduğunu söyleyen Nalbantoğlu, bu iki düşünürün sanat yapıtının insanı özgürleştirme potansiyelini abartmadıklarını vurgulamakta, bunu da onların kültür endüstrisinin ideolojik işleyişiyle ilgili görüşlerine bağlamaktadır (2002b: 208-210).[75] Nalbantoğlu'nun zaman zaman Kracauer ve Frankfurt Okulu ilişkisi üzerine göndermelerde bulunduğu "Kracauer ve Sıkıntı Yazısı İçin"[76] başlıklı yazısı ise Kracauer'in Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi kavramını önceledeğinden bahsetmektedir (2002a: 169-171).

Kumru Berfin Emre ve Göze Orhon'un "1990'lı Yıllarda Türkiye'de Kültür Endüstrisi" (2005) başlıklı çalışmaları, Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisi" kavramını temel alan bir başka çalışmadır. Adorno'nun kitle kültürü ve kültür endüstrisi ayrımına dikkat çeken Emre ve Orhon, çalışmalarında kültür endüstrisi kavramını temel alarak edebiyat alanına ilişkin bir inceleme yapmıştır. Yazarlara göre Adorno, "kitleler adına yaratılan ve

Benjamin'in, "geleceğe bakışı epey kasvetli olan Adorno tarzında okunmasının ilginç bir örneği" olarak nitelendirilmiştir (Mutlu, 2001: 12-13).

[75] Yazıda zaman zaman Adorno'nun sanat yapıtı-sanatçı ilişkisi, *kitsch* ve güzellik kavramlarına dair görüşlerine de başvuran Nalbantoğlu, Adorno'nun "Kültür Eleştirisi ve Toplum", "Müzik ve Yeni Müzik" gibi yazılarına da atıfta bulunmuş ve onun "müzikte tonalite" konusundaki görüşlerini, Batının güzellik kavramına yönelik iyi bir eleştiri olarak nitelendirmiştir (2002b: 208-214).

[76] Yazıyla ilgili farklı bir değerlendirme için bu kitapta ayrıca bkz. Hıdıroğlu.

onlara sunulan" bir kültürel ortama işaret etmektedir. Dağıtımın rasyonelleşmesi ve ürünlerin standartlaşması kültür endüstrisinin iki temel bileşeni olarak alınmış ve çalışma bu iki bileşen doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Son olarak özellikle Frankfurt Okulu'nun popüler kültür, kültür endüstrisi gibi tartışmalar çerçevesinde değerlendirildiği çeviri metinlerden ve derleme kitaplardan söz etmek gerekir. Bunlardan biri, Alan Swingewood'un 1996'da yayımlanan kitabı *Kitle Kültürü Efsanesi*'dir. Edilgen ve irrasyonel bir işçi sınıfına dayanan kültür endüstrisi teriminin Horkheimer ve Adorno tarafından tahakkümün yukarıdan geldiğini ifade etmek için geliştirildiğine dikkat çeken Swingewood'a göre Horkheimer ve Adorno Alman faşizmine özgü gelişmeyi kapitalizme genelleştirmekte; "Amerikan kültür endüstrisinin faşist devletle aynı işlevi gördüğünü" iddia etmektedir (1996: 33). Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki ifadeleri, hem seçkinci bir kültür anlayışına, hem de gönüllü olarak kurban olmayı kabul eden işçi sınıfına yönelik kötümser bir bakış açısına sahiptir (Swingewood, 1996: 37-38). Horkheimer, Adorno ve Marcuse için umut kaynağının idealist olduğunu belirten Swingewood, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ıyla Adorno ve Horkheimer'in sanat kuramı arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Buna göre *Tek Boyutlu İnsan* Marksist toplumsal değişim kuramının reddiyle Adorno ve Horkheimer'in sanat kuramının birleşimi gibidir (Swingewood, 1996: 38). "Horkheimer, Adorno ve Marcuse için kitle kültürü... modern totaliterliğin temelini oluşturmaktadır" ve bu fikirler *Tek Boyutlu İnsan*'da en aşırı ifadesini bulmuştur (Swingewood, 1996: 40).

Swingewood'un değindiği bir başka Frankfurt Okulu üyesi ise Benjamin'dir. Benjamin'in auranın yitimine yönelik çözümlemelerinin demokratik, kolektivist kültüre iyimser bir bakış açısının ürünü olduğunu belirten Swingewood, bu noktada Benjamin'i Okul'un diğer üyelerinden ayırmaktadır (1996: 183-185). [77]

Benjamin'i kitle iletişim araçlarının gelişimine yönelik olumlu tutumu bakımından değerlendiren bir diğer isim Larry Shiner'dır. Shiner, *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*'nde, sanatın gündelik hayatta iletişimsel ve politik bir işlev yüklenmesi konusunda bir potansiyel barındırdığını düşünen Benjamin'in, bu görüşleri dolayısıyla başta Adorno olmak üzere pek çok kişi tarafından eleştirildiğini belirtmektedir (2004: 396). Kitabın ilerleyen bölümlerinde "yüksek kültür" "popüler kültür", "ciddi sanat" "kitle sanatı" tartışmaları bağlamında Adorno'nun kültür endüstrisi kavramına da başvuran Shiner'a göre, Adorno gibi popüler sanata karşı tavır alanların çoğu, bunu halkın sanatı olarak değil, manipülatif bir kültür endüstrisi ürünü olarak görürler. Popüler sanata daha olumlu yaklaşanlar ise kitleleri "farklılaşmamış edilgin müşteriler değil kuşkulanma ve bağımsız yorumlama kapasitesi olan insanlar" olarak tanımlamaktadır (Shiner, 2004: 428-429).

Killick Moran, "Çağdaş Sanatın Eleştirel Bir Görev Üstlenmesi ve Kültür Sanayisi Boyunduruğu Üzerine: Theodor Adorno'nun Estetik Kuramında Denetim ve Özgürleşme" yazısında Adorno'nun kültür eleştirisi konusundaki düşüncelerine yer verirken, onun Ortodoks Marksistlerden ayrılan yönlerini belirtmekte ve sanat-kitle kültürü ayrımı üzerinde durmaktadır. Adorno'ya göre sanatın özgürleştirici ve eleştirel rolü, onun toplumsal gerçeklikle tutarsızlık içinde olan bir doğruyu gösterme potansiyeline sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa kitle kültürünün üretimi sırasında bu eleştirellik, kasıtlı olarak baskılanan bir şeye dönüşmektedir (Killick Moran, 2002: 66).

Popüler kültür, kültür endüstrisi bağlamında Frankfurt Okulu'na yer veren derleme kitaplar ise 1990'lı yıllardan sonra yoğunluk kazanmıştır. Bunlardan *Medya, İktidar İdeoloji*'de yer alan Thomas Krogh'un Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi" (1994) başlıklı

[77] Yazıda kitle kültürü konusunda Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin görüşlerini temel alan ve Benjamin'i onlara karşıtlık içinde konumlandıran Swingewood, Löwenthal'in görüşlerini ise şu biçimde ifade eder: "Horkheimer ve Adorno'yu izleyen Leo Löwenthal, kitle kültürünün standartlaşma, stereotip, tutuculuk, yalancılık ve yönlendirme ile nitelendirilebileceğini ve sanatın gerçek deneyimine karşın sahte hazları önerdiğini savunur" (Swingewood, 1996: 147).

yazısı, Frankfurt Okulu'nun ilk dönemlerdeki kültür analizinden başlayarak, kültür endüstrisi kavramını geliştirdiği döneme kadarki süreci incelemiştir. Tania Modleski'nin 1998 tarihli *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar* derlemesi ise kültür eleştirisi alanındaki çeşitli çalışmaları bir araya getirir. Bunlardan Bernard Gendron'un "Theodor Adorno Cadillacs'la Tanışıyor" başlıklı yazısı Adorno'nun popüler müzik üzerine yaptığı çalışmaları konu almaktadır. Adorno'nun bu yöndeki çalışmalarının sol kanat kültür kuramcıları tarafından görmezden gelindiğini belirten Gendron'a göre çeşitli zaafları olmasına karşın "Adorno'nun 1941 tarihli denemesi 'Popüler Kültür Üzerine'... bu çalışmayı yok sayma eğiliminde olanların genellikle göz ardı ettiği birçok önemli soruna dikkat çeker" (1998: 48). Adorno burada hem siyasal iktisat, hem de göstergebilim kavramlarını birleştirerek endüstriyel olarak üretilen işlevsel ürünle, endüstriyel olarak üretilen kültürel metin arasında benzerlikler kurmuştur. Adorno'nun kuramının zayıf yönü ise popüler müzikteki standartlaşmanın kapsamını abartmış olmasıdır. Müzik endüstrisi egemen kodları işin içine sokarak belli bir standartlaşmaya başvurmaktadır ancak sabit kodlar ile alternatif anlamlar arasında sürekli bir mücadele söz konusudur. Popüler müzikte alımlama üzerine yoğunlaşan bazı araştırmacılar endüstriyel teknikleri göz ardı etmiş ve tüketicilerin anlamsal yaratıcılığını abartma eğiliminde olmuşlardır. Adorno'nun çalışması bu kuramsal yanlışların düzeltilmesi adına yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir (Gendron, 1998: 60-61). Derlemede kitle kültürü bağlamında Frankfurt Okulu'na çeşitli atıflarda bulunan diğer yazılar ise Tania Modleski'nin "Haz Terörü: Çağdaş Korku Filmi ve Postmodern Kuram" ve Andreas Huyssen'in "Kadın Olarak Kitle Kültürü: Modernizmin Ötekisi" başlıklı yazılarıdır.

Nazife Güngör'ün derlediği *Popüler Kültür ve İktidar* (1999), popüler kültür üzerine yapılmış çeşitli çalışmaları bir araya getirmektedir. Derlemede doğrudan Frankfurt Okulu'nu konu alan bir yazı yoktur ancak kimi yazılar onların kültür eleştirisi hakkında çeşitli tartışmalar barındırmaktadır. Bunlar sırasıyla İrfan Erdoğan'ın "Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele", C. W. E. Bigsby'nin "Popüler Kültür Politikaları"[78], Michael Real'in Marksizm ve Popüler Kültür: Kültürel Eleştirinin Keskin Ucu", David R. Shumway'in "Post Yapısalcılık ve Popüler Kültür", James Curran ve Colin Sparks'ın "Basın ve Popüler Kültür" başlıklı yazılarıdır. Ancak Mutlu Binark'ın da belirttiği gibi, popüler kültüre yönelik bir derlemede doğrudan Frankfurt Okulu üyelerine ait bir metin bulunmaması, derleme açısından bir eksiklik olarak göze çarpmakta ve "okurların popüler kültür alanındaki tartışmaları belli bir izlek dâhilinde takip edebilmesini" zorlaştırmaktadır (2000: 235).[79]

Erol Mutlu'nun *Kitle İletişim Kuramları* (2005a) başlıklı derlemesi, Adorno'nun daha önce sözü edilen "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek" yazısıyla birlikte doğrudan Frankfurt Okulu'nu konu alan çeşitli yazıları bir araya getiren önemli bir çalışmadır. Kitap Fred Inglis'in "Frankfurt Okulu", Jack Zipes'ın "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Douglas Kellner'ın "Kültür Endüstrileri" ve Fredric Jameson'un "Kitle Kültüründe Şeyleşme ve Ütopya" gibi yazılarını içermekte ve Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi kavrayışı ve kültür analizi konusundaki literatüre katkıda bulunmaktadır.

Modernizm-Gerçekçilik Tartışmalarından Postmodernizme

Marksizm içinde 1930'larda Ernest Bloch, Georg Lukâcs, Bertold Brecht, Walter Benjamin ve Theodor Adorno arasında geçen ve modernizm-gerçekçilik tartışması şeklinde özetlenen tartışmaların Türkiye'de edebiyat alanındaki ilk yankıları, 1960'lı yıllara

[78] Metnin *Yazko Çeviri*'de yayımlanmış olan daha eski tarihli ve farklı bir çevirisi için bkz. Bigsby, 1982.

[79] Binark, Adorno ve Horkheimer'in "Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılması Olarak Aydınlanma" gibi bir yazının iyi bir çerçeveleme yazısı olabileceğini söylemektedir. Bu noktada popüler kültürü tarihselleştirme yönündeki çabalarıyla öne çıkan ancak çalışmaları Türkiye'de çok bilinmeyen Löwenthal de akla gelebilir.

rastlar.[80] Lukács'ın ve Brecht'in eserlerinin Türkçeye çevrilmeye başladığını gördüğümüz bu dönemde, pek çok edebiyatçı ve edebiyat eleştirmeni, tam olarak bu kavramlarla olmasa da, kabaca Adorno ve Lukács'la temsil edilebilecek modernizm gerçekçilik karşıtlığı içinde kendilerini konumlandırmış ve daha çok gerçekçilik tarafında yer almışlardır (Birkan, 2008: 26).[81]

Modernizm-gerçekçilik tartışmaları bağlamında Türkçeye çevrilen ulaşabildiğimiz en eski tarihli metinler, Brecht'in daha önce de söz edilen "Lukâcs'a Karşı" ve Benjamin'in "Brecht'le Söyleşiler" başlıklı yazılarıdır. Her ikisi de modernizm tarafında konumlanan Benjamin ve Brecht'in 1975 yılında *Birikim*'de yayımlanan bu yazıları, daha sonra 1985 yılında yayımlanan *Estetik ve Politika*'da yer almış; tartışmanın diğer taraflarına ait metinleri de kapsayan kitap, bu konuda genel bir çerçeve sağlama işlevini üstlenmiştir.

Bunun dışındaki önemli çeviri metinler Habermas'ın "Modernlik. Tamamlanmamış Bir Proje" başlıklı yazısını da içeren Necmi Zekâ'nın *Postmodernizm* (1990) derlemesi, Eugane Lunn'un *Marksizm ve Modernizm* kitabı (1995), Mehmet Küçük'ün derlediği *Modernite Versus Modernite*'de yer alan Scott Lash'in "Modernite mi Modernizm mi: Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", Douglas Kellner'ın "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar" ve Georg Statuth ve Bryan S. Turner'ın "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi" yazılarıdır. Fredric Jameson'un *Marksizm ve Biçim*'i (1997) ve Peter Bürger'in *Avangard Kuramı* (2004) adlı eserleri de modernizm-gerçekçilik, gerçeküstücülük-dışavurumculuk, modernizm-postmodernizm gibi ikilikler bağlamındaki tartışmaların izlenebileceği temel başvuru kaynakları arasındadır.[82] Ayrıca daha önce *Sanat Dünyamız*'da yayımlanan Benjamin'in "Paris XIX. Yüzyılın Başkenti" ve Adorno'nun "Estetik Kuram (XII/Toplum)" yazılarını da içeren *Modernizmin Serüveni* (1994) başlıklı iki ciltlik kitap, modernizm içindeki tartışmaları ortaya koymak ve gerçeküstücülük, dışavurumculuk, gelecekçilik gibi akımları tanıtmak amacıyla hazırlanmıştır.[83]

Frankfurt Okulu'nun modernizm-gerçekçilik tartışmasındaki tavrı ve modernist sanat akımlarıyla ilişkisi, sayıca az da olsa, çeviri metinler dışında da Türkiye'de yer bulmuştur.[84]

---

[80] 1960'lı yıllardan önce de bu konuda birtakım tartışmalar olsa da, çok verimli sonuçlar elde edilememiştir. Örneğin 1938-1939 yıllarında meydana gelen dışavurumculuk tartışması bu dönemde Türkiye'de yeterince yer bulmamış; 1940 yılında Abidin Dino, Ali Rıza (Reşat Fuat Baraner) ve Zeki Baştımar arasında gerçekleşen ve gerçekçilik sorunu ve gerçeküstücülüğe odaklanan tartışmalar ise Oktay'ın sözleriyle "dışarıdaki düzeyinden çok şey yitirerek yansımıştır" (Oktay, 1989: 22).

[81] Bu noktada Attila İlhan, Asım Bezirci gibi isimlerin İkinci Yeni'ye yönelik saldırılarını ya da toplumcu gerçekçilik tartışmalarını örnek veren Birkan, gerçekçilik ideolojisinin 1980'lere kadar uzunca bir süre hegemonik olduğunu, modernist şair ve yazarların yeterli eleştirel dikkatten ve okur kitlesinden uzak kaldıklarını söyler. Toplumsal sorunlardan uzak olmakla ve biçimcilikle suçlanan modernist yazar ve şairlerin itibar kazanması içinse 1980'li yılları beklemek gerekecektir (Birkan, 2008: 26).

[82] Doğrudan Frankfurt Okulu'nu ele almasalar da, Okul'un görüşlerine modernism-postmodernizm bağlamında atıfta bulunan çeşitli kitaplar da vardır. Örneğin David Chaney'in *Yaşam Tarzları*, Benjamin'in gerçeküstücü hareketle bağını ortaya koymuş ve Susan Buck Morss'a başvurarak *Pasajlar* yapıtının, kapitalizmi modernizm ve postmodernizm olarak bölmenin anlamsızlığını gösterdiğini belirtmiştir. Chaney'e göre "Bunun bir anlamı yoktur, çünkü sürrealist fikirler postmodern söyleme ait o kadar çok konuyu önceden görüp, benimsemiştir ki, Benjamin bile bu fikirleri geleneksel kültürel dönemselleştirmeyi sorgulamakta kullanmıştır" (1999: 92). Gianni Vattimo'nun *Moderliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik* (1999) ve Alex Callinicos'un *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri* (2001) kitapları ise modern sanat-postmodern sanat tartışması bağlamında Adorno ve Benjamin'e çeşitli göndermelerde bulunan kitaplar arasında sayılabilir.

[83] Bazı temel metinleri ve sanat akımlarına ait bazı manifestoları Türkçeye kazandırmayı ve böylece bağlam yoksunluğunu bir ölçüde de olsa gidermeyi hedefleyen seçki, daha sonra aynı adla tek cilt halinde yeniden basılmıştır. Kitaptaki ana başlıklardan bazıları şunlardır: "İtalyan Fütürizmi", "Rus Modernizmi ve Fütüristler", "Dışavurumculuk Dolaylarında", "Dada ve Gerçeküstücülük". Bkz. Batur, 1994a; 1994b; 1997.

[84] Bu noktada modernist akımların Türkiye'de yeterince tanınmadığı ve bu nedenle gerekli tartışma zemininin sağlanamadığı yönündeki eleştirileri de hatırlamak gerekir. Örneğin Batur'un "70. Yılında

Bunlardan biri, Oskay'ın daha önce söz edilen ve ilk kez 1989'da yayımlanan "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin" yazısıdır. Oskay'ın değerlendirmeleri yöntembilim arayışında olan Benjamin'in gerçeküstücülerle olan ilişkisine yöneliktir. Benjamin'in 1927'de Aragon'un *Bir Paris Köylüsü* kitabını okuduğunu belirten Oskay, onun gerçeküstücülerle etkileşimini şu sözlerle anlatır:

> Gerçeküstücüler çevresindeki Aragon'un kitabında devrim öncesi, devrim günleri ve 1920'lerin çeşitli Paris'lerinden ve bu kentte yaşayan insanların realiteyi algılama biçimlerinden kalıntılar vardır... Bir Paris Köylüsü'nü okuduğunda Benjamin heyecanlanır. Kalbinden korktuğu için okumaya ara verir. Okuduğu kitapta kendi dönemlerinin totalitesi ile açımlanamamış simgeler bulmuştur. Bu simgelerin kendi dönemlerinden hayatla etkileşimleri diyalektik bir ilişki düzeyinde irdelenebildiğinde, ortaya 19. yüzyıl Paris'indeki hayat çıkacaktır. Hem de betimleme düzeyinin ilerisinde. Sanatsal üretim ile hayat arasındaki birbirine indirgenemeyen etkileşim halindeki ilişkilerin irdelenebilmesi mümkün olacaktır. Benjamin işte tam da bunu mümkün kılabilecek bir yöntembilim arayışı içindedir. Gerçeküstücülerin alegorik anlatımını, linguistikçilerin kaldığı yerin ilerisinde yeniden ve diyalektik olarak geliştirebileceğini anlamıştır. Öleceğini sanacak kadar heyecanlanması bu yüzdendir. Bu yöntembilimsel buluşunu çok uzun bir süre Adorno anlamamış, kabul edememiştir. 1957 yılında Benjamin üzerine yazdığı bir yazısında Benjamin'in bu buluşunu anlayamadığını kendisi de ifade etmiştir. "Walter Benjamin'in Bir Portresi" başlığını taşıyor bu yazı (Oskay, 2000c: 400-401).

Benjamin'in montaj tekniğinin kullanılmasına yönelik görüşlerine de yer veren Oskay'a göre Benjamin, şoklar şeklinde algılanan modern dönemin hayatı karşısında "*şoklara belirli bir uzaklıktan bakabilmek*; böylece daha gelişkin olarak realiteyi algılayabilmek, benzemezlikler arasındaki, derindeki bağıntıları yakalayabilmek, yazdığı metnin çoklu okumaya yatkın bir metin olmasını sağlamak için metaforik anlatımın yanında montaj tekniğini kullanmıştır" (Oskay, 2000c: 389).

Gürbilek'in daha önce söz edilen *Son Bakışta Aşk*'ın "Sunuş" yazısı da Lukács ve Benjamin'in "neredeyse taban tabana zıt" olarak nitelendirdiği sanat anlayışlarından söz etmiş ve Benjamin'in gerçeküstücülükten yana tavrını vurgulamıştır (1993: 21):

> 1930'larda (...) Lukács dışavurumculuğa ve tüm modernist sanata cephe alır, Brecht'e karşıdır; Benjamin'in tercihleri ise modernizmle örtüşmektedir; Proust'u, gerçeküstücülüğü ve Brecht'i önemsemektedir. Gene de, 1938'de Lukâcs ile Bloch arasında dışavurumculuk ve modernist sanat üzerine başlayan tartışmaya katılmaz Benjamin. Lukács ise Benjamin'le ilgili tek bir eleştiri yazar, o da Benjamin'in ölümünden sonra. Yazıda, Benjamin'in *Alman Trauerspiel'inin Kökeni*'ndeki şu sözlerini hedef almıştır: "Şeyler dünyasında yıkıntılar neyse, fikirler dünyasında da alegoriler odur." Benjamin, kriz ânında bir bütünlük imgesine tutunan romantiklerin simge tutkusuna karşı, on yedinci yüzyıl Alman Barok tiyatrosunun temel biçimi olan alegoriyi öne çıkarır. Alegori, dağılan bir dünyanın, şeylerle anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimidir. Bunun ardında, Benjamin'in birçok yazısının altını çizecek olan bir sezgi yatar: Kültür bir bütün değil bir enkazdır ve enkazdan ancak parçalar kurtarılabilir. Bütünlük fikrinin sanatın temeli olduğunu savunan Lukács için ise bu alegori savunusu şeylerin fetişleştirilmesi, görüntünün ardındaki özden vazgeçilmesi, öznenin yok sayılması, kısaca modern avantgarde sanatın temelinde yatan nihilizm demektir.

Gerçeküstücülük" yazısı, gerçeküstücülüğün Türkiye'deki serüvenini değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır. Adorno ve Benjamin gibi düşünürlerin akımı yerine yerleştirmeye çabaladıklarına dikkat çeken Batur'a göre kimi temel yapıtlar ve manifestolar tam olarak Türkçeye aktarılamadığından gerçeküstücülük Türkiye'de tanınmamıştır (1995c: 102-104).

Hasan Bülent Kahraman, "Gerçeküstücülük Anlayışına Modernizm Postmodernizm İlişkisi Açısından Bir Bakış"ta (1995) modernizm-postmodernizm tartışmalarında gerçeküstücülük akımını ele almış ve akıma eleştiriler yönelten Habermas'ın görüşlerine başvurmuştur. Buna göre Habermas, gerçeküstücülüğün çıkmazına işaret ederken gerçeküstücülüğün modernizm eleştirisinin, modernizmin içinden kaynaklanan bir anlayış olduğunun altını çizmektedir. Habermas'a göre gerçeküstücülüğün çıkmazı da bu modernist anlayıştan kaynaklanmaktadır. Modernizmin bilim, ahlak ve sanat alanları, bütüncül bir dünya görüşünün o bütünü oluşturan öğeleriyken, her birinin ayrışıp kendi içinde derinleşmesiyle metafizik bir soyutluk durumu ortaya çıkmış ve bu yapılanma gerçeküstücülüğe de yansımıştır. Bu durumda gerçeküstücülük, modernist soyut kavramının adeta simgesi olmuş ve bu da gerçeküstücülüğün ölümcül iki çıkmaza ya da yanılgıya düşmesine yol açmıştır:

> İlki tekilci ve soyutlamaya dayalı küreler (bilim, sanat, ahlak) parçalandığında içerikleri de dağılacak, ortada hiçbir şey kalmayacaktır. Üstelik bu süreci özgürleştirici (emancipatory) bir süreç de izlemeyecektir. İkinci çıkmaz daha da vahimdir. Çünkü Habermas gündelik yaşamdaki bilişimsel anlamların (cognitive meanings), ahlaki beklentilerin, öznel dışavurumların ve değerlendirmelerin birbirleriyle ilişkili olmasını öne sürmektedir. Buna bağlı bir sonuç olarak da iletişim süreci de bütün kürelerin kapsandığı bir kültürel geleneği gereksinmektedir. Kürelerden herhangi birisinin saltık gelişimi bu sonucu doğurmayacağı gibi, uzmanlaşmış bilgi sorunlarına yol açar. Giderek gündelik yaşam dünyasının kısırlaşması ve şeyleşme ağırlık kazanacaktır. Gerçeküstücülerin getirdiği de daha farklı bir durum yaratmamıştır. Gerçeküstücülükle birlikte modernizmin içine doğru patlama süreci başlamıştır. Gene aynı akımla birlikte yüksek kültür-alçak kültür ayrımı gündeme gelmiştir. Çünkü nesnenin bağlamdan koparılarak yeniden tanımlanması giderek uzmanlaşmaya dönük bir sanatsal üretim mantığını doğurmuştur (Kahraman, 1995: 5).

Dellaloğlu'nun "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite" (2000) başlıklı yazısı Adorno ve Habermas'ın görüşlerini modernizm-postmodernizm tartışmaları içinde değerlendirmiş, Frankfurt Okulu'nun Marx, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud gibi düşünürlerle olan bağlantısına dikkat çekmiş ve Frankfurt Okulu'yla postmodern kuram arasında Aydınlanma eleştirisi bağlamında kurulan ilişkiye değinmiştir. Buna göre;

> Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koydukları çerçeve postmodern söylemin özne, temsiliyet, ussallık temalarındaki eleştirilerini öncelemişlerdir. Aslında hem Eleştirel Kuram'ın hem de postmodern söylemin bu konudaki eleştirileri, köklerini Freud'un bilinçdışı kuramında ve Nietzsche'nin iktidar istenci kuramında bulmaktadır (2000: 88).

Habermas'ın postmodern söylemin eleştirilerini, özneyi başkalarını anlamanın aktif bir edimcisi olarak değerlendirerek ve iletişim, özdüşünüm gibi öğeleri ön plana çıkararak yanıtladığını belirten Dellaloğlu, Habermas ve postmodern söylem arasındaki tartışmalarda Adorno'nun önemli bir uğrak olduğunu belirtir:

> Çünkü Adorno aslında modernlikle postmodern söylem arasında bir noktada durmaktadır. Hem postmodern söylemin eleştirileri doğrultusunda moderni yeniden yapılandırmak, hem de modernin açıklarını yakalayıp postmodern söylemi güçlendirmek için Adorno vazgeçilmez bir kaynaktır (2000: 88).

Dellaloğlu'na göre, Habermas ve Wellmer gibi eleştirel kuramcılar, Adorno'yu yeniden ele alıp, onun eleştirel kuramın sınırları dışında kullanılmasını önlemeye ve Adorno'nun

estetik kuramını, sanatın iletişimsel potansiyelini öne çıkaran bir biçimde yeniden yapılandırmaya çalışmışlardır. *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde çağdaş sanatı özgürleşimci potansiyeli açısından savunan Habermas, sanatı iletişimsel ussallıkla bağlantılandırarak, onun Adorno'nun özerk sanatıyla olan ilişkisini keser. "Bir başka deyişle, Habermas'ın ussallık kavramını, iletişimsel bir ussallığa doğru genişletmesi gibi, özgün sanat kavramı da, estetik deneyimi ahlaki eğitim ve politika gibi alanlara doğru genişletebilir" (Dellaloğlu, 2000: 88).

Bu noktada Adorno ve Habermas'ın sanat ve estetik konusundaki benzerlik ve farklılıklarına değinen Dellaloğlu, estetik alanın yaşama dünyasından ayrılması konusunda iki düşünürün benzeştiklerini belirtir. Ayrıldıkları nokta ise sanat yapıtı ile yaşama dünyası arasında kurulan ilişkinin niteliğiyle ilgilidir. Sanat yapıtının önemini, onun yaşama dünyasında yarattığı etkiye ve iletişimsel eylemi teşvik etmesine bağlayan Habermas, Adorno'nun biçimciliğinin sanat yapıtının kendisi üzerinde gereğinden fazla durulmasına yol açtığını düşünmektedir.

Görüldüğü üzere Dellaloğlu'nun modernite eleştirisi üzerinde temellenen yazısı, Eleştirel Kuram ve postmodernite bağlantısını irdelemekte ve Adorno-Habermas ilişkisi üzerinde durarak, bu iki düşünürün sanat görüşleriyle ilgili çok önemli bir farka değinmektedir. Buna göre Habermas sanatın önemini yaşama katkısıyla değerlendirirken Adorno tam tersini savunmaktadır.

Mehmet Küçük'ün *Modernite Versus Postmodernite* derlemesinde yer alan "Postmodernitenin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi" başlıklı yazısı, modernizm ve postmodernizm arasında bir kopuş varsaymanın tutarsızlıklara yol açacağını ve benzerlikleri ve ayrışmaları görmemizi engelleyeceğini ileri sürmektedir. Böyle bir varsayımda "modernitеden ya da modernizmden yana olmak, duruma göre değişen şekillerde, liberal dünya görüşünden, Ortodoks Marksizmden ya da Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisinden yana olmak anlamına gelecektir" (Küçük, 2000a: 23-24). Postmodern söylem ise bunları tamamen dışlayan bir şey olarak kurgulanmaktadır. Oysa örneğin Frankfurt Okulu üyelerinin kültür alanındaki görüşleri, böyle keskin bir ayrımın olanaksızlığını ortaya koyar (Küçük, 2000a: 24-25):

> Eleştirel teorinin modernist estetiği kapitalist modernitenin varolan halini eleştirme olanağının ancak toplumsaldan ayrı bir estetik dünyada barınabileceği ön kabulüne dayandığı için 'yüksek kültür' standartları içinde yer alabilecek sanat eserlerini 'aşağı kültürden' kesin bir farklılıkla değerlendiriyordu. Buna göre kültür, metalaşmanın egemen hale gelmeye başladığı gündelik hayatın kaygılarından kaçmak için bir dünya sağlamanın yanı sıra, toplumun varolan örgütlenişinde yadsınan yüksek ideallerin ve özgürlük, mutluluk ve daha iyi bir hayat taleplerinin barınabileceği bir sığınak sağlar... Bu yüzden Frankfurt Teorisyenleri kültürün daha yüksek ve ilerici işlevlerini 'sanat'a ('yüksek kültüre'), gerçekliği tahrif edici ideolojik işlevlerini ise kültürün daha bozulmuş biçimleri olaark görülen 'kitle kültürü'ne atfetmişlerdir. Buna karşılık, yine Frankfurtçular içinde sayılan Walter Benjamin'in popüler kültüre yaklaşımı oldukça farklıdır. Benjamin'e göre popüler kültür ürünleri de toplumsala içkin bir estetik boyuttan eleştiri potansiyeli barındırabilir. Bu nedenle Benjamin'in görüşü, postmodern estetik programla oldukça tutarlı bir estetik program sergiler. Bu durumda bir aşma, geride bırakma, kopma nosyonlarıyla bağdaşmayacak bir şekilde Benjamin ile postmodern estetik arasındaki seçmeci yakınlıkları analiz etmek gerekecektir.

Herbert Marcuse: Bir Direniş Aracı Olarak Sanat

İncelenen çalışmalar içinde Marcuse'nin görüşlerinin politik sanat bağlamında tartışıldığı birkaç yazıya rastlanmıştır. Bunlardan Göksel Korat Sağlamöz "Sanatın İdeolojiyle Birlikte Tarihi"nde (1994) sanat pratiği ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiden söz ederken, Marcuse'nin olumlayıcı sanat kavramına başvurmuş ve sanatın olumlayıcı karakterinin

burjuva yerleşik düzeninin doğrulanmasına ve uyumlaştırıcı bir yanılsamaya hizmet edebileceği görüşüne yer vermiştir. Sanat pratiği Marcuse'ye göre radikal potansiyelini ancak sanat olarak bildiğimiz dili geçersiz kılan kendi dili ve imgesi içinde ifade edebilir. "Sanatsal geleneğin yıkıcı kullanımı, başlangıçtan beri kültürün desüblimasyonunu, yani estetik biçimin yıkılmasını hedeflediğine göre, 'olumsuzun gücünü' destekleyen ve güçlendiren radikal bir estetik biçimin yabancılaştırıcı gücüne gereksinim vardır" (Korat Sağlamöz, 1994: 79). Korat Sağlamöz, Marcuse'nin bu tespitini yerinde bulur ve sanatta devrimci tutumun ancak bu şekilde ortaya çıkabileceğini savunur.

Özer Kabaş da sanat ve politikanın birbirinden ayrışmasını eleştirdiği "Politikada Sanat Bilinci" (1995) başlıklı çalışmasında sanat ve politika ilişkisini incelerken Marcuse'ye başvurmuştur. Kabaş'a göre Marcuse politikacıyı ve yöneticiyi estetik boyutlar açısından eleştirmiş, estetik ve politik boyutların birleştirilmesini önermiştir. Sanat nesnel ve toplumsal üretimden ayrı bir şey gibi düşünülmekte ve estetik gerçek dışı bir şey gibi algılanmaktadır. Kabaş (1995: 55), Marcuse'nin sözlerini şu şekilde aktarır:

> Estetik ve politik boyutları birleştirmenin artık zamanı gelmemiş midir? Düşünce ve eylem olarak toplumun kendisine yönelmediği bir sanat yapma eylemi olarak ele almanın zamanı değil midir? Bunu gerçekleştirmek için de bugüne kadar bildiğimiz 'sanat'ı kendi sınırları dışına çıkarmak gerekmez mi? Bugünün teknolojisini düşünürsek sanatın teknolojiye ve teknolojinin de sanata dönüşmesi olanaksız değildir. Kontrollü denemeler yaparak toplum ve doğaya estetik boyutlar kazandırmak, onlara estetik bir biçim vermeye çalışmak daha zararsız ve uyumlu bir gelecek ve evren sağlamaz mı bize? Politik sanat korkutucu bir kavramdır ve sanat yukarıda değindiğimiz değişimi katiyen sağlayamaz. Fakat bu değişimi sağlayacak duygu ve mantığı geliştirmeye yardımcı olabilir. Toplumdaki değişimler sağlandıktan sonra yeni toplumun oluşmasına sanat yardım edebilir...

Kabaş'a göre Marcuse burada düşünceleriyle toplumda radikal değişimler önerdiği gibi değişime estetik boyutlar getirilmesini de vurgulamakta, sanatın sınırlarının genişletilerek politikaya yansıtılabileceğini belirtmektedir. Kabaş'ın sözleriyle,

> Endüstrileşmiş Batı uygarlığının bir ürünü olan Marcuse düşüncesi, bir ulusun sanatının, belli ellerde hücre eylemi olarak sürdürülmesinin yanı sıra, toplum yöneticilerinin insan yaşamının tüm ve gerçek gereksinmelerini görmemelerini çok iyi saptamıştır. Politik sanat toplumun değişmesi için yeterli değildir ancak yardımcı olabilir. Diğer taraftan politikanın da kesinlikle estetik boyutlar kazanması gerektiğine inanır (1995: 55).

Hasan Ünal Nalbantoğlu "Modern Türkiye'de Kentli Yaşam"da Türkiye'de modern kent kültürünün gelişimiyle ortaya çıkan toplumsal dönüşümü konu alır. Bu dönüşüm aynı zamanda kültürün metaya dönüşmesi ve kapitalist pazara konu olması sürecini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada Marcuse'nin *Estetik Boyut*'una atıfta bulunan ve onun estetiği modern insanın son direniş hattı olarak gördüğüne dikkat çeken Nalbantoğlu, bu son direniş hattının artık pazarlamacı bir sanat anlayışının tehdidi altında olduğu vurgular (1993: 25). Nalbantoğlu'nun "Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger'den Bir Dolanım" başlıklı yazısında *Estetik Boyut*'a bu kez Marcuse'nin sanatın özerkliği konusundaki düşünceleri bağlamında atıfta bulunulmuştur. Buna göre çağdaş sanat yapıtının "büyük" olarak nitelendirilmesini sağlayan özellik, onun "kendi başına durabilme gücü"dür ve büyük sanat yapıtları Rilke'nin şiirinde söylediği gibi *Değiştir yaşamını* çağrısında bulunmaktadır. Marcuse de bu konudaki düşüncelerinde Heidegger gibi Rilke'nin bu dizelerinden etkilenmiş ve "sanatın özerkliğinin 'bir şeyler değişmeli' kategorik buyrultusunu içerdiğini" savunmuştur (Nalbantoğlu, 1995: 36-37).

Frankfurt Okulu'nu Merkeze Alan Diğer Çalışmalar

Frankfurt Okulu'nun Türkiye'nin düşünsel hayatına girişi 1960'lı yıllardan itibaren gerçekleşse de, 1990'lı yıllarda Okul'u merkeze alan çalışmalarda sayıca bir artış olduğu görülmektedir. Martin Jay'in 1989 tarihli *Diyalektik İmgelem*'ine *Adorno* (2001) kitabı eklenmiş, Willem Van Reijen'in *Adorno: Bir Giriş* (1999), Bernd Witte'nin *Walter Benjamin* (2002), Phil Slater'ın *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi*, Tom Bottomore'un *Frankfurt Okulu* çalışmaları Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmaların yanı sıra Terry Eagleton'un *Estetiğin İdeolojisi* (2003) başlıklı kitabı, "Marksist Haham: Walter Benjamin" ve "Auschwitz Sonrası Sanat: Theodor Adorno" başlıkları altında her iki düşünüre de ayrı ayrı yer vermiştir.

Çeviri metinler dışında Frankfurt Okulu'na geniş yer veren bir diğer çalışma Nejat Bozkurt'un 1995'te yayımlanan kitabı *20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler*'idir. Okul'a "Frankfurt Okulu ve 20. Yüzyıla Yeni Marksizm Açısından Bakış" ve "Theodor Wisegrund Adorno ve Eleştirel Toplum Kuramı" başlıkları altında yer veren Bozkurt, Okul üyelerinin Ortodoks Marksistlerin aksine toplumun kültürel üst yapısına ilişkin sorunlarla ilgilendiklerini belirtmiş ve Okul'un kültür ve sanatla ilgili düşünceleri konusunda daha çok Adorno'ya başvurmuştur. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Diyalektik İmgelem* ve *Estetik Teori* Bozkurt'un bu bağlamda andığı temel metinlerdir (Bozkurt, 1995). Bozkurt *Sanat ve Estetik Kuramları*'nda ise (2003) Benjamin ve Adorno'yu ayrı birer başlık altında değerlendirmiştir. Özellikle Benjamin-Brecht etkileşimi üzerinde duran ve Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve Baudelaire çalışmalarını vurgulayan Bozkurt'a göre "Benjamin'in çağın yeni teknolojisine bağımlı olarak doğmuş sanatlarda ortaya çıkan yeni öz ve biçimin oluşturduğu ilişkileri irdelemesi, kitle kültürü tartışmalarına yeni boyutlar kazandırmıştır" (2003: 198). Benjamin, Adorno'nun aksine sanatın kitlelere yaygınlaşmasını olumlu bir özellik olarak nitelendirmektedir. Bozkurt, Benjamin'in bilgilenme, teknoloji ve modernleşmeden yana sergilediği bu tavrın, geleneksel kültür mirasının faşizm döneminde baskıcı bir nitelik kazanmasıyla ilişkili olabileceğini belirtir. Yaşanan gerçekliği anlamak için metodolojik olarak bütün geleneklerin etkisinden sıyrılmak gerektiğini vurgulayan Benjamin, aydının görevinin varolanı sürdürmeyi amaçlayan gelenekten uzaklaşmak, özgürleşmek olduğunu söylemiştir. Bu amaçla kullanılacak olan alıntılama (kotasyon) yöntemi geçmişi en yalın görünümüyle yakalama ve mistifiye edilmiş yanlarını açığa çıkarma amacı taşır. Bu aynı zamanda gelenek karşısında, geleneğin olanaklarını kullanmak anlamına gelecektir (Bozkurt, 2003: 194).

Okul'un sanat felsefesi alanındaki en önemli temsilcisi ise Adorno'dur. Adorno'nun asıl etkinlik alanının sanat olduğunu belirten Bozkurt'a göre Platon'da toplumsal gerçekliği yansıtma işlevini üstlenen sanat, Adorno için içinde doğduğu toplumsal gerçekliğe karşı bir protesto aracıdır. Bu noktada Platon ve Aristo'dan gelen taklit (*mimesis*) geleneğine dayalı anlayışlar yeniden değerlendirilmelidir çünkü bu anlayışlar sanatın toplumsal gerçekliği yansıttığı varsayımına dayanır ancak Adorno'ya göre toplumsal gerçeklik yanlış ve çarpıktır. Bu nedenle toplumsal gerçeklik sanat için örnek oluşturamaz. Sanat yapıtı toplumsal gerçekliğin karşıtı olduğu için toplumsal gerçekliği yansıtmaya çalışmayacak, tersine onun için örnek oluşturacak, yani çarpık gerçeklikten kurtulması için topluma yol gösterecektir (Bozkurt, 2003: 213-233).

Dellaloğlu'nun *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*'u, Okul'un görüşlerini sanat bağlamında ele alan ve Türkçe olarak yayımlanan en kapsamlı eserlerden biridir. 1995 yılında yayımlanan eserin "Frankfurt Okulu'na Genel Bakış" başlığını taşıyan bölümünde Okul'un tarihsel temelleri ortaya konmuş ve Okul Tom Bottomore'un dönemleştirme çizgisi ışığında dört döneme ayrılmıştır. Bu çerçevede Dellaloğlu'nun ele aldığı dönem, temel yapıtların üretildiği 1933 ve 1970'ler arasındaki ikinci ve üçüncü dönemidir. Kitabın ilerleyen bölümleri sı-

rasıyla "Toplum", "Sanat" ve "Kültür Endüstrisi" başlıklarını taşımaktadır. "Toplum" bölümü Okul'un diyalektik, eleştiri, akıl, kapitalizm ve psikanaliz gibi konulara bakışlarını özetlemek üzere yapılandırılmıştır. "Sanat" başlığını taşıyan bölüm Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Benjamin'in modernizm, öncü sanat, sanatın özerkliği, politika ve sanat ilişkisi gibi konulara yaklaşımını ortaya koymaktadır. Dellaloğlu'na göre Frankfurt Okulu'nun sanatı ele alış biçimi temel olarak sanat-gerçeklik ilişkisine yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır ve bu aynı zamanda onların epistemolojilerinin estetik alanında yeniden okunuşudur (2003: 61). Bu çerçevede "negatif diyalektik" anlayışı, onların sanat-gerçeklik ilişkisini algılama biçimlerini belirleyen etkenlerden biri olarak yorumlanmalıdır. Bu bölümde ayrıca Okul'un Lukács ve Brecht'le olan etkileşimine değinilmiş; müzik alt başlığında Adorno'nun müzik çalışmalarına odaklanılırken; edebiyat alt başlığında da Adorno'nun Kafka ve Beckett'a yönelik görüşleri ortaya konmuştur. Löwenthal'in Hamsun, İbsen, Dostoyevski vb. üzerine çalışmaları ya da Benjamin'in Baudelaire ve Proust'a yönelik çalışmaları değerlendirilmemiştir. Kitabın son bölümü Okul'un kültür endüstrisine yönelik görüşlerine ayrılmış, kitle kültürü yerine kültür endüstrisi teriminin seçilmesi üzerinde durulmuştur. Bu bölüm Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* eserleri temel alınarak oluşturulmuş; bu eserlerin temel izleğinin "teknoloji korkusu" olduğu ileri sürülmüştür.

Frankfurt Okulu'nu temel alan bir başka çalışma, Beybin Kejanlıoğlu'nun 2005'te yayımlanan *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* kitabıdır. Üç bölümden oluşan kitap, Okul'un düşünsel temellerini oluşturan felsefi kaynakları ortaya koymuş ve Okul üyelerinin düşünsel serüvenlerine, birbirleriyle ilişkileri ve etkileşimleri bağlamında değinmiştir. Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi, popüler kültür, modernizm bağlamındaki görüşlerine ve edebiyat, müzik gibi konulardaki çalışmalarına ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler içeren eser, Frankfurt Okulu'yla ilgili temel tartışmaları izleyebilmek bakımından yararlı açılımlar sağlamaktadır.

1980'lerde de Frankfurt Okulu'yla ilgili çalışmalar yapmış olan Oğuz Demiralp'in, *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*'si (1999) Benjamin'in yaşamını ve yapıtlarını bir arada değerlendirmekte ve önemli saptamalarda bulunmaktadır.[85] Benjamin'in en çok tanınan denemesinin "Teknik Yeniden Üretilebilirlik (Çoğaltılabilirlik) Çağında Sanat Yapıtı" olduğunu belirten Demiralp'e göre Benjamin'in bu çalışması, genellikle diğer yazdıklarından ayrı okunup yüceltilmektedir. Bu denemeyi 20. yüzyıl sanatı üzerine yazılmış, sanatı kitle kültürü ile bağdaştırmaya çalışan önemli bir deneme olarak nitelendiren Demiralp, yine de söz konusu denemenin Benjamin'in diğer yazılarıyla birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin Benjamin'in ünlü izleklerinden biri olan aura, hem "Fotoğrafın Küçük Tarihi"nde, hem de Benjamin'in Proust ve Baudelaire üzerine olan yazılarında karşımıza çıkar. Benjamin auranın kesin bir tanımını yapmamıştır ancak Demiralp'e göre Baudelaire üzerine olan yazıdaki tanımla "...Sanat Yapıtı"ndaki tanım aynı değildir. 19. yüzyılda Baudelaire gibi bazı sanat adamları teknik ilerlemenin sanatın aleyhinde olduğunu düşünmüşlerdir. Benjamin de Baudelaire üzerine yazarken bu düşünceden etkilenmiş gibidir: Ancak Demiralp'e göre,

> (...) etkilense bile bu düşüncenin peşinden gitmez Benjamin. Sanat yapma olduğu denli algılamadır. Algılamayı yalnız doğal değil tarihsel koşullar da belirler. Teknik yenilikler insanın dünyayı algılama biçimini değiştirmekte, sanat tekniklerini giderek sanat kavramını dönüştürmektedir. Teknik ilerleme yüzünden ortadan kalkan şey sanat değil, sanatı aura'sı, daha doğrusu belli bir sanattır (Demiralp, 1999: 160).

[85] Kitap ayrıca Benjamin'in daha önce "Tarih Kavramı Üzerine" ve "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" biçiminde çevrilen yazısının "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar" başlıklı yeni bir çevirisini içermektedir. Bkz. Benjamin, 1999.

Benjamin, Baudelaire çalışmasında sanat piyasası üzerinde dururken, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" denemesinde sanat yapıtı ve teknik gelişme ilişkisi üzerinde durur. Sanat yapıtının çoğaltılabilirliği onun biricikliğini, "kült değerini" yitirmesiyle sonuçlanmış, aynı zamanda onu kitlelere açmıştır. Demiralp'e göre Benjamin bu düşüncelerini "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" denemesinde geliştirerek auranın yitirilmesinden duyduğu üzüntüyü aşar. Demiralp bu durumu şu biçimde özetler:

> Benjamin sanatın kült değerini yitirmesini olumlu bir sürece dönüştürmek isterken kendi arayışını da sürdürmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, kitlelerden uzak ve temaşacı bir sanat adamı olarak kalmak yerine çağıyla iç içe ve siyasal kavgaya yazınsal üretimiyle katılan bir yazar kimliği kazanmak amacındadır (Demiralp, 1999: 165).

Benjamin'in eserlerini değerlendirmeye yönelik bir başka önemli girişim, Meral Özbek'in "Walter Benjamin Okumak" başlığını taşıyan ve üç bölüm halinde *SBF* dergisinde yayımlanan yazısıdır. Özbek, yazıda Benjamin'in *Pasajlar Yapıtı*'yla bağlantılı metinlerini konu almış ve bu metinleri "ardındaki bilgibilimsel ve yöntembilimsel bağlamı göz önünde tutarak okumayı" amaçlamıştır. Özbek'in sözleriyle "Benjamin'in anlatısında bilgi ve yöntem kuramı ile tarihsel, siyasal ve kültürel düşünce, biçim ve öz olarak, et ve kemik gibi iç içe geçmiştir" (2000a: 70). Benjamin'in değişik ve çelişkili düşünsel kaynaklardan beslenen bir düşünür olduğunu vurgulayan Özbek bunun temelini Yahudi mistisizmi kaynaklı bir kurtuluş felsefesi ile tarihsel ve diyalektik materyalizmin alaşımına dayandırmaktadır:

> Bu düşünsel alaşım, Sorelci ve Bakuninci anarşist siyasal düşünce, Alman yaşam felsefesi ve görüngübilim geleneği, Freudcu ve Bergsoncu bellek düşüncesi, Fransız sembolist şiiri, Alman romantik ve Barok edebiyatı, dedektif öyküleri, dadacı ve gerçeküstücü (avangard) sanat pratiği, Brechtci epik tiyatro ve erken Sovyet sinemasının etki ve esinlerini de içerir" (Özbek, 2000a: 70-71).

Pasajlar'ın bir özeti niteliğinde olan ve 19. yüzyılın ilk yarısında sanatların yazgısını konu alan Benjamin'in "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" yazısı kapitalist endüstrileşmenin sanat ve teknik ilişkisinde yarattığı dönüşümü incelemektedir. Özbek bu noktada metnin odak noktasında Lukács aracılığıyla okuduğu "meta fetişizmi" kavramının yer aldığını söyleyerek Lukács Benjamin ilişkisine değinmiştir. "Meta üreten toplumun üstünü bir şal gibi örten 'Yeni' olanın göz kamaştırıcılığı ve bu yeniyi sonsuzlaştıran –kapitalist-endüstriyel ilerleme idealinin kendisi de bir mitos, bir fantazmagoridir"[86] (2000a: 91).

Özbek'in vurguladığı bir diğer nokta, Benjamin'in kültürü ekonominin bir yansıması olarak ele alan Marksist sanat kuramcılarına karşı çıkmış olmasıdır. Benjamin bu noktada Freud'un düş kuramındaki belirlenim metaforuna başvurarak üst yapıyı alt yapının yansıması değil, dile geliş biçimi, anlatımı olarak tarif etmiştir.

Yazıda Benjamin ve gerçeküstücülük arasındaki ilişkiye de değinen Özbek, şu saptamada bulunur:

> Benjamin açısından gerçeküstücü hareketin komünizmle kurduğu ilişki ve dahası, gerçeküstücülerin sanat ve gündelik yaşam arasındaki sınırları patlatmaya yönelik tasarımla burjuva kültürüne karşı verdikleri, metalaşmış dünyadan kopmaya yönelik 'gerilla savaşı' önemlidir... Gerçeküstücülerin peşinde olduğu şey, 'sarhoşluğun gücünü devrime kazandırmaktır'. Ama bu yeterli değildir; bu anarşist öğe, yöntemli ve disiplinli bir devrimci mücadeleyle birleşmelidir (Özbek, 2000a: 87; 2000b: 110).

[86] "Fantazmagori, malın fetiş karakteri: aldatıcı çekiciliği demektir" (Özbek, 2000a: 90).

Sanat bu devrimci tavrı, yeni iletişim teknolojilerini kullanarak kazanacaktır. Benjamin'in sanatın politikleştirilmesine ilişkin bu görüşü "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"nda karşımıza çıkmaktadır. Özbek'e göre (2000b: 126), Benjamin bu metinde "geleneksel sanatın ardından 19. yüzyıldaki özerk sanat eserinin, 20. yüzyıla dönerken gelişen yeni kültür/iletişim teknolojilerinin etkisiyle bir kült nesnesi olarak analiz eder ve sanatın kutsal halesinin yitiminin ardından artık politikanın hizmetine girerek kitlelerin özgürleşmesi yönünde işlev görecek bir araca dönüştüğünü öne sürer." Benjamin sinemayı bu potansiyeli taşıyabilecek sanat biçimi olarak görmektedir çünkü sinema gerçekliği parçalara ayırma ve daha sonra bu parçaları kurgulayarak bütünleştirme olanağı tanır. Özbek'e göre Benjamin'in bu metni, onun yöntembilimsel montaj görüşünü ve sanatın politikleşmesini sunduğu için kritik değerdedir ve "Üretici Olarak Yazar" metniyle birlikte en iyimser ve en Brechtci metnidir. Ancak bu metin, Benjamin'in diğer metinleriyle karşılaştırılmakta ve "Baudelaire'de Bazı Motifler" ve "Hikaye Anlatıcısı"nda geleneğin yitirilmesiyle ilgili tam tersi görüşler savunduğu gerekçesiyle göz ardı edilmektedir. Oysa Özbek'e göre "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" yöntembilimsel anlamda ve Benjamin'in tecrübe kuramı açısından *Pasajlar*'ın önemli bir parçasını oluşturmaktadır (2000b: 128-129).

Besim Dellaloğlu'nun *Benjamin* (2005) derlemesi, Benjamin'in daha önce Türkçede yayımlanmamış yazılarını bir araya getirme ve onun bilinmeyen yüzünü sergileme amacıyla hazırlanmıştır. Derleme ayrıca Dellaloğlu'nun "Örselenmiş Bir Hayat", "Modern Bir Mesih: Walter Benjamin" ve Adorno'nun "Bir Walter Benjamin Portresi" başlıklı yazılarını da içermektedir.

Doğrudan Benjamin'i konu edinen çalışmaların sayıca çokluğuna karşın, Marcuse'nin estetik anlayışına odaklanan çalışmaların sayıca yetersiz olduğu görülmektedir. Oğuz Demiralp'in "Marcuse'nin Estetik Anlayışı" yazısı, incelenen yazılar içinde Türkiye'de estetik ve sanat bağlamında doğrudan Marcuse üzerine yapılmış tek çalışmadır. Söz konusu çalışma Marcuse'nin "Kültürün Olumlayıcı İşlevi" yazısından başlayarak onun kültür ve estetik alanındaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Demiralp "Kültürün Olumlayıcı İşlevi"yle birlikte Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık*, *Karşıdevrim ve Başkaldırı* ve *Estetik Boyut* kitaplarına göndermelerde bulunmuş; Marksist sanat anlayışı üzerine eleştirileri, olumlayıcı kültür tanımı, Freud'un ve Schiller'in onun estetik anlayışının şekillenmesindeki yeri gibi konular çerçevesinde bir değerlendirme gerçekleştirmiştir (Demiralp, 1995a).

Benjamin üzerine olan çalışmalarda olduğu gibi, son yıllarda Adorno'yu konu alan çalışmalarda da artış olmuştur. Ömer Naci Soykan'ın *Müziksel Dünya Ütopyasında Bir Adorno ile Bir Yolculuk* (2000) ve Serkan Özkaya'nın *Sanatta Deha ve Yaratıcılık: Adorno Schönberg ve Thomas Mann* (2000) Adorno'ya geniş yer veren diğer çalışmalardır.[87] *Cogito*'nun 2003'te yayımlanan Adorno özel sayısı ise Adorno'nun "Proust Üzerine", "Müzik ve Dil", "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken" gibi yazılarının yanı sıra, kültür ve sanat konusundaki görüşleriyle ilişkili verimli tartışmalar içermektedir. "Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe" başlığını taşıyan sayının ilk yazısı, Besim Dellaloğlu'nun "Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında" başlıklı giriş yazısıdır. Dellaloğlu Adorno'nun yaşamını ve yapıtlarını ele aldığı bu giriş yazısında Adorno gibi bir düşünürü sınıflandırmanın güçlüklerinden bahsetmiş, bu durumun bir ölçüde onun idealizm-materyalizm ikilemini aşma çabasıyla ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Dellaloğlu'ya göre Frankfurt Okulu'nun, özellikle de Adorno ve Horkheimer'in diyalektik anlayışı, bu ikilemi ortadan kaldırmaya yönelik bir potansiyel barındırmaktadır. Onların asıl çabası, tikel olana genel içinde bir hareket alanı sağlayarak genelin tikel üzerindeki hegemonyasını kırmaktır. Bu bağlamda Adorno'nun bu

[87] Tamamen Adorno'ya odaklanmamakla birlikte, Soykan'ın "Müzik Estetiği: Betimleyici Eleştirel Bir Hazırlık" yazısı da (2002) Adorno'yu müzik estetiğinin tarihsel tablosu içinde konumlandıran yararlı bir başvuru kaynağıdır.

doğrultudaki temel savlarından biri "sanatın tikele, genel içerisinde sınırlı da olsa belli bir özerkliği sağlayabileceği" fikridir" (Dellaloğlu, 2003b: 28-29). Yazının bundan sonraki kısmı sanat toplum ilişkisine ve kapitalist piyasa koşulları içinde sanatın rolüne odaklanmış; bu bağlamda Adorno'nun "kültür endüstrisi", "sanatsal özerklik", "*avant garde* sanat" gibi temel tartışma konularına ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

Dergide yer alan ve Adorno'nun eserlerini değerlendirmeye yönelik bir diğer yazı, Ömer Naci Soykan, Ferda Keskin ve Besim Dellaloğlu'nun konuşmacı olarak katıldığı ve "Adorno ve Yapıtı" başlığını taşıyan söyleşinin metnidir. Kültür endüstrisi, politik sanat ve sanatta biçim-içerik ilişkisi metnin temel tartışma noktaları olarak sıralanabilir. Burada Dellaloğlu, Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisi" kavramıyla Marksizm ve Eleştirel Kuram'ın birbirlerinden ayrılmaya başladıklarını savunmuş ve derinden derine bir süreklilikten söz edilebilirse de asıl söz konusu olanın ayrışma olduğunu vurgulamıştır. Dellaloğlu'nun üzerinde durduğu bir nokta da, Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisi" kavramı çerçevesinde yapılan tartışmalar ve Adorno ve Horkheimer'in bu kavramı popüler kültür ya da kitle kültürü kavramlarını kullanmamak için tercih etmesidir. Kültür endüstrisi kavramının mekanik Marksizme yönelik bir eleştiri barındırdığını vurgulayan Soykan ise, Adorno'nun bu ayrıma yaptığı itirazın, onun alt yapıya ait olan endüstri ile üst yapıya ait olan kültürü bir araya getirerek "kültür endüstrisi" kavramını ortaya atmasına yol açtığını belirtir. Bu bağlamda Soykan'a göre onun Marksizme getirdiği en önemli yorumlardan biri alt yapının üst yapıyı belirlemesi konusundadır:

> Özellikle Adorno'nun mekanik Marksizm diyebileceğimiz bu belirlemeye karşı çıkması, sanatı, kültürü yaratan bireyi öne çıkarmak istemesini doğurur. Ama endüstriyel anlamda kültürü değil. Onu zaten meydana getiren birey değil, endüstridir. Bu bireycilikte Adorno'nun haklı bir gerekçesi var. Yaşadığı gerçeklikte, Nazi Almanyasında tutunacak bir toplum yok, 'toplum tümüyle batmıştır' diyor ... O halde tek umut bireydir: karanlığın yani batmış toplumun içinde ayakta kalabilmiş olan bireydir. Bu da kuşkusuz herhangi bir birey değil, Kültürü, sanatı yaratacak olan bireydir (Soykan vd., 2003: 54-55).

Ferda Keskin'in dikkat çektiği nokta ise kültür endüstrisi ile pozitivizm eleştirisi arasındaki bağdır. Aydınlanma zihniyetinin bilim anlayışını temsil eden pozitivizm, bilinemeyeni bilinebilir hale getirmek, doğayı sınıflamak ve kategorilere ayırmak amacındadır. Kültür endüstrisinin de yaptığı budur aslında. "İnsanın kültürel üretimini bir formüle indirgemek." Böylece kültür endüstrisi, insanın yaşadığı dünyayla barışık kalmasını ve olumlayıcı olmasını sağlayacaktır. Adorno'nun bu doğrultudaki temel eleştiri noktalarından biri kültür endüstrisinin insana verdiği sahte keyiftir (Soykan vd., 2003: 55-56).

Yine *Cogito*'nun bu sayısında yer alan Emre Zeytinoğlu'nun "Theodor Adorno'nun Sanat Tanımı ve Protesto" yazısı, sanat ve protesto ilişkisinden yola çıkarak sanatın iktidarla ilişkisini tartışmaya açar. Bu noktada Adorno'nun sanat tanımına başvuran Zeytinoğlu öncelikle sanatsal gerçeklik ve toplumsal gerçeklik, nesne ve kavram arasındaki gerilime dikkat çeker. Nesne ile kavram arasındaki çakışmama durumu kavram adına bir artık bırakacaktır. Adorno'nun sanat tanımında bu çakışmama durumu merkezi bir yerde durur: "Sanatın kendisi, bu karşılaşma anında elde edilen artığın imasından ibarettir" (2003: 247). Sanatsal gerçeklik ve toplumsal gerçeklik arasındaki gerilim bir iktidar mücadelesini içinde barındırmaktadır ancak sanatın iktidarı elde ettiği anda iade etmekten başka seçeneği yoktur.

Tom Huhn'un "Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği" Adorno'nun estetik anlayışının şekillenmesindeki Kant etkisini konu alırken;[88] Raymond Geuss'un "Adorno

[88] Adorno ve Kant estetiği arasında kurulan bir başka bağlantı için ayrıca bkz. Altuğ, 1989. Altuğ, Kant'ın estetik teorisini konu aldığı ve zaman zaman Adorno'ya da başvurduğu kitabında Adorno'nun doğa güzelliği ve estetik duygu hakkındaki görüşlerine değinmektedir. Adorno'nun doğa güzelliği kavramını çalışmalardan bir diğeri olan Ramazan Şen ve Ömer Tulgan'ın (1989) "Adorno'da Doğa

ve Berg" başlıklı yazısı, onun yeni müziğe ilişkin görüşlerini aktarmaktadır.

2006 yılında yayımlanan *Frankfurt Okulu* derlemesi ise Douglas Kellner'in "Frankfurt Okulunu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi" ve Willem Van Reijen'in "Aydınlanmanın Diyalektiğini Alegori Olarak Okumak" gibi Frankfurt Okulu'nun sanat ve estetik bağlamındaki görüşlerine de göndermelerde bulunan yazılar içermektedir.

Son olarak estetik ve sanat bağlamında Türkiye'de görüşlerine en az başvurulan Frankfurt Okulu üyesi Löwenthal'den bahsetmek gerekmektedir.[89] İnceleme kapsamındaki materyaller içinde Löwenthal'in daha önce belirtilen "Knut Hamsun" çevirisi dışında doğrudan ona ait yalnızca iki çeviriye rastlanmıştır; o da *Pasaj* dergisinde 2005 yılında yayımlanan ve Löwenthal'in edebiyat tarihi üzerine çalışmanın güçlükleri ve edebi metinlerin yorumlanmasında bilimsel yöntemlerin kullanılması üzerinde durduğu "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" ve 2003'te *Cogito*'nun Adorno Özel sayısındaki "Theodor Adorno'yla Anılarım" başlıklı metindir. Bunun dışında Richard Wolin'in *Kültür ve İletişim*'de yayımlanan 2003 tarihli "The Lion in Winter: Leo Löwenthal and the Integrity of the Intellectual" başlıklı yazısı, doğrudan Löwenthal üzerine yayımlanmış ender sayıdaki çalışmadan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Löwenthal'i değerlendiren en geniş kapsamlı çalışma ise Kejanlıoğlu'nun daha önce sözü edilen *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* başlıklı çalışmasıdır.[90]

Sonuç

Benjamin'in metinlerinden biri 1961'de, Marcuse'nin eserleri 1968'de çevrilmiş olsa da Türkiye'de Frankfurt Okulu'yla ilgili kültür sanat ve estetik bağlamındaki çalışmaların ağırlıklı olarak 1970'lerde başladığı görülmüştür. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk yazı Benjamin'in 1975 tarihli "Brecht'le Söyleşiler"idir. Benjamin, Frankfurt Okulu'yla ilgili çalışmalarda başlangıçtan beri Türkiye'deki ağırlıklı yerini korumuş; eserleri en çok Türkçeye çevrilen eserler olarak yerini almıştır. Benjamin'in başlangıçta özellikle *Birikim*, *Oluşum*, *Gergedan*, *Argos*, *Defter* gibi dergilerde yayımlanan çeviri metinleri, zamanla kitaplaştırılmış ve bir Benjamin külliyatı oluşmuştur. İncelenen çalışmalara bakıldığında Benjamin'in en çok atıfta bulunulan eserinin "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapı-

Güzelliği ve Sanat Güzelliği" yazısı ise Adorno estetiği ve Hegel estetiği arasındaki birtakım farklara değinmektedir. Adorno ve Hegel estetiği arasındaki bir diğer Tülin Bumin'in Hegel'i konu alan çalışmasıdır. Bumin burada Adorno'nun yansıtmacı sanat anlayışına karşı çıkışıyla Hegel'in görüşleri arasındaki bağlanı ortaya koyar. Hegel'e göre sanat varoluşu kopya etmez; varoluşu idealleştirerek onun hakikatini ortaya çıkarır. Adorno'yu Hegel'e bağlayan ikinci nokta ise onun biçim-içerik ilişkisi hakkındaki görüşleriyle ilgilidir. Hegel'de olduğu gibi Adorno için de biçim verme, içerik kazandırmadır. Çünkü biçim öncesi bir içerik, bir anlam yoktur (Bumin, 2005: 115).

[89] Popüler kültür bağlamında Löwenthal'e zaman zaman atıflar yapılsa da, bunların çok azı doğrudan Löwenthal'in kendi yazılarına dayanmakta; Löwenthal'in görüşleri genellikle Ünsal Oskay'ın ya da Erol Mutlu'nun eserlerinden aktarılmaktadır. Doğrudan Löwenthal'i konu edinen daha yakın tarihli bir çalışma için bkz. Kejanlıoğlu, 2007.

[90] Araştırmanın kapsamı 2006 yılına kadar olan dönemle sınırlandırılmıştır. Ancak sonradan çıkan temel kitaplara ve dergi özel sayılarına değinmek gerekmektedir. Bunlar her üçü de 2007 yılında yayımlanan Adorno'nun *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* başlıklı kitabı, *Cogito*'nun "Benjamin Özel Sayısı" ve *Toplum ve Bilim*'in "Eleştirel Teori'ye Yakından Bakmak" başlıklı sayısıdır. Ayrıca Benjamin'in "Sürrealizm: Avrupalı Aydın'ın Son Fotoğrafı", "Üretici Olarak Yazar" ve daha önce sözü edilen "Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı" yazıları da Ali Artun tarafından derlenen 2008 tarihli *Sanat-Siyaset*'te yer almıştır. Böylece Benjamin'in "Sanat Yapıtı" yazısı birkaç farklı çeviriyle yer almakta; "Gerçeküstücülük" yazısı ise *Adam Sanat*'taki Gürbilek çevirisinin *Son Bakışta Aşk*'ta tekrar yayımlanmasından sonra ikinci çeviri olarak karşımıza çıkmaktadır. Benjamin'in 2010 yılında yayımlanan *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri. Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* kitabı ise Philippe Lacoue-Labarthe'nin "Sunuş: Walter Benjamin'in 'Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı' " ve Fred Rush'ın "Sunuş: Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi." başlıklı yazılarını içermektedir.

tı", bu bağlamda en çok tartışılan konunun da sanat-teknoloji ilişkisi olduğu görülmektedir. Adorno'nun yapıtlarının pek çoğunun Türkçeye çevrilmemiş olduğu düşünülürse, Frankfurt Okulu'nun estetik alanındaki en önemli temsilcisi olan Adorno üzerine yapılmış çalışmaların sayıca azlığı belki bir nebze anlaşılabilir. Adorno'yu konu alan çalışmalar daha çok kültür endüstrisi üzerine yoğunlaşmıştır. Adorno'nun Türkiye bağlamında en çok atıfta bulunulan eseri ise Horkheimer'le birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'dir. Bu bağlamda Adorno ve Horkheimer Türkiye'de en çok "kitle kültürü", "kültür endüstrisi" "popüler kültür" kavramları çerçevesinde tartışılmış; Adorno'nun "negatif diyalektik", "sanatsal özerklik" gibi konulardaki görüşleri ise az sayıda çalışmayla sınırlı kalmıştır. Ayrıca Adorno'nun müzik üzerine olan çalışmalarının da bir ölçüde yer bulduğu söylenebilir. *Cogito*'nun son dönemde hazırlanan "Adorno Özel Sayısı", estetik alanındaki boşlukları bir nebze de olsa kapatmayı üstlenmiştir.

Bu noktada popüler kültür çalışmaları söz konusu olduğunda Adorno ve Horkheimer ön plana çıkarken Frankfurt Okulu'nun bu konuda önde gelen temsilcilerinden biri olan Löwenthal'in, Türkçede az sayıda yazıyla sınırlı kaldığını da belirtmek gerekir. 1970'lerde özellikle sol düşünce üzerinde önemli bir etki alanına sahip olan Marcuse'nin *Estetik Boyut* kitabı 1997 yılında çevrilmiş ancak düşünür sanat bağlamında çok az yer bulmuş zaman zaman "politik sanat" ya da "olumlayıcı sanat" tartışmaları çerçevesinde gündeme gelmiştir.

Frankfurt Okulu'nun kültür-sanat bağlamında eserlerini çeviren ya da eserleriyle ilgili değerlendirmeler yapanlar arasında Enis Batur, Ahmet Cemal, Besim Dellaloğlu, Oğuz Demiralp, Nurdan Gürbilek, Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Ahmet Oktay, Ünsal Oskay ve Meral Özbek gibi isimlerin ön plana çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

Adorno, Theodor (2007). *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*. Çev., Nihat Ülner vd. İstanbul: İletişim.

Adorno, Theodor (2005a). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 240-249.

Adorno, Theodor (2005b). "Serbest Zaman." Çev., Oya Şakı Aydın ve Zeliha Hepkon. *İmago* 2: 139-144.

Adorno, Theodor (2004a). "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı Üzerine." Çev., Dilman Muradoğlu. *Walter Benjamin Üzerine* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 125-132.

Adorno, Theodor (2004b). "A lécart de tous les courants: Bütün Akımlara Mesafeli." Çev., Dilman Muradoğlu. *Walter Benjamin Üzerine* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 89-91.

Adorno, Theodor (2004c). *Walter Benjamin Üzerine*. Çev., Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi.

Adorno, Theodor (2004d). "Biçim Olarak Deneme." *Edebiyat Yazıları* içinde. Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis. 13-39.

Adorno, Theodor (2004e). "Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış." Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. *Edebiyat Yazıları* içinde. İstanbul: Metis. 109-114.

Adorno, Theodor (2004f). *Edebiyat Yazıları*. Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor (2003a). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 76-83.

Adorno, Theodor (2003b). "Proust Üzerine." Çev., Ayça Sabuncuoğlu. *Cogito* 36: 276-279.

Adorno, Theodor (2003c). "Müzik ve Dil." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 320-324.

Adorno, Theodor (2002). "Biçim Olarak Deneme." Çev., Sabir Yücesoy. *Defter* 45: 71-91.

Adorno, Thedor (1998). *Minima Moralia*. Çev., Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor (1997). "Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Evsizlere Sığınak." Çev., Orhan Koçak. *Defter* 30: 132-136.

Adorno, Theodor (1994). "Beethoven'a Yaklaşımlar." Çev., Zehra Aksu Yılmazer. *Edebiyat ve Eleştiri* 12/13: 44-47.

Adorno, Theodor (1993). "Estetik Kuram (XII / Toplum)." Çev., Enis Batur. *Sanat Dünyamız (Ek)* 52: 45-46.

Adorno, Theodor (1992a). "On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening." *The Essential Frankfurt School Reader*. Andrew Arato ve Eike Gebhardt (der.) içinde. New York: Continuum. 270-299.

Adorno, Theodor (1992b). "Minima Moralia'dan Seçme Parçalar: Suda Balık." Çev., Orhan Koçak. *Defter* 18: 17-19.

Adorno, Theodor (1988). "Minima Moralia'dan." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 12: 98.

Adorno, Theodor (1987a). "Gerçeküstücülüğe Yeniden Bakarken." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 6: 130-132.

Adorno, Theodor (1987b). "Modern Çağda 'Hümanist Çizgi': Alban Berg." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 8: 94-95.

Adorno, Theodor (1985a). "Baskı Altında Uzlaşma." *Estetik ve Politika* içinde. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri. 229-269.

Adorno, Theodor (1985b). "Bağlanma." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika* içinde. İstanbul: Eleştiri. 270-299.

Adorno, Theodor (1982). "Proust Üstüne Yazınsal Notlar." Çev., Mustafa Ziyalan. *Yazko Çeviri* 5: 151-163.

Adorno, Theodor (1981). "Çağcıl Müzik Felsefesi." Çev., İsmail Ertürk. *Oluşum* 40 (82): 28-31.

Ahıska, Meltem (1989). "Kültürün Değeri." *Defter* 8: 7-14.

Alemdar, Korkmaz ve İrfan Erdoğan (1994). *Popüler Kültür ve İletişim*. Ankara: Ümit.

Altuğ, Taylan (1989). *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel.

Anderson, Perry (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim.

Arato, Andrew ve Eike Gebhardt (1992a). "Esthetic Theory and Cultural Criticism." *The Essential Frankfurt School Reader*. Andrew Arato ve Eike Gebhardt (der.) içinde. New York: Continuum. 185-224.

Arato, Andrew ve Eike Gebhardt (der.) (1992b). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum.

Artun, Ali (der.) (2008) *Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*. İstanbul: İletişim.

Artun, Ali (2004). "Kuramda Avangardlar ve Bürger'in Avangard Kuramı." *Avangard Kuramı* içinde. İstanbul: İletişim. 9-32.

Atiker, Erhan (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu*. Ankara: Vadi.

Ay, Taner (1992). "Çizgi Romanlar... Popüler Kültür ve Underground." *Varlık* 1013: 11-12.

Bağce, H. Emre (der.) (2006). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Doğu Batı.

Batur, Enis (der.) (1997). *Modernizmin Serüveni*. İstanbul: Yapı Kredi.

Batur, Enis (1995a). "Radikal Olmaya Zorlanmış Bir Muhafazakar: Schönberg." *Yazının Ucu* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 155-157.

Batur, Enis (1995b). *Yazının Ucu*. İstanbul: Yapı Kredi.

Batur, Enis (1995c). "70. Yılında Gerçeküstücülük". *E/Babil Yazıları* içinde. İstanbul: Yapı Kredi.102-104.

Batur, Enis (1995d). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *E/Babil Yazıları* içinde. İstanbul: Yapı Kredi.304-326.

Batur, Enis (1995e). *E/Babil Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi.

Batur, Enis (der.) (1994a). *Modernizmin Serüveni-Cilt 1*. İstanbul: Yapı Kredi.
Batur, Enis (der.) (1994b). *Modernizmin Serüveni-Cilt 2*. İstanbul: Yapı Kredi.
Batur, Enis (1988). "Seyir Defteri." *Argos* 1: 8-9.
Batur, Enis (1987a). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş". *Estetik Ütopya* içinde. İstanbul: BFS. 25-50.
Batur, Enis (1987b). *Estetik Ütopya*. İstanbul: BFS.
Batur, Enis (1987c). "Radikal Olmaya Zorlanmış Bir Muhafazakar: Schönberg." *Gergedan* 8: 86.
Batur, Enis (1981). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *Oluşum* 40(82): 3-12.
Benjamin, Walter (2010). *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*. Çev., Elçin Gen ve Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim.
Benjamin, Walter (2008a). "Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı." Çev., Mustafa Tüzel. *Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*. Ali Artun (der) içinde. İstanbul: İletişim. 91-129.
Benjamin, Walter (2008b). "Sürrealizm: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı." Çev., Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*. Ali Artun (der) içinde. İstanbul: İletişim. 51-68.
Benjamin, Walter (2008c). "Üretici Olarak Yazar." Çev., Haluk Barışcan. *Sanat Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*. Ali Artun (der) içinde. İstanbul: İletişim. 69-90.
Benjamin, Walter (2004a). "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı." Çev., Ahmet Cemal. *Pasajlar* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 50-86 [ilk basım, 1993].
Benjamin, Walter (2004b). *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi [ilk basım, 1993].
Benjamin, Walter (2000a). "Üretici Olarak Yazar." *Brecht'i Anlamak* içinde. Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis. 98-116.
Benjamin, Walter (2000b). "Brecht'le Konuşmalar." *Brecht'i Anlamak* içinde. Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis. 117-132.
Benjamin, Walter (2000c). *Brecht'i Anlamak*. Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis [ilk basım, 1984].
Benjamin, Walter (1999). "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar." *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi. 171-188.
Benjamin, Walter (1997a). "Düş." Çev., Yılmaz Öner. *Sanat Dünyamız* 65: 132.
Benjamin, Walter (1997b). "Yolculuklarda Polisiye Romanlar." Çev., Ersel Kayaoğlu. *Sanat Dünyamız* 66: 119-120.
Benjamin, Walter (1996)."Yelpaze." Çev., Ahmet Cemal. *Sanat Dünyamız* 62: 236.
Benjamin, Walter (1993a). "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı." Çev., Nurdan Gürbilek. *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 155-168.
Benjamin, Walter (1993b). *Son Bakışta Aşk*. Çev., Nurdan Gürbilek (der.). İstanbul: Metis.
Benjamin, Walter (1993c). "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri." Çev., Hakkı Hünler. *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 77-97. [ikinci defa].
Benjamin, Walter (1992a). "Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair." Çev., Ahmet Cemal. *Argos* 41: 32-41.
Benjamin, Walter (1992b). "Paris XIX. Yüzyılın Başkenti." Çev., Tevfik Turan. *Sanat Dünyamız* 47: 16-24.
Benjamin, Walter (1992c). "Fotoğrafın Küçük Tarihi." Çev., Tevfik Turan. *Sanat Dünyamız* 50: 8-20.

Benjamin, Walter (1991a). "Tarih Kavramı Üzerine." Çev., Ahmet Cemal. *Argos* 38: 44-50.
Benjamin, Walter (1991b). "Einbahnstrasse." Çev., Ahmet Cemal. *Argos* 36: 53-59.
Benjamin, Walter (1989). "Proust Üzerine." Çev., Ahmet Cemal. *Argos* 15: 147-148.
Benjamin, Walter (1987a). "Moda Üzerine." Çev., Ahmet Cemal. *Defter* 1: 95-96.
Benjamin, Walter (1987b). "Gerçeküstücülük." Çev., Nurdan Gürbilek. *Adam Sanat* 14: 35-48.
Benjamin, Walter (1985). "Brecht'le Söyleşiler." *Estetik ve Politika* içinde. Çev., Bülent Aksoy. İstanbul: Eleştiri. 119-135.
Benjamin, Walter (1982a). *Estetize Edilmiş Yaşam*. Çev., Ünsal Oskay. Ankara: Dost.
Benjamin, Walter (1982b). "Dostoyevski'nin 'Budala'sı." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 6: 110-113.
Benjamin, Walter (1981a). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı." Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 40(82): 3-12.
Benjamin, Walter (1981b). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı II." Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 43(85): 20-27.
Benjamin, Walter (1981c). "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 1: 63-83.
Benjamin, Walter (1981d). "19. Yüzyılın Başkenti Paris." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 2.
Benjamin, Walter (1975). "Brecht'le Söyleşiler." Çev., Bülent Aksoy. *Birikim* 7: 32-41.
Benjamin, Walter (1961). "Çeviricinin Ödevi." Çev., Melahat Özgü. *Tercüme* 15(73-74): 110-121.
Bernstein, Jay (der.) (1994). *The Frankfurt School: Critical Assessments*. London ve New York: Routledge.
Best, Steven ve Douglas Kellner (1998) "Postmodernin Arayışında." Çev., Ayten Gündoğdu. *Toplumbilim* 8: 145-160.
Bigsby, C. W. E (1982). "Popüler Kültür Politikaları." Çev., Fatih Özgüven. *Yazko Çeviri* 9: 91-108.
Bigsby, C. W. E (1999). "Popüler Kültür Politikaları." Çev., Serdar Öztürk. *Popüler Kültür ve İktidar*. Nazife Güngör (der.) içinde. Ankara: Vadi. 73-96.
Binark, Mutlu (2000). "Yeni Zamanlar ve Popüler Kültür-İktidar." *İletişim* 5: 231-245.
Bloch, Ernest vd. (1985). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri.
Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi [ilk basım, 1990].
Bozkurt, Nejat (2004). *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa.
Bozkurt, Nejat (1995). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler*. İstanbul: Sarmal.
Brecht, Bertold (1975). "Lukács'a Karşı." Çev., Taciser Belge. *Birikim* 7: 10-22.
Bumin, Tülin (2005). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: YKY.
Bürger, Peter (2004). *Avangard Kuramı*. Çev., Erol Özbek. İstanbul: İletişim.
Callinicos, Alex (2001). *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*. Çev., Şebnem Pala. İstanbul: Ayraç.
Carr, Adrian (2001). "Art as a Form of Knowledge" www.mngt.waikato.ac.nz/ research/ ejrot/ cmsconference/ 2001/Papers/ Art%20and%20Aesthetics/Carr.pdf. 1-30. [Erişim tarihi: 10.12.2008].
Cemal, Ahmet (2001). "Pasajlar Bir Kez Daha." *Virgül* 41: 48-49.
Cemal, Ahmet (1989). "Benjamin, Baudelaire ve Pasajlar." *Argos* 12: 50-52.
Chaney, David (1999). *Yaşam Tarzları*. Çev., İrem Kutluk. Ankara: Dost.
Cogito (2007). *Benjamin. Cogito* 52.

Cogito (2003). *Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe. Cogito* 36.
Curran, James ve Colin Sparks (1999). "Basın ve Popüler Kültür." Çev., İsmet Tekerek. *Popüler Kültür ve İktidar*. Nazife Güngör (der.) içinde. Ankara: Vadi. 439-467.
Çebi, Ahmet Kerem (1993). "Brecht Estetiğine Yönelik Sorular." *Edebiyat ve Eleştiri* 6/7: 16-17.
Çelenk, Sevilay (2005). *Televizyon, Temsil, Kültür*. Ankara: Ütopya.
Çelenk, Sevilay (2000). "Cep Telefonlu Bir Baudelaire: Müzik ve Televizyon İlişkisi Üzerine Düşünceler." *İletişim* 5: 169-175.
Çelik, Behçet (2001). "Moskova'dan Pasajlar." *Virgül* 44: 18-21.
Dellaloğlu, Besim (der.) (2005). *Benjamin*. İstanbul: Say.
Dellaloğlu, Besim (2003a). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam [ilk basım, 1995].
Dellaloğlu, Besim (2003b). "Adorno: Bir Giriş." *Cogito* 36: 13-36.
Dellaloğlu, Besim (2000). "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası." *Toplumbilim* 11: 85-89.
Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi.
Demiralp, Oğuz (1995a). "Marcuse'nin Estetik Anlayışı." *Okuma Defteri* içinde. İstanbul: Yapı Kredi. 191-198.
Demiralp, Oğuz (1995b). *Okuma Defteri*. İstanbul: Yapı Kredi.
Demiralp, Oğuz (1987). "Gerçeküstücülüğün Ataları." *Gergedan* 6: 128-129.
Demiralp, Oğuz (1982). "Paskalya." *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.
Demiralp, Oğuz (1980a). "Yeni Bir Bilimsel Okuma Anlayışı." *Oluşum* 31(73): 4-7.
Demiralp, Oğuz (1980b). "Yazınsal Özne." *Oluşum* 37(79): 3-4.
Demiroviç, Alex (1994). "Şimdi Diyalektik Zamanı." Çev., Zehra Aksu Yılmazer ve Hüseyin Aksu. *Edebiyat ve Eleştiri* 12/13: 41-43.
Doumet, Christian (2001). "Modernite Müziğe Kulak Veriyor." Çev., Erdem Gökyaran. *Sanat Dünyamız* 79: 203-213.
Eagleton, Terry (2003). *Estetiğin İdeolojisi*. Çev., Türker Armaner vd. Ankara: Doruk.
Eagleton, Terry (1981). "Estetik ve Politika." Çev., İsmail Ertürk. *Oluşum* 43(85): 26-33.
Emre, Kumru Berfin ve Göze Orhon (2005). "1990'lı Yıllarda Türkiye'de Kültür Endüstrisi." *Pasaj* 2: 125-142.
Enzensberger, Hans Magnus (1979). "Bir K.İ.A Teorisi'nin Oluşturucu Öğeleri." Çev., Ünsal Oskay. *Birikim* 58-59: 17-37.
Erdoğan, İrfan ve Korkmaz Alemdar (2005). *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araçlarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Erk.
Erdoğan, İrfan (1999). "Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele." *Popüler Kültür ve İktidar*. Nazife Güngör (der.) içinde. Ankara: Vadi. 18-52.
Ergur, Ali (2000). "Televizyon Reklâmlarında Sıkıntı, Sanallığın Erdemi ve Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü." *Toplum ve Bilim* 86: 318-342.
Ergül, Hakan (1998). "Popüler Kültürün Olası Tanımları ve Yazılı Bası Alanından Örneklerle Kitle İletişiminde Popüler Kültür Görünümleri." *Kurgu* 15: 192-211.
Fischer, Norman (1997). "Frankfurt School Maxism and Ethical Meaning of Art: Herbert Marcuse's *The Aesthetic Dimension*." *Communication Theory* 7(4): 362-381.
Gendron, Bernard (1998). "Theodor Adorno Cadillacs'la Tanışıyor." Çev., Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Tania Modleski (der.) içinde. İstanbul: Metis.40-61.
Geuss, Raymond (2003). "Adorno ve Berg." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 281-298.
Gürbilek, Nurdan (1999). *Ev Ödevi*. İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1997). "Ev Ödevi." *Defter* 30 [yeniden basım, "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğleden Sonraları", *Ev Ödevi*, içinde, İstanbul, Metis, 1999, 59-75].
Gürbilek, Nurdan (1995). *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis.
Gürbilek, Nurdan (1993). "Sunuş." *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 7-38.
Gürbilek, Nurdan (1992). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis.
Gürbilek, Nurdan (1989). "Denemenin Haksızlıkları." *Defter* 10: 7-19.
Gürbilek, Nurdan (1988b). "Vitrinde Yaşamak." *Defter* 7: 7-14.
Gürbilek, Nurdan (1988a). "Tanpınar'da Görünmeyen." *Defter* 5: 97-105.
Gürbilek, Nurdan (1987). "Parçalanmış Zamanın Akışında." *Defter* 1: 89-102.
Güngör, Nazife (der.) (1999). *Popüler Kültür ve İktidar*. Ankara: Vadi.
Habermas, Jürgen (1990). "Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje." Çev., Gülengül Naliş. *Postmodernizm*. Necmi Zeka (der.) içinde. İstanbul: Kıyı. 31-44.
Habermas, Jürgen (1981). "Eleştirel Toplum Bilim Üzerine." Çev., Oruç Aruoba. *Oluşum* 40(82): 34-37.
Hançerlioğlu, Orhan (1968). "Marcuse'cülük." *Varlık* 731: 4-5.
Held, David (1993). "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)." Çev., Meral Özbek. *Marksist Düşünce Sözlüğü*. Tom Bottomore (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 246-252.
Held, David (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
Hohendahl, Peter (1991). *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* Ithaca: Cornell University Press.
Horkheimer Max ve Theodor W. Adorno (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul Kabalcı.
Horkheimer Max ve Theodor W. Adorno (1988). "Aydınlanmanın Diyalektiği: Notlar ve Taslaklar." Çev., Orhan Koçak. *Defter* 5: 13-16.
Horkheimer, Max (2005a). "Felsefenin Toplumsal İşlevi." *Geleneksel ve Eleştirel Teori* içinde. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi. 466-484.
Horkheimer, Max (2005b). "Yeni Sanat ve Kitle Kültürü." *Geleneksel ve Eleştirel Teori* içinde. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi. 485-503.
Horkheimer, Max (2005c). *Geleneksel ve Eleştirel Teori*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi.
Horkheimer, Max (2002). *Akıl Tutulması*. Çev., Orhan Koçak. İstanbul: Metis.
Huhn, Tom (2003). "Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği." Çev., E. Efe Çakmak. *Cogito* 36: 256-275.
Huhn, Tom ve Lambert Zuidervaart (der.) (1997). *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory*. Cambridge, Massachussetts ve London: MIT Press.
Huyssen, Andreas (1998). "Kadın Olarak Kitle Kültürü: Modernizmin Ötekisi." Çev., Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Tania Modleski (der.) içinde. İstanbul: Metis. 235-257.
Hünler, Hakkı (1993). "Walter Benjamin Çevirisi Hakkında Gerekli Bir Not." *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 76.
Inglis, Fred (2005). "Frankfurt Okulu." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 221-226.
Işık, Caner ve Nuran Erol (1999). "Eleştirel Teoride Kültür Çalışması: Müslüm Gürses Arabeski." *Mürekkep*. 12: 141-173.
Jameson, Fredric (2005). "Kitle Kültüründe Şeyleşme ve Ütopya." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 250-284.
Jameson, Fredric (1997). *Marksizm ve Biçim*. Çev., Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi.

Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge.

Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Kabaş, Özer (1995). "Politikada Sanat Bilinci." *Toplumbilim* 3: 53-65.

Kahraman, Hasan Bülent (2002). "Yayıncılığın Kapitalistleşmesi Süreci Üstüne Görüşler." *Varlık* 1133: 2-10.

Kahraman, Hasan Bülent (1995). "Gerçeküstücülük Anlayışına Modernizm Postmodernizm İlişkisi Açısından Bir Bakış." *Varlık* 1048: 2-6.

Kellner, Douglas (2006). "Frankfurt Okulunu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi." Çev., Armağan Öztürk ve H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağce (der) içinde. Ankara: Doğu Batı. 134-164.

Kellner, Douglas (2005). "Kültür Endüstrileri." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 233-239.

Kellner, Douglas (2000). "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar." Çev., Mehmet Küçük. *Modernite Versus Postmodernite*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 367-404.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2007). "Eleştirel Teori'nin 'Diğerleri'nden Leo Löwenthal." *Toplum ve Bilim* 110: 181-199.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim Sanat.

Killick-Moran, C. P. (2002). "Çağdaş Sanatın Eleştirel Bir Görev Üstlenmesi ve Kültür Sanayisi Boyunduruğu Üzerine: Theodor Adorno'nun Estetik Kuramında Denetim ve Özgürleşme." Çev., Engin Kurtay. *Edebiyat ve Eleştiri* 60: 62-70.

Koçak, Orhan (2004). "Sunuş." Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. *Edebiyat Yazıları* içinde. İstanbul: Metis. 7-10.

Koçak, Orhan (2002). "Önsöz: Horkheimer ve Frankfurt Okulu." Çev., Orhan Koçak. *Akıl Tutulması* içinde. İstanbul: Metis. 7-52.

Koçak, Orhan (1993). "Mithat Şen'in Çıplakları." *Defter* 20: 149-160.

Koçak, Orhan (1992). "Modernizm ve Postmodernizm." *Defter* 18: 7-16.

Koçak, Orhan (1991). "Aynadaki Kitap Kitaptaki Ayna." *Defter* 17: 65-144.

Koçak, Orhan (1989). "Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin." *Defter* 10: 93-116.

Koçak, Orhan (1988a). "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar." *Defter* 4: 84-87.

Koçak, Orhan (1988b). "Maelström Uslubu." *Defter* 5: 7-12.

Koçak, Orhan (1987). "Beckett Geçiyor." *Defter* 2: 97-101.

Korat Sağlamöz, Göksel (1994). "Sanatın İdeolojiyle Birlikte Tarihi." *Birikim* 65: 71-79.

Krogh, Thomas (1994). "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi." Çev., Mehmet Küçük *Medya, İktidar, İdeoloji*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 245-265.

Küçük, Mehmet (2000a). "Postmodernitenin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi." *Modernite Versus Postmodernite*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 21-54.

Küçük, Mehmet (der.) (2000b). *Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi.

Küçük, Mehmet (der.) (1994). *Medya, İktidar, İdeoloji*. Ankara: Ark.

Küçükcan, Ufuk (2002). "Frankfurt Okulu ve Kitle Kültürü Çalışmaları." *Kurgu* 19: 257-269.

Lacoue-Labarthe, Philippe (2010). "Sunuş: Walter Benjamin'in 'Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı'." Çev., Elçin Gen ve Mustafa Tüzel. *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* içinde. İstanbul: İletişim. 9-25.

Lash, Scott (2000). "Modernite mi Modernizm mi: Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi." Çev., Mehmet Küçük. *Modernite Versus Postmodernite*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 133-165.

Livingstone, Rodney vd. (1985). "Sunum IV." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika* içinde. İstanbul: Eleştiri. 216-228.

Löwenthal, Leo (2005). "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine." Çev., E. Barış Aksoy. *Pasaj* 2: 217-229.

Löwenthal, Leo (2003). "Theodor Adorno'yla Anılarım." Çev., Kaan H. Ökten. *Cogito* 36: 65-75.

Löwenthal, Leo (1997a). "Knut Hamsun I." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1075: 48-53.

Löwenthal, Leo (1997b). "Knut Hamsun II." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1076: 56-58.

Löwenthal, Leo (1997c). "Knut Hamsun III." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1077: 54-56.

Löwenthal, Leo (1989). "Historical Perspectives on Popular Culture." *Critical Theory and Society: A Reader*. Stephen E. Bronner ve Douglas M. Kellner (der.) içinde. New York ve London: Routledge: 184-198.

Lunn, Eugane (1995). *Marksizm ve Modernizm: Lukács, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Alan.

Magee, Bryan (2004). "Marcuse ve Frankfurt Okulu." *Yeni Düşün Adamları*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Bilgi Üniversitesi. 67-86 [ilk basım, 1989].

Marcuse Herbert (1998a). *Eros ve Uygarlık*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea [ilk basım, 1985].

Marcuse, Herbert (1998b). *Karşı Devrim ve İsyan*. Çev., Gürol Koca ve Volkan Ersoy. İstanbul: Ayrıntı. [ilk basım, 1991, İstanbul: Ara. *Karşı Devrim ve Başkaldırı*].

Marcuse, Herbert (1997). *Estetik Boyut*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

Marcuse, Herbert (1986). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

Marcuse, Herbert (1981). "Sanat ve Devrim." Çev., Berkut Alp. *Oluşum* 40 (82): 40-44.

Marcuse, Herbert (1975). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev., Afşar Timuçin ve Timuçin Tunçdoğan. İstanbul: May.

Marcuse, Herbert (1968a). *Aşk ve Uygarlık*. Çev., Seçkin Çağan. İstanbul: May.

Marcuse, Herbert (1968b). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev., Seçkin Çağan. İstanbul: May.

Modleski, Tania (1998a). "Haz Terörü: Çağdaş Korku Filmi ve Postmodern Kuram." Çev., Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Tania Modleski (der.) içinde. İstanbul: Metis. 197-209.

Modleski, Tania (der.) (1998b). *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Çev., Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis.

Mutlu, Erol (2001). "Popüler Kültürü Eleştirmek." *Doğu-Batı* 15: 9-39.

Mutlu, Erol (der.) (2005a). *Kitle İletişim Kuramları*. Çev., Erol Mutlu. Ankara: Ütopya.

Mutlu, Erol (2005b). "Popüler Kültürü Eleştirmek." *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* içinde. Ankara: Ütopya. 293-333.

Mutlu, Erol (2005c). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2002a). "Kracauer ve 'Sıkıntı' Yazısı İçin." *Defter* 45: 171-176.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2002b). "Etik, Estetik, Teknik." *Defter* 45: 187-229.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (1995). "Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger'den Bir Dolanım." *Defter* 25: 33-38.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (1993). "Modern Türkiye'de Kentli Yaşam." *Birikim* 53: 21-26.

Oktay, Ahmet (2004a). "Gündelik Hayat ve Popüler Kültür." *Sanat ve Siyaset* içinde. İstanbul: Everest. 273-278.

Oktay, Ahmet (2004b). "Popüler Kültürü Tartışmak." *Sanat ve Siyaset* içinde. İstanbul: Everest. 279-283.

Oktay, Ahmet (2004c). *Sanat ve Siyaset*. İstanbul: Everest.

Oktay, Ahmet (1993). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi.
Oktay, Ahmet (1992). "Popüler Kültür ile Kitle Kültürü." *Varlık* 1012: 7-10.
Oktay, Ahmet (1989). "Türkiye'de Lukács ve Düşüncesinin Etkisi." *Defter* 10: 20-39.
Oktay, Ahmet (1983). "Kahraman İmgesi ve İçeriği." *Yazko Edebiyat* 37: 106-113.
Oktay, Ahmet (1981a). "Eleştirel Söylem Üzerine." *Yazko Edebiyat* 3: 72 – 88.
Oktay, Ahmet (1981b). "Gerekli bir Tartışmanın Kenar Notları, Geleneksel Biçimler, Geleneksel Kişiler, Sav Sözler." *Yazko Edebiyat* 12: 109-113.
Oktay, Ahmet (1980a). "Yapay Cennetten Dünyaya." *Oluşum* 30 (72): 3-8.
Oktay, Ahmet (1980b). "Özgürlüktür Şiirin İmlediği." *Yazko Edebiyat* 1: 43-47.
Oluşum (1981). "Frankfurt Okulu'nu Sunarken." *Oluşum* 40 (82): 2.
Oskay, Ünsal (2000a). "Kahraman' ve 'Tragedya' açısından Lukács, Brecht ve Benjamin." *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* içinde. İstanbul: İnkılap. 145-156.
Oskay, Ünsal (2000b). "Walter Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmaları." *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* içinde. İstanbul: İnkılap. 157-227.
Oskay, Ünsal (2000c). "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin." *Tek Kişilik Haçlı Seferleri* içinde. İstanbul: İnkılap. 385-403.
Oskay, Ünsal (2000d). *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*. İstanbul: İnkılap.
Oskay, Ünsal (1992). *Müzik ve Yabancılaşma: Aristo Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma*. İstanbul: Der.
Oskay, Ünsal (1989). "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin." *Argos* 8 [ilk basım, "Sınırda Bir Yazar: Walter Benjamin", *Argos* 8,1989].
Oskay, Ünsal (1984). " 'Kahraman' ve 'Tragedya' Açısından Lukács, Brecht ve Benjamin." *Yazko Çeviri* 18: 93-101.
Oskay, Ünsal (1982a). *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. Ankara: SBF.
Oskay, Ünsal (1982b). *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*. İstanbul: Ayko.
Oskay, Ünsal (1981a). "Benjamin'de Modern Olanı İletimleme Sorunsalı." *Oluşum* 40 (82): 12-17.
Oskay, Ünsal (1981b). "Benjamin'de Tarih Kültür ve Fantazya." *Oluşum* 43(85): 4-15.
Oskay, Ünsal (1981c). "Walter Benjamin'in Baudelaire Üzerine Çalışmaları." *SBF BYYO Yıllık*. 437-501.
Oskay, Ünsal (1980). "Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar." *SBF Dergisi* 1(4): 196-253.
Oskay, Ünsal (1979). "Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma." *AÜ SBF BYYO Yıllık*. 179-225.
Oskay, Ünsal (1978). "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve Kültürel İşlevleri Üzerine." *AÜ SBF BYYO Yıllık*. 201-233.
Özakıncı, Cengiz (1989). "Susan Sontag, Frankfurt Okulu ve Türk Fotoğrafında Müktesep Cehalet." *Argos* 5: 140-146.
Özbek, Meral (2002). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim.
Özbek, Meral (2000a). "Walter Benjamin Okumak-I." *SBF Dergisi* 55(2): 69-96.
Özbek, Meral (2000b). "Walter Benjamin Okumak -II." *SBF Dergisi* 55(3): 103-131.
Özbek, Meral (2000c). "Walter Benjamin Okumak- III." *SBF Dergisi* 55(4): 83-110.
Özkaya, Serkan (2000). *Sanatta Deha ve Yaratıcılık: Adorno Schönberg ve Thomas Mann*. İstanbul: Pan.
Özkök, Ertuğrul (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. Ankara: Tan.
Özkök, Ertuğrul (1983). "Yazın-Televizyon İlişkisinin Kuramsal ve Pratik Çerçevesi." *Yazko Edebiyat* 30: 100-107.
Özkök, Ertuğrul (1982). *Sanat, İletişim ve İktidar*. Ankara: Tan.
Özkök, Ertuğrul (1981). "Benjamin'in Bir Denemesi Üstüne." *Oluşum* 40(82): 18-19.

Patterson, Tim (1979). "Marksist Kültür Teorisinin Uygulanması Üzerine Notlar." Çev., Can Yücel. *Birikim* 48: 63-78.

Real, Michael (1999). "Marksizm ve Popüler Kültür: Kültürel Eleştirinin Keskin Ucu." *Popüler Kültür ve İktidar*. Nazife Güngör (der.) içinde. Ankara: Vadi. 326-346.

Reijen, Willem Van (2006). "Aydınlanmanın Diyalektiğini Alegori Olarak Okumak." Çev., H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağce (der.) içinde. 167-188.

Reijen, Willem Van (1999). *Adorno: Bir Giriş*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Belge.

Rose, Gillian (1978). *Melancholy of Science: An Introduction to T.W. Adorno's Thought*. New York: Columbia University Press.

Rush, Fred (2010) "Sunuş: Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi." Çev., Elçin Gen ve Mustafa Tüzel. *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* içinde. İstanbul: İletişim. 29-58.

Sarup, Madan (2004). *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev., Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat.

Sayre, Robert (1994). "Lowenthal Goldmann and the Sociology of Literature." The Frankfurt School: Critical Assessments. Jay Bernstein (der.) içinde. London ve New York: Routledge. 274-286.

Schoolman, Morton (1994). "Marcuse's Aesthetics and the Displacement of Critical Theory." *The Frankfurt School: Critical Assessments-Vol V*. Jay Bernstein (der.) içinde. 168-189.

Shumway, David R. (1999). "Post Yapısalcılık ve Popüler Kültür." Çev., Emre Arslan. *Popüler Kültür ve İktidar*. Nazife Güngör (der.) içinde. Ankara: Vadi. 368-381.

Shiner, Larry (2004). *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*. Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi, Marksist Bir Yaklaşım*. Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.

Soykan, Ömer Naci vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito* 36: 37-64.

Soykan, Ömer Naci (2002). "Müzik Estetiği: Betimleyici-Eleştirel Bir Hazırlık." *Cogito* 30: 258-294.

Soykan, Ömer Naci (2000). *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*. İstanbul: Bulut.

Stauth, Georg ve Bryan S. Turner (2000). "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi." Çev., Mehmet Küçük. *Modernite Versus Postmodernite*. Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Vadi. 405-424.

Steiner, George (1981). "Delik Deşik Bir Arkadaşlık." Çev., Nuri Plümer. *Oluşum* 43 (85): 41-43.

Swingewood, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi*. Çev., Aykut Kansu. Ankara: Bilim ve Sanat.

Şen, Ramazan ve Ömer Tulgan (1989). "Adorno'da Doğa Güzelliği ve Sanat Güzelliği." *Felsefe Dergisi* 89/3: 118-122.

Tanyeli, Uğur (2000). "Mimarlık Bağlamında Eleştirel Bir Baudrillard Okuması." *Sanat Dünyamız* 77: 111-117.

Therborn, Göran (2006). "Frankfurt Okulu." Çev., H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 19-54.

Tiedemann, Rolf (1990). "Pasajlar Yapıtına Giriş." Çev., Ahmet Cemal. *Argos* 28: 133-143.

Tiedemann, Rolf (1987). "Walter Benjamin'in Tarih Kuramında Düşlerin Yeri." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 10: 92-93.

Tunalı, İsmail (1989). *Estetik*. İstanbul: Remzi.

Tunalı, İsmail (1976). *Marksist Estetik*. İstanbul: Remzi.

Tutumlu Angı, Reyhan (2000). "Walter Benjamin'in Gözüyle Charles Baudelaire'in Dünyası." *Edebiyat ve Eleştiri* 49: 7-13.

Uğur, Aydın (1991). *Keşfedilmemiş Kıta: Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız*. İstanbul: İletişim.

Uğur, Aydın (1989). "Kitle Kültürü: Kızmadan Önce Anlamak." *Argos* 6: 115-116.

Uğur, Aydın (1987). "Gerçeküstücülük: Başı Bağlanmış Bir "Avant-Garde." *Gergedan* 6: 128.

Vattimo, Gianni (1999). *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. Çev., Şahabettin Yalçın. İstanbul: İz.

West, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.

Witte, Bernd (2002). *Benjamin*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi.

Wolin, Richard (2003). "The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual." *Kültür ve İletişim* 6(2): 29-52.

Wolin, Richard (1997). "Benjamin, Adorno, Surrealism." *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory*. T. Huhn ve L. Zuidervaart (der.) içinde. Cambridge, Massachussetts ve London: MIT Press. 93-122.

Zeka, Necmi (der.) (1990). *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı.

Zeytinoğlu, Emre (2003). "Theodor Adorno'nun Sanat Tanımı ve Protesto." *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe* 36: 244-254.

Zipes, Jack (2005). "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 227-232.

Zuidervaart, Lambert (1997). "Introduction." *The Semblance of Subjectivity: Essays on Adorno's Aesthetic Theory*. Tom Huhn ve Lambert Zuidervaart (der.) içinde. Cambridge, Massacushetts ve London: MIT Press. 1-28.

Zuidervaart, Lambert (1991). *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. Cambridge, Massachusetts ve London: MIT Press.



Erol Mutlu

14.

Frankfurt Okulu'nun Sinema Üzerine Düşüncelerinin Türkiye'de Alımlanması

İrfan Hıdıroğlu

Bu çalışmanın konusunu Frankfurt Okulu'nun sinema üzerine geliştirdiği düşünceler ve bu düşüncelerin Türkiye'de nasıl alımlandığı oluşturmaktadır. Okul'un sinema üzerine geliştirdiği düşüncelerde özellikle Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin'in düşüncelerinin öne çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada da daha çok bu iki düşünürün görüşlerine yer verilecek, Okul ile doğrudan bağlantısı olmamasına karşın Adorno ve Benjamin'e olan etkisi bağlamında Siegfried Kracauer'in görüşlerine de değinilecektir. Daha sonra bu görüşlerin Türkiye'de nasıl dolaşıma girdiği üzerinde durulacaktır.

Adorno ve Benjamin'in Sinema Üzerine Düşünceleri

Kracauer'in Etkisi

Kracauer, bir film eleştirmeni ancak daha çok bir kültür filozofu ve sosyologdur. Film eleştirileri onun kültürel eleştirilerini yansıtmaktadır. Düşünceleri, Adorno ve Benjamin'i etkilemiştir. Adorno henüz on beş yaşında iken kendisinden on dört yaş büyük olan Kracauer'le Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ni okuyarak, bir anlamda ilk felsefe dersini ondan almıştır. Aldığı bu derslerin üniversite eğitiminden çok daha yararlı olduğunu belirten Adorno, Kracauer'den felsefi metinleri tarihsel ve toplumsal gerçeklerin belgeleri olarak okumayı öğrenmiştir. Kracauer'in anti-idealist ve mikrolojik kültür eleştirisi anlayışını Adorno'nun çalışmalarında görmek mümkündür (Jay, 2001: 23). Thomas Y. Levin'e göre, benzer etki Benjamin'de daha fazla görülmektedir (1995: 1-2). Kracauer ile Benjamin arasında uzun yıllar süren arkadaşlık, yıllarca her ikisinin benzer konular üzerine çalışmaları bunun bir göstergesidir. Kracauer, Benjamin'den farklı olarak ABD'ye göç edip Yeni Dünya araştırmaları yapabilmiştir. Yirmi beş yıl boyunca New York Modern Sanat Müzesi Film Arşivi müdürlüğü yapan Kracauer, geride birçok makale ve kitap bırakmıştır. Adorno'ya yazdığı bir mektupta günde beş saat yazdığını, her şeyini bu yazılara harcadığını, bir gün bu yazıların kese kağıdı olup gideceği kaygısı taşıdığını belirten Kracauer, kültürel eleştirilerini geniş bir yelpazede ele almıştır.

Kracauer'in ardında bıraktığı en önemli yapıtlar arasında *From Caligari To Hitler*, *Theory of Film* ve 1921-1933 yılları arasında *Frankfurter Zeitung* gazetesinde yazdığı yirmi bir metinden oluşan *The Mass Ornament* adlı kitapları gösterilebilir. 1920'lerin ortalarından Nazizmin yükselişine kadar olan sürede Alman psikososyal tarihinin filmler üzerinden incelendiği *From Caligari To Hitler* kitabı, modernizmin kendi kendini tahrip etmesi vurgusunu taşır. Daha sonra yazdığı *Theory of Film* ise farklı bir Kracauer sunarak sinemanın olanakları üzerinde durur; sinema "açık uçluluk", "sınırsızlık" gibi potansiyelleri içinde taşımaktadır. *The Mass Ornament* ise, kitle kültürü eleştirisinde önemli vurgular taşıyan bir kitaptır. Weimar Cumhuriyeti'nin kültürel politikalarının değerlendirildiği kitapta vurgu, kitle kültürünün 'eğlence'si üzerinedir.

Kitaptaki yazılar ne saf bir felsefe ne de katı bir toplumsal bilim olarak belirmiştir. Daha kültürel bir yerde durmaktadır. Frankfurt Okulu'nun yapıtlarına baktığımızda da metinlerin Kracauer'de olduğu gibi felsefi, bilimsel, estetik ve kültürel alanları içerdiği görülmektedir.

Kracauer'in yazılarında, Adorno ve Benjamin'in görüşleriyle benzeşen birçok kavram göze çarpmaktadır. Bir yandan, sinemanın bir tahakküm aracı olarak kullanılarak insanların dünyayı algılama biçimlerinin nasıl yönlendirildiğini konu edinerek Adorno ile benzeşen görüşler öne süren Kracauer, diğer yandan, eleştirel ve entelektüel bir okuma ile sinemanın oluşturduğu bu olumsuz bilinç yapısının değiştirilebileceğini ve sinemanın insanlara sunduğu olanakların nasıl değerlendirilebileceğini tartışarak Benjamin ile benzer vurguları taşımaktadır. Kracauer'in böylece, her iki konumla ilişkili önemli çalışmaların önünü açtığı iddia edilebilir.

Kracauer'in yazılarında mistik şeylerden, gizemlerden, mitlerden arınmış bir dünya kavramı öne çıkmaktadır. Kracauer'in böyle bir dünya düşüncesi, Adorno ve Benjamin'i de etkilemiştir. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında Kracauer'in "mitolojik düşünme" kavramını görebiliriz.[1] Yine benzer biçimde, Kracauer'in kitle kültürü eleştirileri Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi kavramının öncüsü olarak görülebilir. Kracauer'in ürettiği "kitle süsü" kavramı, hâkim ekonomik sistemin amaçlarının rasyonelliğinin estetik refleksleri olarak belirmektedir. Kitle süsünde bireyleri aşan akıllaştırılmış bir bütünlük söz konusudur. Kitle süsü seyircilerin de katıldığı büyük bir temaşadır. Bu temaşa içinde seyirciler dâhil, bütün aktörler, asla bütünüyle sahnenin kuruluşunu kavrayamazlar; figürün tamamının farkına varamazlar. Sinema dâhil bütün kitle eğlencelerinde izleyiciler farkında olmadan bu kitle süsünün taşıyıcısı konumuna getirilmişlerdir. Böylelikle bireyin sınıfından beklenen tavrı göstermesinin önüne geçilmektedir. Kitle süsü, farklılıkları görmezden gelen bir sistem oluşturmaktadır. Toplumsal, bireysel ve sınıfsal farklılıkların bir potada eritildiği kitle eğlencelerinde, bireyler direnmeksizin kitle süsünün oluşumuna hizmet eder duruma getirilmektedir (Kracauer, 1995: 75-86).

Benzer konular üzerine düşünen üç düşünür, mikrolojik çözümlemeler yapma ve fragmanlar tarzında yazma tercihleriyle de birbirlerini andırmaktadır. Ancak, Adorno, Kracauer'in kitle kültürüne ilişkin çözümlemelerinde kültürel ortamların "yüzey"lerine, popüler olana fazlaca vurgu yapmasını, eğlence sinemasını daha ilgi çekici bulmasını eleştirmektedir.[2] Hasan Ünal Nalbantoğlu, Adorno'nun, Kracauer'deki bu görüşü, yüzey takıntısı olarak değerlendirdiğini belirtmektedir (2002: 172).

Bu noktada, Benjamin'in Kracauer'le benzer konular üzerine düşündüğü söylenebilir: Pasajlar, fuarlar, iç mekanlar, panoramalar, dönemin sansasyonları vb. Benjamin'in ilgi alanlarıdır. Benjamin'de deyimini bulan "koleksiyonculuk" ve "paçavra toplama" yöntemi Kracauer ile benzeşmektedir. Her iki düşünürde de, mitlerden arınması gereken bir dünya

[1] Bu kavrama göre tarih süreci mitlerle akıl arasındaki bir mücadeledir. Modern dünya mitlerden sıyrılmış gibi görünse de, aslında mitler mitolojik düşünme formunda kendisini devam ettirmiştir. Mitolojik düşünme, çağdan çağa değişse de daima doğanın çizmiş olduğu sınırlara uyan, bir düşüncenin üst yapıları için hizmet eden, kaderin eserlerini neticelendiren, doğanın öncülerine karşı isyan etmeksizin onların terimlerini yansıtan bir kavramdır. Bu açılardan bakıldığında "ulusçuluk" daha az mitolojik değildir (Kracauer, 1995). Sinema da ürettiği kültürel temsiller aracılığıyla mitolojik düşünme biçimini içinde taşıyabilmektedir. Böylelikle akıl, kapitalizmde mitik bir özelliğe bürünmüştür. Ancak Kracauer, Adorno'dan farklı olarak fazla kötümserliğe kapılmadan mit ile akıl arasındaki mücadeleyi aklın kazanacağını düşünür: Mitolojik düşünme biçiminden uzaklaşmak için aklın eleştirel potansiyeli daha fazla devreye sokulmalıdır.

[2] Kracauer tarihsel süreç içerisinde bir dönemin pozisyonunun, o dönemin dış görünüşündeki, yüzeydeki ifadelerin bir analiziyle saptanabileceği savunusunu yapar. Onun yüzeyden kastı kültürel ortamların yüzeyleri, otel lobileri, dans pistleri, popüler filmler, bestseller'lar, futbol maçları, kitle eğlenceleri ve diğerleridir (Levin, 1995: 5-6). Kracauer, entelektüellerin, oyalayıcı-eğlence içerisinde dikkati dağılmış olan kalabalıklara dikkat etmemelerini kusurlu bulur. Ona göre, kitle kültürünün nasıl bir değere sahip olduğu sorun değildir; kitle eğlencelerindeki gerçekliğin değeri sanatsal olandan daha yüksektir. Bu bağlamda sanat filmleri ile popüler Hollywood filmlerini karşılaştıran Kracauer, tercihini popüler filmlerden yana kullanmaktadır (Levin, 1995: 23-24).

görüşü, kefaretçi bir anlayış,[3] kültürel yaşam ve görüngüler üzerinden fantazmagorinin okunması yöntemi ve devrimci itkilerle politik sinemaya yönelmenin gerekliliği düşüncesi yer edinmiştir.[4] Benjamin'de "aldatıcı görüntü" niteliğinde olan fantazmagori, malın fetiş karakteri; aldatıcı çekiciliğidir. Benjamin, görünebilir olanın, fiziksel kültürel varlıkların taşıdığı fantazmagoriye aldatıcı şekilde yüceltilmiş, mit niteliği açısından yaklaşır; "fantazmagori, metanın ruhudur; değişim değerinin tüketimidir" (Özbek, 2000a: 90). Fantazmagorinin çift değerli olduğunu belirten Benjamin'e göre (Özbek, 2000b: 109), "fantazmagori ve kolektif bilinçdışındaki sınıfsız toplum düşleri motiflerine bakılmalıdır" (Özbek, 2000a: 88).[5]

"Kültür Endüstrisi" ve "Sanat Yapıtı"

Adorno'nun sinema üzerine düşünceleri genellikle Horkheimer'le beraber yazdıkları "kültür endüstrisi"ne ilişkin "Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma" başlıklı yazıyla ilişkilendirilmektedir. Benjamin'in görüşleri ise, daha çok "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" yazısına göndermelerle anılmaktadır.[6] Aşağıda her iki düşünürün düşünceleri politik sanat, teknolojik ve kültürel iyimserlik/kötümserlik, sanatın tasfiyesi, özerk sanat, montaj ilkesi ve şok gibi kavramlarla ve onların diğer yazılarıyla ilişkilendirilerek irdelenmeye çalışılacaktır.

"Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma" (Horkheimer ve Adorno) ve "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" (Benjamin) metinlerinin her ikisinde de kitlelerin sanatla olan ilişkisinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Kültür endüstrisi, kitleleri ürettiği egemen kültür yapısıyla bireyleri uyumlu hale getirmeye, bunu yaparken de geçmiş dönemlerin zor kullanma yöntemleri yerine, kapitalizmin daha incelikli ve tehlikeli yöntemlerini uygulamaya çalışan bir tahakküm sistemidir. "Sanat Yapıtı" ise, teknolojik yeniden üretim yoluyla, kitlelerin sanatla ilişkisinin olumlu anlamda değiştiği vurgusunu taşır; kitleler sanat ile olan ilişkisinde daha ilerici bir konuma yükselmiştir. Aurası ortadan kalkan sanatın törensel işlevinin yerini, sanatın politika temeline oturtulması almıştır. Bu anlamda, yeni teknolojiler, materyalist betimlemenin yetkin bir aracı olabilme potansiyeline sahiptir.

[3] "Benjamin'de, yıkım ve yeniden başlama aynı anda vardır. Onda tarihin yıkıntıları arasında yeniden başlamaya ilişkin devrimci bir mutluluk vaadinin, geçmişin kefaretini ödeyerek özgürleşme inancının derin bir yeri bulunur" (Özbek, 2000a: 72-73). Benzer bir tavırla Kracauer, *Theory of Film*'de sinemanın fiziksel gerçekliğin kurtuluşu (kefareti) yönünde nasıl bir potansiyel taşıdığı üzerine düşünmektedir.

[4] Sanat sinemasının yaptığı gibi toplumsal çözülmeyi maskelemek yerine onu ortaya çıkaran bir eğlence sineması Kracauer için daha ilgi çekicidir. Ona göre, sanatsal ürünler olayı karmaşık bir hale getirmektedir. Kracauer'in Weimar Cumhuriyeti zamanına ait bu düşünceleri siyasal şartların değişmesiyle birlikte farklılaşmıştır. Hitler tehlikesine karşın Kracauer, Brecht etkisi altındaki Benjamin'de görüldüğü gibi, artık doğrudan politik sinema vurgusu yapmaya başlamıştır. Ona göre ilerici bir sinemanın sorumluluğu, korkunç durumu doğrudan gözler önüne sermektir (Levin, 1995: 24-25).

[5] Benjamin'de görülen düşlerin devrimci rolüne yönelik vurgu, Kracauer'in filmlerde üretilen fantezileri ikili okuma şekliyle benzerlikler göstermektedir. Kracauer'in popüler filmlerin fantezi statülerine bir itirazı yoktur. Aksine bu fantezileri arzuların dile getirilmesi açısından önemli bir araç olarak savunmaktadır. Kracauer, fantezileri gerçekliği yansıtmadıkları için eleştirmemektedir; bu fantezilerin gerçeklikle ilişkisi bakımından filmin ideolojik temellerine bakmaktadır. Onu, filmin ideolojik olarak dünyayı yeniden kurması ve bu kurulan dünyanın semptomatik unsurları ilgilendirmektedir. Aptal ve gerçekçi olmayan film fantezileri aslında toplumun gündüz düşleridir. Çarpıtılmış bir form içinde de olsa bestseller ve duygulanımlı filmler bu gerçeği azaltamamaktadır. Kracauer, bugünün toplumunu araştırmak için film endüstrisinin itiraflarının dinlenmesi gerektiğini söyler. Sayısız film içerisinde sınırlı sayıda tipik temalar tekrar edilmektedir. Bu temalar yardımıyla filmlerin nasıl bir toplum görmek istedikleri okunabilir; ayrıca bu filmler toplumun ideolojilerinin toplamıdır (Kracauer, 1995: 291-306)

[6] Bu metinde "Sanat Yapıtı" şeklinde kısaltılarak kullanılmaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun metnine de yer yer kısaca "Kültür Endüstrisi" denilmektedir -Bu yazı 2010'dan önce tamamlandığı için "Kitlelerin Aldatılışı olarak Aydınlanma" metninin 1996 yılı çevirisi kullanılmıştır (editör notu).

Benjamin'in bu tavrı, kültür endüstrisinin kitleleri kuşatarak manipüle etmesi ve yönlendirmesine ilişkin niyetine göre iyimser bir değerlendirmeyle, kültür endüstrisinin niyetinin dışında kalan ya da planlayamadığı noktalardan, teknolojinin tarihsel evrimi sonucu kitlelere sunduğu potansiyelleri ortaya çıkarma denemesi olarak okunabilir.

Her iki düşünür de, kitlelerin sanatla olan ilişkisinde yaptıkları çözümlemeleri sinema alanı ile ilişkilendirmektedir. Adorno için sinema, kültür endüstrisinin en önemli araçlarından biridir. Benjamin için sinema, kitlelerin özgürleşmesi bağlamında önemli bir işleve sahiptir. Bu aşamada her iki düşünürün kitle ve sinema ilişkisini nasıl kurduklarına bakmak gerekmektedir.

Kültür endüstrisi, kitlelerden kendiliğinden çıkan bir kültür sorunu olarak değil; endüstri tarafından dayatılan, değişmez sayılan bir zihniyeti çoğaltmaya ya da güçlendirmeye çalışan bir kavram olarak kullanılmaktadır (Adorno, 2003: 77). Filmler, gazeteler, radyo, yönetilen dünyanın olumsuz yönlerini görme eğiliminin önünü kapatmayı amaçlamaktadır (Adorno, 1990: 114). İnsanların boş zamanlarına da el konularak bilincin kösteklenip ele geçirilmesi (Adorno, 1990: 76) amacıyla düzenlenen kültür endüstrisi, sanatı denetimine alarak onu tüketim malları arasına karıştırdığından, sanatın sahte ve efsunlu hale gelmesini sağlamıştır (Adorno, 2004b: 155). Artık sinemanın sanat olarak gösterilmeye ihtiyacı yoktur. Sinemayı, kültür endüstrisinin vahşi bir aracı olarak değerlendiren Adorno, filmi bir kitle sanatı olmaktan çok kitleleri çekip çevirmek için kullanılan bir araç olarak görür. Adorno'ya göre, "film sanat olmaya ne kadar özenirse o kadar sahteleşir" (Adorno, 2005: 209-210).

Yazıldığı dönemin sanatsal durumunu anlamak ve geçmişi kavramak için anahtar konumunda olan "Sanat Yapıtı", Benjamin'in materyalist bir sanat teorisi geliştirmeye çalıştığı bir yazıdır (Kejanlıoğlu, 2005: 142). Benjamin bu yazıda estetik üretimin yerini teknolojik yeniden üretimin almasını iyimserlikle karşılamakta ve bunun siyasal yönden ilerici bir kitle sanatına yol açacağını düşünmektedir (Jay, 2001: 172-173). Sanat yapıtının teknolojik yeniden üretimi, kitlenin sanatla ilişkisini değiştirmektedir (Benjamin, 1993b: 62).

Sanatın toplumsal tarihini 'aura' kavramı çevresinde kuran Benjamin, teknolojik yeniden üretilebilirlikle sanatın biricikliğinin, başka bir deyişle yapıtın hakikiliğini oluşturan şimdilik ve buradalığın kaybolduğunu söylemektedir (Benjamin, 1993b: 48). Burada varlığı son bulan şey sanat yapıtının aurasıdır (Benjamin, 1993b: 49). Sanat yapıtı aslında her zaman yeniden üretilebilir olmuştur (Benjamin, 1993b: 46) ancak, teknolojik yeniden üretim çağında kitleler, nesnelerin uzamsal ve insani açılardan yakınlaştırılmasını tutku derecesinde istemektedir (Benjamin, 1993b: 51) ve elle yapılana oranla teknolojik yeniden üretim hakiki yapıt karşısında daha bağımsızdır (Benjamin, 1993b: 49). Teknolojik yeniden üretim, aynı zamanda, sanat yapıtının gelenek denilen değer kalemini kırarak onun bir defaya özgü varlığının yerine, onun kitlesel varlığını geçirmektedir (Benjamin, 1993b: 50). Sanat yapıtının gelenek bağlamının, onun kült ortamı olduğunu belirten Benjamin, sanat yapıtının aurası ile onun törensel işlevleri arasındaki bağıntıya dikkat çeker. Teknolojik yeniden üretim ile sanat yapıtı ilk kez kutsal törenlerin asalağı olmaktan kurtulmuş, sanatın kült değerinin yerini sergileme değeri almış, hakikiliğin iflasıyla sanatın toplumsal işlevi değişikliğe uğramış ve sanatın törensel işlevinin yerini sanatın politika temeline oturtulması almıştır (Benjamin, 1993b: 52-53).

Sinema, kült değerinin ikinci plana atılmasıyla sanatın değişen işlev ve niteliğini en iyi örnekleyen alanların başında gelmektedir. Benjamin, yazısında, materyalist betimlemenin yetkin bir aracı olabilme potansiyelini taşıdığını belirttiği sinemanın özelliklerine değinmekte (Benjamin, 1993b: 74) ve sinemayı geleneksel sanatlarla karşılaştırmaktadır. Tiyatro oyuncusu eylemini seyirciye doğrudan sunmasına karşın, sinema oyuncusu kamera aracılığıyla sunmaktadır. Montajla tamamlanmış film sonucunda sinema oyuncusunun eylemi bütünlükten yoksun olarak seyirci karşısına çıkmaktadır ve oyuncu eylemini seyirciye göre ayarlamamaktadır. Seyircinin oyuncuyla özdeşleşmesi, ancak aygıtla özdeşleşmesi yoluyla ger-

çekleşebilir (Benjamin, 1993b: 56-58). Ayrıca, oyuncunun bir nesneyle bağıntılı oynaması, filmi "maddenin nasıl insanla birlikte oynadığını gösterebilecek ilk sanat aracı" yapmakta ve filmin, "materyalist betimlemenin yetkin düzeydeki bir aracı" olabileceğini göstermektedir (Benjamin, 1993b: 74). Ressamla kameramanı da karşılaştıran Benjamin, ressamı hastasına olan doğal uzaklığıyla büyücüye benzetir. Kameraman ise nesnesine bir cerrah gibi yaklaşır; hastanın içine girer, neşter gözüyle bakar, nesnesinin derinliklerine iner (Benjamin, 1993b: 61). Resim ile film arasındaki bir diğer fark, resim kendisine bakanı derin düşünceye davet ederken, filmde bunun yerini hareketli görüntülerin yarattığı şok etkisinin almasından kaynaklanmaktadır (Benjamin, 1993b: 66).

Çekim, algı evreninin zenginleşmesi, şok vb. kavramlar Benjamin'in sinema düşüncesinde önemli bir konuma sahiptir. Benjamin, kamera önündeki hareketi, kameranın hareketini ve montajdan doğan hareketi hep birlikte düşünmektedir. Kamera önündeki nesnenin ya da oyuncunun hareketi kadar kameranın çevreyi betimleyişi de önemlidir. Sinema, bu yönüyle insanların algı evrenini zenginleştirmiştir (Benjamin, 1993b: 63). Yakın çekim, tanıdık olduğumuz nesnelerin gizli ayrıntılarını vurgulayarak yaşamımızı yöneten zorunluluklara ilişkin bilgileri arttırmaktadır. Mekânları genişleterek insanı kentlerin hapsolunmuş alanlarından kurtarmaktadır. Ağır çekim, hareketi geniş zaman parçalarına yaymaktadır. Çekimin bu özellikleri sayesinde, maddenin bütünüyle yeni yapısal oluşumları ortaya çıkmaktadır; "kameraya seslenen doğanın göze seslenenden farklı olduğu da böylece somutlaşmaktadır" (Benjamin, 1993b: 64).

Benjamin'in "Sanat Yapıtı"nda film teknolojilerindeki gelişmenin olumlu yönleri daha çok öne çıkarılırken, Horkheimer ve Adorno'nun "Kültür Endüstrisi"nde bu teknolojilerin egemen sermaye tarafından nasıl kullanıldığı ve kitlelerin nasıl bağımlı bir hale getirildiği vurgulanmaktadır. Bu vurguya göre sinemanın ideolojisi, her şeyden önce ticarettir, alışveriştir (Horkheimer ve Adorno, 1996: 26). Sinemada kuşkusuz sermayenin genel yasaları rol oynamaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 21). Kültür endüstrisi, müşterileri tarafından yönlendirildiğine ve onların isteklerini sunduğuna insanları inandırmaya çalışmaktadır. Aslında yapılan, müşterilerin tepkilerine uyarlanmaktan çok onları 'kalpazanca' imal etmektir. Bu anlamda filmler, yemek istediği çocuğu besleyen cadıyı andırmaktadır (Adorno, 2005: 206-207).

Bankalara bağımlı olarak iş gören sinema şirketleri, bütçesine göre değer farklılıkları gösteren filmler üretmektedir. Bu farklılık, nesnel ürünlerle, ürünlerin anlamıyla hiçbir ilgisi olmadan filmlerdeki oyuncu sayısına, uygulanan tekniğe, dekorların zenginliğine vb indirgenmiştir. Filmler arasındaki farklar tüketicilerin sınıflandırılmasına hizmet etmektedir. Tüketiciler, hiçbiri dışarıda bırakılmayacak şekilde istatistik malzemesi haline getirilmekte ve farklılıklar birbirlerine uydurularak ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 10-11).

Piyasada bestseller'lara dayanmayan her senaryo kuşkuyla karşılanır ve risk taşıdığı söylenerek dışlanır. Aslında bilinip de yenilikmiş gibi sunulanlar alkışlanır. Filmlerdeki tempo ve dinamizm bunun bir ürünü olarak mekanik üretim ritminin ve hiçbir şeyin değişmeyeceğinin evrensel zaferini vaat etmektedir (Horkheimer ve Adorno, 1996: 23-24).

"Kültür sanayinin tüketiciler üzerindeki tasarrufu eğlence vasıtasıyla dolayımlanmaktadır; dolaysız, yalın bir dikta vasıtasıyla değil" (Horkheimer ve Adorno: 1995: 26). Piyasa tarafından açıklanan amaçlar için, amaçlı bir amaçsızlığı üreten kültür endüstrisi (Horkheimer ve Adorno, 1996: 51), seyircinin kendi düşüncelerine olanak tanımamaktadır. Eğlence, mekanikleştirilmiş çalışma sürecinden bir kaçıştır. Eğlencenin eğlence olarak kalabilmesi için, tekrar bir çabaya gereksinim olmamalıdır. Ürünler her tepkiyi önceden hesaba katmak zorundadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 27).

"Sanat Yapıtı'nda da, "Kültür Endüstrisi"nde de öne çıkarılan diğer bir izlek ise, öznenin yok olması sorunudur. Benjamin teknolojik yeniden üretim ve sinemanın izleyicisine

sunduğu yeni olanaklar sayesinde devrimci öznenin oluşabilmesi yönünde iyimser bir tavır takınırken, Adorno, iç içe geçmiş ilişkileriyle kültür endüstrisinin böyle bir oluşumu, filmin üretim aşamasından tüketim aşamasına kadar, nasıl baskılamaya çalıştığını anlatmaktadır.

Adorno'ya göre, sadece seyirciler değil film yapımcıları da özne olarak davranma olanağına sahip değildir. İşçiler ve müşteriler gibi onlar da kâr güdüsünün, kendini aldatmanın ve yalanın statükosuyla iç içe geçmiş olan kendi kendini yöneten bir makinenin dişlileridir (Adorno, 2005: 212).[7]

Adorno, paketlenmiş aydınlanma kavramıyla insanların standartlaştırılmış yaşam düzeyine monte edilmelerini anlatmaktadır. Filmler ve diğer kitle iletişim araçları yoluyla insanların kendilerini yaşamalarının son olanağı da örgütlenmiş kültür tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Kişi artık zaaflarıyla birlikte çoğunluğun tipik bir temsilcisi olmaktan haz almaktadır (Adorno, 2005: 67). Bu 'eritme potası' ise demokrasiden çok kurban törenlerini çağrıştırmaktadır (Adorno, 2005: 106).

Hakikatin yalan, yalanın da hakikat gibi göründüğü bir dönemeçte her düşünce, her haber kültür endüstrisi merkezlerinde biçimlendirilerek gelmektedir (Adorno, 2005: 111). Filmler, mutlak adaletsizliği adaletin aldatıcı bir kopyasına, değersizleşmiş bir eşitliğe dönüştürür (Adorno, 2005: 200). Bu şekilde sunulan reçeteli mutluluk, insanları akıl kırıntılarından arınmış bir şekilde bayağı filmleri görme konusunda hevesli duruma getirmektedir (Adorno, 2005: 64). Aldatılan kitleler, başarı mitine başarılı olanlardan daha fazla kapılmaktadır; "yönetenlerin isteklerini benimsemekte, köle haline gelmelerine neden olan ideolojiye inatla sarılmaktadır" (Horkheimer ve Adorno, 1996: 23).

Kültür endüstrisiyle yönetilen dünyada herkes her şeyiyle kendini teslim ederse, mutluluk talebinden vazgeçerse "mutlu" olabilmektedir. Üretilen sahte bireysellikle, bireyin ortadan kalkması sağlanmıştır (Horkheimer ve Adorno, 1995: 47-48). 'Sefalet' iyileştirilmesi mümkün olmayan tekil olaylara çevrilerek, yaşamın tam da böyle olduğu, "çetin ama bu yüzden de eşsiz derecede güzel ve sağlıklı" olduğu vurgusu yapılmaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 43). Kimse aç kalmamalı, üşümemelidir; açlık çeken ve üşüyen, filmlerde kötü olarak gösterilmektedir (Horkheimer ve Adorno, 1996: 41).

Giderek kültür endüstrisinin süzgecinden geçen dünyada insanlar sokağı ve günlük yaşamlarını biraz önce izledikleri filmin devamı olarak algılamaktadır. Filmlerde sağlanan özdeşleşme ile seyirci eğitilerek, tüketicideki imgelemin ve kendiliğindenliğin körleştirilmesi sağlanmaktadır. Seyirci hızla akan görselliği takip etme, onları kaçırmama arzusuyla düşünme etkinliğinde bulunamamaktadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 14).[8] Filmlerde düşünce, komedinin ve korkunun nesneleri gibi katledildiği için seyirci, birbiri ardına eklenmiş durumların dehşetiyle yetinmek zorundadır (Horkheimer ve Adorno, 1996: 28). Eğlence, gösterilen acıları düşünmek zorunda kalmamak, unutmak telkininden doğmaktadır. Böyle bir kurtuluş ise düşünmekten, direnç gösterebilmeyi düşünmekten kurtuluştur (Horkheimer ve Adorno, 1996: 36).

[7] Kracauer, bu konuyla bağlantılı olarak filmlerin egemen toplumun aynası olduklarını belirtir. Filmler seyirciyi göz önünde bulundurur ve bu seyircilerin çoğu işçilerden ve yukarıdakilerin yaşam koşullarından şikâyetçi olan insanlardan oluşmaktadır. Bu seyirciyi göz önüne alan film üreticisinin seyirciler arasındaki sosyal kritik için ihtiyaç duyulanları tatmin etmesi gerekmektedir. Fakat aynı zamanda kapitalist bir girişimci olarak, toplum temellerine saldırmak gibi kendi varoluşuna zarar verebilecek şeyler yapmayacaktır. Yapılan şudur; filmler, heyecan yoluyla bir bütün olarak kurallı sistemi doğrulamaktadır. Bunun dışında film yapmak, kitap yazmak isteyenler ise, ya henüz protestolarının sesine inanıyorken bilmeyerek manipüle edilmekte ya da hayatta kalmak için ödün vermektedirler (Kracauer, 1995: 291-306).

[8] Sinemaya kuşkuyla bakan Adorno. Kracauer'in fotoğraf ve sinemanın fiziksel gerçekliği kurtaracağı yönündeki düşüncesini kabul etmemektedir. Kracauer'e göre, görüntü ve ses birlikteliğiyle filmler, üretildikleri sistemin tüm ideolojik niyetlerine karşın gerçeği sadakatle temsil edebilir. Adorno ise, gerçek yaşamın filmden ayrılmasının güç hale geldiğini, seyircinin filmin yapısı içinde imgelemini ve düşünmesini kaybettiğini belirtir. Böylelikle seyirci yanıt verme yeteneğini bile kaybetmiştir.

Adorno'nun bu görüşlerine karşı Benjamin'de, yeni teknolojilerin ve filmin materyal yapısının sunduğu olanaklar sayesinde ve bu olanakların devrimci bir itki ile politik bir anlayışla yönlendirilmesinin sonucunda, seyircinin daha ilerici ve ürünler karşısında daha etkin bir konuma getirilmesi söz konusudur.

Dadaistlerin sanat yapıtını bir skandalın odak noktası haline getirerek dikkatleri başka yönlere çekmeye çalıştıklarını belirten Benjamin, Dadacı ilkelere göre düzenlenmiş bir sanat yapıtının seyirciye çarptığını, bir mermiye dönüştüğünü açıklar. Benjamin, filmin dikkati dağıtıcı özelliğiyle Dadaistlerin ürünleri arasında bağ kurmaktadır. Nesnenin, kameranın ve montajın oluşturduğu hareketler, olayların geçtiği yerlerin ve bakış açılarının değişimiyle oluşan görüntüler, seyirciye darbeler halinde çarparak onlarda bir şok etkisi yaratmaktadır (Benjamin, 1993b: 66-67). Filmdeki şok etkisi, alımlama biçimini de değiştirerek, sanat yapıtının kült değerini ikinci plana atmaktadır; "Film, yalnızca izleyiciyi bir bilirkişi tutumuna sokarak değil, ama sinemadaki bilirkişi tutumunun dikkati içermesini kural olmaktan çıkararak kült değerini ikinci plana itmektedir. Bu konumda izleyici, dikkati dağınık bir izleyicidir" (Benjamin, 1993b: 68).

Benjamin sinemada görülen parçaların ve montajın "şok" etkisi yarattığını belirtir. Parçalanma, montaj, yakın çekim, ağır çekim gibi sinemada gördüğümüz özellikler algı evrenimizi zenginleştirmiş ve derinlik katmıştır. Montaj yoluyla yaratılan şok etkisi, Brecht'in epik tiyatroda uyguladığı yabancılaştırma efektlerine benzer bir etkiyle seyirciyi daha etkin ve eleştirel konuma getirmektedir (Kejanlıoğlu, 2005: 145).

Politik eğilimin yapıtın niteliğini etkileyeceğini belirten Benjamin, politik sanat ile proleteryayla dayanışmanın ve kapitalizmle savaşmanın olanaklı olacağını düşünür. Epik tiyatro bir anlamda bunu başarmıştır. Aristotelesçi olmayan, özdeşleşmeyi kıran, seyircisini üretime katan ve yabancılaştırma efektleriyle donatılmış epik tiyatro, sinemadan montaj tekniğini alarak tiyatroya uygulamış, seyircisiyle buluşmuştur (Kejanlıoğlu: 2005: 138-141).

Adorno'ya göre Benjamin'de görülen bu iyimser tavır, onun sorunlara yaklaşma biçimiyle ilişkilidir. Adorno, Benjamin'in her döneminde öznenin yok oluşunu ve insanın kurtarılmasını birlikte düşündüğünü belirtir (Adorno, 2004a: 11). Bu nedenle Benjamin'in felsefesi, Adorno'ya göre, mutluluk vaat ettiği kadar korku da saçmaktadır (Adorno, 2004a: 17). Benjamin bunu yaparken "Sanat Yapıtı" yazısında olduğu gibi düşünsel gücünü zıt olana yöneltmektedir. Nesneleştirmeye kararlı bir şekilde karşı çıkmak yerine, onunla işbirliği yapar (Adorno, 2004a: 14). Adorno, Benjamin'in bu tavrına örnek olarak, onun mektup yazarken daktilo yerine el yazısını tercih etmesini verir. Makinelere karşı oluşu Benjamin'e hep heyecan vermiştir (Adorno, 2004a: 57).

Kitlelerin sanatla olan ilişkisinde görülen dönüşümler, bu dönüşümlerde yeni teknolojilerin ve özellikle sinemanın oynadığı rol, filmlerin üretim ve tüketim aşamalarındaki etken faktörler ve seyircinin konumuna yönelik Adorno ve Benjamin'den aktarılan bu bilgiler, iki düşünürün birbiriyle benzeşen ve farklılaşan yönlerini görme açısından aydınlatıcıdır. Aslında, her iki düşünürün aynı sorun ve ihtiyaçtan yola çıkarak, o sorunun giderilmesi ve ihtiyacın karşılanması yönünde farklı formülasyonlara ulaştıkları iddia edilebilir. Sorun, temelde, tarihsel süreç içinde aklın gittikçe mitik ve mistik öğelerden sıyrılarak özgürleşmesi yerine, 20. yüzyılda görülen kapitalizmin kendini yeniden üretme pratiklerinin, yeni türden mitleri üretmesi ve tarihsel diyalektik içinde, Marx'ın gösterdiği anlamda, devrimin gerçekleşmemesi sorunudur. Kendi sınıfından beklenen tavır ve davranışları gösteremeyen insanların, bu tavır ve davranışları sergilemeleri için gerekli olan bilinç düzeyinin oluşmasının önündeki engeller üzerine düşünmek, sorunun bir yanını oluştururken, öznenin oluşumu, insanların özgürleşmesi ve daha ilerici bir konuma gelmesi için gerekli olan argümanlar üzerine düşünmek de sorunun diğer yanını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Adorno ve Benjamin'in sorunun farklı yönlerine yaptıkları vurgularla farklılaştıkları söylenebilir. Adorno, daha çok kültür endüstrisinin baskılayıcı yönüne vurgu yaparak ve onun kendini yeniden üretme pratiklerini ortaya koyarak entelektüel ve eleştirel bir bilinç oluşturulması üzerinde dururken, Benjamin,

sorunun daha çok ikinci yönüne vurgu yaparak, insanların daha özgür ve ilerici bir konuma gelebilmesi için yeni teknolojilerin sunduğu olanaklar üzerine düşünmektedir.

Adorno ile Benjamin arasındaki temel anlaşmazlık noktasını politik sanata bakışlarındaki farklılık oluşturmaktadır. Benjamin, kültür endüstrisi kavramının birçok yönüne katıldığı[9] gibi Adorno da "Sanat Yapıtı" yazısının birçok yönüne katılmaktadır. Adorno'yu rahatsız eden şey, temelde Brecht etkisi altında Benjamin'in yapmış olduğu politik sanat vurgusudur.

Sanatın tasfiyesinin "kendine uygun olduğu şekilde sadece estetik içinde gerçekleştirilmesi gerektiğine" inanan Adorno (2004a: 106), "Sanat Yapıtı" yazısının sanatın tasfiye edilmesi bağlamında mit ve tarih ilişkisini diyalektik olarak yapılandırdığı bölümlerini geçerli saymaktadır. Adorno'nun karşı çıktığı nokta, büyülü atmosferin özerk sanat yapıtına aktarılması ve kitle sanatına devrimci bir işlev yüklenmesidir (Adorno, 2004a: 125-126). Chaplin filmi izleyen birinin uzman bilgiyle ilerici olabileceği düşüncesini romantikleştirme olarak gören Adorno, Benjamin'deki montaj ve ilerleme düşüncesinden etkilenmiştir. Ancak bunun az kullanıldığına işaret etmektedir. Bu noktada Adorno'nun Benjamin'e karşı temel itirazı, özerk sanatın teknik yönünü küçümsediği, bağımlı sanatın teknik yönünü ise gözünde büyüttüğü yönündedir (Adorno, 2004a: 129).

Bireyi yok eden, araçsal akla tabi kılan, birörnekleştirici kültür endüstrisi, aynı zamanda kendi panzehirini de içinde taşımaktadır. Bu anlamda Adorno, kültür endüstrisinin bireyi tamamen kuşatamayacağı yönünde vurgular yapmaktadır. İnsanlar kültür endüstrisinin bütünleştirme isteğine karşı sadece fiziksel rahatlama sağlaması açısından bir filmi izlemeye gidebilir, ürünün niyetleri içerisinde erimeden bir direnme gösterebilir. Seyirciler filmde gördüklerini gerçek olarak algılayıp tümüyle bilinci kültür endüstrisine tutsak etmeyebilir. Gerçek çıkarlar ile kültür endüstrisinin çıkarları arasında direnecek noktalar tamamıyla kuşatılamamıştır. Bu anlamda bakıldığında, Adorno kültür endüstrisinin tehlikelerini göstermesi bakımından oldukça olumsuzlayıcı bir tavır takınırken aynı zamanda ideolojinin seyircileri otomatik olarak etkileyemeyeceğini de kabul etmektedir.

Adorno'nun bu konudaki düşüncelerinin izlerini Yeni Alman Sineması'na olan yaklaşımında da görmek mümkündür. 1950'lerden sonra Almanya'da ticari film endüstrisinin krizi ve Alexander Kluge, Volker Schlöndorff gibi sinemacıların yeni bir üretim tarzıyla küçük bütçeli filmler üretmeleri, farklı bir film pratiğinin mümkün olup olamayacağı yönündeki tartışmaları beraberinde getirmiştir.[10] Oberhausen grubu olarak da anılan genç sinemacılar, film üretim tarzının değişimiyle toplumsal alanda eleştirel bir tavır geliştirilebileceğini savunmuşlardır.[11] Frankfurt Okulu geleneğinin takipçisi olarak da görülebilen Alexander Kluge, çalışmalarını kuramsal alanda da devam ettirmiş; özellikle Oscar Negt ile birlikte yaptığı çalışmalarında sinema ve deneyim ilişkisini tartışmaya açmıştır.[12]

[9] "Benjamin 'kitle kültürü' terimini hiç kullanmamasına rağmen, bu terimin işaret ettiklerine ne genel olarak kitle toplumcuları (kitle kültürcüleri) gibi; ne de ortak görüşlerine rağmen Adorno-Horkheimer'in kültür endüstrisindeki gibi yaklaşır. Benjamin'de kitle kültürü Eleştirel Teori'de olduğu gibi yine meta fetişizmi kavramı aracılığıyla, ama tüm karmaşıklığı ve çelişkileriyle, tahakkümcü ve ütopyan yanlarıyla birlikte ele alınır" (Özbek, 2000: 86).

[10] Almanların kendi geçmişleriyle hesaplaşmalarını konu edinen Kluge ve Schlöndorff'un filmleri Nasyonal Sosyalizmin nedenlerini ve sonuçlarını sorgular (Koes, 2003: 94).

[11] 28 Şubat 1962'de yayımlanan ve avangard manifestoları anımsatan Oberhausen Manifestosu şu şekildedir (Koes, 2003: 693-694): "Geleneksel Alman sinemasının çöküşü, tutum ve uygulamalarını reddettiğimiz bir film tarzının ekonomik temelini sonunda ortadan kaldırıyor. Bununla birlikte yeni bir sinemanın yaşam bulma şansı vardır. Yeni Alman uzun metrajlı filmini yaratma amacımızı ilan ediyoruz. Bu yeni sinemanın yeni özgürlüklere gereksinimleri vardır. Yerleşik endüstrinin geleneklerinden özgürlük. Ticari ortakların dış etkisinden özgürlük. Özel çıkar gruplarının denetiminden özgürlük. Yeni Alman sinemasının yapımıyla ilgili somut, entelektüel biçimsel ve ekonomik kavrayışlara sahibiz. Bir kolektif olarak ekonomik risk almaya hazırız. Eski sinema öldü. Yeni sinemaya inanıyoruz." Oberhausen Manifestosu ve Yeni Alman Sineması'yla ilgili bir değerlendirme için bkz. Alexander Kluge, 1994.

[12] Kluge, bir söyleşisinde Yeni Alman Sineması'nın kuramsal kısmını oluşturan Film Araştırmaları

Devlet tarafından desteklenen genç yönetmenlerin filmleriyle 1960 yılında oluşan Yeni Alman Sineması, Adorno'nun sinemaya ilişkin daha iyimser bir tavır almasına neden olmuşsa da Adorno, Benjamin'in şok kuramına şüpheyle yaklaşmıştır. Salt montajın Benjamin'in belirttiği anlamda bir amaçlılığı kazandırmayacağını belirten Adorno ancak filmin diğer sanat dallarıyla, özellikle müzikle kuracağı etkileşim bağlamında kolektif itkilerin eleştirel bir yöne döndürülmesinin mümkün olacağına inanır (Jay, 2001: 174-176).

Sonuç olarak, sinema üzerinden yola çıkarak farklılıklarını belirttiğimiz iki düşünürün mutlak anlamda teknolojik ve kültürel iyimser ya da kötümser olduklarını belirtmek yerine her ikisinin de farklı vurgularla hareket ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Kracauer için de aynı durum söz konusudur. Mitolojik düşünme biçiminin kitle kültürü eğlencelerinde kendini göstermesi, bireyi kuşatıp mitsel bir dünya kurması yönündeki görüşleri Kracauer'i kültürel kötümser yapmadığı gibi, benzer şekilde televizyonun bireyi tamamen kuşatamayacağı görüşüyle Adorno'nun kültürel iyimser olduğu söylenemez. Daha çok Brecht etkisi döneminde, teknolojik iyimser olarak konumlandırılan Benjamin'in son dönemlerindeki umutsuzluğu onu da kesin ve net bir şekilde konumlandırmamızı engellemektedir. *Son Bakışta Aşk*'ta gelişen teknolojinin insan duygularını karmaşık bir eğitime tabi tuttuğunu, sonra bir gün filmin çıkagelip insanın yeni ve acil bir ihtiyacını karşıladığını belirten Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam*'da I. Dünya Savaşı'na benzer biçimde gelecekteki bir savaşın da "teknolojinin köle isyanı" olarak ortaya çıkacağını söylemektedir (1993a: 136; 1982: 106). Emperyalist savaşta teknolojinin devasa gücü ile teknoloji aracılığıyla toplumlarda görülen moral aydınlanma arasındaki uçurum tehdit edicidir: "Gerçekten, günümüzdeki burjuva toplumları, kendi ekonomik doğrularına uygun olarak, teknolojiyi 'insanal değer' denebilecek olan her şeyden tüm gücüyle ve alabildiğine ayırmakta"dır (Benjamin, 1982: 106). Benzer şekilde "Kültür Endüstrisi"nde tüm olumsuzlayıcı tavrıyla karşımıza çıkan Adorno, umudu başka yerde görmektedir; "Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın (kefaretin) bakış açısından görünecekleri biçimiyle düşünme çabasıdır." Bu amaçla, dünyayı yerinden oynatacak, yabancılaştıracak, onun bütün çatlak ve kırışıklıklarını, sefalet ve çarpıklığını gösterecek perspektifler oluşturulmalıdır (Adorno, 2005: 257).

Türkçede Adorno ve Benjamin'in Sinemayla İlgili Metinleri

Yukarıda sözü edilen Benjamin'in "Sanat Yapıtı" ve Horkheimer ve Adorno'nun kültür endüstrisi kavramını geliştirdikleri "Kitlelerin Aldatılışı olarak Aydınlanma" yazılarının Türkçede birden fazla çevirisi bulunmaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun yazısı, önce iki cilt halinde yayımlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının ikinci cildinin bir bölümü olarak 1996'da basılmıştır. Bu kitabın aynı yayınevinden tek cilt halinde tümüyle yeni bir çevirisinin çıkması 2010'u bulmuştur (Horkheimer ve Adorno, 1995; 1996; 2010).[13] Adorno'nun "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken" başlıklı yazısı ise, ilk kez Erol Mutlu tarafından ders notu olarak çevrilse de yayını 2005'i bulmuş; ondan önce 2003 yılında, *Cogito* dergisinde, Bülent O. Doğan çevirisiyle yayımlanmıştır. Benjamin'in birkaç versiyonu olan metni ise, ilk kez 1981 yılında *Oluşum* dergisinin iki ayrı sayısında Ahmet Cemal çevirisiyle "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlığıyla yayımlanmıştır (Benjamin, 1981a; 1981b). 1993 yılında ise, iki ayrı çevirinin yayımlandığına tanık olunmuştur. Bunlardan biri yine Ahmet Cemal imzasını taşımakta, Benjamin'in *Pasajlar* başlığıyla çıkan kitabında yer almaktadır: "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" (Benjamin, 1993b: 46-76). Diğeri ise, *Edebiyat Eleştiri* dergisinde Hakkı Hünler çevirisiyle ve "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" başlığıyla yayımlanmıştır (Ben-

Kurumu'nun Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü model aldığını ve Horkhheimer'ın orada geliştirdiği başlangıç ilkelerini benimsediğini belirtir. Kluge, Yeni Alman Sineması ve Frankfurt Okulu bağlantısı için bkz. Liebman, 2004.

[13] Bu kısımda bu yazı tamamlandıktan iki yıl sonra editör tarafından düzelti yapılmıştır.

jamin, 1993c). Çevirinin başına Cemal'in ilk çevirisindeki eksik kısımlara ilişkin eleştirel bir not da düşülmüştür (Hünler, 1993).

Adorno ve Benjamin'in "Sanat Yapıtı" yazısı üzerine anlaşmazlıklarını da kapsayan mektuplaşmaları ise, 1985 yılında *Estetik ve Politika* kitabının Ünsal Oskay çevirisiyle yayımlanması sonucu Türkçe yazında yerini almıştır. Adorno'nun Benjamin'den daha fazla diyalektik talebiyle film seyircisinin kahkahasını sağaltıcı ve devrimci bulmamasına ilişkin sözleri, "sinema salonunda kahkahalar atan o seyircin (...) ne güvenilecek biridir, ne de bir devrimci! Tam tersine, en berbatından, en seviyesizinden burjuva sadizmiyle doldurulmuş biridir; burjuva sadizminin ta kendisidir," şeklinde dolaşıma girmiştir (Adorno, 1985: 180). Adorno'nun aynı mektupta Mickey Mouse ve Chaplin üzerine değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Örneğin, Adorno'nun Chaplin'le ilgili yazdıklarının Türkçesi şöyledir (1985: 181):

> Şarlo'nun filmleri üzerine derinlemesine bilgi edinebilmiş bir gericinin *avant-garde* sanattan yana biri olacak şekilde değişiklik geçireceği düşüncesi, akılalmaz bir romantikleştirme örneği olarak beni çok şaşırttı. Çünkü ben Kracauer'in en büyük yönetmen dediği bu yönetmeni *Modern Zamanlar*'dan sonra bile, ne *avant-garde* bir sanatçı sayıyorum (...) ne de Şarlo'nun yapıtındaki olumlu ögelerden herhangi birinin seyirci tarafından algılanabileceğini sanıyorum. Bu filmin nasıl izlendiğini, bu izlenişin gerçekte ne anlama geldiğini görüp anlamak için sinema salonundaki seyircilerin kahkahalarına kulak vermek bile yeterli.

Bu alıntı, bu yazıda sinema konusunda Kracauer'in Adorno ve Benjamin'le bağlantısını tartışma isteğinin gerekçesini de sunmaktadır. Türkçede Kracauer'i bu bağlamda ele almadan önce, Benjamin'in Chaplin'le ilgili birkaç kısa yazısından birinin de Altuğ Işığan çevirisiyle yayımlandığını belirtmek gerekmektedir. 1929 tarihli "Chaplin'i Anmak" başlıklı bu yazı, Türkçede 1997 yılında *25. Kare* dergisinde çıkmıştır (Benjamin, 1997: 33-34). Benjamin, fiili izleyiciden daha üstün bir yargı mercii bulunmadığını, Chaplin'in filmlerinin kitlelerdeki hem en uluslararası hem de en devrimci duyguya seslendiğini, yani kahkahayı harekete geçirdiğini yazar.

Kahkahanın burjuva sadizmi-devrimci duygu şeklinde Adorno ve Benjamin'in görüşlerinde beliren bu iki aşırı yorumu, kuşkusuz sanata ve kitlenin sanatla ilişkisine ilişkin geniş bir uyuşmazlığın parçasıdır.[14] Bu uyuşmazlığın bir tarafı olarak Benjamin'in filme ilişkin materyalist anlayışının şekillendiği daha erken döneme ait bir polemik metni de yine Altuğ Işığan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. 1927 yılında Oscar Schmitz ile *Potemkin Zırhlısı* filmi üzerine girdiği bu polemikte Benjamin (1998: 6-8), sanatın her zaman siyasal eğilimlerle ilişkili olduğunu, sanatta teknik devrimle eğilim ilişkisini ve sinemanın bireysel olana karşı kolektif olanı öne çıkarmaktaki ayırdedici niteliğini serimler. Teknik devrim sonucu sanatsal formasyonlardaki kırılmalarda, çatlaklarda su yüzüne çıkan politik eğilimlerden söz ederek "taraflı sanat"ın tarafında yer alan Benjamin'e göre film, sanatsal formasyonlardaki çatlaklar arasında en dramatik olanlardan biridir, onunla "bilincin yeni bir bölgesi" oluşur (1998: 7): Film, yaşadığımız çevredeki mekanların anlaşılır, anlamlı ve tutkulu biçimde gözler önüne serildiği prizmadır. Film ortaya çıkana kadar hüzünlü, adeta bir zindan gibi görünen işyerleri, istasyonlar, caddeler vs artık hızlı maceraların duraklarıdır. Benjamin'e göre film, bu kolektif mekanlarla ya da ortamla başladığı prizmatik çalışmasını insan kolektivitesiyle ya da proleteryayla tamamlayabilir. *Potemkin*, tam da ilk kez bunu, "kitlesel hareketin mimarisi"ni, açığa çıkardığı için çağ açıcıdır. Başka hiçbir iletişim ya da sanat aracı bu hareket halindeki kolektiviteyi yeniden üretemezdi (Benjamin, 1998: 7).

[14] Sinema özelinde Adorno'nun tepkisel bakışı ise, farklı bir sinema hareketine tanık olması nedeniyle geç döneminde yumuşayacak, bunda Alexander Kluge ve Yeni Alman Sineması etkili olacaktır. Bu konuya ilerleyen sayfalarda yer verilecektir.

Frankfurt Okulu'yla İlişkisi ve Etkileşimi Bağlamında Türkçe Yazında Kracauer

Kracauer'in felsefi, bilimsel, kültürel, estetik alanları kapsayan geniş yelpazedeki yazıları Türkçeye fazla çevrilmemiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Kracauer'in Türkçeye çevrilmiş sadece üç metni bulunmaktadır.[15] Bu anlamda Kracauer'in alımlanması Türkiye'de sorunludur. Aslında Kracauer'in alımlanması üzerine olan bu sorun, sadece Türkiye'ye özgü değildir. Nalbantoğlu, Kracauer'in ABD'de ancak 1970'lerin ortalarında alımlanmaya başladığını söylemektedir (2002: 169). Yaptığımız görüşmede Nalbantoğlu, Türkiye açısından ele alındığında, sorunun, sadece Kracauer için değil, Frankfurt Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ve sonraki adıyla Frankfurt Okulu'nun birçok üyesi için de geçerli olduğunun altını çizmektedir. Francesco Casetti, sinemada gerçeklik ile ilgili kuramcılar arasında gösterilen Bazin ile Kracauer'i karşılaştırırken benzer vurgularda bulunmaktadır; Bazin 1990'lara kadar gerçekçi sinema kuramcıları arasında hala bir referans noktası iken, Kracauer gün geçtikçe yeniden okunan ve keşfedilen bir düşünürdür (1990: 36).[16]

[15] Kracauer'in Türkçede ulaşabildiğimiz ilk metin çevirisi 1968 yılında yayımlanmıştır. Nijat Özön tarafından yapılan çeviri, *Türk Dili* dergisinin sinema özel sayısında çıkmıştır. "Fizik Gerçeğin Kurtuluşu" başlığını taşıyan yazı, sinema kuramları içerisindeki gerçeklik tartışmalarını içermektedir. Diğer bir Kracauer çevirisi Erol Mutlu tarafından yapılmıştır. *Theory of Film* kitabından çevrilen yazı, Seçil Büker ve Oğuz Onaran'ın 1985 yılında derlediği *Sinema Kuramları* adlı kitapta "Temel Kavramlar" başlığıyla yayımlanmıştır. Biçimci ve gerçekçi yaklaşımlar karşılaştırılarak sinemasal niteliklerin neler olabileceği üzerine düşünülen metinde, filmin özellikleri temel ve uygulayımsal olarak ikiye ayrılmaktadır. Üçüncü metin, Nalbantoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. 2002 yılında *Defter* dergisinin 45. sayısında çıkan yazı "Sıkıntı" başlığını taşımaktadır. Metin Kracauer'in *The Mass Ornament* kitabından çevrilmiştir. Önceden de belirttiğimiz üzere, *The Mass Ornament* farklı bir Kracauer sunmaktadır. Fotoğraf, film, seyahat, dans, bestseller vb gibi toplumsal incelemelerin yer aldığı kitap, kitle kültürünün "eğlence kültü" üzerinden çözümlemeler yapmaktadır. Levin'e göre (1995: 13-14), hiçbir zaman özel bir resmin peşinde olmayan Kracauer, daha geniş bir toplum resmi görmek istemektedir. Bu düşünce Kracauer'in çağdaşlarının aksine Weimar Cumhuriyeti'nden Hitler'e uzanan yolu önceden görmesini sağlamıştır.

Tuncay Birkan, kendisiyle bu araştırma kapsamında yaptığımız görüşmede, *The Mass Ornanment* kitabının Türkçe çevirisinin Metis Yayınları'ndan çıkacağını söylemiştir (editör notu).

[16] Kracauer'in, gerçekçi film kuramları içerisinde gösterilen düşünceleri ve diğer konulardaki saptamaları, yazının sınırlılıkları açısından dışarıda bırakılmıştır. Kracauer'in bu anlamda Türkiye'de alımlanmasına ilişkin şu kaynaklara bakılabilir: J. Dudley Andrew'in (2000), kitabında gerçekçi film kuramları içerisinde Kracauer üzerine bir bölüm bulunmaktadır. James Monaco, dışavurumcu ve gerçekçi akım karşılaştırmasında Kracauer'in düşüncelerine yer vermektedir (2006: 372-378). Nilgün Abisel, 1920'lerde Alman Sinemasını anlatırken Kracauer'in *From Caligari to Hitler* kitabına başvurmaktadır (1989: 80, 83). Esra Biryıldız, *From Caligari to Hitler* kitabından yararlanarak, Kracauer'in Dışavurumcu Alman Sineması ve dönemin Alman psikososyal tarihi üzerine görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca, aynı dönem ve konu içinde "yetkeci kişilik ve otoriter örgüt" üzerine Adorno, Horkheimer, Fromm ve Benjamin'in görüş ve çalışmalarına değinmektedir (1988: 32-52). Faruk Kalkan, *From Caligari to Hitler*'in dönem Almanya'sına ve filmlere yönelik kuramsal yaklaşımına ve bunu izleyen çalışmaların Amerika'daki örneklerine değinmektedir (1988: 27-29, 8-9). S. Ruken Öztürk, dışavurumcu sinemanın özelliklerine değindiği yazısında Kracauer'e göndermede bulunur (1995: 31). Aslı Daldal, Kracauer'in Benjamin ve Adorno ile olan ilişkilerine de değindiği yazıda, Nuri Bilge Ceylan filmleriyle, Kracauer'in film kuramı arasında örtüşen noktalar ortaya çıkarmıştır (2004: 255-273). Daldal bir diğer çalışmasında ise sinemada gerçekçi geleneğin en önemli temsilcileri arasında saydığı Kracauer'in Frankfurt Okulu kuramcılarıyla aynı entelektüel ortamı paylaştığını söyler. Daldal'a göre Kracauer "Frankfurt Okulu'nun (özellikle Adorno'nun) 'mimesis' kuramını yadsıyan görüşlerini hiç paylaşmamış olsa da, kitle kültürüne duyduğu öfke açısından" modernistlere yakın durur (2005: 42). Z. Tül Akbal Süalp, Kracauer'in *From Caligari to Hitler* kitabına başvurmuş, onun Weimar dönemi analizi ile Alman Sineması arasında kurduğu ilişkinin önemine değinmiş ve bu çalışmayı psikolojik bir tarih çalışması olarak nitelendirmiştir (2004a: 180). Necla Algan, fotoğraf, film, gerçeklik ve sinemanın potansiyelleri üzerine Kracauer'in düşüncelerini değerlendirmiştir (2001b: 52-55). Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Sıkıntı" başlıklı yazısından hareketle, Kracauer'in

Türkçe metinlerde, Kracauer'in Frankfurt Okulu'yla olan ilişkisi ve özellikle Adorno ve Benjamin üzerinde olan etkisi üzerine pek fazla düşünüldüğü söylenemez. Kracauer'in Benjamin'den önce Adorno üzerindeki etkisinden bahseden Jay, bu etkinin Kracauer'den aldığı ilk felsefe derslerinden başladığını belirtir. Bu derslerde Adorno, Kracauer'in "kapalı sistemlere güvenmemesi ve tümel olandan ziyade tikeli vurgulamasından" etkilenmiştir (Jay, 1989: 44). Ayrıca, "felsefe metinlerini tarihsel ve toplumsal gerçeklerin belgeleri olarak açımlamayı" öğrenmiştir (Jay, 2001: 23).

Adorno'nun kimi çalışmaları ile Kracauer'in özellikle *From Caligari To Hitler* adlı kitabı arasında apaçık benzerlikler olduğunu belirten Jay (1989: 44), birçok yorumcuya göre Adorno'nun en gelişkin eseri olarak gösterilen *Minima Moralia*'da Kracauer ve Benjamin etkisinin oldukça yoğun olduğunun da altını çizmektedir: "Kracauer ve Benjamin'in mikrolojik vurgulayımları, holistik aldatıcı sözlere karşı duydukları kuşku" Adorno'nun düşüncesinde yer edinmiştir (Jay, 2001: 49).

Adorno'nun, Kracauer için "Marx'ı çalıştıktan sonra yalnız bir kurt gibi", Benjamin'in ise, "yalnız biri... (ortamdan) memnun olmayan, ama lider de değil" nitelemelerinden yola çıkan Nalbantoğlu, Kracauer'in Lukács'ın "aşkın yurtsuzluk" kavramını bizzat yaşayan bir düşünür olduğunu belirtir (2002: 170-171). "Kitle süsü", "temaşa toplumu" gibi kavramlarıyla Kracauer'in kültür endüstrisi kavramına öncülük yaptığını belirten Nalbantoğlu, onun "Bekleyenler" başlıklı yazısıyla, Benjamin'in "Umutsuzların Umudu" yazısı arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedir.

Adorno'nun, Kracauer'e yönelttiği "tuhaf gerçekçi", "autodidakt", "görselliği çocuk oyun saplantısında yatan" nitelemelerini haksız bulan Nalbantoğlu, tarihsel bir dönemin önemini belirlemede Kracauer'in küçük örnekler üzerinden kitle kültürünün yüzeyindeki dışavurumları incelemesinin, kitle kültürünün şifresini çözmedeki önemini vurgular (2002: 171-172). Jay benzer noktaya dikkat çekerek, Adorno ile Kracauer arasında birçok gerginlik olmuş olsa da, Adorno'nun "ilk hocasının anti-idealist ve mikrolojik kültür anlayışının etkilerini" bütün yaşamı boyunca sürdürdüğünü belirtir (2001: 23).

Armand ve Michele Matellart, Benjamin'i anlatırken Kracauer ile aralarındaki benzerliklere dikkat çekerler. Benjamin tıpkı Kracauer gibi aynı entelektüel çizgide hareket etmiştir; "kaybolmuş bir bütünlüğü yeniden oluşturmak için ayrıntıların, parçaların 'tarihin artıklarının' gözlemine" ayrıcalık vermiştir (1998: 64).

Phil Slater, Almanya'da Nazilerin yükseliş döneminde nasıl geniş bir destek sağladıkları üzerine Enstitü ve Okul üyelerinin birçok çalışma ve düşünce ürettiğini belirtmektedir. Kracauer'in *Memurlar* adlı yapıtı bu çalışmalar içinde önemli bir konuma sahiptir. Bunun beyaz yakalılar üzerine ilk ciddi çalışma olduğunu belirten Slater, Kracauer'in bu yapıtının Enstitü üyeleri için öncü bir çalışma olduğunu söylemektedir (1998: 56-59).

---

kuramsal bakışını oluşturan toplumsal ve düşünsel etmenler temelinde, kitle kültürüne yönelik çözümlemelerini değerlendirmektedir (2002: 169-176). Susan Sontag, tiyatro ve sinema arasındaki farklara değindiği metinde, Kracauer'in fiziksel gerçeğin kurtuluşu düşüncesine yer verir (1982: 93-107). Kevin Robins, medyanın şiddet ve korku içerikli yayınlarının artmasının ve medyada sunulan bilgilerin gerçekle ilişkisinin sorgulandığı yazıda Kracauer'in görüşlerine yer vermektedir (1999: 110-113). Erol Mutlu, film kuramlarının filmsel pratikle normatif bir ilişki içinde olmamalarını sorunsallaştırdığı yazıda, Kracauer'in film kuramları içindeki düşüncelerine yer vermektedir (2005: 195-203). Ünsal Oskay, romanın, televizyona ve sinemaya uyarlanmasının getirdiği sorunlar üzerine düşündüğü metinde, Kracauer'in konuya ilişkin görüşlerine ve roman uyarlaması yapılan filmlere verdiği örneklere değinmektedir (1983: 93-95). Oğuz Onaran, ilk film kuramcılarını değerlendirdiği yazıda, Kracauer'in filmlerin geçekçiliği aktarma özelliğini anlatan sözlerine yer vermekte ve gerçekçi film kuramları içerisinde Bazin'in gerçekliğin doğası ve aktarılması konusunda Kracauer'den daha aydınlatıcı olduğunu belirtmektedir (1985: 11-16). Elizabeth Wilson, Kracauer ve Benjamin'in metalaşmış mekanlar ve flâneur üzerine birbirine benzeyen düşüncelerine yer vermektedir (1992: 54-65). Bunların dışında kısa alıntılar ya da kısaca değinmeler için bkz. Rotha, 2000: 12; Rolloff ve SeeBlecn, 1996: 157; Henderson, 1985: 110; Perkins,1985: 151-152; Carroll, 1985: 164, 167; Büker, 1987: 80; Mc Robbie, 1999: 148.

Andreas Huyssen, terminolojik olarak "kitle kültürü" teriminden uzaklaşarak, kitle kültürü ile ilgili eleştirel düşüncelerini ortaya koyan eleştirmenlere ve onların yeni terimlerine dikkat çeker. Adorno ve Horkheimer'in "kültür endüstrisi", Enzensberger'ın kültür endüstrisine yeni bir boyut kazandırmak üzere ortaya çıkardığı "bilinç endüstrisi", Herbert Schiller'in "zihin yöneticileri", Kracauer'in "kitle süslemesi" terimi vb. Huyssen, 19. yüzyılda kendine yer edinen kitle kültürü tanımlamasından 1920'lerden beri uzaklaşıldığı halde, 19. yüzyıla ait kitle kültürü tanımlamasındaki dişillik kaydının etkisinin eleştirmenler üzerinde hala sürdüğüne dikkat çekmektedir. Adorno ve Horkheimer "kitle kültürü, kadının aynasına göre ülkenin en güzelidir" derken, masaldaki kötü kalpli Kraliçe biçiminde onu dişileştirmektedirler. Benzer şekilde Kracauer "kitle süslemesi"ni Tiller Girls[17] ile açıklamaktadır (Huyssen, 1998: 239-240).

Frankfurt Okulu'nun sinema üzerine düşüncelerini ABD ve Avrupa kanadı olarak ikiye ayıran Necla Algan, Adorno ve Horkheimer'in "tahripkâr ve birörnekleştirici" kültür endüstrisi tanımlamasına karşın, Benjamin'in özellikle sinemanın özgürleştirici olanaklarına vurgu yaptığını belirterek bunda Fransa'da birlikte çalıştıkları Kracauer'in yoğun etkisi olduğunun altını çizer (2001a: 43). Kracauer, *From Caligari To Hitler*'de modernizmin kendi kendini tahrip etmesinin aracı olabilen bir sinemayı tartışırken, *Theory of Film*'de sinemanın "açık uçluluk", "sınırsızlık", "hayatın akışı" gibi kavramlarla içinde taşıdığı potansiyele vurgu yaparak her iki uçla ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. Kracauer'in Adorno üzerindeki etkisine değinmeyen Algan, yazıda Kracauer'in düşüncelerini değerlendirirken Benjamin'in düşünceleri ile olan benzerliklere dikkat çekmektedir. Benjamin'deki auranın ortadan kalkması, Kracauer'de Sançe Panza'nın yaptığına denk gelmektedir; hayali olanın, yalanın balonunun söndürülmesidir. Yine benzer şekilde Benjamin'deki "flaneur"ün Kracauer'deki sinematik karşılığı "hayatın akışı" kavramıdır. Bu kavrama göre, "taklit edilemez" figüranlar sokaktan gelmektedir; sokakta, kalabalıkta birlikte akan hayat, taklit edilemez (Algan, 2001b: 52-55).

Tarihin Huzursuzluğu adlı kitabında, Avrupa ve Japonya'nın modernlik deneyimlerini eş zamanlı bir perspektifle ele almaya çalışan Harry Harootunian, Benjamin ile Kracauer arasında benzeşen ve farklılaşan noktalara dikkat çekmektedir.[18] Harootunian'a göre, Kracauer'in spottaki alıntıları ya da gözlemleri gerçekliğin örnek alınacak durumları olarak görmesi, Benjamin'de "diyalektik imgeler" olarak tanımlanmıştır (2006: 89). Benjamin'in sözleriyle Kracauer'i değerlendiren yazar, onun, "gündelik hayatı oluşturan küçük yıkımları anlatabilecek parçaları modern hayatın artıklarının içinde titizlikle araştıran bir paçavra toplayıcısı" olduğunu, "gündelik dünyanın bir parçası ile, kurulmuş bir Burasıyla, yaşanıp geçmiş bir Şimdi ile yüzleşmeyi" seçtiğini belirtmektedir (2006: 106-107). Benjamin ile Kracauer arasındaki farklılık ise, Benjamin'in "gündelik" anlayışı ile Kracauer'in şimdi ile arasında fazla bir fark olmayan "bugün" anlayışının çelişmesidir. "Kracauer'in şimdisi, yerine yeni olanın geçmesi için sürekli yok olup gitmektedir" (2006: 130). Kracauer'in aksine Benjamin işe tarihle, yani tarih öncesi ile başlamıştır ve tekrar üzerine dayansa da tarihsel inşa kavramına yol almıştır. Kracauer'in hayatın içindeki yaşanmış deneyimi, tarihin şeffaflığına bağlı değildir (2006: 118-119).

[17] Tiller Girls, "senkronize bir şekilde ayaklarını bir sağa bir sola kaldıran dansçılara verilen genel isim" (Harootunian, 2006: 112). Amerikan eğlence sektöründe kendisini gösteren, stadyumlarda geometrik şekilleri andıran figürler üreten ancak, kesinlikle bireysel dansçılıkları ön plana çıkmayan bu kızlar, Amerikanlaşmayı, kapitalist ekonominin rasyonelliğini temsil etmekte ve makineleri andıran keskin figürler sergileyerek montaj bandına benzemektedirler (Kracauer, 1995: 77-79).

[18] Benjamin'in kuramsal yaklaşımının izinin sürülmeye çalışıldığını gördüğümüz kitap, Kracauer'in Türkçede alımlanması bakımından da önemli görünmektedir. Kracauer'in *The Mass Ornament* kitabından birçok makaleye gönderme yapılmıştır. Kracauer'in işçiler, tarih, beyaz yakalılar, dedektif romanları, bekleyenler (evsizlik ve ikincil bir doğa üzerine), kapitalist ratio, kitle süsü, tiller girls, fotoğraf, küçük tezgâhtar kızlar ve sinema, çağdaş filmler ve seyirciler vb üzerine birçok yazısına değinilmektedir.

Frankfurt Okulu'na Sinema Bağlamında Yer Veren Çeviri Metinler

Frankfurt Okulu'nun sinemayla ilgili düşüncelerinin Türkiye'deki izini sürdüğümüzde ulaşabildiğimiz ilk metin 1980 tarihini taşımaktadır. Hans Magnus Enzensberger, kitle iletişim araçlarına ilişkin yazısının Benjamin'e ayırdığı kısmında, Brecht ve Benjamin dışında kalan Marksistlerin bilinç endüstrisini anlamadıklarını, onun sadece burjuva-kapitalist yanını görüp sosyalist olanaklarını fark edemediklerini belirtmektedir (1980: 30). Benjamin, teknolojik yeniden üretim ve bunun en yetkin aracı olarak gördüğü film ile "sanat çalışmasını ritüele olan parazitçe bağımlılığından" kurtarmıştır (1980: 32).

Rodney Livingstone vd. ise (1985), yukarıda sözü edilen mektuplaşmaları da içeren *Estetik ve Politika* kitabına yazdıkları sunumlardan birinde, tersine, Adorno'dan yana tavır alırlar. Benjamin'in "Sanat Yapıtı"na karşı, avangard sanatı savunmuş olan Adorno, endüstri haline gelmiş sinemanın gerici etkilerine ve popüler sanat ürünlerinin aurasının olabileceğine vurgu yapmıştır. Bu ürünlerin en önemli özelliği mimetik ve çocuklaştırıcı oluşlarıdır. Özellikle Hollywood sinemasının ilerici görünen filmleri bile, burjuva ideolojisinin taşıyıcı durumundadırlar. Adorno'nun, Benjamin'e yönelttiği eleştirinin haklı ve tutarlı olduğuna inanan Livingstone ve arkadaşları, Brecht çizgisine yaklaşan Benjamin'in kitlesel sanat ürünlerinin üretimini belirleyen toplumsal koşulları görmezden geldiği düşüncesindedirler. 1920'li yıllarda, teknolojik iyimserlik biçiminde düşüncelerin yaygın olduğuna dikkat çekilen yazıda, Adorno'nun bu konularda çok daha dikkatli davrandığı belirtilmektedir. Sonraki yıllarda Benjamin'in düşünceleri de değişmiştir; teknolojik yeniden üretim tek başına özgürleşme getiremeyecektir. Livingstone ve arkadaşlarına göre, Adorno ve Benjamin, tartıştıkları iletişim araçlarının edimsel gelişim noktalarının gerisinde kalmışlardır; Benjamin, sessiz film devrinin bitmesine ağıt yakmış, Adorno ise, elektronik müziği olumlu karşılamamıştır. Bu durum, onların düşüncelerinin muğlak kalmasına neden olmuştur. Her ikisi de, kendilerince önemli buldukları nedenlere fazlaca vurgu yapmıştır (Livingstone vd., 1985: 148-154).

Franco Moretti, sinema ve romanda 19. ve 20. yüzyıllarda görülen korku türünün diyalektik ilişkilerini irdelediği yazıda, burjuva uygarlığının korkusunu iki isimle, Frankenstein ve Dracula, yani canavar ve vampirle simgeleştirirken Benjamin'e gönderme yapar. Bu iki isim 20. yüzyılda sinemayı fethetmiştir. Moretti, canavarın belirgin istemlerinin bir meydan okuma belirtisi olmadığını, yalnızca insanlar arasındaki vatandaşlık haklarına sahip olmayı dilediğini belirtmektedir. Dahası, canavar, insanlarla dostça ilişkilerinde başarısızlığa uğradığından kenara itilmişliğini alçak gönüllülükle kabul etmektedir. Kendisi gibi bir yaratıkla beraber olmayı dileyen canavarın elinden bu bile alınmıştır. Evliliğini gerçekleştiremeyen canavar, Benjamin'in tanımladığı anlamda bir iktidarsızlığın kurbanıdır: "İktidarsızlığın toplumsal nedenleri: Burjuva sınıfının hayal gücü, serbest bıraktığı üretici güçlerin geleceğiyle ilgilenmeyi beceremeyiştir... Erkek iktidarsızlığı: üretici güçlerin durdurulmasının içinde gerçekleştiği yalnızlığın temel biçimidir" (1991: 59-61).

Georg Stauth ve Bryan S. Turner, kültür eleştirileri bağlamında Frankfurt Okulu'nun düşüncelerine yer verdikleri yazıda, kitle kültürüne yönelik başlıca iki eleştirinin olduğunu belirtirler: "Kitle kültürünün zorunlu olarak imal edilmesinden" dolayı "suni" olduğunu savunan görüş ve kültür endüstrisi yoluyla kitlelerin pasifleştirildiğini savunan görüş. Yazarlara göre, ikinci görüşün savunucularından olan Adorno ve arkadaşları, modernite üzerine büyük ölçüde kötümser ve seçkinci bir estetik düşünceye yönelmişlerdir. Benjamin'in düşüncesinde ise, sanat, teknolojik yeniden üretim ile auradan sıyrılarak kitle pazarında bir meta haline gelmiştir. "Sinema sahnesinin modern tapıları, dinsel bir aura taşıyan tarihsel öncellerinin yerini" dolduramamaktadır. Sinemada, stüdyonun dışında gelişmiş "suni" bir kişilik vardır. "Sinema yıldızı tapısı yalnızca kişinin özgün halesini değil, ama aynı zamanda 'kişiliğin büyüsünü' bir metanın düzmece büyüsünü de barındırır" (Stauth ve Turner, 1992: 62-65).

Gündelik eşyalardan medyaya kadar ambalajlanarak sunumu yapılan meta üretimi ve bu ürünlerin kullanım değeri üzerine çözümleme yapan Susan Willis, "Sanat Yapıtı"nı, Marksist popüler kültür eleştirisinin gelişmesindeki en önemli makale olarak nitelendirir. Willis, imgesel olanın; fetişleştirilmiş ve yönlendirilmiş yapıda oluşturulmasına karşın, toplumsal ve psişik hayatı, gereksinim ve arzuları da içinde barındırdığını belirtir. Bu yönüyle onun; toplumsal hayatı tahakküm altına almayı, denetlemeyi hedefleyen güçlerle kültürel direniş pratiklerinin karşı karşıya geldiği bir mücadele alanı olduğunu belirtir. Willis, imgesel olanın popüler kültürdeki işlevinin tanımına ilk defa Benjamin'in vurgu yaptığını söyler. Bu anlamda, "Sanat Yapıtı" cesur ve özgürleştiricidir. Ancak, günümüzde pek çok öğrenci tarafından "Sanat Yapıtı"nın devrimci yönü iyi anlaşılmamakta, metin nostaljik bir yakınma olarak görülmektedir. Willis'e göre, "Sanat Yapıtı"nın iki özelliği birçok yeni Marksist popüler kültür eleştirisinin temelini oluşturmuştur: Birincisi, teknolojik yeniden üretimin geleneksel biçim ve anlamları tahrip etmesi, ikincisi, tüketirken insanların kendi kültürel anlamlarını oluşturabilmesidir. Ancak, Willis, Benjamin'in bulgularının bugüne uygulanmasının sorunlu olacağına inanmaktadır. Bu anlamda "Benjamin'in makalesi, kültürel üretim tarihinde filmin hala yeni bir olgu olduğu, yeniden üretilemeyen sanat ürünü kavramının kitlesel kültürel üretim tarafından yok edilmediği bir ana tekabül" etmektedir. "Sanat Yapıtı"nın yazıldığı dönemle karşılaştırıldığında "yirminci yüzyıl sonu kapitalist kültürü, sayıları durmadan artan, halihazırda defalarca yeniden üretilmiş sanat ürünleri çöplüğüne dönmüştür" (Willis, 1993: 18-23).

Modernliğin eleştirisini yapan çalışmalar içerisinde Frankfurt Okulu'nun etkisinin büyük olduğunu, günümüzde de bu etkinin devam ettiğini belirten Alain Touraine de, Frankfurt Okulu üyelerinin bugün için birer çözümlemeci olmaktan çok, tarihin belli bir döneminin tanıkları olarak dinlenmeleri gerektiğine inanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun, özellikle Horkheimer'in sinema üzerine düşüncelerini modernliğin eleştirisi bağlamında okuyan Touraine, modernliğin karşısında aklın ve bireyin çöküşünün öne çıkarıldığını belirtmektedir. Horkheimer'e göre, akla çağrıda bulunan tiyatronun aksine sinema, kültür endüstrisinin biçimlendirdiği şekilde seyircileri iktidarın keyfine bağımlı kılmaktadır. Temel amacı, bireyin kalabalıkla bütünleşmesi olan sinemada, seyircinin etkinliği dünyanın hareketini değil düzenini anlamaya dayanmaktadır. Horkheimer'e göre, daha ılımlı olan Löwenthal'in, sinema ve kitle kültüründe bir mutluluk tadının olabileceğine inandığını belirten Touraine, kitle kültürünün bir köleleştirme aracı olarak görülmesinin sadece modernlik eleştirisi olmadığını, daha çok Marksist iyimserliğin terk edilişi anlamına geldiğini belirtir. Touraine, Benjamin'in "bize umut verilmişse, bunun tek nedeni umutsuz insanların olmasıdır" sözünün korkunç ve tehlikeli olduğu görüşündedir. Ona göre, "bireyciliğin edilgen tüketime ve zorunlu kabul edilen bir kullanılma fikrine indirgenmesi" düşüncesi kabul edilebilir bir şey değildir (1994: 172-186).

Eugene Lunn, Benjamin'in ölümünden sonraki yıllarda, Adorno'nun, ondan etkilenmeye ve onun kışkırtıcı tezlerine karşı çıkmaya devam ettiğini belirtir. Benjamin ve Adorno arasındaki karşıtlık, modernizm konusunda değil, kapitalist toplumdaki avangard ve kitle sanatının tarihsel anlamı üzerinedir (1995: 186-187). Adorno'nun "Sanat Yapıtı"na itirazı, vulgar materyalizmin kaba türü olarak gördüğü Brechtçi bakış açısıdır (1995: 188). Lunn, auranın yok oluşuyla insan kavrayışının yeri doldurulamaz kayıplara uğradığını ve Benjamin'in bu dağılma sürecinin sadece olumlu sonuçlarını, sinema sanatındaki eğilimler üzerine tek yanlı değerlendirmelerini gördüğünü belirtir (1995: 190). "Sanat Yapıtı"nda, özellikle sinema, kitlelerin özgürleşmesinde potansiyel bir araç olmakta, sanatın tarihsel yörüngesini dinden siyasete geçirmektedir (1995: 189). Film üretim mekanizmasını doğal olarak ilerici gören Benjamin, bu etkinin kapitalist toplumda sinemanın, yapımcının sermayeye bağlılığı oranında küçüldüğünü öne sürmüştür. Lunn, Benjamin'in sinema üzerine bu iyimser yorumlarının, filmin üretim ve izleme süreçlerine yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. Filmde, oyuncunun düzeltilmiş "rol"ü ve oyuncunun temsil ettiği karakterle özdeşleşmesini engelleyen kesintili montaj, oyuncunun aurasını ortadan kaldırmıştır. Aura, sadece stüdyo dışında oluşturulan "star" kişi-

liğinde bulunmaktadır. Filmin izlenme sürecinde ise, seyirci düşünceye dalarak değil nesneyi anlık, neredeyse bir zihinsel dağılım durumunda algılayarak farklı bir alımlama durumuna gelmiştir; böylece daha eleştirel bir tavır sergileyebilir (1995: 191). Lunn, Benjamin'in yeni teknolojilerin doğasında var olan potansiyellerin tam olarak kullanılmadığını ısrarla vurguladığını belirtir. Benjamin'e göre bu durumun temel nedenleri, kapitalist toplumdaki üretim tarzları ve üretim ilişkilerinin diyalektiği, faşizm ve Nazizmdir. Estetikleştirilmiş bir modern şiddetin yüceltilmesiyle, teknolojinin potansiyellerinin önüne geçilir (1995: 192).

Lunn, Adorno'nun auraya ilişkin görüşü kabul etmekle birlikte, Benjamin'de gördüğü Brehtci motiflere itiraz ettiğini belirtir. Adorno, Brechtci anlamda siyasallaşmak yerine, özerk sanat eserinin kendi aurasını teknik anlamda gidererek tasfiye etmesini istemektedir (1995: 193). Adorno'ya göre, Benjamin özerk sanatı azımsarken, bağımlı sanatın tekniğini abartmıştır ve Benjamin'in gösterdiği biçimde sinemada montaj ve öteki ileri teknikler pek az kullanılmaktadır. Auratik yapıda bir şey varsa, o da sinemadır. Sinemada aşırı ve yüksek derecede kuşku vardır. İzleme sürecinde ise, seyircinin sinemadaki kahkahası en kötü burjuva sadizmiyle doludur (1995: 194-195). Lunn'a göre, Adorno ilgisini popüler sanatın baskıcı özelliklerini keşfetmeye ve bunların bireyin tasfiyesini nasıl gerçekleştirdiğine yöneltmiştir (1995: 195-196). Kültür endüstrisi, rasyonelleşmiş dünyanın düzgün işlemesine yardımcı olmak için oluşturulmuş, insanlara sahte vaatler ve tatminler sunan bir sistemdir (1995: 200-201).[19]

Bernhard Roloff ve Georg SeeBlen, *Erotik Sinema* kitabında Adorno'nun cinsellik ve haz üzerine olan değerlendirmelerine yer vermektedirler. Kitaba göre, Adorno'nun "cinselliğin cinsellikten arındırılması" sözü bağlamında, kitle iletişim araçlarında insanlara sunulan ve temsil edilen cinsellik, cinsellik yitimlerimizi unutturmaktadır. Tek olarak gerçekleştirilen cinsellik deneyimi ile kamusal alana yansıtılan medyatik cinsellik birbirleriyle örtüşmektedir: Medyatik cinsellikte, çarpıtma, abartma, idealize etme ve dünyeviliğini yitirme söz konusudur. Yine Adorno'ya göre, "taşması önlenmiş, zaptedilmiş ya da sırıtan bir müsamaha ile göz yumulmuş haz, haz olmaktan çıkmıştır". Burada, insanların haz ve sevinçlerini temkinli ve öteki insanları kollayarak gerçekleştirmeleri söz konusudur. Medyatik cinsellik, insanı bir bütün olarak kavramamakta, mutlu kılmamakta, aksine düşkünleştirmektedir (1996: 26-29).

Tania Modleski, "Haz Terörü" başlıklı yazısında, eğlence sektörünün ileri kapitalizmdeki görünüşünü irdelediği bölümde, birçok postmodernistin kitle kültürüne ilişkin çözümlemesinde, Frankfurt Okulu'nda görünen muhalif düşünce tarzının benimsendiğini belirtmektedir. Jacques Ellul'un, şehrin acılarını eğlenceyle kabul edilebilir hale getirmek için "dev" sinema endüstrilerinin oluşturulmasının kaçınılmaz olduğu görüşüne değinen Modleski'ye göre, bu tür bir anlayışta, ileri kapitalizmde tür aynı kalsa da anlatı değişmekte, artan boş zamanın bedeli ise "ruhsal zombicilik" olmaktadır. Modleski, bu durumu "sahte haz" sunumu olarak değerlendirerek, bu çözümlemelerin Frankfurt Okulu tarafından daha önceden yapıldığının altını çizmektedir: "Bir zamanlar toplumsal olarak zorunlu yanılsamayken şimdi 'manipülatif bir tertip' haline gelmiş", "uyumluluk, bilincin yerini almıştır." Modleski, Roland Barthes'ın "ideoloji toplumun sinemasıdır" yönündeki görüşünün, Frankfurt Okulu'nun, kitle toplumunun "sahte oyunu" dediği açıklamaya yaklaştığına inanır (1998: 198-199).

Adorno'nun seçkinci bir tavır takındığı yönündeki eleştirilere karşı Jay (2001:165),

[19] Lunn, kitabında Adorno ve özellikle Benjamin'in alımlanmasındaki yanlışlıklara da değinmektedir. Habermas'tan yaptığı alıntıyla, Benjamin'in birbirine zıt perspektifler içerisinde düşündüğünü belirten Lunn, birbirine geçmiş umut ve korku, matem ve ütopyanın Lukács, Brecht ve Adorno'da da olduğunu söyler. Benjamin'deki bu durum, basitçe zıtların montajı ya da estetik ve toplumsal metinlerin bir araya getirilmesi değildir. Auranın çöküşüne, teknolojik yeniden üretimin gelip çatmasına yönelik ürettiği kararsız yanıtlar, Benjamin'in alımlamasında sorunlara yol açmıştır; pek çok kişi bu olguyu gözden kaçırmış, onun düşüncelerinden kendilerine uygun olanları seçerek birbirini dışlayan değerlendirmeler yapmıştır. Benjamin'in diyalektiğinin, kendi deyimi ile "kararsızlığın doğası" olduğunu belirten Lunn'a göre, Adorno görünüşteki özgürleştirici gelişmelerin gerici gerçeklerini açığa çıkarmaya yönelmişken, Benjamin bu gelişmelere yönelik kararsız bir tutum sergilemiş ve Adorno'nun perspektifini benimsememiştir (1995: 213-215).

Adorno'nun anlayışına göre yüksek ya da düşük olsun bütün bir kültürün bir barbarlık momenti içerdiğini belirtmektedir. Adorno'nun popüler kültüre olan karşıtlığının inkar edilemez olduğunu söyleyen Jay, filme mesafeli duruşunu yazılarından çıkardığımız birkaç noktada toplamaktadır. Birincisi, Adorno'nun Benjamin, Brecht ve Kracauer'in tersine teknolojik araç ve olanakların uygulandığı kitle sanatı deneyimlerine katılmamış ve böylesi bir iyimserliği paylaşmamış oluşudur (2001: 165 ve 1989: 291). Adorno'ya göre gerçek bireyliğin bittiği bir toplumun ürettiği sanatta da bireylik bitmiştir (1989: 274). İkincisi, yine sinemanın modern teknolojilerle yeniden üretilmiş bir sanat oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu haliyle film, bireysel artistik teknikten yoksun kalmaktadır. Adorno'nun katılmadığı bir diğer nokta ise, Kracauer'in filmin fiziksel gerçekliğin bir kurtuluşu olacağı yönündeki düşüncesidir. Film, sanat ve gerçek yaşam arasındaki mesafeyi azaltmamakta hatta onun zıddına hareket etmektedir (Jay, 2001: 173).

Jay, Adorno'nun son yıllarına denk gelen dönemde, Alexander Kluge ve Volker Schlöndorff gibi radikal sinemacılardan oluşan Yeni Alman Sineması'ndan etkilenerek, filmin düpedüz bir kültür endüstrisi olduğu yönündeki düşüncelerini gözden geçirdiğini belirtmektedir (2001: 174-176). Kültür endüstrisi kendi panzehirini içinde taşımaktadır. Filmin eleştirel bir şekilde kullanılabileceği görüşüne katıldığı günlerde bile Adorno, filme daha çok müziksel etkiler bağlamında yaklaşmış, filmin diğer sanat biçimleri ve iletişim araçlarıyla –özellikle müzikle- etkileşime geçmesini önermiştir.

Slavoj Zizek, *Matrix* filmi üzerinden yaptığı çözümlemede, kültür endüstrisi kavramıyla birlikte düşünenler için bu filmin, kültür endüstrisinin "önceden kestirilmiş olan cisimlenişi" olarak görülebileceğini belirtir. Zizek, *Matrix*'i kültür endüstrisi bağlamında görmek mi yoksa Lacan'ın çözümlediği şekilde simgesel düzenin bir metalaşması olarak ele almak mı gerektiği sorusunu sorar (2001: 106-107).

Bernd Witte, "Sanat Yapıtı"nın oluşumunda Benjamin'in sürgün yıllarının etkisinin yoğun olduğunu belirtmektedir. Weimar Cumhuriyeti'nde bir entelektüel olan Benjamin, o döneme ait deneyimler ve sürgün yaşamının "ezici" koşulları altında edindiği deneyimler ile kendi toplumsal konumunu ortaya koyan bulgulara ulaşmıştır. Witte, Benjamin'in *Zeitschrift für Sozialforschung* için sürgünde yazdığı ilk makale ve eleştirilerinde bu durumun okunabileceğini belirtmektedir. Witte'ye göre Benjamin'in çözümlemelerinde, dünyanın tarihsel bunalımında bir entelektüel artık "ne burjuvazinin zedelenmiş iktidarının döneminde yaptığı gibi, burjuvazinin en insani yararlarını savunmaktadır, ne de kendini tam olarak proletaryayla benzerleştirebilir" durumdadır. Bu durum içinde sanatçıya ve sanata yeni bir görev düşmektedir. Bu bağlamda, Benjamin, "ne kadar yakın olsa da, bir uzaklığın biricik görünüşü" olarak tanımladığı aura ile sanatı, her zaman anlaşılmayan, "karartılmış" bir görünüş olarak göstermektedir. Brecht'in epik tiyatrosu ve Chaplin'in grotesk film sanatından örneklemeler getiren Benjamin, "sanatı bütünüyle dünyevi bir araç olarak kavrama, yani bir siyasal devrim aracı olarak kavrama" çabasına girmiştir. Benjamin, sinema örneği ile sanatsal üretim ve alımlama biçimlerindeki radikal dönüşümleri çözümlemiştir. Sinemadaki şok ilkesi, filmlerin kolektif bir çabayla üretimi, eş zamanlı kolektif alımlamayla filmlerin izlenmesi gibi çözümlemeler ile Benjamin, doğrudan doğruya siyasal bir arınma etkisine gönderme yapmaktadır (2002: 128-133).

Frankfurt Okulu'nun yaptığı kültürel araştırmaların, popüler kültür metinleri ile onların tüketicileri arasındaki ilişkileri ele aldığını belirten James Monaco, bir anlamda Frankfurt Okulu'nun, içerik analizinin diyalektik uzantısı ve öncülüğünü yaptığını söyler (2006: 401). Daha çok Benjamin'in düşüncelerine yer veren Monaco, Benjamin'in düşüncesinde sinemanın geleneksel sanatlarla en önemli farkının kitlesel üretilebilirliği olduğunu, sanat yapıtı ile tüketici arasındaki geleneksel ilişkinin tersine çevrildiği ve yeni sanatın bu sosyo politik yanıyla devrimci bir etkiye sahip olduğunu belirtir (2006: 249-250).

Telif Eserlerde Frankurt Okulu-Sinema İlişkisi

Çeviri metinlerde olduğu gibi telif eserlerde de sinema bağlamında karşımıza çıkan ilk Frankfurt Okulu üyesi Benjamin'dir. Enzensberger'in Walter Benjamin için söylediği "değişen duruma uygun bir estetiği oluşturup inşa ederken, yeni iletişim araçlarının kurtarıcı ve özgürleştirici potansiyelini fark edebilmiş tek Marksist teorisyendir" (1980: 31), sözünü yazısının başında alıntılayan Ertuğrul Özkök, televizyona tanık olmamış, ses ve görüntü çoğaltma tekniklerinin ileri biçimlerini görmemiş olan Benjamin'in yalnızca sinema ve fotoğraf üzerinden yaptığı çözümlemelerin, sanat kuramcılarının bu değişimlerin bilincine varmalarına yardımcı olduğunu belirtmektedir. Özkök'e göre, Benjamin'in düşüncesinde eksik sayılabilecek tek yön, tüketimin tasarım ve üretimi etkileme mekanizmasıdır; tüketim tümüyle üretime bağımlı bir değişken olarak düşünülmüştür (1982: 202-207).

Oğuz Demiralp, "Paskalya" başlıklı yazısında, kentsoyluluk ile birlikte sanat-toplum ilişkilerinin köklü bir değişim geçirdiğini belirtir (1982: 98-103). Sanat yapıtının kitle kültürünün bir parçası haline geldiği vurgusunu yapar. Artık halkın sanatı kalkmış, yerini kitle kültürü almıştır. Benjamin'in teknolojinin sanatı kökten değişikliğe uğrattığı, sanat yapıtına kolayca ulaşılmasını sağladığı, böylelikle sanat yapıtının kült değerinin kaybolduğu, bunun yerine sergileme değerinin geçtiği yönündeki görüşlerine yer verilen yazıda, Benjamin'in isteğinin gerçekleşmediği vurgulanmaktadır. Demiralp'e göre, Benjamin eski sanatsal düzeyin tutturulamayacağının farkındadır. Ancak özellikle fotoğraf ve sinema sayesinde sanat yapıtının kitlelerle buluşmasını umut etmektedir. Bugün gerçekleşen ise, bu umudun tersidir; teknolojik yeniden üretim ile kitle kültürünün zemini genişletilmiş ve sağlamlaştırılmıştır. Demiralp, "Sanat Yapıtı"nın, Benjamin'in diğer yazılarıyla ilişkilendirilerek okunmasının, yazının anlaşılması bakımından daha doğru bir yaklaşım olacağını savunur. "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi"nde Benjamin, fotoğraf çektirenin uzun süre devinimsiz kalarak poz vermesiyle çekilen ilk fotoğraflarda, yaşamın akışının gösterilmeyerek, güncelliğin karşısında bir ortam yaratılarak, insan mekanının yaşam dışında bırakıldığını anlatmaktadır. Benjamin'in, ilk fotoğrafları auranın son barınağı olarak saydığı bu saptamalar, aynı zamanda "Sanat Yapıtı"nın izleksel çıkış noktasını oluşturmaktadır (1999: 155-157).[20] Aurasız dönemin sanatı, yeniden üretebilirliği, çoğaltılabilirliği ve herkese sunulabilirliği özellikleriyle beliren sinema olmaktadır. Demiralp, Benjamin'in özellikle sinema sayesinde auranın yitirilmesinin üzüntüsünü aştığını belirtir. Kitlelerle buluşan sinema, birdenbire tarih dışına zıplamakta ve devrim yapmaktadır; bir anlamda Mesih'in tarihe baskın vermesidir (1999: 160-165). Demiralp, Benjamin'in ilk fotoğraflarda aurayı görmesine karşın ilk filmlerde aurayı görmediğini belirtir. Demiralp, ilk filmlerde aurayı görmemesinin nedenini,

[20] Kabaca bir tanımla, aurayı insanın tinsel varlığının dışa vurması olarak ele alan Demiralp, David Tansley'den alıntı yaparak, bir zamanlar her şey ve herkeste olan auranın günümüzde algılanabilmesinin teşvik edilmediğini belirtir. Aurayı algılama yeteneğinin azalması, "Sanat Yapıtı"nda insanın gözlerinin ferinin gittikçe sönmekte oluşuyla anlatılmaktadır; nesnelerden sıcaklık geri çekilmekte, her şey insandan uzaklaşmaktadır (1999: 157-158). Benjamin, Proust üzerine düşünürken de aura kavramına değinmiştir. Aura, uzak bir gerçekliğin eşsiz görünümüdür. Haşhaşı, bütün nesnelerin gerçek aurası olarak gören Benjamin, haşhaş ile fetişleşmiş nesnelerin dünyasını aşarak onların gerçek yüzüne bakar. Gizemciliğin aydınlanma anına eşit olan auranın algılanması, Benjamin'in Proust'u açımlarken kullandığı sezgiyle kavranan bir nesnenin aurası düşüncesine denk gelmektedir (1999: 157-159). Demiralp, Benjamin'in Baudelaire üzerine yazarken "bakma gücünü yitirmiş gözler"i betimlediğini belirtir. Bir nesnenin aurasını hissetmek, nesne ile insanın tinsel bakışımı ile söz konusu olmaktadır. Benjamin'e göre, Baudelaire'in şiirlerinde auranın gerilemekte olduğu bilinci vardır ve bir tinsel körleşme süreci yaşanmaktadır. Fotoğraf makinesi de önünde duran insanın bakışını ona geri vermeden alan bir aygıttır. Bu durum, teknik yeniliklerin, dünyayı algılama biçimlerini nasıl değiştirdiğini örneklemektedir. Fotoğraf ve sinema yeni algılama olanakları ortaya çıkarmıştır (1999: 160-165).

Benjamin'in "kişisel izlekçesinde sinemanın, auranın yitirildiği dünyayı aşan edime karşılık olması" ile açıklar (1999: 165).

Necla Algan sinemanın hem kitle kültürünün beğenisine yönelebilecek, hem de bağımsız bir sanat dili oluşturarak estetik ve politik etkiler yaratabilecek bir sanat dalı olduğunu belirttiği yazısında Benjamin'in görüşlerinin sinemanın bu iki uç arasındaki salınımına uyduğunu söylemektedir (1997: 11). Algan, Frankfurt Okulu'nun sinema üzerine düşüncelerini değerlendirdiği diğer yazılarında ise, Okul'un kitle kültürü eleştirilerinden yola çıkarak bir sinema teorisine yöneldiği çıkarsamasını yapmaktadır. *Evrensel Kültür*'de art arda iki sayıda çıkan yazılarda Algan (2001a: 42-44; 2001b: 52-55), Adorno'dan başlayarak sırasıyla Benjamin ve Kracauer akışını tercih etmiştir. Bir anlamda Algan, kültür endüstrisinin olumsuzlayıcı yönünden hareketle Benjamin ve Kracauer'in daha iyimser görüşlerine ulaşarak, kitle kültürü eleştirisinden sinemanın olanak ve potansiyeline bir kaymayı vurgulamak istemektedir. Yazının Adorno'ya ilişkin bölümünde Algan, kültür endüstrisinin standart üretimine, tek boyutlu ve düzmece oluşuna, daha ince ve etkin tahakküm pratikleriyle çalıştığına, paketlenmiş aydınlanma kavramına, imgelemin ve kendiliğindenliğin ortadan kalkışına, eğlence anlayışına vurgu yapmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, Frankfurt Okulu'nu ABD ve Avrupa kanadı olarak ikiye ayıran Algan, olumsuzlayıcı tavrın daha çok ABD kanadından kaynaklandığını belirtirken, Avrupa'da Benjamin'in sinema üzerine daha sorgulayıcı ve potansiyelini ortaya çıkarıcı görüşler ürettiğini savunur. Okul'un ABD ve Avrupa kanatlarındaki bu farklılığın nedenlerinden birisi, sinemanın olanaklarına daha fazla işaret eden Avrupa sineması ile Hollywood sineması arasındaki farklılıktır. Algan'a göre, Okul içerisinde kitle kültürünün bireyi deneyimden yoksun bıraktığı üzerine görüş birliği olmasına karşın iki kanat arasındaki farklılık şu noktadan kaynaklanmaktadır: Deneyimin kaybolmasının en önemli alanı olarak sinemayı gösteren ABD kanadına karşın, Benjamin ve Kracauer farklı düşünmektedir. Kracauer, sinemanın deneyimi ve kendiliğindenliği içinde barındırabilen, modern dönemin ruhunu yansıtan bir sanat olma potansiyelini öne çıkarırken, Benjamin deneyim ve gelenek arasındaki bağı vurgulamıştır. Benjamin'de de deneyim ortadan kalkmaktadır, ancak sinema algı evrenimizi zenginleştirerek başka bir olanağı sunmaktadır. Algan, Benjamin'in parçalanma ve montaj üzerine görüşlerine yer verirken, Benjamin'in montaj tekniğine ilişkin eleştirisinin günümüzde sinemayla ilgili en temel tartışma alanlarından biri olduğunun altını çizer.

Nejat Bozkurt, Benjamin'in "Sanat Yapıtı"nda teknolojik gelişmenin sanatta yarattığı olanaklara vurgu yaptığını belirtir. Auranın yok olması, geleneksel değerin silinmesi ve gelenekle beslenen deneyimin çözülmesidir. Geleneğin çözülüşü ise, kolektif ve politik bir sanatın önkoşulu olabilmektedir. Brecht'in epik tiyatro anlayışının seyirciyi daha etkin konuma getireceğine inanan Benjamin, teknoloji çağının yarattığı yeni olanaklarla seyircinin sanat yapıtı karşısındaki eleştirel tutumunu geliştirebileceğini vurgular (2004: 192-194). Ne var ki, Benjamin'in silinen geçmiş ile yok olan gelenek karşısındaki tutumu oldukça bulanık ve karmaşıktır, Bozkurt'a göre. Faşizm dönemindeki geleneksel kültür mirasının baskıcı niteliği Benjamin'in teknoloji ve modernleşmeyi savunmasına yol açmış olabilir. Öte yandan Benjamin, Nikolai Leskov üzerine bir incelemesinde geleneğin baskıcı olmayan öğeleri üzerinde de durmuştur. Ancak hiçbir zaman kaybolan geleneği modern biçimlere karşı savunmamıştır (2004: 194). Benjamin'in Brecht ile olan yakınlığının, Adorno ile arasındaki anlaşmazlığın temelini oluşturduğunu belirten Bozkurt, Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin Benjamin'in aksine sanattaki kitleselleşmenin baskıcı sonuçlarına dikkat çektiklerini vurgular. Teknolojik yeniden üretim ile sinemanın kitleselleştirilmiş seyircisinin "status quo"ya uyum sağlamayı iş edinebileceği görüşünde olan Adorno'ya karşı Benjamin, auranın yitirilişine ağıt yakmakla birlikte, paradoksal biçimde politikleşmiş, kolektifleşmiş sinemanın ilerici potansiyeline inanmaktadır (2004: 196-198).

Enis Batur, Adorno'daki karamsarlığın yalnızca gelecek konusunda olmadığı, geçmişi ele alırken de aynı köktenci tutumu takındığı görüşündedir. Başka bir deyişle geleceğin ka-

ranlığını geçmişten seçmektedir Adorno. Buna karşılık Brecht etkisindeki Benjamin "İbrani" karamsarlığını devre dışı bırakabilmişse de, faşizmin yükselişiyle birlikte Benjamin'deki bu umudun azaldığı görülmektedir (1987: 42). Batur, Benjamin'in yeniden üretim tekniklerinin taşıdığı olanaklara coşkuyla katıldığını, "yanlış bir gizil gücü olurladığı" düşüncesine kapılmayı insafsızlık olarak değerlendirir. Batur'a göre, Benjamin sinemanın "yansıtmacı" gücünü temel alarak "kurguyu" ikincil saymıştır. Kurgunun ikinci plana atılmasının günümüzde tartışmalı olabileceğini belirten Batur, Benjamin'in en azından teknolojik olanaklara izin veren sinemanın klasik sanatlarla olan farklılığını ortaya koyduğunu belirtir (1987: 37).

Meral Özbek, Benjamin'in metinlerinin doğru okunabilmesi için, bu metinlerin ardındaki bilgibilimsel ve yöntembilimsel bağlamın göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir (2000a: 70). Bu anlamda "Sanat Yapıtı", "Benjamin'in yöntembilimsel açıdan önemsediği montaj ile sanatın politikleşmesi konularında kritik bir metindir". Benjamin, film teknolojilerinin potansiyelini araştırarak, kültürel görüngülerin çift anlamlılığını deşifre ederek, teknolojilerin geçmişteki pozitif öğesini diyalektik yöntemle çözerek şimdinin tehlikesine karşı eleştirel umut ışığını taşıma boyutlarına ilgisini yönlendirir. Benjamin, Lunn'un altını çizdiği anlamda "zıtların montajı"nı gerçekleştirmektedir. Benjamin'in düşüncesinde yer alan "tecrübe kavramı", aura yorumunda görünen şekliyle, mitik kült yapısının kaybolması sonucu özgürleştirici eleştirinin canlanması anlamına gelmektedir (Özbek, 2000b: 128-129).

Özbek'e göre, Benjamin'in sinemanın toplumsal önemine yaptığı vurgu aslında çift anlamlıdır: Sinema, yıkıcı ve arındırıcı yönleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Emperyalist savaşın çağdaş teknolojileri kullanması ve faşizmin politikayı estetikleştirmesi örneklerinde olduğu gibi "yıkıcı şiddetin estetik manipülasyonu" gerçekleştirilebilir. Buna karşın sanatta devrimci tavır, yeni iletişim teknolojilerini kullanarak sanatın politikleştirilmesidir. Bu bağlamda, aurasını yitiren ve politika temeline oturan sanat yapıtı özgürleştirici işlevlere yönlendirilebilir. Ancak, "endüstriyel kâr amacıyla ya da ideolojik, askeri ve siyasi amaçlarla sömürmeye açık" bir şekilde, auranın egemen koşullar altında yeniden üretimi gerçekleşebilir. Bu durum "sadece aldanım ve ölüye tapınmayı" sağlamaktadır. Özbek, auranın bu anlamda, çağdaş mitleri yeniden üretebilmesi tehlikesine karşın, Benjamin'in sinema örneğinde görüldüğü gibi teknolojinin onarıcı ve aydınlatıcı yönlerini ortaya çıkardığını belirtmektedir. Film, "mimetik yetenekleri, yani optik ve montaj teknikleriyle, insanın doğayı yıkmadan çağdaş mitosları eleştirmesi için devrimci biçimde kullanılabilir". Sinemanın özellikleri onu devrimci kılabilmektedir: "Film, modern zaman (hızlandırılmış tempo) ve mekan (parçalanmış) tecrübesini temsil" eder, sanatsal bakışı ve bilimsel bilgiyi birleştirerek nesnelerin ayrıntılarını analiz etmemizi sağlar, üretim ve algılama süreçlerinde kolektif bir nitelik gösterir ve bu özelliğiyle demokratikleşme yönünde önemlidir, nesnelerin gerçekçiliğine yönelerek doğanın taklit özelliğiyle mimetik yetinin genişletilmesini sağlar. Ancak, aynı zamanda "bir kurgu olduğunu gizleyen ve özdeşleşme yaratan mimetik yapısıyla" "bir aldanım yaratma" aracı olarak kapitalist çıkarlara hizmet edebilir (Özbek, 2000b: 122-127).

Göksel Aymaz, Murathan Mungan'ın 2001 Eylülünde *Milliyet Sanat*'ta çıkan yazısını eleştirdiği makalesinde (2004),[21] Mungan'ın Benjamin'in düşüncelerini yanlış algıladığını belirtmektedir (2001: 84-85). Mungan, Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" yazısında Benjamin'in kitleselleşen sanatın gerçek sanatı eksiltiğini iddia ettiğini söylemiştir. Mungan'a göre Benjamin, 19. yüzyıldan devralınmış kaygılarla beslenen elitist bir tutum sergileyerek sinemayı küçümsemiştir. Ayrıca Benjamin'in makalesinin kendine güvensiz bölümler içeren bir yapıda olduğunu iddia etmiştir. Aymaz ise, Benjamin'in yeniden üretim kavramının geçmişin bütün sanat yapıtlarını

[21] Burada "Walter Benjamin Enhanced Remix", "Walter Benjamin Club Mix" ve "Walter Benjamin Extended Remix" başlıklarının da yer aldığı Mungan'ın çeşitli yazılarından oluşan *Bir Kutu Daha* başlıklı kitabına gönderme yapılmaktadır.

kapsadığını belirtir. Yeniden üretim her zaman için varolmuştur. Ayrıca sanat ve kültür, yüksek ya da düşük olmalarından öte insanın özgürleşmesine katkıları dolayısıyla önemlidirler. Yani, Benjamin'in salt bir kitle sanatı olduğu için sinemayı dışlaması mümkün değildir. Aksine yeniden üretim ile gündelik hayata giden sanat yapıtı ve izleyici arasında yeni türden bir ilişki oluşmaktadır. Aymaz, Mungan'ın Benjamin üçlemesinin verimli bir estetik tartışmayı etkileyebilecekken son derece basit bir yanılgıya takılıp kalmasını eleştirmektedir.

Besim Dellaloğlu (2001), Frankfurt Okulu'nun sanatı ele alış biçimini değerlendirirken, Okul üyelerinin temelde sanat-gerçeklik ilişkisini irdeleyerek, estetik alanın yeniden okunmasına yöneldiklerini belirtir. Frankfurt Okulu üyeleri, kültür ürünlerini ne sınıf çıkarlarının basit bir yansıması olarak, ne de tam bağımsız bir alanın ürünleri olarak ele almışlardır. Dellaloğlu'na göre, Frankfurt Okulu üyelerinin eserlerinde görülen diğer bir temel izlek ise, teknoloji korkusudur. *Aydınlanmanın Diyalektiği,* "Sanat Yapıtı" ve *Tek Boyutlu İnsan*'da bu izlek açıkça görülmektedir. Kültür endüstrisini, modern toplumda, teknolojik düzenleyiş biçimiyle tek-biçimleştirici rol oynamada başlıca etken olarak ele alan Dellaoğlu, bu bağlamda kavramın toplum eleştirisi aracı olarak kullanılmasına dikkat çekmektedir (2001: 97-99). Kavramın, kültür ve sanatın metalaşması, insanın şeyleşmesi olgularına yönelik vurgularını öne çıkaran Dellaloğlu, sinema ve radyonun iş dünyasının bir parçası haline gelerek sanat olmaktan uzaklaştığını belirtir. Kendisini teknolojik terimlerle açıklamak durumunda olan kültür endüstrisinde, modern insan kendi ürettiklerinin kölesi durumuna gelmiştir. Sanat-gerçeklik-teknoloji üçgeninde kültür endüstrisinin önemli bir parçası olan sinema, modern bireyin üretilmesini sağlamaktadır. Filmlerde, gerçek yaşam ayrılmaz hale gelerek, seyirci gerçeklikle doğrudan özdeşleştirilmeye zorlanmaktadır (2001: 102-103). Benjamin'in "Sanat Yapıtı"nda, teknolojik ve materyalist yönleri bir arada ele aldığını belirten Dellaloğlu, bu özgün yönüyle Benjamin'in, yeniden üretimi iki farklı açıdan ele alarak, hem auranın gidişine ağıt yaktığını, hem de politik, kolektif bir sanatın ilerici potansiyeline vurgu yaptığını belirtir (2001: 61). Sinemanın ayrıntı çekim, parçalama ve montaj gibi özelliklerini Benjamin'den alıntılayan Dellaloğlu, teknolojik yeniden üretimin algı zincirinde bir kopuşu işaret ettiğini belirtir. Sanat yapıtının teknolojik biçime bürünmüş üretim süreci, modern kültürün bir krizi olarak değerlendirilebilir (2001: 106-108).

Levend Kılıç, teknolojik gelişmelerin sanat alanında yapısal değişmelere neden olduğunu, sanatın teknolojiyle, bilimle, bilimsel gelişmelerle yakın ilişkisi bulunduğunu belirttiği yazısında, Benjamin'den şu alıntıyı yapar; "fotoğrafla birlikte insan eli, resmin yeniden üretim süreci içerisinde ilk kez önemli sanatsal yükümlerinden kurtuldu; bu yükümler artık yalnızca objektife bakan göz tarafından üstlenildi. Gözün algılaması, elin çizmesinden çok daha az zaman aldığından resim aracılığıyla yeniden üretme süreci konuşmayla at başı gidebilecek hıza erişti." Sırasıyla, fotoğraf, sinema, televizyon ve video teknolojilerindeki ilerlemeler ve yeniliklere yazısında değinen Kılıç, bu teknolojilerin tarihsel süreç içinde bakıldığında ilk önce icat edildiklerini, sonra ticari amaçla kullanıldıklarını ardından gelen bir başka kuşak tarafından sanatsal kaygılarla yeniden keşfedildiklerini belirtmektedir. Film, çoğaltım teknolojisi olarak sanatın ortamına Chaplin ve Eisenstein'ın çalışmalarıyla girmiştir. Zamanla film teknolojilerindeki değişimler, kamerayı kullanan kişiye, gerçeği yönlendirme açısından yeni olanaklar sağlamıştır (Kılıç, 1999: 207-217).[22]

Canan Uluyağcı, tiyatro oyunculuğuyla sinema oyunculuğu arasındaki ayrıma odaklanan yazısında Benjamin ve Kracauer'in görüşlerine yer vermektedir. Benjamin'e göre tiyatroda oyuncu edimini izleyiciye doğrudan sunarken sinemada araya kamera girmektedir.

[22] "Televizyon ya da Görüntü Çöplüğü" yazısında ise Kılıç, televizyon örneğinde olduğu gibi insanların teknolojiyle yaşadığı ilişkileri sorgulamaları gerektiğini belirtmektedir. Benjamin'in Paul Klee'nin Angelus Novus isimli resimdeki belirsizliğe ilişkin yaptığı yorumu teknoloji ile ilişkilendiren Kılıç, teknolojinin bir felaket olduğunu ya da iyimser bir görüşle, "hiç durmadan gelişen soyut yığın ve toplumu harikulade olaylara doğru götüren bir ütopya olduğunu" belirtmektedir (1994: 49-61).

Bu durum kişinin kendisini ayna karşısında gözlemlemesinden başka bir şey değildir. Tiyatro oyuncusunun aksine sinema oyuncusu hareketlerinde daha doğal, ölçülü olmak zorundadır. Çünkü oyuncu her şeyi büyüten perde üzerindeki davranışlarını çerçeveye uydurmak zorundadır. Ayrıca Benjamin'e göre, tiyatro oyuncusu karakteriyle daha fazla özdeşleşirken, sinema oyuncusu rolünü bütünlüklü olarak sunamamaktadır; tek tek parçaların bir araya gelmesinden dolayı, karakterine bütünlük vermekte daha fazla zorlanmaktadır.[23]

Ünsal Oskay, bilim-kurgu ve korku türünün film örneklerinden hareketle, bu türlerin 20. yüzyıl toplumlarının orta ve alt sınıflarına nasıl yayıldığını, ne türden bir dünya görüşünü temsil ettiğini, yüzyılın endüstri, bilim ve teknolojisinin işleme mantığı ile ilişkisinin ne yönde olduğunu çözümlemeye çalışmıştır. Psikanalizden siyaset bilimine kadar çeşitli alanlarla çalışmasını ilişkilendiren Oskay'ın, kitabın konumuzla ilgili bölümlerini, Benjamin ve Adorno'da görülen iki kavram ya da düşünce üzerine kurduğu söylenebilir; Benjamin'in "düş görme" ve "fantazya" kavramları ve Adorno'nun "kültür endüstrisi" kavramı. Oskay'ın yaklaşımını, insanın dış gerçekliğe ilişkin düş görme ve fantazyalara gerek duyma ihtiyacına karşın, insan ile dış gerçekçilik arasına kültür endüstrisinin girmesi biçiminde ifade edebiliriz.

Oskay, Benjamin ve Adorno'dan alıntılarla korku ve bilim kurgu film örneklerini çözümlemektedir. *Frankenstein'in Gelini* filminde, aşağılanmış, horlanmış, isterik, iktidarsız ve sapkın Baron Henry Frankenstein için, insanlara korkunç gelen ölüm, özlenen, aranan bir şey, kurtuluş ve güzelliğe dönüştür. Bu durum Benjamin'in "Alman Faşizminin Kuramları"nda söyledikleriyle örtüşmektedir: Politikanın estetize edilmiş görüngülerine katılmaları için güdümlenerek kitleleştirilen ve pasifleştirilen insanlar açısından geriye kalan tek kurtuluş, ya güzelliğine inandırıldıkları "ölüm"dür, ya da kitlesel eğlenceler içerisinde oyalanmadır (2000: 85-88).

Dracula örneğinden hareketle, aşırı bağlanma biçiminde kendisini gösteren ruh hastalığını toplumsal boyutlarıyla değerlendiren Oskay, bu durumu tahakkümcü ideolojinin gücüne sığınarak ve kendi varoluşundan vazgeçip onunla birleşme durumuna gelerek, kendini Führer'e vermeye benzetmekte ve Benjamin'e gönderme yapmaktadır (2000: 114-116). Görsel iletişim araçlarının, "ikonlaştırma" olanaklarının yüksek olmasından dolayı güdümleyici iletişimde ağırlıklarının gittikçe arttığını belirten Oskay, bu araçların kültürel etkilerinin Adorno ve Horkheimer'de olduğu gibi, diğer sektörlerle girdikleri ilişkiler bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kültür endüstrisinin diğer endüstri sektörleriyle girmiş olduğu bağımlılık ilişkisi filmlerde de kendisini göstermektedir. Dracula, Frankenstein, King Kong gibi tipler, "egemen insan ile bağımlı insanı bir araya getirebilen birer kültürel ürün, birer ikon"dur (2000: 194-195).

Oskay, bilim-kurgu filmlerinde "kötü ana", "şeytan", "kurt adam" yerine bilim ve teknolojinin konu edilerek, toplumsal eleştirinin yönünün kaydırıldığını belirtmektedir: Teknoloji yüzünden insanların bireyselliği kaybolmaktadır. Film örneklerinde görüldüğü gibi, insanların teknolojiyle olan ilişkilerinde kafa karışıklığı oluşturulmaktadır. Seyirci, kimi filmlerde teknolojilere hayranlıkla bakarken, bazılarında ise onları korkuyla izlemektedir. Makineyi, insanın üzerinde konumlayan, teknolojinin toplumsal ilişkiler bağlamını unutturan bu durum Adorno ve Horkheimer'in düşüncelerinde kendisini göstermektedir. "Çağdaş teknolojinin rasyonalitesinin bugünkü toplumlardaki egemenlik yapısının kendi rasyonalitesinden" kaynaklandığı göz ardı edilmektedir (2000: 135-136).

Bilim-kurgu film örneklerinde, yoğun bir biçimde işlenen kötümserlik duygusunu, durumun kötümserliğini saklamak için bulunmuş bir iyimserlik olarak değerlendiren Os-

[23] Kracauer'e göre, tiyatro ve sinema oyunculuğunu ayıran iki nokta vardır. İlk ayrım, her iki sanatta kullanılan araçların farklı istekleri karşılayabilecek niteliklere sahip olmamasından kaynaklanır. İkinci ayrım ise, tiyatro metinleri ile sinema senaryolarının işlevidir. Kracauer'e göre, sinema oyuncusu canlandırdığı karakter gibi görünmek zorundadır. Burada farklı bir yabancılaşma söz konusudur. Sinema her şeyden önce bir görüntü sanatı olduğundan dolayı sinemada oyuncu ikinci derecede olmalıdır (Uluyağcı, 2001: 41-50). Uluyağcı'nın *Shrek* filmi üzerine yaptığı inceleme ise Fromm'a başvurarak onun sevgi üzerine düşüncelerine yer vermektedir (2003: 178-179).

kay, Adorno'nun yıldız falı köşesine gönderilen mektuplar üzerine araştırmasına gönderme yapmaktadır. Araştırmaya göre, yaşamlarının ilerleyişini denetlemekte kendilerini yetersiz gören insanlar, sorunlarının çözümünü yıldızlardan beklemektedir. *Yıldız Savaşları*'nda olduğu gibi, insanın geleceğini "göksel güçler"in eline bırakması, Benjamin'de geniş kitlelerin, tarihin zaman boyutu dışında da olsa, Mesihçi bir beklenti içinde olmaları biçiminde yer almaktadır (2000: 181-183).

Daha önce belirtildiği gibi Adorno ve Horkheimer'e göre, kapitalist çalışma mantığı ile çalışmanın dışındaki toplumsal yaşamın diğer alanlarındaki ayrım gittikçe kaybolmaktadır. Oskay'ın çağdaş insanın toplumsal sistemin dışında, ayrı bir varoluş alanına sahip olmaktan alıkonulması şeklinde değerlendirdiği bu durum, incelediği korku ve bilim-kurgu film örneklerinde de görülmektedir: "Psycho'daki Norman Bate'in Norman Bate'i ayrı bir varoluş edinme yeteneğinden yoksullaştırması" gibi (2000: 186-187). Oskay, kültür endüstrisinin sadece tek-yanlı bir manipülasyon olgusu olarak açıklanmasını yanlış olarak değerlendirmektedir. Oskay'a göre, bireysel varoluşların önüne geçildiği sistemde insanlar, belirli oranda kültür endüstrisi ürünlerine yönelmektedir, ancak bu yönelme, özgür bir yönelme değildir (2000: 188). Tür filmlerinde, hangi karakterin başına nelerin geleceğinin, kimin ne kadar acı çekeceğinin önceden kestirilebilir oluşu, kültür endüstrisinde olduğu gibi insanlara gerçek yaşamdaki konumlarının değiştirilemezliğini telkin etmektedir. Çağdaş toplum insanının "düşleri" de toplumsal varoluşlarının sınırlarına çekilmektedir (2000: 198-200).

Oskay, "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya" yazısında, Benjamin'de ifadesini bulan "düş" ve "fantazya" kavramlarının yaşanan dönemin üretim düzeninin olumsuzlanmasına ve değiştirilip aşılmasına denk geldiğini belirtmektedir. Bu noktada, Benjamin, kültür endüstrisinin dinamiklerini görmezden gelmektedir. İnsanların düş ve fantazyaları, uzmanlar tarafından pazar aracılığıyla üretilmiş kültür endüstrisi ürünleri içerisinde şekillenmektedir (1995: 148-149). Düş ve fantazyaların, sinemada olduğu gibi kültür endüstrisi tarafından esir alınıp yönlendirilmesi ve bunun yerine kitlesel fantazyaların üretilmesi, insanlığın özürleşme beklentilerine yönelik fantazyaların bu alanlarda üretilmesini gittikçe güçleştirmektedir. Oskay'a göre, bilim-kurgu ve korku türünün film örneklerinde bu durumun okunması mümkündür. Bu tür filmlerde, bireyleri pasifleştirmeye yönelik mesajlar verilmiştir. "Dehşet" ya da "felaket" filmlerinde insanlar pasifleştirilmiş durumlar içinde gösterilmektedir (2000: 245-247).[24]

Tanpınar'ın "Fotoğraf ve Resme Dair" başlıklı yazısından yola çıkarak, Tanpınar ile Benjamin arasındaki benzerliği serimlemeyi amaçlayan Serpil Aygün Cengiz, Tanpınar ve Benjamin'in fotoğraf ve sinema üzerine düşüncelerinden alıntı yaparak, kendi deyişiyle "Tanpınar'ın metninin Benjamince okunması" denemesine girişmiştir. Sinemanın icadı ile birlikte, sanatla bilimin birbirinin içine girmelerini destekleyici eğilimin arttığı yönün-

[24] Frankfurt Okulu üyelerine, film çözümlemelerinde çeşitli biçimlerde atıflarda bulunulduğu görülmektedir. Örneğin Tarantino'nun *Rezervuar Köpekleri* filmini çözümleyen Ali Özer, filmdeki şiddet unsuru üzerinde dururken Fromm'un sadizm hakkındaki görüşlerinden yararlanmaktadır (1996: 28). Bilimkurgu sineması bağlamında Frankfurt Okulu üyelerine göndermede bulunan Yüksel Zebil, insanların korkuları, mitler ve bilimkurgu arasındaki ilişkiyi tartışırken Horkheimer ve Adorno'ya başvurarak aydınlanma felsefesinin dünyanın mitlerden arındırılması projesini içerdiğini belirtmektedir (1996: 69). Hakan Tuncel Beneix'in *Diva* filmini değerlendirirken filmde Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" yazısıyla bağlantılı göndermeler olduğunu vurgular (1995: 20). Afitap Boz Passolini'nin *Dekameron* filmi üzerine olan yazısında Passolini'nin Marksist yönelimli bir sinemacı olduğunu ve sinemayı politik bir başkaldırı olarak gördüğünü belirtirken Marcuse'nin *Aşk ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* kitaplarına başvurmuştur. Bu bağlamda Marcuse'nin özgürlükle ilgili görüşlerine yer veren Boz, Passolini'nin geleneksel kalıpları kırma yolundaki tavrıyla Marcuse'nin görüşleri arasında bağlantı kurmuştur (1994: 11). Asuman Suner Türk Sinemasında aidiyet kimlik ve bellek sorunu tartıştığı *Hayalet Ev* kitabında Adorno'nun modern dünyada "ev"in anlamıyla ilgili görüşlerine başvurmuş (2006: 317), ayrıca kitabın Nuri Bilge Ceylan Sineması'yla ilgili bölümünde çocuk karakterler üzerine yaptığı çözümlemede de Adorno'nun çocuklukla ilgili görüşlerinden yararlanmıştır (2006: 144).

deki izlenim, ikisinin de düşüncesinde yer almaktadır. Cengiz, yazının kalan bölümlerinde, Benjamin'in sinema üzerine düşüncelerinden birçok alıntı yapmaktadır. Yakın çekim, parçalama ve montaj, sinemanın algı evrenini değiştirmesi, sinemada düşüncenin yerini devingen görüntülerin alması, sinemanın devrimci işlevleri gibi alıntılar, Tanpınar'ın "fotoğraf bizim hayatımız ve sanatımız için bir sarsıntıdır" sözünü açıklamak üzere kullanılmıştır. Yine benzer şekilde, "Sanat Yapıtı"nda Benjamin'in, auranın kayboluşu ve yeniden üretimin getirdiği dönüşümler üzerinden, Tanpınar'ın görüşlerine geçiş yapılmıştır. Tanpınar'a göre sinema bir dildir, daha doğrusu hayallerin dilidir. Bu, yeni bir insan yaratmaktır (Cengiz, 2000: 93-104).

Yazılarında Benjamin'e başvuran bir başka isim S. Ruken Öztürk'tür. Öztürk (1996a: 13), Benjamin'in sinemayı diğer sanatlarla karşılaştırarak gerçekliğin film yoluyla nasıl betimlenebileceği üzerinde durduğunu belirtir. Öztürk, sinema ve resim sanatı arasındaki ilişkileri tartıştığı yazısında ise Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" yazısına başvurarak sanat yapıtının izleyicisi ve sanat yapıtının alımlanmasına eğilir. Buna göre "tuhaf bir film karşısında ilerici bir tepki sergileyen toplumun, gerçeküstücülük karşısında gerici bir topluma dönüşmesi" söz konusu olabilmektedir (1996b: 58).

Öztürk'ün feminizm ve sinema üzerine olan kitabı, Frankfurt Okulu üyelerinin görüşlerine başvurduğu bir başka çalışmadır. Öztürk, aurası olmayan sinemanın kitleselliği öne çıkardığını belirterek, filmlerin, televizyonun da katkısıyla kitlelere kolayca ulaşıp onları etkilediğine dikkat çekmektedir. Sanat filmlerinin, insanların hem estetik eğitimine hem de entelektüel gelişimine katkıda bulunduğu düşünüldüğünde, sinemanın kitleselliği, seyircilerin sanat filmleriyle bu anlamda buluşmasını daha kolay kılmaktadır (2000: 20). Öztürk, sanat filmi ve popüler film arasındaki ayrıma ilişkin bölümde, Adorno'nun görüşlerine yer vermektedir. Adorno'ya göre modern sanat temelde popüler değil popüler karşıtıdır. Popüler deneyime dayalı olan, kültür endüstrisi içinde düşünülmelidir (2000: 32).

Ömer Türkeş polisiye roman, televizyon dizisi ve sinema filmleri üzerine bir incelemesinde, Adorno'nun görüşlerine yer vermiştir. Kültür endüstrisi, polisiye edebiyatı dilsel, imgesel, metinsel güzelliklere değil de bizzat öykünün kendisine ve olay örgüsüne çekmiştir. Bu nedenle polisiye roman, polisiye dizisi, sinema filmi tekrarlara başvurmakta, seri yaratma düşüncesiyle yapılmaktadır. Tekrarlardaki farklılık, anlatılan öyküler ve öykülerin işleniş tarzıyla belirlenmektedir. Olayların zaman ve mekan akışının klasik gerçekçi metinler gibi gerçekleştiği polisiye dizilerinde, kahraman ile kolay özdeşleşme sağlanmaktadır. Polisiyeler, gerçekdışı olmalarına karşın olay örgüsünün iyi düzenlenmesiyle seyirciyi bağlayan, iyi kötünün stereotipleştirildiği, izleyiciden zorlanma beklemeyen basit metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sinemada bunlara ek olarak kurgunun kısa ve hızlı akışı öne çıkmakta, metinler ayrıntı zenginliğinden yoksun kalmaktadır. Yazar, Adorno'nun, "bu dünyanın insanı irkilten yanı korkunçluğu değil, olağan görünüşüdür" sözünü konuya uyarlayarak polisiye dizilerin konuya uygun cinayet öyküleri sunduklarını ama öykülerini zenginleştiremediklerini vurgular (Türkeş, 1998: 3-6).

Türk sinemasında yoksulluk kavramı ve bunun temsili üzerine düşünen Hilmi Maktav (2001), makalesinin 1980 sonrası toplumsal güldürü filmlerinin yoksul kahramanlarına ilişkin bölümünde, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden alıntı yaparak çözümlemesini desteklemektedir.[25]

[25] Maktav, 1980'lerdeki toplumsal güldürülerde kolayca sınıf değiştiren yoksul kahramanların temsil edildiğini belirtir. Turgut Özal döneminde görülen kapitalist ideoloji sonucu gerçek yaşamdaki türkücülerin, ihracatçıların, bankacıların, politikacıların vb. sınıf atlama biçimi filmlerde de yerini almıştır. Bu tür filmlerde güldürü, yoksulların sınıf atlarken ruh hallerinin değişmemesinden doğmaktadır: "Artık saflık ve iyilik seyirciyi güldürür, yoksullar komikleşmiştir, bir gülmece malzemesine dönüşmüştür". 1960'lı yılların melodramlarında seyirci, filmlerde gördüğü yoksul kahramanın acısıyla özdeşleşerek kendi acılarını unutup, mutlu son yakalama umuduyla düzenle uzlaşmayı tercih ederken, şimdi yoksulların durumuna gülmek için sinemaya gitmektedir. Maktav, toplumsal gerçeklikten bir kopuşu ve eleştirilen şeyin unutulmasını sağlayan bu tür filmlere ilişkin çözümlemesini Horkheimer ve Adorno'dan yaptığı şu alıntıyla destekler: "Uzlaştırıcı ve de acıklı her gülüşe bir korkunun bitiş anı eşlik eder. Gülüş ister yaşamı tehdit eden bir tehlikeden, ister mantığın penceresinden olsun bir kurtuluşa dalalet eder" (2001: 182-186).

Hale Künüçen Türk sinemasında kadının sunumuna ilişkin makalesinin girişinde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden kısa bir alıntı yapmıştır; "bir sanat yapıtı içinden çıktığı toplumun bütün çelişkilerini taşır; bu çelişkileri aşamaz ama aşma ya da değiştirme potansiyelinin bekçiliğini yapar." Makale sinemanın popüler filmler aracılığıyla yaşanan dış dünyayı seyircisine onaylatmada bir ayna görevi üstlendiği vurgusu taşımaktadır (Künüçen, 2001: 51-64). Hakan Uğurlu, görüntüde zaman boyutunu oluşturan öğeleri tartıştığı makalede, Benjamin'in ayrıntı çekim hakkındaki düşüncelerinden yararlanmıştır. Benjamin, önce çevremizdekilere standart bir görüş ile bakarken sinemada yakın çekim sayesinde detayların gözümüze geldiğini ve böylelikle yeni bir zaman ve mekan yaratılmış olduğunu iddia eder (Uğurlu, 2003: 155-172).

İletişim alanına yönelik çalışmalar bağlamında Frankfurt Okulu'nun düşüncelerini değerlendiren Nurçay Türkoğlu, Benjamin'in sinema üzerine düşüncelerine değindiği bölümde, Benjamin ve Brecht arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Brecht'te görülen gerçekliğin yeniden üretilmesi ve "sanat ürünü yaratıcısının gerçekçiliğe yakınlığı sorunsalı" Benjamin'de de kendisini göstermektedir. Benjamin, ressam ile kameramanı karşılaştırırken, büyücü ile cerrah benzetmesi kullanarak, ressam ve gerçeklik arasında olan doğal uzaklığa, kameranın ise gerçekliğin dokusunun derinliğine inmesine dikkat çekmektedir. Ayrıca, resimdeki bütünlüğün aksine filmde parçalar kurgulanarak yeni bir gerçeklik oluşturulmaktadır. Benjamin'in, teknolojik olanaklar ile, popülerlikle birlikte kitlelerin sanat ürünlerine yaklaşabilmesi yönündeki iyimserliğinin Brecht'ten kaynaklandığına dikkat çeken Türkoğlu, Benjamin'in sonraki yazılarında bu iyimser tavrını kaybederek, teknolojinin insan yaşamını tek düzeliğe ittiği yönünde düşünmeye başladığını belirtir (2004: 148-149).

Yazılarında sık sık Frankfurt Okulu'na göndermelerde bulunan Tül Akbal Süalp, Frankfurt Okulu kuramcılarının sinema, edebiyat, müzik gibi pek çok kültürel üretim alanında alegorik bir okuma yapmanın imkanlarını sorguladıklarını belirtmektedir (2003: 20). Bu bağlamda yazar, sinemanın ortaya çıkışıyla Benjamin'in "sanat yapıtının yeni bir arkeolojisi"ne gerek duyulduğu yönündeki görüşünü aktarırken (Akbal, 1995: 14); sinema deneyiminin tarihini konu alan yazısında ise Benjamin'in tarihle ilgili görüşlerine başvurmaktadır. Akbal Süalp'e göre "Türkiye'de sinema deneyiminin tarihine bakmak, Benjamin'in de dediği gibi kültürel ve toplumsal tarihin arkeolojisini yapmak" demektir (Akbal Süalp, 2006: 41).[26]

Akbal Süalp'in yazılarında sık sık gönderme yaptığı Oscar Negt ve Alexander Kluge ise Frankfurt Okulu'nun entelektüel varisleri olarak tanımlanmaktadır (2004a: 233). Bu bağlamda sinemanın yaşamla ilişkisini ve kültürün yeniden üretiminde avangardın işlevini tartışırken deneyim ve kamusal alan ilişkisi bağlamında Negt ve Kluge'ye başvuran yazar (Akbal, 1997: 64), Kluge ve Adorno-Benjamin geleneği arasındaki bağlantıya da dikkat çekmektedir. Akbal Süalp'e göre Kluge Benjamin'in aura/hale kavramını film ve seyirci ilişkisine uyarlayarak filmin alternatif bir kamusal alanın oluşumu bakımından potansiyelini sorgulamıştır (2004a: 232-233). Kluge'nin sinemacı olarak ortaya koyduğu ürünlere de değinen Akbal Süalp, onun Oscar Negt'le birlikte gerçekleştirdiği kuramsal çalışmaları da değerlendirmiştir. Akbal Süalp'in doğrudan Kluge üzerine olan bir başka çalışması ise kamusal alan kavramı çerçevesinde, onun deneyimin diyalektiği üzerine olan görüşlerine odaklanmaktadır. Akbal Süalp'e göre sinema ve deneyim ilişkisi üzerinde duran Kluge, video ve televizyonu "yeniden oluşturulabilecek deneyimler, yeniden kurulabilecek film formu ve alternatif kamusal alan savaşımı için" bir mücadele alanı olarak görmektedir (2004b: 662).[27]

Sevilay Çelenk, Jay'den alıntı yaparak Frankfurt Okulu üyelerinin estetik ve kültüre

[26] Son dönemlerde Benjamin'e sinema, kültürel kimlik, toplumsal tarih ve kent/mekan ilişkisi bağlamında atıfta bulunan yazılarda bir artış olduğu görülmüştür. Bkz. Ayla Kanbur'un (2006) "Sinemada Temsil ve Tarihimiz", Zarife Öztürk'ün (2003) "1923-1950 Yılları Arasında Türk Sineması ve İstanbul", Fatoş Adiloğlu'nun (2003) "Mekanın/Uzayın Dönüşümü: İç/Dış, Aşağı/Yukarı, Alanlar, Sınırlar, Cepheler, Mekanlar", Canan Balan'ın (2006) "Film İmgelerinin Göçü" ve Göksel Aymaz'ın (2004) "Uzak'taki Kent Kentteki Uzaklık" başlıklı yazıları.

[27] Alexander Kluge'yle yapılmış bir söyleşi için bkz. Liebman, 2004.

ilişkin görüşlerini iki önemli eğilim içinde değerlendirir. İlki, kültür endüstrisinin estetik algıyı geriletici niteliğine vurgu yapan estetik seçkinci eğilim, ikincisi eğilim ise, kapitalist toplumda kitle iletişim araçlarının kültürel üstyapı aracılığıyla yukarıdan eklemleyici ve yönlendirici işlevine yapılan vurgudur (2005: 41). Frankfurt Okulu'nun görüşlerini görsel iletişim bağlamında ele alan Çelenk, "Sanat Yapıtı"nı görsel iletişimin doğasını anlamaya ve anlatmaya girişen önemli çalışmalardan birisi olarak değerlendirmekte, bu metnin televizyon çözümlemeleri için üretken açılımlar sağladığını ve sağlayacağını belirtmektedir (2005: 46). Benjamin'in sinemaya ilişkin olumlayıcı tavrı yalnızca film tekniği ve görsel iletişimin ayırt edici devinimiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda sinemanın demokratikleştirici boyutunu da kapsamaktadır (2005: 45). Ancak, Benjamin'in görsel iletişim ve bunun toplumsal önemi konusundaki görüşlerinin Okul bünyesinde pek fazla benimsenmediği düşüncesine yer veren Çelenk, Adorno'nun seyircinin gelenekle bağı kopmuş yeni sanat karşısında keyif ve haz içinde ve aynı zamanda eleştirel bir tavır alarak filmi izlemesine karşı çıktığını belirtir (2005: 46-47). Çelenk, sinema ve seyircinin konumunu politik perspektifle tartışırken Adorno'nun, kitle kültürü ve yüksek kültür ayrımına ilişkin seçkinci tavrına dikkat çekmektedir (2005: 47).

Çelenk, "Sanat Yapıtı"nın herhangi bir teknolojik ya da ekonomik belirlenimci bakış açısıyla sınırlandırılmadığını, aksine sinema dilini ve görsel algılamayı anlamak ve bunun toplumsal önemini vurgulamak gibi bir çabaya giriştiğini belirtmektedir. Çelenk, Benjamin'in sesli filme ilişkin kötümser tutumunu ise, görsel iletişimin seyirciyle olan zihinsel etkileşiminin bu yolla sınırlandığı ve görüntülerin üretken anlamlandırılmasını engellediği düşüncesiyle ilişkilendirir (2005: 48).

Beybin Kejanlıoğlu, kültür endüstrisinden söz ederken sinema ve radyonun sanat olmaktan çok bir iş alanının parçası olduğuna vurgu yapar (2005: 184-185) ancak Adorno'nun televizyonun insanları tamamen kuşatamayacağı, bir filmde görünenlerin seyirciler tarafından basitçe gerçek olarak algılanmayacağı yönündeki görüşlerine de yer verir. Kültür endüstrisi, bilinci tamamen esir alamamaktadır (2005: 198). Adorno'nun son dönemlerinde sinemaya ilişkin daha iyimser görüşlerine yer verdiği "Transparencies on Film" denemesine değinen Kejanlıoğlu, yazının başlığının belirsizliğine dikkat çekmektedir. Miriam Hansen'den alıntı yaparak, başlığın şeffaf imgelerin ya da slaytların ard arda dizilişi anlamına geldiğini ve bu anlamıyla içinde filmin ele geçirilemezliği, geçirgenliği, gölge-ışık oyunu olduğu çağrışımlarını barındırdığını belirtir. Adorno'nun "kültür endüstrisinin ideolojisi kendi yalanının panzehirini içerir" vurgusunu öne çıkaran Kejanlıoğlu, Adorno'nun bağımsız yönetmenlerin temsil ettiği Genç Alman Sineması'nda "kitle iletişim araçlarının niteliksel olarak farklı bir şeye dönüşebilme umudunu" gördüğünü belirtmektedir (2005: 199-200).

Kejanlıoğlu, Benjamin'in sinemaya ilişkin görüşlerine de yer vermektedir. Politik eğilimin yapıtın niteliğini etkileyeceğini belirten Benjamin, politik sanat ile proletaryayla dayanışmanın ve kapitalizmle savaşmanın olanaklı olacağını düşünür. Kejanlıoğlu'na göre, bir anlamda Benjamin, Sovyet basını ve epik tiyatro için söylediklerinin benzerlerini "Sanat Yapıtı"nda film için de düşünmektedir. Parçalanma, montaj, yakın çekim, ağır çekim gibi sinemada gördüğümüz özellikler algı evrenimizi zenginleştirmiş ve derinlik katmıştır. Montaj yoluyla yaratılan şok etkisi, Brecht'in epik tiyatroda uyguladığı yabancılaştırma efektlerine benzer bir etkiyle seyirciyi daha etkin ve eleştirel konuma getirmektedir (2005: 142-145).

Kejanlıoğlu, Adorno ile Benjamin arasındaki tartışmanın, Benjamin'in devrimci kolektif özne arayışı ve sanatı gündelik yaşama müdahil kılma isteği ile Adorno'nun birey vurgusu ve özerk modernist sanat savunusunun karşıtlığından doğduğunu belirtmektedir (2005: 23). Adorno, "Benjamin'in özerk sanatın tekniğine hak ettiğinden az, bağımlı sanatın tekniğine ise hak ettiğinden çok değer verdiğini düşünmektedir". Kejanlıoğlu, aslında sanatın aurasını yitirmesi ve özerk sanat konusunda Adorno'nun Benjamin'den hiç de farklı düşünmediğini belirtir. Buradaki asıl sorun, "teknolojik olarak yeniden üretilen sanatın 'negatif' boyutunu,

özerk sanatın da aurasından kurtulmuş 'pozitif' boyutunu" vurgulamaktır (2005: 171-172).

Tarih içerisinde sinema eleştirisinin kırılma dönemlerini özetle geçen Kezban Güleryüz, bu dönüşümlerden en önemlilerinden biri olarak Frankfurt Okulu'nu göstermiştir. Avrupa'nın sıkıntılarına yoğunlaşan, eleştirel bakışını Marx'tan alan Frankfurt Okulu, sinemayı insanın yaşamını yeniden gözden geçirmesine olanak veren bir araç olarak değerlendirmiştir. Frankfurt Okulu'nun sinema eleştirilerinde toplumsal olanın ihmal edilmemesi, sınıf mücadelelerinin vurgusunun yapılması, sinemanın bilerek ya da bilmeyerek yabancılaşmayı yansıtması önemli bir kırılma noktasıdır (Güleryüz, 2006: 113-116).

Sonuç

Frankfurt Okulu'nun sinema üzerine geliştirdiği düşüncelerde, Adorno ve Benjamin isimleri ve yazdıkları "Kültür Endüstrisi" ve "Sanat Yapıtı" metinleri öne çıkmaktadır. Bu metinlere ek olarak iki düşünürün birbirlerine yazdıkları mektupları da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Türkiye'de, sinema alanına ilişkin bu iki düşünürün alımlanması açısından konuya yaklaşıldığında, metinlerin Türkiye'ye geç bir tarihte girdiği görülmektedir. Türk sinemasının en fazla film ürettiği 1960'lı yıllar ve televizyonun Türkiye'de yaygınlaşmaya başladığı 1970'li yıllarda, Adorno'nun ve Benjamin'in bu metinlerinin, Türkiye'nin sanat ve düşünce dünyasına girmemiş oluşu bir eksiklik olarak görülebilir.

Türk sinemasının birçok sorunundan biri ekonomik, politik ve estetik açıdan yeterince tartışılmaması, düşünce boyutunda yeterince desteklenmemesi olarak belirlenebilir. Fransız Yeni Dalga Akımı, *Chaiers du Cinema* dergisi, İngiliz Özgür Sineması, *Sequence* dergisi, İngiliz Belge Hareketi, Sovyet sinemasındaki gerçekçi ve biçimci eğilimler vb. düşünüldüğünde bir ülke sinemasının gelişiminde bu türden tartışmaların önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Özbek (2000c: 108) Benjamin üzerine olan yazısının sonuç bölümünde, Türkiye'nin belirli dönemlerinde kültürel dünyayı anlamak ve incelemek için Benjaminci bir okumanın nasıl yapılacağını, bu anlamda Türkiye'nin hangi kabuslardan uyanması ve hangi geleneklerin geleceğe kazandırılması gerektiğini sormaktadır. Benzer bir soru Türk sineması açısından yöneltilebilir; Frankfurt Okulu'nun sinema üzerine geliştirdiği düşünceler hangi bağlamlarda ele alınabilir? Filmler, Oskay'ın korku ve bilim kurgu türlerine ilişkin çözümlemesinde olduğu gibi incelenebilir mi ya da Türk sineması kültür endüstrisi bağlamında tartışılabilir mi ya da özgürleştirici potansiyelleri öne çıkarılan filmler Türkiye'de nasıl gerçekleştirilebilir gibi sorular üretilebilir ve üzerine düşünülebilir.

Kaynakça

Abisel, Nilgün (1989). *Sessiz Sinema*. Ankara: BYYO.

Adiloğlu, Fatoş (2003). "Mekanın/Uzayın Dönüşümü: İç/Dış, Aşağı/Yukarı, Alanlar, Sınırlar, Cepheler, Mekanlar." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 3*. Deniz Bayraktar (yay. haz.) içinde. İstanbul: Bağlam. 69-80.

Adorno, T. W. (2005). *Minima Moralia*. Çev., Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.

Adorno, T. W. (2004a). *Walter Benjamin Üzerine*. Çev., Dilman Muradoğlu. İstanbul: YKY.

Adorno, T. W. (2004b). *Edebiyat Yazıları*. Çev., Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak. İstanbul: Metis.

Adorno, T. W. (2003). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 76-83.

Adorno, T. W. (1990). *Eleştiri Toplum Üstüne Yazılar*. Çev., M. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge.

Adorno, T. W. (1985). "Walter Benjamin'e Mektuplar." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika* içinde. İstanbul: Eleştiri. 155-215.

Akay, Ali (1996). "21.Yüzyılın Eşiğinde." *Toplumbilim* 4: 15-17.

Akbal Süalp, Z. Tül (2006). "Bir Deneyimin Tarihi; Tarih Deneyimleri ve Deneyim Tarihi." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 5*. Deniz Bayraktar (yay. haz) içinde. İstanbul: Bağlam..41-47.

Akbal-Süalp, Z. Tül (2004a). *Zaman Mekan: Kuram ve Sinema*. İstanbul: Bağlam.

Akbal Süalp, Z. Tül (2004b). "Kamusal Alan, Deneyim ve Alexander Kluge." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. 653-671.

Akbal Süalp, Z. Tül (2003). "Sokağa Bakan Pencereleriyle Eleştirinin Evi: Eleştiri İktidarı Kime Verir?" *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 3*. Deniz Bayraktar (yay. haz.) içinde. İstanbul: Bağlam. 11-23.

Akbal, Z. Tül (1997). "Sinemanın Yaşamla Buluşmasında Felsefe, Sanat, Bilim, Teknoloji Kendi Alanlarını ve Öykülerini Arar." *25. Kare* 20: 35-44.

Akbal, Z. Tül (1995). "Zamanı ve Mekanı Yeniden Düşleme Şiiri ve Onun Tarihini Tersinden Okumak." *25. Kare* 11: 14-18.

Algan, Necla (2001a). "Kitle Kültürü Eleştirisinden Bir Sinema Teorisine Doğru: Frankfurt Okulu ve Sinema." *Evrensel Kültür* 117: 42-44.

Algan, Necla (2001b). "Kitle Kültürü Eleştirisinden Bir Sinema Teorisine Doğru: Siegfried Kracauer ve 'Film Teorisi'." *Evrensel Kültür* 117: 52-55.

Algan, Necla (1997). "Sinema Sanatının Alanı ve Türk Sineması." *25. Kare* 19: 11-16.

Andrew, J. Dudley (2000). *Sinema Kuramları*. Çev., İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm.

Aygün Cengiz, Serpil (2000). "Ahmet Hamdi Tanpınar ile Walter Benjamin'i Birlikte Okumak." *Folklor/Edebiyat* 23: 93-104.

Aymaz, Göksel (2004). "Uzak'taki Kent Kentteki Uzaklık." *Kentte Sinema Sinemada Kent*. Nurçay Türkoğlu, Mehmet Öztürk, Göksel Aymaz (yay. haz.) içinde. İstanbul: Yeni Hayat. 227-240.

Aymaz, Göksel (2001). "Murathan Mungan'ın Benjamin Yanılgısı." *Varlık* 1129: 84-85.

Balan, Canan (2006). "Film İmgelerinin Göçü." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 5*. Deniz Bayraktar (yay. haz) içinde. İstanbul: Bağlam. 257-271.

Batur, Enis (1987). *Estetik Ütopya*. İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat.

Benjamin, Walter ve Oscar A. H. Schmitz (1998) "Potemkin Polemiği." Çev., Altuğ Işığan. *Sanat Eylemi* 7: 4-8.

Benjamin, Walter (1997) "Chaplin'i Anmak." Çev., Altuğ Işığan. *25. Kare* 20: 33-34.

Benjamin, Walter (1993a). *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (yay. haz.) içinde. İstanbul: Metis.

Benjamin, Walter (1993b). *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: YKY.

Benjamin, Walter (1993c) "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri." Çev., Hakkı Hünler. *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 77-97.

Benjamin, Walter (1982). *Estetize Edilmiş Yaşam*. Çev., Ünsal Oskay. Ankara: Dost. [1995 basımı, İstanbul: Der.].

Benjamin, Walter (1981a). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı." Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 40(82): 3-12.

Benjamin, Walter (1981b). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı II". Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 43(85): 20-27.

Biryıldız, Esra (1998). *Sinemada Akımlar*. İstanbul: Beta.

Bottomore, Tom (1997). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi.

Boz, Afitap (1994). "Passolini ve Dekameron." *25. Kare* 9: 8-12.

Bozkurt, Nejat (2004). *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa.

Büker, Seçil (1987). "Film ve Gerçek." *Gergedan* 4: 78-82.

Carrll, John M. (1985). "Sinema Kuramının Çözümlenmemiş Sorunları." Çev., Erol Mutlu. *Sinema Kuramları*. Seçil Büker ve Oğuz Onaran (der.) içinde. Ankara: Dost. 163-190.

Casetti, Francesco (1999). *Theories of Cinema 1945-1995*. Austin: University of Texas Press.

Çebi, Ahmet Kerem (1993). "Brecht Estetiğine Yönelik Sorular." *Edebiyat ve Eleştiri* 6-7: 16-17.

Çelenk, Sevilay (2005). *Televizyon Temsil Kültür*. Ankara: Ütopya.

Daldal, Aslı (2005). *1960 Darbesi ve Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*. İstanbul: Homer.

Daldal, Aslı (2004). "Gerçekçi Geleneğin İzinde: Kracauer, 'Basit Anlatı' ve Nuri Bilge Ceylan Sineması." *Doğu-Batı* 25: 255-273.

Dellaloğlu, Besim F. (2001). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam.

Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk*. İstanbul: YKY.

Demiralp, Oğuz (1982). "Paskalya.". *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.

Enzensberger, Hans Magnus (1980). "Bir 'Kitle İletişim Araçları Teorisi'nin Oluşturucu Öğeleri." Çev., Ünsal Oskay. *Birikim* 58-59: 16-17.

Güleryüz, Kezban (2000). "Sinema Eleştirisi Üzerine." *İletişim* 6: 113-116.

Harootunian, Harry (2006). *Tarihin Huzursuzluğu*. Çev., Mehmet Evren Dinçer. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Henderson, Brian (1985). "İki Tür Film Kuramı." Çev., Nilgün Abisel. *Sinema Kuramları*. Seçil Büker ve Oğuz Onaran (der.) içinde. Ankara: Dost. 108-129.

Horkheimer, Max ve T. W. Adorno (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. Çev., Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı.

Horkheimer, Max ve T. W. Adorno (1996) *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

Horkheimer, Max ve T. W. Adorno (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

Huyssen, Andreas (1995). *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. Çev., Kemal Atakay. İstanbul: Metis.

Huyssen, Andreas (1988). "Saklı Diyalektik: Avangard-Teknoloji-Kitle Kültürü." Çev., Serdar Erener. *Defter* 7: 56-70.

Hünler, Hakkı (1993). "W. Benjamin'in Çevirisi Hakkında Gerekli Bir Not." *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 76.

Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Jay, Martin. (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.

Kalkan, Faruk (1988). *Türk Sineması Toplumbilimi*. İzmir: Ajans Tümer.

Kanbur, Ayla (2006). "Sinemada Temsil ve Tarihimiz." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 5*. Deniz Bayraktar (yay. haz.) içinde. İstanbul: Bağlam. 49-55.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Kılıç, Levend (1999). "Elektronik Görüntü ve Video Sanatı." *Yıllık 1999*: 207-217.

Kılıç, Levend (1994). "Televizyon ya da Görüntü Çöplüğü." *Cogito* 2: 49-61.

Kluge, Alexander (1994). "Oberhausen Manifestosu'nu İmzalayanlar Neler İstiyorlar?" Çev., Bülent Görücü. *Görüntü* 2: 41-42.

Koes, Anton (2003). "Yeni Alman Sineması." Çev., Ahmet Fethi. *Dünya Sinema Tarihi*. Geoffrey Nowell Smith (der.) içinde. İstanbul: Kabalcı. 692-706.

Kracauer, Siegfried (2002). "Sıkıntı." Çev., Hasan Ünal Nalbantoğlu. *Defter* 45: 177-181.

Kracauer, Siegfried (1995). *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Kracauer, Siegfried (1985). "Temel Kavramlar." Çev., Erol Mutlu. *Sinema Kuramları*. Seçil Büker ve Oğuz Onaran (der.) içinde. Ankara: Dost. 77-98.

Kracauer, Siegfried (1968). "Fizik Gerçeğin Kurtuluşu." Çev. Nijat Özön. *Türk Dili Dergisi Sinema Özel Sayısı* XVII/196: 387-390.

Künüçen, Hale (2001). "Türk Sinemasında Kadının Sunumu Üzerine." *Kurgu* 18: 51-64.

Levin, Thomas (1995). "Introduction." *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Liebman, Stuart (2004). "Alexander Kluge İle Söyleşi: Yeni Alman Sineması, Sanat, Aydınlanma ve Kamusal Alan Üzerine." Çev., Nefin Dinç ve Meral Özbek. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 609-651.

Livingstone, Rodney vd. (1985). "Sunum IV." *Estetik ve Politika* içinde. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri. 216-228.

Lunn, Eugane (1995). *Lukács, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Alan.

Maktav, Hilmi (2001). "Türk Sinemasında Yoksulluk ve Yoksul Kahramanlar." *Toplum ve Bilim* 89: 161-189.

Mattelart, Armand ve Michele Mattelart (1998). *İletişim Kuramları Tarihi*. Çev., Merih Zıllıoğlu. İstanbul: İletişim.

McRobbie, Angela (1999). *Postmodernizm ve Popüler Kültür*. Çev., Almıla Özdek. İstanbul: Sarmal.

Modleski, Tania (1998). "Haz Terörü: Çağdaş Korku Filmi ve Postmodern Kuram." Çev., Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri: Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Tania Modleski (der.) içinde. İstanbul: Metis.197-209.

Modleski, Tania (1982). *Hınçla Sevmek: Kadınlar İçin Kitlesel Fantezi Üretimi*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Pencere.

Monaco, James (2006). *Bir Film Nasıl Okunur*. Çev., Ertan Yılmaz. İstanbul: Oğlak.

Moretti, Franco (1991). "Korkunun Diyalektiği." Çev., Çetin Sarıkartal. *Birikim* 29: 59-71.

Mungan, Murathan (2004) *Bir Kutu Daha*. İstanbul: Metis.

Mutlu, Erol (2005). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2002). "Kracauer ve 'Sıkıntı' Yazısı İçin." *Defter* 45: 169-179.

Olivier, Bert (1997). "Modernite, Modernizm ve Postmodernist Film: Verhoeven'in Temel İçgüdü'sündeki Yüzeysellikler." Çev., Sabri Büyükdüvenci ve S. Ruken Öztürk. *Postmodernizm ve Sinema*. Sabri Büyükdüvenci ve S. Ruken Öztürk (der.) içinde. Ankara: Bilim Sanat /Ark. 31-54.

Onaran, Oğuz (1985). "İlk Film Kuramcıları." *Sinema Kuramları*. Seçil Büker ve Oğuz Onaran (der.) içinde. Ankara: Dost. 11-16.

Oskay, Ünsal (2000). *Çağdaş Fantazya*. İstanbul: Der.

Oskay, Ünsal (1995). "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya." *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde. İstanbul: Der. 127-162.

Oskay, Ünsal (1983). "Roman'ı 'Tedavülden Kaldıracağa' Benzeyen Bir Gelişme Olarak Roman'ın Televizyona Uyarlanması." *Yazko Edebiyat* 30: 84-99.

Özbek, Meral (2000a). "Walter Benjamin'i Okumak-I." *SBF* 155(2): 69-96.

Özbek, Meral (2000b). "Walter Benjamin'i Okumak-II." *SBF* 155(3):103-131.

Özbek, Meral (2000c). "Walter Benjamin'i Okumak-III." *SBF* 155(4): 83-110.

Özer, Ali (1996). "Rezervuar Köpekleri: Ateşle ve Kendini Boşalt." *25. Kare* 14: 23-32.

Özkök, Ertuğrul (1982). *Sanat, İletişim ve İktidar*. Ankara: Tan.

Öztürk, S. Ruken (2000). *Sinemada Kadın Olmak*. İstanbul: Alan.

Öztürk, S. Ruken (1996a). "Rosselini'den Loach'a Gerçekçi Sinema." *25. Kare* 15: 10-20.

Öztürk, S. Ruken (1996b). "Sinemanın Resimle Buluştuğu Yer." *25. Kare* 16: 57-67.

Öztürk, S. Ruken (1995). "Caligari'den Kafka'ya Dışavurumcu Sinema." *25. Kare* 11: 31-35.

Öztürk, Zarife (2003). "1923-1950 Yılları Arasında Türk Sineması ve İstanbul." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler 3*. Deniz Bayraktar (yay.haz.) içinde. İstanbul: Bağlam. 59-67.

Perkins, V. F. (1985). "İlk Film Kuramcılarının Eleştirel Tarihi." Çev., Oğuz Onaran. *Sinema Kuramları*. Seçil Büker ve Oğuz Onaran (der.) içinde. Ankara: Dost. 130-162.

Robins, Kevin (1999). "Korku ve Bilgi." Çev., Nurçay Türkoğlu. *Birikim* 117: 110-113.

Roloff, Bernhard ve Georg SeeBlen (1996). *Erotik Sinema:Cinsellik Sinemasının Tarihi ve Mitolojisi*. Çev., Veysel Atayman. İstanbul: Alan.

Rotha, Paul (2000). *Sinemanın Öyküsü*. Çev., İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm.

Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.

Sontag, Susan (1982). "Tiyatro ve Sinema." Çev., Beril Eyüboğlu. *Yazko Çeviri* 8: 93-107.

Stauth, Georg ve Bryan S. Turner (1992). "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi." Çev., Mehmet Küçük. *Birikim* 33: 62-69.

Suner, Asuman (2006). *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet Kimlik Bellek*.İstanbul: Metis.

Swingewood, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi*. Çev., Aykut Kansu. Ankara: Bilim ve Sanat.

Touraine, Alain (1994). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev., Hülya Tufan. İstanbul. YKY.

Tuncel, Hakan (1995). "Mekanik Yeniden Üretim Çağında 'Diva'." *25. Kare* 13: 19-21.

Tura, A. Rıza (2002). "Metonimi, Sanat ve Bilinçdışı." *Defter* 45: 101-115.

Turan, Ömer ve Zeynep Gülşah Çapan (2003). "Siyasetin Yeniden Tanımlanması ve Gösteri Toplumu: Genç Parti Özelinde Üç Kasım Seçimleri." *Birikim* 165: 101-118.

Türkeş, A. Ömer (1988). "Yeni Polisiye Diziler, Yine Eski Kalıplar." *Virgül* 5: 3-6.

Türkoğlu, Nurçay (2004). *İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Toplumsal İletişim: Tanımlar, Kavramlar, Tartışmalar*. İstanbul: Babil.

Uğurlu, Hakan (2003). "Görüntüde Zaman Boyutu." *Kurgu* 20: 155-172.

Uluyağcı, Canan (2003). "Shrek Üzerine Bir İnceleme: Kurtarıcı ve Aşık Olmak Kavramlarının Yeniden Sunumu." *Kurgu* 20: 173-181.

Uluyağcı, Canan (2001). "Bir Anlatım Aracı Olarak Oyunculuk: Tiyatro Oyunculuğu ile Sinema Oyunculuğu Arasındaki Ayırım." *Kurgu* 18: 41-50.

Ünlü, Ferhat (2003). "Postmodern Polisiye ve Gizemcilik." *Virgül* 6: 50-52.

Willis, Susan (1993). *Gündelik Hayat Kılavuzu*. Çev., Aksu Bora ve Asuman Emre. İstanbul: Ayrıntı.

Wilson, Elizabeth (1992). "Görünmez Flâneur." Çev., Filiz Çulha ve Aksu Bora. *Birikim* 43: 54-65.

Witte, Bernd (2002). *Walter Benjamin*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY.

Zebil, Yüksel (1996). "Bilimkurgu Sinemasında Şiddetin Politik İşlevi." *25. Kare* 17: 69-72.

Zizek, Slavoj (2001). "The Matrix ya da Malebranche Hollywood'da." Çev., Erol Mutlu. *Tezkire* 22: 106-129.

PARİS

XIX. YÜZYILIN BAŞKENTİ

WALTER BENJAMIN

PALAIS DE L'EXPOSITION UNIVERSELLE DE 1867.



15.

Benjamin'in Art-İmgesi: Türkiye'de Walter Benjamin'le Fotoğrafı Düşünmek

Tolga Hepdinçler & Tuba Ayten

Art-imge (*Afterimage*), maddi bir uyaranın varlığının yitiminden sonra oluşan bir duyumun varlığını, bunu izleyen dönüşümleri ve özne tarafından yeniden üretilen optik deneyimleri işaret etmektedir. Gözlemcinin görme eylemindeki radikal dönüşümünü ifade eden yarı-biyolojik, yarı-metaforik bir kavramdır. Tıpkı görmenin dolayısıyla gözün egemenliği ile geçen, neredeyse üç yüz yıl boyunca, *camera obscura*'nın sahip olduğu taht'a 19. yüzyılda kurulmuş gözlemcinin gözlem pratiğini kökten bir biçimde değiştirmiştir. Aslında optik bir araç olan selefi *camera obscura*'dan farklı olarak görmenin hakikat ile ilişkisinin sorgulanmasına neden olan fenomendir. Fenomeni ilk kez tanımlayan Goethe, *Renkler Kuramı*'nda (*Theory of Colours*) art-imge'yi şöyle açıklamaktadır:

> Odayı olabildiğince karartalım, elimizde bir de arzumuza göre açıp kapatacağımız üç inç genişliğinde, daire şeklinde açılır-kapanır penceremiz olsun. Güneş buradan beyaz bir zemin üzerine süzülecektir, gözlemcinin belli bir mesafeden gözlerini bu parlak daireye sabitlemesini salık verelim. Delik kapatıldığı zaman ise, odanın en karanlık noktasına bakmasını salık verelim, çember şeklindeki imge havada süzülürken görülecektir (Goethe, 1970: 16).

Aslında basit optik ve retina ilişkisi ile biyolojik bir oyun gibi görünen bu küçük deney, gözlemcinin ve onun gözleminin "nesnelliğini" sorgulayan, gözlemin zamansal göreliliğini vurgulayan radikal bir fenomendir. Fotoğraf ise, fenomenin paramparça ettiği gözlem deneyiminin külleri arasından doğmuştur. Art-imgenin yerinden ettiği dolayımsız bir görsel deneyimin yerine, yine normalleştirilmiş bir görsel deneyimin geçmesi de yine fotoğraf aracılığı ile olmuştur. Art-imge aynı zamanda fotoğrafın doğasına atfedilen bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Benjamin'in düşüncesine hakim olan tarih anlayışı ve ona yönelik fragmanlara dayalı okuma ile fotoğraf arasında kurulan anoloji içerisinde fenomenin metafor olarak kullanılması sıklıkla karşılaşılan bir durumdur (Przyblyski, 1998; Buck-Morss, 1989).

Walter Benjamin'in fotoğraf ile ilgili tezlerinin Türkiye'de alımlanması ile ilgili olan bu metinde, art-imge kavramı metaforik bir anlamda ele alınmaktadır. Türkiye'de Benjamin'in fotoğrafın aracılığına verdiği önemin izlerini sürmek, tıpkı Goethe'nin tanımladığı anlamda art-imgenin yarattığı imgelem gibi, bir anda karanlık içerisinde var olan, onu gözlemleyenin bakışı içerisinde kendiliğinden süzülen ve ardından kaybolan küçük dairenin izini sürmek gibidir. Türkiye'de Benjamin üzerine sayıları son yıllarda artmış birçok metin olmasına rağmen, Benjamin ve fotoğraf ilişkisine doğrudan değinen birkaç metin dışında neredeyse hiçbir metin olmaması; fotoğraftan dolaylı olarak söz eden metinlerin ise asıl konularının sinema, edebiyat gibi sanatlar olması dikkat çekicidir. Bu durum, fotoğraf ve Benjamin ilişkisinin Türkiye'de alımlanmasını konu edinen araştırmacıyı, art-imgenin peşindeki 19. yüzyıl gözlemcisine dönüştürmektedir. Dünyada, konu bağlamında hatırı sayılır sayıda metnin olması, hatta bu metinlerin farklı disiplinlerden araştırmacılar tarafından ele alınmış

olması, Türkiye'de konuya yönelik ilgisizliğin trajedisini gözler önüne sermektedir.[1] Walter Benjamin'in fotoğrafa duyduğu ilgi ile tarihsel ve felsefi düşüncelerini oluşturmak için ondan bir arka plan olarak yararlanmasının karşısında Türkçe telif metinlerde ilk bakışta bu olguya kesin bir ilgisizlik kolaylıkla görülebilmektedir. Fotoğrafla Benjamin'in Türkiye'de alımlanmasında yaşanan küçük trajedinin karşısında Benjamin'in fotoğrafı ve onun gibi düşünmeyi nasıl biçimlendirdiği, cevaplanması gereken ilk basamağı oluşturmaktadır.

Fotoğrafta Benjamin

Walter Benjamin'in iki metni, "Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit (Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağında Sanat Yapıtı)" ve doğrudan fotoğrafı ele aldığı 1931 yılına ait "Kurze Geschichte der Fotografie (Fotoğrafın Kısa Tarihi)", onun çağdaş fotoğraf düşüncesi açısından önemli figürlerden olmasını sağlamakla kalmamakta, fotoğrafın ne olduğuna, onun diğer görsel sanatlardan farkına ve anlamı nasıl oluşturduğuna dair ilk önemli sorgulamayı da içermektedir. Benjamin'in fotoğrafa olan ilgisi, fotoğraf imgesinin taşıdığı potansiyeli keşfetmesi ile ilgilidir. Edebiyat, tiyatro, resim, sinema ve hatta oyuncaklar üzerine yazan Benjamin, fotoğrafı 19. yüzyılın son yarısında insan algısını ve sanatsal temsili kökten bir biçimde dönüştüren ve kültürün sınırları içerisinde ortaya çıkan iletişim aracı olarak konumlandırmaktadır (Gilloch ve Dant, 2002: 6). Böylelikle fotoğraf, temsil olanakları ve kitlesel yayılımıyla modern kültürün temel araçlarından birine dönüşmektedir.

Aynı zamanda Benjamin'in panoramalara, seyirciye sundukları değişikliklerin canlandırdıklarının gerçeğe benzemesi bakımından fotoğrafın ve ayrıca sinemanın habercisi olma özelliğini vermesi önemlidir. Benjamin'e göre panorama, teknikle ilişkisinde bir devrimin de habercisi konumundadır (Benjamin, 1992b: 18–19). "19. Yüzyılın Başkenti Paris" başlıklı yazısının "Daguerre ya da Panoramalar" bölümünde Benjamin, fotoğrafın ileride görülecek önemi için "resim ve grafikte aktarılan iletinin içindeki sübjektif pay yeni teknik ve toplumsal gerçeklik karşısında gittikçe artan bir kuşkuyla karşılanmasına koşut olarak artacaktır" demektedir (1992b: 19).

Walter Benjamin'in fotoğraf ile ilgili tezlerini oluşturduğu tarihler, aynı zamanda fotoğrafın tarihi açısından, dönüm noktası sayılabilecek dönemlerin ardından fotoğrafın sanatlar arasındaki meşru konumunu elde ettiği evrimsel geçiş sürecinin uğrağında yer alması bakımından önemlidir. Fotoğrafın keşfedilmesinin üzerinden geçen yüz yıla yakın süre içerisinde fotoğrafın diğer sanatlara, özellikle resme yönelik biçimsel eğretilemeleri yerini, 20. yüzyılın başında açık bir biçimde kendinden menkul bir sanata bırakmıştır. Benjamin'in de metinlerinde isimlerini sıklıkla andığı Julia Margaret Cameron, Octavious Hill, Nadar ve çağdaşlarıyla başlayan kendinde sanat olarak fotoğrafın evrimsel gelişimi, Benjamin'in çağdaşları olan Alfred Stieglitz, Edward Steichen gibi isimlerle, metinlerin yazıldığı tarihlerde halen sürmekte olan bir süreci oluşturmaktadır. Fotoğrafın kitlesel yaygınlığının tartışmasız bir biçimde onaylanması da bu tarihsel sürecin bir parçası olarak konumlandırılabilmektedir. 19. yüzyılda fotoğrafın sadece sanatlar tarafından değil hatta daha etkin bir biçimde basın tarafından kullanılması, taşınabilir fotoğraf makinelerinin üretilmesi ile fotoğrafın amatör bir

[1] Walter Benjamin ve fotoğraf ilişkisine değinen çalışmalar için bakınız. Geoffrey Batchen (1997). *Burning with Desire: the Conception of Photography.* Cambridge, Mass: MIT Press. ; Susan Buck-Morss (1989). *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project.* Cambridge, MA: MIT Press. özellikle, 110-144; Eduardo Cadava (1997). *Words of Light Theses on the Photography History.* Princeton, NJ: Princeton University Press; Howard Caygill (1998). *Walter Benjamin: The Colour of Experience.* London: Routledge. özellikle, 80-152; Therease Davis (2004). *The Face on the Screen: Death, Recognition and Spectatorship.* Bristol, UK: Intellect Books; Liz Welles (2000) *Photography: Critical Introduction.* London: Routledge. özellikle, 17-40, 107-113, 273-310. Bu kitaplardan ikisi, bu metin tamamlandıktan sonra Türkçeye çevrilmiş ve her ikisi de Metis Yayınları'ndan çıkmıştır. Bkz. Buck-Morss, 2010; Cadava, 2008.

uğraş olarak kitleselleşmesi söz konusu olmuştur. Fotoğrafın kitlesel olanakları ile kültürel alanda yaygınlaşmasının taşıdığı potansiyel ve 1930'lu yıllar düşünüldüğünde, Walter Benjamin açısından fotoğraf, sanatın kitlesel olan ile buluşmasını sağlayacak yegâne sanat deneyimi olarak görülmüş olmalıdır. Avrupa faşizminin yükselişi ve Benjamin'in de işaret ettiği gibi politikayı estetize eden tavrına karşılık, sanatın kitlesel ya da daha açık bir biçimde politize olmasını sağlayacak gizil gücü, devrimci bir sanatın olanakları ile mümkün olmaktadır.[2]

Benjamin'in fotoğraf olgusunu ele alması genel olarak estetiğe yönelik eğilimleri ile örtüşmektedir. Ancak, Benjamin'in estetik alanına bakışını, özellikle de 1930'lu yıllarda oluşturduğu çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda tek yönlü bir biçimde ele almak güçtür:

> Onun çalışmaları, kültürel görüngüleri anlamaya yönelik, dar tarihsel materyalist eğilim ("Baudelaire'in Yapıtlarında 19. yüzyıl Paris'i" ile "Eduard Fuchs: Tarihçi ve Koleksiyoncu") ve sanatın, politik-pedagojik amaçların tahakkümüne teslim oluşunun gerekliliğine duyulan ihtiyaca yönelik başvurudan ("Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağında Sanat Yapıtı" ve "Üretici Olarak Yazar"), sanatsal iletişimin epik, öykü anlatıcısı, lirik şiir gibi cemaat kökenli biçimlerinin yok oluşuna karşı nostaljik tarih yazımına ("Hikaye Anlatıcısı" ve "Baudelaire'de Bazı Motifler") ve son olarak da erken dönemine özgü olarak ortaya çıkan teolojik motiflere ("On the Mimetic Faculty", "Kafka" ve "Tarih Felsefesi üzerine Notlar") kadar genişleyen aykırı bir çerçeve izlemektedir (Wolin, 1981: 82).

Benjamin'in estetik alandaki bu içinden çıkılması güç yaklaşımları, büyük ölçüde, erken ve geç dönem Benjamin ayrımı ve çalışmalarını gerçekleştirdiği sosyo-politik ortamın benzer giriftliği ile açıklanabilmektedir. Bu çeşitlilik ise sadece yirmi yıl içerisinde gerçekleşen Weimar Almanya'sının ekonomik-politik karmaşıklığı ve düşüşü, Nasyonal Sosyalizm'in yükselişi, Ribbertorp ve Molotov paktı ile Nazi-Sovyet birleşmesi ile doğrudan ilişkili görünmektedir. Benjamin'in biyografisi de bu girift politik durumun izlerini doğrudan taşımaktadır. Radikal sol ile olan bağları ve daha çok anarşizm ile ilişkilendirdiği bakışı, 1924 yılında Gershard (Gershom) Scholem'e yazdığı mektuplarla biçimlenen sol eğilime ve aynı zamanda Scholem ile kurduğu dostluk ile Kabala ve Yahudi mistisizmine yönelik ilgisi estetik tavrını biçimlendiren ve çeşitlendiren ilk kaynakları oluşturmuştur.[3]

[2] Walter Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağında Sanat Yapıtı" adlı çalışmasının sonunda yer alan: "Faşizmin politikayı estetize etme çabalarının vardığı nokta işte budur. Komünizm buna sanatın politize edilmesiyle cevap verir", (Benjamin, 2001: 79) sözü faşizmin "Fiat ars, pereat mundus (Sanat olsun, isterse dünya batsın)" deyişinin karşısına konumlandırdığı politikleşmiş bir sanat düşüncesini şekillendirmektedir. Ancak, "Sanat Yapıtı" metninin yazıldığı 1930'lu yıllar Komünizm ve sanat açısından da önemli bir dönüm noktasını işaret etmektedir. Benjamin'in metni kaleme almasından dört yıl önce Stalin'in "Edebiyat ve Sanat Örgütlerinin Yeniden İnşaası" deklarasyonuyla başlayan, deklarasyonun yürütülmesi ile ilgili olarak 1934 yılında Sovyet Yazarlar Birliği'nin kurulması ile devam eden süreç, Sovyet Gerçekçiliğinin proletarya sanatı olarak konumlandırmasını içermektedir. Benjamin'in "Sürrealizm", Tek Yön ve Alman Trajik Dramasının Kökenleri adlı çalışmalarında açık bir biçimde ortaya koyduğu avant-garde ve diğer modernist sanatların politize konumunun aksine, neo-klasik ve realist bir sanat anlayışının bu dönemde tek devrimci sanat olarak tanımlanması söz konusu olmuştur. "Gerçeküstücülük: Avrupa Aydınının Son Fotoğrafı" başlıklı çalışmasındaki "beden ve imge dünyası tüm devrimci gerilimleri kolektif bedensel bir uyarıya, kolektifin tüm bedensel uyaranlarını da devrimci bir boşalmaya dönüştürmek üzere teknik içinde birbirine sımsıkı kenetlendiğinde, işte yalnızca o zaman gerçeklik Komünist Manifesto'da istenilen ölçüde kendini aşmış olacak. Şimdilik bunun zorunluluğunu anlayanlar sadece gerçeküstücüler" (Benjamin, 1993b: 168) iddiasının tam aksine ve trajik bir biçimde Sovyet devriminin ilk yıllarında sanatın kitleselleşmesi ve Proletkult'ün oluşturulması bağlamında etkinliği olan gelenek dışı, radikal ve politik akımlar olan konstrüktivizm, sürrealizm, empresyonizm ve kübizm Sovyet sanatı içerisinde sahip oldukları varlıklarını yitirmişlerdir.

[3] Benjamin'in radikal komünizme yönelik ilgisi Scholem ile mektuplaşmalarının ilk on senesinin ardından 7 Temmuz 1924 yılında yazılmış mektubunda gözlemlenebilmektedir. Trauerspiel üzerine yazmakta olduğu kitaptan söz eden bu mektup, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasına

Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasına yönelik ilk eleştirileri ile başlayan dönem ise, daha çok radikal komünizm ile ilişkilendirilebilecek ve Brecht ile işbirliğinden doğan, önceki döneme ait metafizik dolayımlı çalışmalarının tamamen aksi yönündeki çalışmaları ile tanımlanabilir (Wolin, 1981: 91). *Tek Yön* (1928) *ve* "Sürrealizm" (1929) başlıklı çalışmaları aynı zamanda Benjamin'de yaşanan radikal dönüşümün izlerini taşımaktadır. Benjamin'in 1930'lu yıllardaki metinleri ise, hem teolojik motifler ve nostaljik eğilimler hem de radikal ve tarihsel maddeci görüşleri içerecek çeşitliliktedir. Benjamin'in 1930'lu yıllarda yazmış olduğu metinler ele aldıkları konuların tarihsel bağlamları ile de farklılık gösterir. İlk çalışmalarının antikiter odağına (Goethe, Alman Romantizmi, Trauerspiel) karşılık, modernizm ile ilişkilendirilebilecek Proust, Kafka ve Breton gibi çağdaş yazarlar ya da Baudelaire ve Nikolai Leskov gibi 19. yüzyıl yazarlarına yönelik eleştirel bir odağa dönüş yaşamıştır (Wolin, 1981: 91).

Benjamin'in fotoğrafa yönelik metinleri de böyle bir eleştirel tarihsel, biyografik, estetik izleğin dönüm noktasında ortaya çıkmıştır. *Fotoğrafın Kısa Tarihi,* Benjamin'in 19. yüzyıl kapitalizminin yükselişine ve dolayısıyla modernizm ile biçimlenen pratiklerine yönelik eleştirel duruşunu biçimlendirdiği metinler ile benzerlik göstermektedir. Bu metinden beş yıl sonra kaleme alacağı "Sanat Yapıtı" metninin temelini oluşturacak kavramsal benzerliklere rağmen, bu ilk metin fotoğrafın etimolojik kökenlerine yönelttiği kapsamlı bakış ile ondan ayrılmaktadır. *Fotoğrafın Kısa Tarihi, en* yalın ifadesiyle Benjamin'in fotoğrafın kazıbilimine giriştiği metindir. Fotoğrafın tarihine yönelik bu kazıbiliminin başlangıç noktası fotoğrafın ortak mucitleri olan Niepce ve Daguerre'ye kadar uzanmaktadır (Benjamin, 2001: 5).

Benjamin'in fotoğraf üzerine tezlerini sanatın kitlesel bir niteliğe evrilmesinde etkin bir konuma getirmesi, büyük ölçüde onun fotoğraf ve tarihsellik arasında kurduğu bağla şekillenmektedir. Benjamin'e göre tarihsellik, fotoğrafın ilkelerini izlemektedir. Bu da salt fotoğraf ve tarih arasında değil aynı zamanda fotoğraf ve dil arasında bir ilişkiselliktir (Cadava, 1997: xvii). *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde, fotoğrafın bilim, sanat, tarih mecraları ile olan ilişkisiyle ilgili yorumları ve fotoğrafın nasıl iletişime geçtiği, onu izleyenlere nasıl seslendiğine dair analitik odağı, fotoğrafı konumlandırdığı tarihsel yetiye ve dil ile kurduğu bu ilişkiselliğe dair izleri örneklemektedir. Benjamin en yalın haliyle fotoğrafın oluşturduğu görsel deneyimi, gözümüze yönelen herhangi bir görsel deneyimden farklılaştırarak ortaya koyar. Ona göre psikanaliz nasıl sezgisel bilinçdışı alanı açımlıyorsa, fotoğraf da ilk kez optik-bilinçdışının farkına vardırmaktadır (Benjamin, 2001: 11). Bu optik-bilinçdışı da, zaman ve uzamın araç yardımı ile yeniden yapılanması ve detaylardaki fizyonomik zenginlik ile ifade edilmektedir. Benjamin'in optik-bilinçdışı kavramlaştırması, anahtar kavramlarından olan diyalektik imge ile de paralellik göstermektedir. Diyalektik imge kavramı, Benjamin'in düşüncesi içerisinde fazlasıyla belirleyici bir kavramdır. Özellikle "19. Yüzyılın Başkenti Paris" ve "Baudelaire'de Bazı Motifler" gibi çalışmalarının anahtar kavramını oluşturmaktadır:

> Diyalektik imgenin felsefi imaları Hegelci diyalektik kadar zengin bir mantığa sahiptir. Ayrıca onun karmaşıklığını çözümlemek (Benjamin'in) çalışmalarının bütün aşamalarının ve her bölümünün görevi haline dönüşmektedir. Şimdiki bağlamda ise, nesnelerin doğasında tarihsel olarak yeni olan şeyi tanımlamak için arkaik imgelerin kullanımına işaret etmektedir (Buck-Morss, 1989: 67).

Benjamin'in fotoğraf ve tarih arasında kurduğu ilişki genel olarak diyalektik-imge kavramı ile ilişkilidir. Tarihe yönelik okuması, tarihsel akışı fragmanlara bölerek sabitleyen fotoğrafın yarattığı imgelere benzemektedir. Bu düşünsel imgeye dayalı düşünsel karakte-

Benjamin'in duyduğu entelektüel ilgiyi ve yönelttiği eleştirileri de içermektedir. Ayrıca, Benjamin kendi sözleri ile net bir biçimde komünizmin politik deneyimine yönelik farklı yorumlar geliştirdiğini ve Lukács'ın eserinde tanımlanan Hegelci diyalektikle ilişkili muhalif direniş ile biçimlenen komünizme karşı kendi nihilist altyapısını sınamak istediğini dile getirmektedir (Benjamin, 1994: 248).

ri, *Trauerspiel* kitabından *Arcades* projesine, oradan da tarih kavramına dair son metnine kadar uzanmaktadır. *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde Octavious Hill'in Newheaven Fishwife ve Atget'in Paris fotoğrafları, Adorno ile yazışmalarında Kafka'nın çocukluk fotoğrafı, *Berlin Childhood*'da kendi fotoğrafları ve hatta "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" de Angelous Novus, bu tarz bir arkaik imgelemi canlandırırken, Kafka ve Baudelaire ise bu zamansal ve mekânsal kırılmanın öznelerine dönüşmektedir. Benjamin'in her düşüncesinin fotografik enstantanelere benzer bir biçimde oluştuğu ve Adorno'nun "Benjamin'in *Schriften*'ine Sunuş" başlıklı metninde belirttiği gibi, dünyayı "entelektüel optik" aracılığıyla deneyimlediği açıkça iddia edilebilir (Cadava, 1997: xxi):

> Fotografik dile başvurması, metinlerinin tarihsel fizyonomisine asli bir boyut katmakta, ayrıca onun için modernitenin temel olgusu olan imgenin yeniden üretimiyle meşguliyetini de işaret etmektedir. Böyle bir üretimin gerçekleştiği farklı sosyo-politik ilişkilerin katmanlaşmış ağını analiz etmenin tarihsel materyalistin görevi olduğunu söyler. Bu yüzden, Baudelaire üzerine denemesine düştüğü notta Baudelaire'deki imgenin "fotoğraf makinesindeki bir imge" ile karşılaştırılabileceğini iddia eder. Ona göre, "toplumsal gelenek bu fotoğraf makinesidir. Eleştirel teorinin araçlarındandır ve bunlar arasında vazgeçilmez olandır" (Cadava, 1997: xxix).

Benjamin'e göre diyalektik-imgeler kasıtlı bir biçimde oluşturulmazlar; her imge kendi içkin dinamizmine sahiptir ve imgenin içkin dinamizmi, onun tarihsel göstergesidir (Benjamin, 1993b: 161). Bu imgenin göstergeye dayalı bağlamı ise, doğrudan zamansal-mekânsal bir neden-sonuç ilişkisine değil, böylesi bir ilişkiselliğin olasılığının durumlarına yöneliktir. Benjamin'in bakış açısından, bir şeyi işaret etmek için göstergeyi olanaklı kılan şey, aslında bağlantı ve süreklilikten çok, ilişkisellik nosyonları içerisindeki süreksizliktir (Cadava, 1997: xx). Benjamin'e göre imgelerin bu tarihsel göstergeleri, onların sadece belli bir zamana ait olduklarını değil, öncelikle zamanın belli bir noktasında okunabilir hale geldiklerini dile getirmektedir (GS'den akt. Elo, 1999: 3). Benjamin'in *Lesbarkeit* olarak isimlendirdiği okunabilirlik, en net anlamıyla okunabilme olasılığını işaret etmektedir. Okunabilirlik ise, Benjamin'de metinsel olmanın aksine görsel bir şeydir. Tarihi hatırlamanın ya da tarihsel göstergelere ulaşmanın yolu bellekte diyalektik imgelerin tıpkı belli bir zaman ve uzamda okunabilir hale gelmek üzere bir flaş gibi parıldaması ile mümkündür. Benjamin'e göre, geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gitmektedir ve geçmiş ancak göze göründüğü o an, bir an için parıldadığında, bir görüntü olarak yakalanabilir (Benjamin, 2004: 39). Bir daha geri gelmemek üzere yok olan bu görüntü ancak fotoğrafın tarihi yeniden açması ve "Angelus Novus"un arkasında bıraktıklarını açığa çıkaracak gizil gücünde saklıdır:

> Fotoğrafçı ister çok usta olsun isterse de modeline kusursuzca poz verdirmiş olsun, fotoğrafa bakan kişi çoktan unutulmuş o anın yakınlığında o belli belirsiz noktayı bulmak için gerçekliğin özneye net bir biçimde seslendiği şimdi ve buradalığın küçük bir olasılık kıvılcımını aramak için karşı konulmaz bir zorunluluk duyar (Benjamin, 2001: 11).

Diyalektik imgenin zamansal ve tıpkı art-imgenin rastlantısal varlığına benzer doğasının karşısında, fotoğraf Benjamin'de en temel haliyle devrimci bir niteliğe sahiptir. Fotoğrafa atfetmiş olduğu bu nitelik ilkin *Parıltılar* adlı çalışmasında tanımlanmaktadır: "İlk gerçek devrimci üretim aracının, fotoğrafın ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak sosyalizmin yükselişi ile sanat geçtiğimiz yüzyılda aşikâr olan krizin yaklaştığını hissetmiştir" (Benjamin, 1969: 220). Ancak, fotoğrafta saklı olan devrimci güç salt onun sosyalizm ile olan akranlığında değil, sanatın politikleşmesi için sanatçının ve sanat eserinin önünde uzanan özgürlüğün kapısını açmasındadır. Bu da en açık biçimde sanat eserinin aurasını dağıtmasında gizlidir.

Aura kavramı en açık biçimde, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde karşımıza çıkmaktadır. Önce portre fotoğrafının ilk örneklerinde ve ardından Atget'in fotoğraflarında dağılması ile ilişkilendirdiği aura, Benjamin'e göre nesnenin biricik varlığı ve ne kadar yakın olursa olsun, mesafeli görünüşüdür.[4] Ayrıca Atget çoğaltarak ürettiği Paris fotoğraflarıyla aurayı batan bir gemiden atılan su gibi, gerçekliğin dışına atmıştır (Benjamin, 2001: 24).

Aura kavramının daha kapsamlı bir şeması "Sanat Yapıtı" başlıklı çalışmasında oluşturulur. Buradaki aura kavramı, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*'nde tanımlanan aura kavramı ile benzerlikler taşımasına rağmen burada auranın çözülüşü aşamalı bir biçimde tanımlanır. Benjamin'e göre bu aşamanın ilk basmağı sanat yapıtlarının törenlere ve ritüellere sıkı sıkı bağlı olduğu *auratik aşama*'dır (Sheratt, 2007: 57). Bu aşamada bu sanat eserleri sadece ona bakana seslendiklerinde var olurlar ve ritüel bağımlılığıyla ilişkili olarak mesafe duyumuyla tanımlanırlar (Benjamin, 2004: 56–57). Benjamin ikinci aşamayı özerklik ile açıklar, bu aşamada sanat yapıtı halen aurayı elinde tutar ama toplumsal bağımlılıklarından kaynaklanan mesafeli durumunu terk eder, çünkü ritüelin engellerinden sıyrılmıştır. Ritüelin yerini sergileme değeri almıştır. Bu dönemdeki sanat eserleri de biriciktir. Burada biriciklikten oluşan mesafe zaman ve uzamla ilişki içerisindedir. Zaman, ilkin geçmişte biricik olarak oluşturulmasında ve onunla kurulan ilişkiyi, ritüeli andırır ama ondan çok farklı bir biçimde anlık bir ilişki olması ile ilgilidir. Uzam, sanat eserinin varlık olarak biricikliği ile sadece özgül bir yerde bulunması ile ilgilidir. Bu bağlamda sanat eseri törensel olan toplumsal bağlamından çıkar ama zamansal ve uzamsal olarak yine toplumsal olarak düzenlenir (Sheratt, 2007: 158). Üçüncü ve günümüze de denk düşen aşama, fotoğraf gibi bir aracın da yardımıyla söz konusu olan "yeniden üretim" çağıdır. Bu aşamada Benjamin'e göre sanat eseri her tür mesafesini yitirir. İlk olarak sanat eseri herkese ulaşabildiği için törensel niteliğini, ikinci olarak da zaman ve uzama bağlı bağımlılıkların ortadan kalkması ile biricikliğini yitirir. Dolayısıyla mesafe de ortadan kalkar.

Benjamin'e göre yeniden üretim tekniği, yeniden üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır. Bu yeniden üretilmişi çoğaltarak, onun bir defaya özgü varlığının yerine, kitlesel varlığını geçirmektedir. Ve yeniden-üretilmiş olanın alımlayıcıya bulunduğu konumda seslenmesine izin vermekle, üretilmiş olanı güncelleştirmektedir. Bu iki süreç, gelenek yoluyla aktarılmış olanın dev bir sarsıntı geçirmesine yol açmaktadır – bu gelenek sarsıntısı, şu andaki bunalımın öteki yüzünü ve insanlığın yenilenişini dile getirmektedir. Sözü edilen süreçler, günümüzde kitle devinimleriyle çok yakından bağlantılıdır (Benjamin, 2004: 55). Bu süreç sanat eserinin biricikliğini ortadan kaldırırken, Benjamin'in sanat eserinin özel aurası dediği varlığını sona erdirmektedir. Benjamin'de beklenenin aksine, sanat eserinin yeniden üretim tekniği ile sahiciliğini yitirmesi, dolayısıyla aurasından her defasında bir şeylerin eksilmesi tamamen olumlu bir anlam taşımaktadır. Sanatın özgün ve sınırlı dünyasına karşı, onun vurguladığı devrimci niteliklere ve politikleşmiş kimliğe uygun sanat, kitleselleşmiş dolayısıyla biricikliğini ve aurasını yitirmiş bir sanat anlayışıdır. Benjamin'e göre nesnenin kendi kabuğundan çıkması, auranın çözülmesi, dünyada şeylerin aynılığı duygusuna, çoğaltım sayesinde biricik olanın bile biricikliğinden vazgeçtiği bir noktaya eriştiğini gösteren bir işarettir (Benjamin, 2001: 25). Aura kavramının gelenek ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Sanat eserinin şimdi ve buradalığı ya da Benjamin'in kendi sözcükleriyle bulunduğu yerde biriciklik niteliği taşıyan varlığı, onun ait olduğu gelenek içerisinde aurasını oluşturmasına neden olmaktadır. Bu geleneğin sürekliliğine duyulan inanç, sanat eserinin gerçekliğini ve biricikliğini selamlamaktadır (Benjamin, 2004: 54). Teknik yeniden üretimin yaptığı ise, sanat eserinin gelenekle bağını koparmak ve sanatın hakikiliği kavramını oluşturan şimdi ve buradalık niteliğinden onu yoksun bırakmaktır. Benjamin'in gelenek ile ilgili eğilimi, süreklilik taşıyan bir nosyonun aksine canlı ve değişken bir nosyonun varlığına işaret etmektedir. Sanat eserinin biriciklik niteliği, canlı ve değişken bir gelenek olgusu bağlamında sürekliliği-

[4] Dilin niteliğine ilişkin olarak Benjamin'in Karl Kraus'tan alıntıladığı bir aforizmada da aura tanımına rastlarız. Ayrıca Cadava, Benjamin'in aura tanımını Proust'tan aldığını da iddia etmektedir. Bkz. Cadava, 1997: 153-154.

ni yitiren bir anlam kazanmaktadır. Antik Venüs heykelinin Antik Yunanlılar için taşıdığı kült değeriyle, aynı eserin ortaçağ din adamlarının bakış açısında oluşturduğu anlam arasındaki farklılık, eserin biricikliğinin taşıdığı bağlamın değişkenliğini de tanımlamaktadır. Burada sanat eserinin niteliği kült değeri ile ilişki içerisinde olan işlevsel bir konumdadır. Gerek Antik Yunan'da gerekse de ortaçağ ruhban sınıfının gözünde sanat eserinin konumu işlevseldir. Ancak fotoğraf gibi çağdaş kitle iletişim araçlarının yeniden üretilebilirlik nosyonu, sanatı, kült değerinden uzaklaştırarak özgürleşmiş bir sanatın ve daha genel ölçüde toplumsal dinamizmin bir parçasına dönüştürmüştür.

Türkçe Metinlerde Walter Benjamin ve Fotoğraf

Türkçe makalelerde karşılaşılan genel anlamda fotoğrafa yönelik ilgisizlik ya da çoğu metinde karşılaşılan yetersizlik, Benjamin tarafından kaleme alınan ve fotoğrafa değinen çalışmalarına yapılan atıflar ile farklılık göstermektedir. Benjamin ve fotoğraf ilişkisinin izlerinin sürülebileceği pek çok metin, aslında doğrudan bu ilişkiye değinmemekte ve ağırlıklı olarak yazarın 1936 yılına ait "Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit (Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağında Sanat Yapıtı)" adlı metnine atıflarda bulunmaktadır. Benjamin'in oldukça sık atıfta bulunulan metni, temelde sanatın devrimci niteliği üzerine iddialarının şekillendiği bu kült metindir. İlk kez 1981 yılında makale olarak Ahmet Cemal tarafından çevrilen metin, 1993 yılında *Das Passagenwerk*'in (*Pasajlar*) bir bölümü olarak gözden geçirilerek, yine Ahmet Cemal tarafından Türkçeleştirilmiştir. Bu metnin Türkçede ayrıca Hakkı Hünler tarafından yapılan, 1981 tarihli çeviriye ilişkin notlar da içeren (Hünler, 1993) ve "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" başlığıyla yayımlanan bir çevirisi daha vardır (Benjamin, 1993a). Benjamin'in fotoğrafa doğrudan değindiği ilk metin olan 1931 yılına ait "Kurze Geschichte der Fotografie (Fotoğrafın Kısa Tarihi)" ise, görece daha sınırlı bir biçimde tartışılmış ve referans gösterilmiştir. Üç kere Türkçeleştirilen metin, ilki 1982 yılında *Yarın* dergisinde olmak üzere, 1992 yılında *Sanat Dünyamız* dergisinde çevrilmiş (1992a), 2001 yılında ise Ali Cengizkan tarafından çevrilerek *Fotoğrafın Kısa Tarihçesi* adıyla kitaplaştırılmıştır.[5]

Görüldüğü gibi, Benjamin'in fotoğrafla ilgili çalışmalarından yapılan çeviriler, 1980'lerin başındadır ve 1990'lı yıllarda ivme kazanmıştır. 1980'ler ve 1990'lar Benjamin'in fotoğraf okumasına dair yan okumaların da Türkçeleştirildiği yıllar olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmalar arasında, fotoğraf kuramı çerçevesinde kült niteliğe sahip Susan Sontag'ın *Fotoğraf Üzerine* adlı çalışması yer almaktadır (1999). Genel olarak fotoğrafın kökenlerine, düşünsel art yöresine, sanatlarla ilişkisine ve eleştirel bir fotoğraf düşüncesine yönelen Sontag'ın çalışması, Walter Benjamin'in fotoğrafa bakışını tanımlayan çeşitli kuramsal tartışmalara yer vermektedir. Susan Sontag'ın *Fotoğraf Üzerine* isimli yapıtında Benjamin'e verdiği önemi, yaptığı atıflardan örnek vererek göstermek mümkündür. Sontag kitabın "Görmenin Kahramanlığı" başlıklı, fotoğraf ve gerçeklik tartışmasını dillendirdiği bölümde, Walter Benjamin'in 1934'te Paris'te Faşizm Araştırma Enstitüsü'nde yaptığı konuşmada fotoğraf makinesine dair gözleminden söz etmektedir:

> Fotoğraf makinesi, bugün kötü bir evi ya da bir çöp yığınını güzelleştirmeden fotoğraflayamaz hale gelmiştir. Üstelik bir baraj ya da bir elektrik kablosu fabrikasından da söz etmiyorum: fotoğraf bunların önünde 'Ne kadar güzel!' demekten başka bir şey yapamaz... O, modaya uygun ve teknik bakımdan kusursuz bir biçimde ele alarak en aşağılık sefaleti bile bir zevk nesnesine çevirmiştir (Sontag, 1999: 127).

[5] Araştırmanın kapsamı 2006 yılıyla sınırlandırılmıştır. Ancak söz konusu metnin, 2009'da yayımlanan *Fotoğraf Neyi Anlatır* derlemesinde de "Fotoğrafın Küçük Tarihi" başlığıyla yer aldığını belirtmek gerekir. Bkz. Walter Benjamin (2009). "Fotoğrafın Küçük Tarihi." Çev., Tevfik Turan. *Fotoğraf Neyi Anlatır*. Murat Karagöz (yay. haz.) içinde. İstanbul: Hayalbaz Kitap. 3-35.

Benjamin'in fotoğrafın altındaki doğru bir altyazının fotoğrafı modanın vereceği zararlardan kurtarıp, ona devrimci bir kullanım değeri bağışlayacağını düşündüğüne dikkati çeken Sontag, onun diğerlerine yol göstermek üzere yazarları fotoğraf çekmeye yönelttiğini söyler (Sontag, 1999: 127).

Sontag aynı çalışmasının "Fotoğrafın Müjdeleri" bölümünde bu kez fotoğrafların toplumsal işlevlerini tartışırken, Benjamin'in "Sanat Yapıtı" çalışmasına işaret ederek, Benjamin'in mekanik olarak üretilen bir nesne olduğu için bir fotoğrafın gerçek anlamda bir varlık olamayacağı düşüncesini aktarır. Sontag, oysa bugün fotoğraf zevkini belirleyen durumun, yani onun müzelerde ve galerilerde sergilenmesinin, fotoğrafların aslında bir tür otantikliğe sahip olduklarını ortaya çıkardığını iddia eder ve her ne kadar hiçbir fotoğraf, resimdeki anlamıyla bir orijinal değilse de, orijinal denebilecek olanlar ile aynı fotoğrafın daha sonraki nesilleri arasında niteliksel farklar bulunduğunu söyler. Benjamin'e göre mekanik çoğaltmanın sonucu, "orijinalin kopyasını orijinale ulaşmanın mümkün olmadığı yerlere koymak"tır. Sontag bu bağlamda aura kavramına da değinir ve örneğin bugün bir Giotto, orijinal bağlamından koparılıp konduğu ve bir fotoğraf gibi "izleyeni orta yolda karşıladığı" müze sergisinde ne kadar auraya sahipse, artık bulunmayan bir kağıda basılmış olan bir Atget fotoğrafının da o kadar auraya sahip olduğuna vurguda bulunur (1999: 159). Sontag'a göre Benjamin, çok az sayıda fotoğrafa *aura* hakkını tanır ve bunlar fotoğrafın 1850'li yıllardan sonraki ticarileşmesinden önce çekilmiş fotoğraflardır. Benjamin'in, bu ilk fotoğraflardaki insanlarla ilgili olarak; "bakma tarzlarıyla iç içe geçen, onlara bir tür doluluk ve güven veren bir ortam, bir *aura* kuşatıyordu çevrelerini" iddiasını aktarır.

Türkçeleştirilmiş metinler arasında dikkat çeken çalışmalardan biri de Mary Price'ın *Fotoğraf, Çerçevedeki Gizem* adlı çalışmasıdır. Price bu kitabında Walter Benjamin ve fotoğrafa geniş yer vermektedir. Price'a göre, Benjamin'in düşünceleri, a'dan b'ye, b'den c'ye giden nedensel, lineer bir düşünce şeklinden çok, bir mozağin parçaları gibidir. Benjamin'in *aura*sı olan ve biriciklik niteliği taşıyan kült nesneyi, geçmişte kalmış bir olgu olarak konumlandırdığı doğrudur; bunun ardından gerçeği sergilemek için *aura*nın erimesi olgusu gelir. Fakat bu sıralama zamana değil, eğretilemeye bağlıdır. Bir kült ya da sanat nesnesi *aura*ya sahip olduğunda, her ne kadar şimdiki zaman genellikle *aura*yı gerçeklikten kaldırsa da, o nesne şimdiki zamanda var olabilir. Buluttan sise dönüşüm *aura*nın işlevidir, fakat bu işlevler aynı anda da var olabilir. Benjamin'in *aura*yı hangi anlamda kullandığı, üzerinde durmak istediği konuya bağlıdır. *Aura*, sarmalayabilir ya da ortadan kaldırılmasıyla açığa vurabilir (Price, 2004: 73).

Susan Sontag ve Mary Price'ın Türkçeleştirilmiş iki metninin doğrudan fotoğrafın estetik deneyimine yönelmeleri ve Benjamin'in fotoğraf ile ilgili tezlerini bütünlüklü bir biçimde sunmaları karşısında, özgün Türkçe metinlerin estetik deneyim olarak fotoğrafı arka planda tuttukları gözlemlenmektedir.

Fotoğrafı estetik bir deneyim olarak konumlandıran az sayıdaki metin içerisinde Benjamin ve fotoğraf ilişkisini tanımlayan metinleri iki farklı biçimde sınıflandırmamız mümkündür. İlkin metinlerin büyük bir çoğunluğu, fotoğrafı farklı bağlamlar içerisinde edebiyat, sinema ve diğer sanatlar ile birlikte ele almaktadır. Buna örnek olarak Serpil Aygün Cengiz'in "Ahmet Hamdi Tanpınar ile Walter Benjamin'i Birlikte Okumak" başlıklı makalesinde fotoğrafın iki yazarın benzerliklerinin vurgulanması için kullanılması verilebilir (Aygün Cengiz, 2000: 23).

Doğrudan fotoğrafı konu alan ve Benjamin'e değinen bazı metinlerde ise trajik bir durum karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Gülseren Şendur'un "Gerçekliğin Yeniden Sunumu Sürecinde Fotografi ve Postmodernizm İlişkileri" başlıklı makalesi Benjamin'in metinlerinde bulunan *yeniden çoğaltım*, *flâneur*, *aura* gibi kavramlara ve metin içerisinde açık bir biçimde Benjamin'in tezlerine değinmesine rağmen, alıntılar belirtilmemiş, kaynakça bölümünde Benjamin'in tek bir metni, *Fotoğrafın Kısa Tarihçesi* kaynak olarak gösterilmiştir (Şendur, 1996: 215). Şendur'un metninden daha vahim bir metin ise, aslında Susan Sontag'ın *Fotoğraf*

Üzerine kitabının eleştiri yazısı olan Cengiz Özakıncı'nın "Susan Sontag, Frankfurt Okulu ve Türk Fotoğrafında Müktesep Cehalet" başlıklı makalesidir. "Müktesep cehalet ulusumuzun ruhsal şekillenmesinin en tipik özelliğidir ve birçok toplumsal hastalığımızın temelinde de bu vardır" ya da "Fotoğrafçılarımızın Susan Sontag'a yaklaşımları, İtalyan komedilerine taş çıkaracak bir tuhaflıklar dizisi oluşturuyor" (Özakıncı, 1989: 140) gibi sıra dışı iddialardan oluşan metin, Sontag üzerinden, Frankfurt Okulu ve fotoğraf ilişkisine değinen yegâne Türkçe metindir.[6] Ancak, Özakıncı tarafından kurulan bu ilişki Sontag'ın *Fotoğraf Üzerine* adlı çalışmasında da açık bir biçimde gözlemlenen Eleştirel Teori'yle olan kuramsal bağını vurgulamaktan çok, gelişigüzel temellendirilmiş bazı iddialara dayanmaktadır.[7] Özakıncı'ya göre Sontag ve Frankfurt Okulu arasındaki bağ daha çok felsefi ve "etnik" kökenler yönünden benzerlik göstermektedir: "Sontag felsefi açıdan Frankfurt Okulu'nun izleyicisidir. Sık sık onun Amerika ve Avrupa arasında köprü olduğu söylenir. Bu, onun Frankfurt Okulu ile bağını ima etmektedir" (Özakıncı, 1989: 141). Özakıncı, bu iyimser saptamanın ardından, Sontag'ın okulla ilişkisinin mimetik olarak geliştiğini vurgulamaktadır. Bu iddiasını da Sontag'ın çalışmasından gelişigüzel alıntıları açık bir biçimde aforizma ve vecize olarak nitelendirdiği Frankfurt Okulu kuramcılarından alıntılar ile karşılaştırarak desteklediğini varsaymaktadır (Özakıncı, 1989: 141).

Benjamin ve fotoğraf bağlamında yazılmış, ulaşabildiğimiz kadarıyla Türkiye'deki ilk metin, 1981 yılında Enis Batur'un *Oluşum* dergisinde yayımlanan, "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramı'na Giriş" adlı makalesidir. Enis Batur, Frankfurt Okulu'nun pek çok üyesinin sanatlarla birebir ilişki içinde olduğunu; Walter Benjamin'in doğrudan doğruya Toplumsal Araştırmalar Okulu'nun hiçbir zaman bir üyesi olmadığını, ancak ayrıcalığın Benjamin ile başladığını söyler (Batur, 1981: 6). Bunun yanı sıra Batur'un çalışması, fotoğrafa doğrudan değinmeden, Benjamin'in fotoğrafla ilgili iki temel metninden hareketle aura kavramına odaklanmaktadır. Ancak, Batur'un yürüttüğü tartışma, fotoğraf ile aura ilişkisinden daha çok edebiyat içerisinde değerlendirilebilecek bir tartışmaya yönelmektedir.

Batur, Benjamin'in temel metinleri olarak "Küçük Fotoğraf Tarihi" ve "Teknik Çoğaltım Çağında Sanat Yapıtı"nın birbirleriyle yer yer iç içe geçecek denli ortak kaygılardan kaynaklandığını, yeni bir çağın başlamakta olduğunu, iletişimin yolları ve anlamının yatak değiştirmekte olduğunu belirtir. Yazar, "Bu kavşakta, bütün bütüne geçmişin sanatına yönelik çoğaltımdan yana çıkmaz Benjamin: Kuşkusuz azınlık hegemonyası kırılmakta, kitle kültürü hızla serpilirken yeni bir buluşma, sanat/zanaat ikilisinin teknik çoğaltım/iktisadi dağılım ikilisiyle buluşması kurallaşmaktadır" der (Batur, 1981: 7). Batur'un değindiği bir nokta da, Benjamin'in tekinsiz, ele avuca kolay kolay sığmayan olarak tanımladığı "aura" kavramıdır. "Aura" nın ilk ağızda bir hayli soyut gelen, inandırıcılığı sorular taşıyan bir kavram olduğunu söyleyen yazar, kavramın Lorca'nın İspanya dışında yayılmasına dolaysız katkılarda bulunduğu bir başka kavram-"*duende*" ile birlikte değerlendirilmesini önerir. Batur, bu "paralel okuma"nın, Marcuse'nin ölüm güdüsü ile yaratıcı duyarlık arasında kurduğu tedirgin denklemi de aydınlatabileceğine dikkati çeker. Yazar'a göre, sanat yapıtı ölümden çekip koparılmak istenen, bengi-yaşam kılınmak istenen bir an ise, içinde ölümün duygu yükünü,

[6] Susan Sontag'ın Frankfurt Okulu ile bağlantısı, eleştirel kuram bağlamında ve çalışmalarının çoğunda okulun üyelerine yaptığı atıflar ile kolayca kurulabilir. Sontag'ın eleştirel kuram ile bağlantısı için bkz. Susan Sontag (2001). *Against Interpretation.* New York: Picador. ; Leland Poague (edt). (1995). *Conversations with Susan Sontag.* Jackson: University of Mississippi.

[7] Sontag'ın *Fotoğraf Üzerine* adlı çalışması, Benjamin'de fotoğrafın tarih ile ilişkisine (1999: 95-97), aracın devrimci niteliğine (1999: 127), mekanik yeniden üretilebilirliğine (1999: 159) yönelik tezlerini tartışmaktadır. Ancak Özakıncı'nın Sontag'ın Walter Benjamin ile ilgili tartışmalarına odaklanmaktan daha farklı bir eğilim içerisinde olduğu gözlemlenmektedir: "Ancak, her türlü benzerliğine karşın, ne Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürlerinden Walter Benjamin'e duyduğu hayranlık, ne Benjamin'in anısına kaleme aldığı Son Aydın adlı kitap ve ne de yazılarında Frankfurt okulunun diğer düşünürlerine yaptığı sevecen göndermeler, Sontag'ı bu okulun taklitçisi olmaktan kurtarır özgün bir izleyicisi yapmaya yetmiyor."

ertelenmiş biçimini taşıması şaşırtıcı değildir: Lorca'nın Duende'siyle Benjamin'in Aura'sı bir anlamda çakışmaktadır (1981: 8).

Oluşum dergisinde yayımlanan bir başka yazı ise, Ertuğrul Özkök'ün "Benjamin'in Bir Denemesi Üstüne" makalesidir. Özkök, "Teknik Çoğaltılabilirlik Çağında Sanat Yapıtı" denemesinin iletişim ve sanat arasındaki ilişkilere yeni bir boyutta bakmakta olduğunu ve Benjamin'in her şeyden önce yeni bir sanat tasarımını tartışmaya açtığını, çoğaltma olgusunun çevresindeki soruların sanatın tasarım aşamasından tüketimine uzanan süreci de sarmaladığını aktarır (Özkök, 1981). Özkök, "tek" ve "asıl" a yönelik olarak tasarımlanmış bir sanat yapıtı ile (resim, müzik vs) tekniği gereği dolaysız bir biçimde çoğaltmaya yönelik olarak tasarımlanmış bir sanat yapıtı (fotoğraf, sinema) arasındaki ayrımın sanat kuramcıları için elverişli bir model oluşturmakta olduğunu söyler (1981: 18). Ayrıca çoğaltmayla ilgili olarak Özkök, makalesinde, Benjamin'in çoğaltmaya yönelik sanat tasarımının bütünlenmesi gereken bir yaklaşım olduğunu, bu irdelemeyi yapmak için çağımızın toplumbilimcisinin, felsefecisinin çok daha şanslı olduğunu çünkü çoğaltma tekniğinin daha tipik ve anlamlı örneklerinin giderek çeşitlendiğini ekler. Bir kaset, bir televizyon, bir video; fotoğraf ve sinemaya göre çok daha vurucu özelliklere sahiptir. Yazara göre, kitle kültürüne yaklaşım, bir yandan üretimin yeni koşulları bir yandan tüketim ve öte yandan mesajı taşıyan aracın kendisi üzerinden başlayan çok boyutlu bir yaklaşımla belirlenebilmektedir (1981: 19).

Özkök ile benzer bir biçimde Oğuz Demiralp de, Benjamin'in "Sanat Yapıtı" çalışmasını kendi bağlamı içerisinde değerlendirmektedir. *Yazko Edebiyat* dergisinde, Oğuz Demiralp'in Benjamin'in "Teknik Çoğaltılabilirliği Çağında Sanat Yapıtı"na atıfta bulunduğu "Paskalya" başlıklı yazısı, fotoğraf ve sinemayı birlikte ele almaktadır. Oğuz Demiralp, varlığını teknolojik gelişmeye borçlu olan fotoğraf ve sinema sanatlarının sanatın yeni özniteliğini daha belirgince taşıdığını, kuşkusuz bu değer yitiminin aksoylu dönemin 'yüce' sanatı için bir düşüş olduğunu ve teknolojinin insanın dünyayı algılamasına katkılarda bulunuyorsa, sanatın insanın değişimine çağa uygun biçimde hizmet etmek için bu katkıları işlemek zorunda olduğunu söyler (Demiralp, 1982: 100).

Demiralp, *Gergedan* dergisinde yayımlanan "Polaroid Malzemeleri" isimli yazısında ise, Benjamin'in "Fotoğrafın Küçük Tarihi" metnine küçük bir göndermede bulunur ve Walter Benjamin'in daguerreotype'den başlayarak "yeni sanat"ın olanakları üzerinde durduğuna değinir (1987: 104).

Walter Benjamin'in yaşamı, çalışmaları ve düşünce tarzına dikkat çekmiş bir kaynak olarak, Demiralp'in *Tanrı Bakışlı Çocuk* başlıklı kitabı önemlidir. Demiralp, Walter Benjamin üzerine 49 bölüme ayırdığı bu denemesinde, Benjamin'in "salt yazdıklarıyla değil yaşadıklarıyla da mitoslaş(tırıl)mış bir entelektüel" olduğunu söyler (1999: 9). Demiralp, Benjamin'in fotoğrafa ilişkin görüşlerini bir bölüm içerisinde ele alırken, Benjamin'in "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" metninin dışında diğer metinlerinden de yararlanır. Yazara göre, "Benjamin'in bu denemesini ayrı olarak ele almaktansa Benjamin'in diğer yazdıklarıyla içi içe okumak, sonra da Benjamin'in izlekçesi içerisine yerleştirmek asıl izlenmesi gereken yaklaşımdır" (1999: 155–156). Bu yaklaşım içerisinde Demiralp, ilk olarak "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi" metnine atıflarda bulunarak, Benjamin'in fotoğrafın ilk dönemi ve ilk fotoğraflara ilişkin görüşlerine yer verir. Bu noktada Benjamin'in kullandığı "aura" kavramı üzerinde duran yazar, "Benjamin'in ilk fotoğrafları auranın son barınağı saydığım" söyler (1999: 157). Demiralp'e göre, "aura kavramı sanat alanına aktarıldığında, sanatsal alımlama yapıt ile alımlayıcı, sanatsal yaratım ise yaratıcı ile konu arasında bir aura içinde bütünleşme alanı olarak tanımlanabilir" (1999: 159). Auranın tarihsel çerçevesini çizmeye çalışan yazar, Benjamin'in başka metinlerinde de aura kavramının izlerini arar ve aura'lı sanat yapıtının Benjamin'e göre ne olduğunu sorgular. Temel özellik "aura"lı sanat yapıtının "bulunduğu yerde varlığının biricikliği, buradalığı ve şimdiliğidir" (1999: 160).

Demiralp, Benjamin ve fotoğraf bağlamında kurduğu metni, Benjamin'in sanat yapı-

tının çoğaltılabilmesi temelli tartışması doğrultusunda şekillendirir. Demiralp'e göre, Benjamin "sanatın kült değerinin yitirilmesini olumlu bir sürece dönüştürmek isterken kendi arayışını da sürdürmektedir (...) kitlelerden uzak ve temaşacı bir sanat adamı olarak kalmak yerine çağıyla iç içe ve siyasal kavgaya yazınsal üretimiyle katılan bir yazar kimliği kazanmak amacındadır" (Demiralp, 1999: 165). Bu noktada yazar, fotoğrafın tecimselleşmesiyle fotoğraf çektirme merakından bahseden Benjamin'in, Kafka'nın fotoğrafı üzerine düşüncelerini değerlendirir. Demiralp'e göre, Benjamin Kafka'nın bu fotoğrafıyla özdeşleşmekte ve Kafka bu fotoğrafta gerçek bir sanat yapıtında olmayacak biçimde bakmaktadır: "tanrıların terk edilmiş bakışıyla". Yazara göre, Benjamin de "fotoğrafın bu sanata aykırı kullanımını kentsoyluluğun teknik ilerlemeyi sindiremeyeşine ve eğlencenin sanatı yok edişine bağlamakta ve Benjamin'in teknik ilerlemeyi sanat ile örtüştürme çabasının "Tanrı bakışlı çocuğu terk edilmekten kurtarmak" diye okunabileceğine vurguda bulunmaktadır (1999: 165).

Evrensel Kültür dergisinde yayımlanan Göksel Aymaz'ın "Walter Benjamin'de İlerleme ve Tarih" isimli makalesinde ise, ilerlemenin sanat boyutu tartışılırken Benjamin'in fotoğrafa ilişkin görüşlerine göndermede bulunulmaktadır. Aymaz, Benjamin'in sanatın seçkinci havasını ortadan kaldırmaya ve geleneğin parçalanmasına yöneldiğini, bu tarz yeniden üretimin devrimci boyutları olduğunu düşündüğünü ve bu inançla fotoğraf makinesini 'devrimci ilk yeniden üretim aracı' diye tanımladığını söyler (Aymaz, 1995: 55).

Benjamin'in "aura" kavramının kullanıldığı Türkiye'de yayımlanmış bir makale ise, Gülseren Şendur'un "Gerçekliğin Yeniden Sunumu Sürecinde Fotografi ve Postmodernizm İlişkileri" başlıklı makalesidir (Şendur, 1996). Şendur, *kitsch* kavramını auranın parçalanması olarak tanımlarken, geçmişte çok büyük prestij kazanmış sanat eserlerinin stilistik açıdan yeniden taklidine *kitsch* denildiğini; bunun yanı sıra otantik olmayan anlamına gelen *kitsch*'in tarihsel kökenden yoksun, kolay anlaşılır ve estetik bir kolaylık olduğunu ifade eder. Şendur'a göre, fotoğraf röprodüksiyon ve ifade düzeyinde *kitsch*'tir ve kendine özgü bu teknik özelliği ile sanata ilişkin bu kutsal alanı parçalamıştır. Bu da, auranın parçalanması olarak ifade edilmektedir (1996: 219).

Meral Özbek'in, konusunu Walter Benjamin'in 1935'ten sonra Paris'te yazdığı ve *Pasajlar* yapıtıyla bağlantılı olarak yayımlanmış metinlerinin oluşturduğu "Walter Benjamin'i Okumak I, II, III" çalışması, Türkiye'de Benjamin üzerine yazılmış temel metinler arasındadır. Özbek'in üç bölümlü çalışması, Benjamin ve fotoğraf ilişkisine ilişkin çağdaşı olan özgün Türkçe metinlere kıyasla daha kapsamlı bir tartışmayı içermektedir. Üç bölüme ayrılan metin sık sık Benjamin'in fotoğraf ile ilgili metinlerine atıflarda bulunarak, tartışmanın niteliği ve niceliği açısından çağdaş örneklerden ayrılmaktadır. Özbek'in "19.Yüzyılın Başkenti Paris" metni üzerinde yoğunlaşan, önceki diğer iki bölümün ışığında yayımlanmış "Walter Benjamin Okumak-III" makalesi Benjamin'in "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi"ne atıfta bulunmaktadır (Özbek, 2000). Özbek, fotoğrafın portre minyatürcülük mesleğine darbe vurduğunu; darbenin ilk nedeninin minyatürcülerin uğradığı ekonomik yıkım ve ikinci nedenin ise sanatsal olduğunu belirtir. Bunun, özellikle fotoğrafın ilk dönemlerinde portre fotoğraflarının sanatsal değerinin, teknik nedenlerle (ışıklandırma süresi) daha üstün olmasından kaynaklandığını söyler. Diğer bir neden olarak ise, ilk fotoğrafçıların ve müşterilerinin avangard kesimden gelmelerini ve fotoğrafla ilk buluşları gerçekleştirirken, Paris'in kanalizasyon sisteminde çekimler yapma girişimiyle fotoğrafı portrenin ötesine taşıdıklarını ekler (2000: 91-92). Bu bağlamda yazar, Benjamin'in 1931'de yazdığı "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi"nde, ilk fotoğraflar dönemini sınaîleşmelerinden önceki on yıl diye tanımladığına, Daguerre tipi ilk fotoğrafların daha çok portre çalışmaları olduğuna dair alıntı yapar (2000: 91).

Özbek, "19. Yüzyılın Başkenti Paris" metninde yer alan "Daguerre ya da Panoramalar" bölümünde, yakın ve arka plan düzenlemesi ve doğayı taklit tekniğiyle panoramaların fotoğraftan sinemaya, sesli filmlere uzanan bir sürecin öncülüğünü yaptıklarını, çünkü panoramanın yapmaya çalıştığı eksiksiz ve bütünlüklü betimlemenin aslında fotoğrafın yapmayı

becerebileceği bir şey olduğunu söyler (Özbek, 2000: 91). Ayrıca metinde, 19. yüzyılın ilk yarısında giderek gelişerek burjuva toplumunu saran idari denetim sürecine teknik önlemlerin destek olduğuna ve kişilerin kimliklerinin izinin sürülmesi için, imza, fotoğraf ve parmak izi yöntemleri geliştirildiğine yer verilir. Yazar, bu bağlamda, "dedektif öyküsü, insanın kimliğinin saklanmasını engelleyen buluşların en önemlisi olan 'fotoğrafın' kesinleştiği anda ortaya çıkar" cümlesini alıntılar:

> Yazı için baskı tekniğinin bulunması ne ise, suçluların saptanması bakımından fotoğrafın bulunması odur. İlk kez fotoğraf, bir insanın izlerinin sürekli ve kesin biçimde saptanmasına olanak sağlamıştır (...) O zamandan bu yana, kimliğini saklayan kişiyi konuşmaları ve eylemleri aracılığıyla ortaya çıkarma çabalarının sonunu kestirebilmek, artık olası değildir (Benjamin'den akt. Özbek, 2000: 96).

Gültekin Çizgen'in *Fotoğraf 2000* ve *Fotoğrafça Sanatça* isimli kitaplarında ise Walter Benjamin'in yalnızca ismi geçmektedir. Çizgen'in çalışmalarında Benjamin, Sontag ve Barthes gibi isimlerin varlığı, fotoğrafla ilgili tezlerine yönelik tartışmalardan çok, fotoğraftan söz etmeleri nedeniyle kendilerine yönelik saygı duruşu niteliğindedir. Örneğin Çizgen'in *Fotoğraf 2000* kitabında, Walter Benjamin'in ismi Susan Sontag ve Roland Barthes'la beraber fotoğraf üzerine düşünmüş bu yazarların önemli kitaplarının son yıllarda dilimize çevrilmesinden söz edilmektedir (Çizgen, 2000: 99). *Fotoğrafça Sanatça*'da da Jean Baudrillard'ın Susan Sontag, Roland Barthes ve Walter Benjamin gibi çağdaş felsefe insanları gibi tüm iletişim çağını tetikleyen ve görselliğin büyük bir bölümünü oluşturan fotoğraf karşısında kayıtsız kalamayanlardan olduğu söylenir (Çizgen, 2002: 170).

Sanat ve Estetik Kuramları kitabı ile Nejat Bozkurt ise, 'Walter Benjamin' bölümünde, Benjamin'in aura kavramını ve yitirilişini "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı"nı temel alarak tartışmaktadır (2003).[8] Bozkurt, geleneğin çözülmesiyle birlikte sanatın yeni biçim ve işlevler kazanmasının Benjamin'in daha sonraki yapıtlarının da başlıca konusunu oluşturduğunu söyler. Benjamin'in denemesinde sinema ve fotoğraf sanatlarına ilişkin olarak teknolojinin yarattığı olanakların sanatın işlevinde yol açtığı değişikliği irdelediğini belirten yazar, sanat yapıtının teknik olarak yeniden üretilebilir olmasının, sanatın biricikliğini ortadan kaldıran bir koşul olduğunu vurgular. Bozkurt, Benjamin'in sanat yapıtının teknolojinin ilerlemesiyle birlikte yitip giden bu özelliğini "aura" terimiyle kavramsallaştırdığını, Benjamin'e göre "aura"nın modern sanatın alegorik yapısının yansıttığı parçalanmışlığın karşıtı ve geçmişte yatan gizemli bütünsellik olduğunu aktarır. Özgün ve ilk olanın ifadesi olan "aura"nın yok olmasını, kültürel mirasın geleneksel değerinin silinmesi ve gelenekle beslenen "deneyim"in çözülmesi olarak gören Benjamin'i anlatan Bozkurt, buna bağlı olarak da sanatın büyü ve ayinden kaynaklanan işlevinin yok olduğunu söyler (Bozkurt, 2003: 193). Ayrıca "aura"nın ve geleneksel biçimlerin gizemli ve biricik yapılarının, alımlayıcıda yoğunlaşma ve özdeşleşme eğilimi doğurduğunu; teknik olanakların yarattığı yabancılaştırıcı işlevin ise seyirciyi eleştirel, etkin ve katılımcı bir konuma sürüklediğini düşünen Benjamin'in bu anlamda "tek" ve "asıl"a yönelik tasarlanmış bir sanat yapıtı ile (resim, müzik, heykel gibi) teknolojinin gereği çoğaltmaya yönelik tasarlanmış bir sanat yapıtı (fotoğraf, sinema, tv gibi) arasında, kitlelerin sanatla ilişkisi açısından önemli ayrımlar yapmış olduğuna dikkati çeker (2003: 193).

Benjamin'in "aura" kavramını tanımlarken, aura'nın yitirilişinin yalnızca sanatsal "karşılıklığın" değil, "deneyim"in de yitirilmesi anlamına geldiğini söyleyen Nejat Bozkurt, Benjamin'in geliştirdiği aura'nın özgün sanat ürününü çevreleyen kendine özgü aydınlık ya da pırıltı olup; sanat ürününe biricikliğini ve özgünlüğünü "burada ve şimdi"liğini (*hic et nuc*)

[8] Nejat Bozkurt'un yazdığı makalede, Walter Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" metni "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" ve "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" başlıklarıyla üç farklı biçimde kullanılmaktadır.

kazandıran duygu olduğunu belirtir. Bu özellik, Benjamin'e göre, doğada da vardır; ancak doğada bu özellik, "ne denli yakın olursa olsun, herhangi bir mesafenin kendine özgü bir görüngü oluşturması" biçiminde ortaya çıkmaktadır. Sanatta ise bu erişilmezlik niteliği sanat ürününün "aura"sının temel öğelerinden biridir ve sanatın en başında kendisinden ortaya çıkan ritüel ve büyüsel bağlam ile yakından ilintilidir. Gerçek sanat ürününe özgü bu "aura", sanat ürününün yeniden üretilmesi ya da çoğaltılması ile ortadan kalkmaktadır. Benjamin'e göre, "Bir sanat ürününün biricikliği, onun geleneğin dokusu içinde konumlanışından koparılıp ayrılamayan özelliğidir." Bu nedenledir ki kitlesel yeniden üretim çağında sanat ürününün "aura"dan yoksun kalışı, "hale"sizleşmesi yalnızca sanatsal "karşılıklığın" yitirilmesi anlamına gelmemekte, "deneyim"in de ortadan kalktığını göstermektedir (Bozkurt, 2003: 197). Yazar'a göre, 1930'larda teknolojinin olanaklarına geniş ölçüde yer veren sinema ve fotoğraf gibi iki yeni sanatın, geleneksel-klasik sanatlara göre önemli farklılıklar taşıdığını gören Benjamin, biricikliği sarsılan, yeniden üretilebilirliği karşı konulmaz biçimde devreye giren sanat yapıtlarının artık değişik bir açıdan değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Benjamin'e göre sanat yapıtı artık gizemli bir sis halesi içinde, ya da hoş bir koku veya havada bir "aura" eşliğinde görülemeyecektir. Eşyanın metaya, kullanım değerinin değişim değerine, deneyimin (*Erfahrung*) yaşantıya (*Erlebnis*) dönüştürüldüğü modernleşme süreci, aynı kısıtlayıcılığı ve aynı gelişme ve özgürleşme karşıtlığı ile yaşamın her alanına yaydığı ideolojik dönüştürümleri aracılığıyla "eros"u bile metanın diliyle işlerliğini sürdürebilen bir "seksüalite"ye indirgemiştir. Böylece sanatta gerçeküstücülerin, meta fetişizminin egemenliği altındaki modern yaşamda meta öncesindeki tarihsel olan nesne ile düşler aracılığıyla ilişki kurabilme çabalarının gerçekleşmesi ancak yaşamın yeniden kendini değiştirerek üretebilmesine bağlı kılınmaktadır artık. Çünkü Benjamin'e göre, "yitirilen her şeyin yeniden kazanılması, her şeyin yitirildiği yerde gerçekleştirilecek olanlarla mümkündür ancak." (2003: 201).

Nazif Topçuoğlu'nun *Fotoğraf Ölmedi Ama Tuhaf Kokuyor* isimli kitabında da Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri"ne atıfta bulunulur. Topçuoğlu, "fotoğrafların yazıyla birlikte yayımlanmasını sağlayan tramlanabilme tekniğinin icadıyla, görüntülerin tüketilebilir hale geldiğini ve Benjamin'in dediği gibi görüntülerin foto-mekanik yöntemlerle çoğaltılabilmesini sağlayanın da bu" olduğunu söyler (Topçuoğlu, 2003: 130). Topçuoğlu, bir dipnotta, salt fotoğrafların olduğu kadar, yağlı boya resim ve diğer sanat eserlerinin de fotoğraflarının yayımlanarak tüketilebildiği gerçeğinin, röprodüksiyon konusunun sanatsal bağlamda kapsadığı boyutun genişliğini anlamaya yardım edeceğini, fotoğrafların yayımlanabilmesinin gözle görülen her işin yeniden sunumunu ve tüketimini gündeme getirdiğini ifade eder (2003: 239). Topçuoğlu, Benjamin'in sık sık gönderme yapılan "Mekanik Üretim Çağında Sanat Eseri" adlı yazısında üzerinde durduğu teknolojik gelişmenin, sanat yapıtlarını algılayış biçimlerimizi değiştirdiği konusunun sürekli olarak gelişmekte olan bir sürece işaret ettiğini söyler. Yazar'a göre "Benjamin'in doğru bir gözlemle dikkatleri üzerine çektiği, teknolojik gelişmenin sonunda sanatçıyla izleyicisinin birbirlerinin yerini alma ve yaratıcılığın demokratikleşme eğiliminde bulunduğu olgusu, internet çağında onun hayal edebileceği boyutlara ulaşmıştır" (2003: 130). Topçuoğlu, günümüzde dijitalleşmeyle, özellikle 'belgesel' diye tanımlanan haber ağırlıklı fotoğrafların inandırıcılıklarını yitirdiğine dikkati çeker. Bu bağlamda da yazar Benjamin'in "Fotoğrafçılığın Kısa Tarihçesi" olarak adlandırdığı yazısından "Çoğu zaman gerçeğin bir röprodüksiyonu bize o gerçek hakkında bir şey anlatmaz. Krupp fotoğraflarının dışarıdan çekilmiş bir cephe fotoğrafı bu kurumlar hakkında neredeyse hiçbir şey söylemez" sözlerini alıntılar (2003: 238). Son olarak, Hakkı Engin Giderer'in *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinde (2003/4) "Fotoğraf Resmi Öldürdü mü?" başlıklı yazısında, Michael Löwy'nin (2004) "Benjamin" yazısında ve Mehmet Yılmaz'ın (2005) *Modernizmden Postmodernizme Sanat* kitabında fotoğrafla ilgili olarak Benjamin'e çeşitli atıflarda bulunulduğunu belirtmek gerekir.[9]

[9] Bunlara araştırma kapsamından sonraki dönemde, yani 2005 yılından sonra yayımlanan çeşitli yazıla-

Sonuç

Walter Benjamin ve fotoğraf ilişkisinin Türkiye'de alımlanması konusuna odaklanan çalışmamızın başında metafor olarak kullandığımız art-imge kavramı, çağdaş Türkçe özgün metinlerin konu ile ilgili genel görüntüsünü açık bir biçimde ifade etmektedir. Fotoğraf olgusunu merkeze alan ve onun çerçevesinde Benjamin ve fotoğraf ilişkisini tartışan metinler ile Benjamin'in fotoğraf ile ilgili tezlerinden faydalanarak, özellikle de aura kavramı ekseninde tartışmalar üreten metinler arasında yaptığımız ayrım sınırlı sayıda da olsa konunun tartışılmış olduğunu göstermektedir. Ancak, her iki ayrımın da ortak noktası, Benjamin'in tezlerinin tartışılmasından çok onu açıklamaya yönelik olduğu ya da en açık biçimde Enis Batur'un çalışmasında görüldüğü gibi fotoğraf dışı bir alana yönelik tartışmanın hareket noktasını oluşturduğudur.

1980'li yıllarda fotoğrafla ilgili metinlerin Türkçeye çevrilmeye başlaması ve 1990'lı yıllarda Frankurt Okulu ve Eleştirel Teori'nin önemli isimlerine yönelik ilginin yükselişi, Benjamin'in diğer metinleri ile birlikte fotoğraf ile ilgili metinlerini de yukarıda örneklediğimiz gibi akademik gündem içine yerleştirmiştir. Aynı biçimde 1990'lı yıllar Susan Sontag, Roland Barthes, John Berger ve Gültekin Çizgen'in bu listeye dahil ettiği Jean Baudrillard gibi çağdaş fotoğraf düşüncesine katkıda bulunan isimlerin çeviri eserlerinin de yayımlandığı bir dönemdir. Ancak, yukarıda örneklediğimiz çalışmaların ışığında, dünyada çok sayıda örneğine rastlanan Benjamin ve fotoğraf ilişkisi tartışmalarının Türkiye'de akademik ilgi açısından (en azından henüz) gelişemediği söylenebilir.

Türkçe özgün metinler değerlendirildiğinde, fotoğrafın kuramsal bir tartışma olarak metinler içerisinde farklı bağlamlarda aniden belirip, ardından daha genel bir tartışmanın konusu olmanın uzağında bir anda gözden kaybolduğu, doğrudan fotoğrafa odaklanan metinlerde ise açık biçimde akademik bir yetersizliğin Benjamin'in fotoğraf düşüncesini kısa ve basmakalıp alıntılara dönüştürdüğü görülmektedir.

Kaynakça

Aygün Cengiz, Serpil (2000). "Ahmet Hamdi Tanpınar ile Walter Benjamin'i Birlikte Okumak." *Folklor/Edebiyat* 23: 93-105.

Aymaz, Göksel (1995). "Walter Benjamin'de İlerleme ve Tarih." *Evrensel Kültür* 39: 53-57.

Batur, Enis (1981). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *Oluşum* 40(82): 3-11.

Benjamin, Walter (2009). "Fotoğrafın Küçük Tarihi." Çev., Tevfik Turan. *Fotoğraf Neyi Anlatır*. Murat Karagöz (yay. haz.) içinde. İstanbul: Hayalbaz Kitap. 3-35.

Benjamin, Walter (2004). *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: YKY [ilk basımı, 1993].

Benjamin, Walter (2001). *Fotoğrafın Kısa Tarihçesi*. Çev., Ali Cengizkan. İstanbul: YGS.

Benjamin, Walter (1994). *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*. Chicago: The University of Chicago Press.

Benjamin, Walter (1993a). "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri." Çev., Hakkı Hünler. *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 77-97. [ikinci defa].

rı da ekleyebiliriz: W. J. T Mitchell'in (2006) "Benjamin ve Fotoğrafın Politik Ekonomisi- İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji", Rosalind E. Krauss'un (2009) "Fotoğrafı Yeniden Keşfetmek", Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun "Aura ve Ötesi" ve Sadık Tumay'ın (2009) "Kimliğin Hiper Gerçek Boyutu ve Fotoğraf" başlıklı yazıları. Yakın tarihli kitaplar arasında da şunlar sayılabilir: Levend Kılıç'ın (2008) *Fotoğraf ve Sinemanın Toplumsal Tarihi*, Rıfat Şahiner'in (2008) *Sanatta Postmodern Kırılmalar ya da Modernliğin Yapıbozumu*, daha önce de değindiğimiz Eduardo Cadava'nın (2008) *Işık Sözcükleri* ve Susan Buck-Morss'un (2010) *Görmenin Diyalektiği* başlıklı kitapları.

Benjamin, Walter (1993b). *Son Bakışta Aşk*. İstanbul: Metis.
Benjamin, Walter (1992a). "Fotoğrafın Küçük Tarihi." Çev., Tevfik Turan. *Sanat Dünyamız* 50: 8–20.
Benjamin, Walter (1992b). "Paris 19. Yüzyılın Başkenti." Çev., Tevfik Turan. *Sanat Dünyamız* 47: 16–24.
Benjamin, Walter (1982). "Fotoğrafın Kısa Tarihçesi." Çev., Ali Cengizkan. *Yarın*.
Benjamin, Walter (1981a). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı." Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 40(82): 3-12.
Benjamin, Walter (1981b). "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı II." Çev., Ahmet Cemal. *Oluşum* 43(85): 20-27.
Benjamin, Walter (1969). *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Brace & World.
Bozkurt, Nejat (1992). *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Ata.
Buck-Morss, Susan (2010). *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*. Çev., Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis.
Buck-Morss, Susan (1989). *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. London: MIT Press.
Cadava, Eduardo (2008). *Işık Sözcükleri: Tarihin Fotografisi Üzerine Tezler*. Çev., Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis.
Cadava, Eduardo (1997). *Words of Light: Theses on the Photography of History*. Princeton: Pinceton University Press.
Çizgen, Gültekin (2002). *Fotoğrafça Sanatça*. İstanbul: Beril.
Çizgen, Gültekin (2000). *Fotoğraf 2000*. İstanbul: Om.
Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk*. İstanbul: YKY.
Demiralp, Oğuz (1987). "Polaroid Malzemeleri." *Gergedan* 4: 104-105.
Demiralp, Oğuz (1982)."Paskalya." *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.
Elo, Mika. (2004). "Walter Benjamin and the Historical Index of Photography." Paper presented at the Nordic Network for the History and Aesthetics of Photography.
Gilloch, Graeme ve Tim Dant (2002). "Pictures of the Past: Benjamin and Barthes on Photography and History." *European Journal of Cultural Studies* 5(1): 5–23.
Giderer, Hakkı Engin (2003/4). Fotoğraf Resmi Öldürdü mü? *Edebiyat ve Eleştiri* 68, Temmuz-Ağustos: 73-79.
Goethe, Johann Wolfgang von (1970). *Theory of Colours*. London: MIT Press.
Hünler, Hakkı (1993). "Walter Benjamin'in Çevirisi Hakkında Gerekli Bir Not." *Edebiyat Eleştiri* 2/3: 76. [ikinci defa].
Krauss, Rosalind E. (2009). "Fotoğrafı Yeniden Keşfetmek." Çev., Kemal Atakay. *Fotoğraf Neyi Anlatır*. Murat Karagöz (yay. haz.) içinde. İstanbul: Hayalbaz Kitap. 51-77.
Löwy, Michael (2004). "Benjamin." *İsyankar Yüzyıl. 20. Yüzyıl'ın Başkaldırı Sözlüğü*. İstanbul: Sel Yayıncılık-Larousse. 98-99.
Mitchell, W. J. T (2006). "Benjamin ve Fotoğrafın Politik Ekonomisi. İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji." Çev., Hüsamettin Arslan. *Rh+Sanart* 30. 64-65.
Nalbantoğlu, Hasan Ünal (2009). "Aura ve Ötesi." *Toplum ve Bilim* 115: 70-102.
Özakıncı, Cengiz (1989). "Susan Sontag, Frankfurt Okulu ve Türk Fotoğrafında Müktesep Cehalet." *Argos* 5: 140-146
Özbek, Meral (2000). "Walter Benjamin Okumak-III." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 55(4): 84-110.
Özkök, Ertuğrul (1981). "Benjamin'in Bir Denemesi Üstüne." *Oluşum* 40(82): 18-19
Price, Mary (2004). *Fotoğraf Çerçevedeki Gizem*. Çev., Ayşenaz ve Kubilay Koş. İstanbul: Ayrıntı.

Przyblyski, Jeannene (1998). "History is Photography: The Afterimage of Walter Benjamin." *Afterimage* 26: 8-11.

Sheratt, Yvonne (2007). "Adorno's Aesthetic Concept of Aura." *Philosophy and Social Criticism* 33(2): 155-177.

Sontag, Susan (1999). *Fotoğraf Üzerine*. Çev., Reha Akçakaya. İstanbul: Altıkırkbeş.

Şahiner, Rıfat (2008). *Sanatta Postmodern Kırılmalar ya da Modernin Yapıbozumu*. İstanbul: Yeni İnsan.
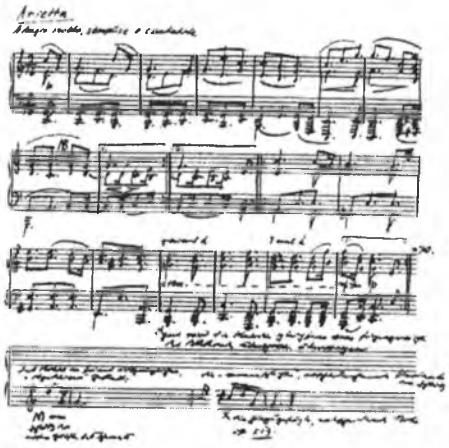
Şendur, Gülseren (1996). "Gerçekliğin Yeniden Sunumu Sürecinde Fotografi ve Postmodernizm İlişkileri." *İletişim* 3: 215-223.

Topçuoğlu, Nazif (2003). *Fotoğraf Ölmedi Ama Tuhaf Kokuyor*. İstanbul: YKY.

Tümay, Sadık (2009). "Kimliğin Hiper Gerçek Boyutu ve Fotoğraf." *Fotoğraf Neyi Anlatır*.. Murat Karagöz (yay. haz.) içinde. İstanbul: Hayalbaz Kitap. 153-169.

Wolin, Richard (1981). "From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin." *New German Critique* 22: 81-108.

Yılmaz, Mehmet (2005). *Modernizmden Postmodernizme Sanat*. Ankara: Ütopya.



Adorno's sketch of the Arietta theme from Beethoven's Sonata op. 111 (original Ms in the Thomas Mann Archive, Zurich)

16.

Klasik Batı Müziği Bağlamında Theodor Wiesengrund Adorno'nun Müzik Estetiğinin Türkiye'de Alımlanması

Moldiyar Yergebekov

Koro şefim, Dr. Emel Arslangiray'ın anısına

Theodor Wiesengrund Adorno'nun müziği ele alan yazıları, onu bir müzik kuramcısı yapmakla beraber, müzik üzerine düşünen filozof ve toplumbilimci olarak da tanıtmaktadır. Adorno, müzikle sadece kuramsal anlamda ilgilenmez. Aynı zamanda müzik yapma pratiğini de gündemine alır ve dönemin en ünlü çağdaş müzik bestecilerinden olan Alban Berg'in öğrencisi olur. Böylece hem kendi bestelerini yapar hem de genel olarak müziğe "içeriden" bakar. Henüz yirmi yaşına basmadan müzik üzerine yazmaya başlayan Adorno'nun ortaya attığı fikirlerin olgun ve keskin oluşu, dile hâkimiyeti ve özgüveni yüksek bir biçeme sahip olması dikkatleri üzerinde toplar.

Adorno, 1920'den öldüğü 1969 yılına kadar her yıl müzik üzerine yazılar yazmıştır. Bu yazılar, sıradan incelemelerden (*reviews*) önemli makalelere kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır (Rose, 1978: 9). Müzik üzerine yazdığı yazılarının çoğu tekrar yayımlanmıştır: *Dissonanzen, Musikalische Schriften I* (1959) vd. Bununla birlikte Adorno'nun müzik üzerine araştırmaları genellikle monografik serilerden oluşmaktadır: *Wagner Üzerine* (1937–1938, ilk yayımlandığı yıl 1952'dir), *Mahler Üzerine* (1960), *Stravinski*[1] *Üzerine* (1948), *Schönberg Üzerine* (1941) ve *Berg Üzerine* (1968). Bunların en bilinenleri olan Stravinski ve Schönberg üzerine yazıları, eleştirel bir önsözle birlikte *Philosophie der Neuen Musik* (Yeni Müziğin Felsefesi) adlı eserinde yeniden basılarak, kitabın birinci ve ikinci bölümünü oluşturmuştur. Bunun dışında değişik yerlerde yayımlanan estetik üzerine incelemelerini topladığı bir derlemesi ile yine estetik üzerine teorik bir çalışma olan *Ästhetische Theorie* (Estetik Teori) adlı çalışması da bulunmaktadır. Bu son eser, Adorno'nun 1969'daki ölümünden sonra yayımlanır. Bunlardan başka, klasik kompozisyonun tarihi, *avand-garde* müziğin üretimi, müziksel formların yeniden üretimi ve alımlanması, popüler müziğin kompozisyonu gibi konular üzerine odaklanan -1932-1964 yılları arasında kaleme aldığı- yazılarının birkaçı *Moments Musicaux* adlı kitabında derlenir. Adorno'nun *Einleitung in die Musiksoziologie* (Müzik Sosyolojisine Giriş) adlı ders notları ve estetik dersi notları da bulunmaktadır (Rose, 1978: 110, 183; Jay, 1989: 263-264; Lunn, 1995: 244-267).

Son yıllarda Türkiye'de Adorno'nun yukarıda ismi geçen bazı çalışmalarını irdeleyen araştırmalarda bir artış göze çarpmaktadır. Ancak Adorno'nun müzik üzerine düşüncelerinin Türk entelektüel hayatında nasıl bir etki yarattığı bilinmemektedir. Dolayısıyla Türkiyeli araştırmacılar tarafından yayımlanan kitaplar ve makalelerde müzik üzerine yürütülen tartışmalarda Adorno'nun müzik konseptinin nasıl bir yerde konumlandığı ve ne şekilde alımlandığı belirlenememektedir.

Bu çalışmada genel olarak Adorno'nun müzik konseptinin önemini vurgulamak ve özel olarak da Adorno'nun müzik üzerine yaptığı çalışmaların Türkiye'deki serüveni üzerine bir inceleme amaçlanmaktadır. Diğer bir deyişle amaç, Adorno'nun müzik kavrayışının, moderniz-

[1] Stravinski. Türkçe literatürde bazen Almanca (Strawinski), bazen de İngilizce (Stravinsky) şeklinde yazılmaktadır. Stravinski'nin Rus kökenli olduğunu göz önünde bulundurarak ismin Türkçe gramer ilkelerine göre yazılış şeklini kullandım.

min özgül etkiler yarattığı çevre ülkelerden biri olan Türkiye'de modernizm ve kültürel yaşamın önemli olgularından biri olan müziğin kendisi, felsefesi ve sosyolojisi üzerine yapılan tartışmalara nasıl yansıdığını ve bu tartışmaların yıllar içinde nasıl bir seyir izlediğini göstermektir.

Makale, klasik Batı müziği bağlamında Adorno'nun müzik estetiğini kapsayacaktır. Bu nedenle popüler müzik ve kültür endüstrisi kavramlarına ve konusuna değinmedim.[2] Çalışmanın birinci bölümünde Adorno'nun müzik kavramını anlamamızda yardımcı olacak temel kavramlar ve konular üzerinde duruyorum: Klasik Batı müziği, yeni müzik[3] ve negatif diyalektik, büyük bestecilerle ilgili görüşleri, müziğin diğer sanatlardan farkı ve müzik sosyolojisi. Ayrıca burada Adorno'nun müzik üzerine yazdığı yazıların ve Adorno'nun müzik konseptini ele alan yabancı yayınların Türkçeye çevrilmiş olanlarını da ele alıyorum. İkinci bölümde ise, Adorno'nun müzik konseptinin Türkiyeli aydınlar ve akademisyenler tarafından nasıl ele alındığını incelemeye çalışıyorum.[4]

Adorno'nun Müzik Estetiği

Müzik ve Felsefe

Adorno'nun müzik üzerine yaptığı çalışmalarını bir bütün olarak ele aldığımızda müziğin kendisinin, müzik felsefesinin ve sosyolojisinin iç içe geçtiğini fark ederiz. Adorno'nun zor anlaşılan yazınsal biçemi de bu özelliklerine eklenebilir. Kuşkusuz bunu yaparken Adorno'nun müzik ile ilişkisini kendi dilinden anlamaya çalışmak ve bunu okura sunmadaki zorluk da göz önüne alınmalıdır.

Öncelikle Adorno'nun müzik çalışmalarında, onun müziği algılayış biçiminin tamamen bir klasik Batı müziği uzmanı olmasından kaynaklandığını, müzik felsefesinde Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Schopenhauer'a; müzik sosyolojisinde ise Weber'den Blaukopf ve Silbermann'a kadar uzanan geniş bir alandan etkilendiğini ve bu alanlara yayıldığını belirtmekte fayda var. Bununla birlikte, klasik Batı müziğinden özellikle de Schönberg'in başlattığı İkinci Viyana Okulu'ndan -yeni müzikten- etkilendiğini ve yukarıda adı geçen Blaukopf'un dışındaki düşünürlerin Alman olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda Adorno'nun müziğe -ve dolayısıyla sanata- bakış açısının da "Germen" olduğunu söyleyebilirim. Martin Jay, Adorno'yu bu özelliğinden dolayı *ethnocentrism* içinde ele alır (1989: 270), Edward Said de onu Avrupa merkezci düşünürler safına katar (2005: 65).

Bununla birlikte klasik müziğin, yeni müziğin, edebiyatın, sanatın, estetiğin, kültürün ve tabii ki felsefenin derin ve ince noktalarına vakıf olan Adorno'nun her şeyden önce önemli bir özelliği vardır: Burjuva ve kapitalist uygarlığı, kültür endüstrisinin tüm biçim ve türlerini şiddetli bir şekilde eleştiren ilk düşünürlerden biri olması. Adorno, "kültürün"[5] insanı ve insanlığı yabancılaştırarak, ne tür yok edici sonuçlara sürüklediğinin farkında olduğu için, eleştirilerinden en ufak bir taviz vermemektedir. Öyle ki, Adorno'nun düşüncesinin merkezinde duran toplumdaki yabancılaşma sorunu ve bu yabancılaşmayı kaldırma zarureti, müzik üzerine çalışmalarında da birincil rol oynamaktadır. Bu nedenle toplumun yabancılaşmasını

[2] Adorno'nun popüler müzikle ilgili yazıları ve Türkiye'de alımlanması hakkında bu kitapta bkz. Karaoğlu.

[3] Geleneksel Batı müziğinin devamı olan bu müzik, hem dünya literatüründe hem de Türkçe kaynaklarda çeşitli isimlerle (yeni müzik, modern müzik, çağdaş müzik ve çağcıl müzik) anılmaktadır. Makalemde Türkçe literatürde daha sık rastlanan "yeni müzik" ibaresini kullandım.

[4] Makalemin hazırlandığı dönemde hem İngilizceden çevirdiğim yazılarımı tekrar çevirerek düzelten hem de Türkçe ifadelerimi düzeltip eleştirileriyle makalenin oluşmasına katkıda bulunan Doç. Dr. Beybin Kejanlıoğlu başta olmak üzere Emrah Özen, Evlin İnce ve diğer tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim. Tüm bunlara karşın makalenin ortaya çıkabilecek sorunları bana aittir.

[5] Buradaki 'kültür' sözcüğü hem *civilization* hem de *culture* anlamını taşıyan en genel anlamıyla kullanılmaktadır ve Martin Jay'in de belirttiği gibi Adorno, "hangi anlam dünyasında yaşarsa yaşasın, her ikisini de kendine yabancı saymıştır" (Jay, 2001: 151).

-dolayısıyla müziğin de yabancılaşmasını- onaylayan veya görmezlikten gelen besteciler, onların eserleri ve kültürleri Adorno'nun eleştirisinin odağındadır.

Adorno, düşünce sistemini ve yazım tarzını karakterize eden negatif diyalektik yöntemini, ilgilendiği diğer her alanda kullandığı gibi müzik üzerine yaptığı çalışmalarına da uygulamaktadır. Adorno'nun karşı karşıya koyarak ele aldığı klasik müzik-yeni müzik, Stravinski-Schönberg, ciddi müzik-popüler müzik gibi ikilikleri onun müzikle ilgili düşüncelerini ortaya koymasında baskındır:

> (...) Kendini ilan eden herhangi bir düzen, kılık değiştirmiş bir kaostan başka bir şey değildir. Bir dışavurum dürtüsünden ilham alan radikal bir besteci olan Schönberg'in radikal bir incelemesi, müzikal nesnellik düzleminde yürütülebilir. Diğer yandan anti-psikolojist olan Stravinski'nin ele alınışı ise bestecinin temelini oluşturan özneye[6] verdiği hasar sorununu ortaya atar. Burada yine diyalektik bir motif kendini öne sürer (Adorno, 2002b: xii-xiii).

Adorno'ya göre negatif diyalektik, tedirgin edici ve netlikten uzak bir şeyin sonucu olan yeni müziğin doğasında vardır (Said, 2003: 312). Adorno, sanatın yaşam ve ölümü hakkında "zaman geçtikçe, büyük eserler, yepyeni yüzlerini açığa çıkarırlar, yaşlanırlar, katılaşırlar ve ölürler" (2002a: 2) der. Anlaşılan şudur ki Adorno, bu düşüncesini sanat -dolayısıyla müzik- ekseninin değişimi için de ileri sürmektedir. Çünkü Adorno'nun yücelttiği atonal müzik sistemi de "yaşlanan", "katılaşan" ve "ölmüş" olan tonal sistemi bir nevi tahtından indiren bir olgudur.

Adorno'nun bu tutumu onun, sanatın ezgiyi çalan güzel ve faydalı mekanizmadan ibaret olmayıp, hakikate ulaştıran Hegelci anlayıştan yana oluşundan kaynaklanmaktadır. Sanatın felsefi araştırması söz konusu olduğunda Hegel, kendi estetiğini "güzel sanat felsefesi" olarak adlandırırken (Hegel, 1994), Adorno kendi müzik estetiğine "müzik felsefesi" ya da "sanat felsefesi" adını vermektedir ve kendi müzik anlayışındaki müziğe yeni müzik layıktır. Bu nedenle de Adorno'ya göre yeni müziği anlamak, zıtlıkların durumunu anlamaktan geçer, çünkü o, hep uçlarda açığa çıkmaktadır: "Hakikat veya yalan; ister Schönberg isterse Stravinski'de olsun, atonalite, on iki ton tekniği ya da neo-klasisizm gibi kategorilerin bir tartışmasını yapmakla değil, ancak bu kategorilerin müziğin yapısında somut biçimde billurlaşması ile belirlenebilir" (2002b: 4-5; 1981: 28).[7]

Bunu belirtirken Adorno, yeni müzik, yeni resim ve genel olarak yeni sanat eserlerinin mekanikleşmiş sanat ürünlerine dönüşmesine ve tüm kültürel üretim alanlarında kültür endüstrisinin devreye girmesine karşı çıkmaktadır. Müzik, edebiyat ve resim sanatına nazaran bu sürece daha uzun direnmiştir. Sesli sinema döneminde, radyo ve reklâmların şarkılarla donanmasının başladığı dönemde, tüm irrasyonelliğiyle müzik, girişimcilik anlayışıyla fethedilmiştir. Belli bir totalliğe dönüşen kapitalist endüstriyel yönetim, estetik anlamda nonkonformist sanat üzerinde güç sahibi olmuştur. Bunun sonucunda da modernizm ve "ciddi-

[6] Adorno'nun müzik üzerine yazılarında en fazla tartışılan konulardan biri de özne ve nesne arasındaki diyalektik ilişkidir. Burada öznenin "müzik" ya da "beste"nin öznesi, özgün güçleri ve duyarlılıkları olan bir besteci olduğunu; nesnenin ise Adorno'nun "müzik malzemesi" dediği şey olduğunu belirtelim. Burada Adorno'nun "müzik malzemesi" derken kastettiği şeyin müziğin fiziksel temeli olan nota olmadığını belirtmekte fayda var. Adorno için müziğin malzemesi estetik taleptir. Raymond Geuss, bunu "bestecinin... bir eser üretmek için kullanacağı şey olarak 'malzeme', beklentiler, talepler, anlamsal özellikler vb. kurulu, tarihsel ve kültürel olarak biçimlenmiş bir bütündür" diyerek özetler. Geuss'a göre "bu 'malzeme' herhangi bir verili zamandan önceki beste etkinliklerinin bir *sonucu* niteliğindedir ve yenilikçi beste yapma etkinliği *bu noktadan* sonra kendi başına yol alarak malzemede çözünecek ve yapacağı değişikliklerle sonraki besteci kuşağının karşılaşacağı 'malzemeyi' yaratacaktır" (Geuss, 2003: 283).

[7] Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı eserinin Giriş bölümünün bazı pasajları İsmail Ertürk tarafından "Çağcıl Müzik Felsefesi" olarak çevrilmiştir. Söz konusu yazı, Adorno ve müzik bağlamında Adorno'nun Türkçeye çevrilen ulaşabildiğimiz ilk yazısıdır ve *Oluşum* dergisinin 1981 Şubat sayısında yayımlanmıştır.

yete" karşı, eserlerini kitle kültürüne göre ayarlayan bestecilerin özel türü ortaya çıkmıştır. İkinci kuşak besteciler, günün gereksinimini karşılayacak "şeyler" yazmaya başlamışlardır. Bu da uyumlu olmayan her şeyin karikatürize edilmesine ve yok olmasına kadar varmıştır. Yeni biçemi takip etmekten kaçınan üçüncü kuşak besteciler ise, Adorno'nun en sert eleştirisine maruz kalmışlardır. Adorno, kendi çağdaşı olan bu bestecilerin sanatı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan biçem hakkında şöyle der:

> Kendi ülkesinin otoriteleri tarafından kültürel Bolşevik olarak haksız biçimde paylanan Şostakoviç; Stravinski'nin pedagojik danışmanlığındaki uysal öğrenciler; Benjamin Britten'in muzaffer yavanlığı – bütün bunlar, zevksizlikte bir zevkte, cahillikten kaynaklanan bir basitlikte, aydınlanmayı maskeleyen bir olgunlaşmamışlıkta ve teknik araçların kıtlığında ortaklaşırlar. Almanya'da Nasyonal Sosyalist Müzik Kamarası (*Reichmusikkammer*), ardında bir çöp yığını bırakmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yaygın gündelik tarz, yıkılan ve sarsılan bir ulusun eklektizmi haline gelmiştir. ...
>
> Yeni müzik hareketinde Stravinski de, uç bir konum için kendi hakkını öne sürer. ... Burjuva çağının erken döneminde bir sisteme bağlanan iyi ya da kötü müziğin bütün ölçütleri çök[müştür]. İlk kez, her yerde sanat meraklısı amatörler (*dilletante*) büyük besteciler olarak ilan ediliyorlar. Bugün genelde ekonomik açıdan merkezileşen müzikal hayat, kamuyu bu bestecileri tanımaya zorluyor (2002b: 7).

Adorno'ya göre buna bağlı olarak toplumsal zevk düzeyi de hızlı bir şekilde düşüş göstermektedir. Dinleyicinin ihtiyaç duyduğu şey, müzik eserini anlamaktan ziyade, ortak yer, ruh hali ve çağrışımı tüketmektir ve "iyi müziğin felsefi mirası bu mirasın hak sahiplerince küçük görülen, horlanan güçlerin etki alanına girmiştir" (2002b: 9, 1981: 29). Adorno'ya göre icrası ve dinleyicilerin yaşamındaki rolü açısından geleneksel klasik Batı müziği de ticari kitle üretimine benzemeye başlamıştır. Sanat ve onun kapsadığı müzik, *avangard* ve *kitsch* olarak ikiye ayrılabilir. *Kitsch* kültüre kârı-kazancı dikte ederken, estetik nesnelikte hakikatin açığa çıkması ancak resmi kültürle bağını kesen avangardla mümkündür. Bu nedenle Adorno, şu sonuca varır: "Müzik felsefesi günümüzde ancak, yeni müzik felsefesi olarak mümkündür" (2002b: 10; 1981: 29-30).

Adorno, *Negative Dialektik*'in (Negatif Diyalektik) Giriş'inde, felsefi düşünmenin "modellerle düşünmek" anlamına geldiğini, negatif diyalektiğin ise model analizlerinin ansamblı gibi anlaşılabileceğini vurgular. Buradaki asıl amaç, sadece somut olan hakkında felsefe yapmak değil, somut olandan yola çıkmaktır. Adorno, "geleneksel müzik kuramına Schönberg'in dâhil ettiğini, felsefe doğrulamıştır" diyerek daha önce kaleme aldığı *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı eserine göndermede bulunur. Adorno'ya göre yeni müziğin bazı pasajlarının nasıl başlayıp bittiği öğrenilebilir, ancak hareketin kendisinin ve iç dinamiğinin gidişatının nasıl olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Buna benzer bir şekilde felsefe de kategorilerle anlatılmamalıdır, bir anlamda kompozitörlük faaliyeti ile uğraşılmalıdır. O ileri doğru hareket ederken sürekli olarak kombinasyonu değiştirme yoluyla kendini yenilemelidir (2003b: 33-34).

Bunu şu şekilde açıklığa kavuşturalım. Adorno, müziksel malzemenin kendiliğinden olan hareketinin toplumsal süreçle aynı kaynağa sahip olduğu kanısındadır (2002b: 33-34). Diğer bir deyişle müzikteki norm bireyselliğe, toplumdaki ortak olan şey de özele karşıdır. Bu uzlaşmaz çelişkilerin kaynağı büyük bir ihtimalle kimi vücutsuz varlıkların diyalektiğidir. Bunlar bir nevi kendi karmaşık yörüngesinde hareket ederler. Sınıfların çatışması müziksel biçimin iç sorununu oluşturmaktadır. Özellikle de erken kapitalizm ve onun sahip olduğu ortak olan ve bireysel olan arasındaki dengesizlik durumu, o dönemin müzik eserlerinin sanatsal gerçekliği özelliğini taşımaktadır. Günümüzde ise kapitalizm daha da katılaşmıştır.

Bireysellik bastırılmıştır, ortaklık ilkesi egemendir. Toplumsal sistemin ses benzeri olmak da kültür endüstrisinin yoludur.

Bu bağlamda Adorno'ya göre (2002b: 10-11; 1981: 29) kültür endüstrisinin kurbanı olan müzik –ki buna geleneksel batı müziği de dâhildir– bireyden yabancılaşmış, düzenli toplumun yalan değerlerinin sesli taklididir. Toplumsal anlamda da bir kolektif eğilim söz konusudur: Ciddi müziği hakkını vererek dinlemek için daha fazla çaba sarf etmeyen dinleyicinin algısında büyük bir başarı sağlayan müzik, iyi müziğin temsilcileri tarafından küçük görülen, horlanan "amatör" kompozitörlerin müziğidir. Ancak bu başarı mutlak değildir, sadece kozmos diyalektiğinin bir anıdır. Diyalektiğe göre en yüksek gelişme noktası aynı zamanda kaçınılmaz çöküşün başlangıcıdır. Bu nedenle mutlak negatifliğe yönelmiş müziğin var oluşu, diyalektik olarak bir ihtiyaçtır. Bu müzik, toplumsal biçimlerin bir benzeri olmaktan çıkmalı, diğer bir deyişle kapalı biçimden tamamıyla kurtulmalıdır. Organize olmayı dışlamalı, tamamlanmışlığı kırmalıdır. Bununla birlikte müzik, sürekli gelişim idealine doğru yönelmelidir, kendi statiği ve sistemliliği ile durmadan savaşmalıdır. Tıpkı Schönberg'in atonal tecrübeleri ve deneylerinde olduğu gibi. Peki, nedir Schönberg'in atonal tecrübeleri ve de

Schönberg ve Atonalite

Batı kulağının alışkın olduğu Bach, Mozart, Beethoven ve diğerlerinin müziği, yani majör ve minör olarak kutuplaşan diyatonik sistem, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş "eskimeye" doğru yönelir. Avrupa kulağının kabul ettiği ve 12 farklı sesten oluşan söz konusu sistem, bu seslerin sadece 7'sini kullanmak ve bunun üzerine kompozisyon oluşturmaktan ibarettir. Bu 7 ses de tonu oluşturmaktadır. Örneğin, en basit ton olan do majör gamı do, re, mi, fa, sol, la, si'den oluşmaktadır ve bunlar piyanonun beyaz tuşlarıdır. Do minör tonu ise do majörden sadece mi yerine mi bemol'ü kullanmasıyla farklılaşmaktadır. Yani, do minör tonunda modülasyon hariç, sadece mi'nin kendisini kullanmak yasaktır. Burada modülasyon, bir mod veya tonaliteden başka bir mod veya tonaliteye geçme işlemi ve müziğin akışı içinde gerçekleştirilen eksen değişimidir. Müzikteki tekdüzeliği gidermek ve çeşitliliği arttırmak amacıyla kullanılan temel yöntemlerin biridir (Say, 2005: 216). 19. yüzyılın sonuna doğru ise modülasyonu sık sık kullanarak cüretkârlıklarıyla tanınan kompozitörlerin sayısı artar. Böylece majör ve minör kontrastı kaybolmaya başlar. Bu durum ilk önce Chopin'de görülür, Brahms'ta belirginleşir. Mahler ve izlenimci kompozitörler Debussy, Ravel ve Duke bestelerini tamamen modülasyon üzerine inşa ederler.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Yeni Viyanalı kompozitörler müzik formları üzerine deney yaparken *kadans*'ı terk ederek ve *disonans*'ı özgürce kullanarak tonalite dışı müzik yapılabileceğini ortaya koyarlar: Atonal müzik. Gerçi bir aralığın ya da akorun yarattığı gerilimli ve uyumsuz tınısı olan *disonans* eskiden beri kullanılır. 16. yüzyılın sonunda bu gerilimli uyumsuz aralıklar özgürce kullanılmaya başlar. Örneğin Bach'ın armonilerinde bu uyumsuz aralıklar, büyük bir cesareti ve zengin tını renklerini sergiler. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında ise uyumsuzluk ya da *disonans* tam bir bağımsızlığa kavuşur (P.L., 1987a: 13). Kromatik yarım seslerden oluşan "uyuşmaz" tınılar, tonal müzikteki tonaliteyle garanti altına alınmış olan ses ilişkilerini ve bağlantıları yok eder. Ancak atonal müzikte baştan sona geçerli olan bir "aralık" veya "bir dörtlü dizisi" tek başına yapısal bir işlevi üstlenebilir ve armoniyi yürütebilir. Böylece bağlantıyı sağlar ve geleneksel *kadans* kalıbının yerini alır. Bu yöntemlerle, atonal müziğin "saf ezgi"leri veya ezgi hücrecikleri vücuda gelir. Bu ezgi parçacıkları da -non figuratif resimde olduğu gibi- eşliklere tümüyle bağımsızdırlar. Bununla birlikte "atonal müziğin motif ve temaları, çeşitleme tekniği, zor bileşimli kontrpuan bağlantıları ve bunlara uyum sağlayan ritimlerle tam bir değişime uğrarlar. Ve yepyeni düzenler elde edilir. Bu yöntemler atonal müziğin temelidir" (P.L., 1987a: 13).

Bu atonal sistem iki yöne ayrılır. Birinci yol olan *verlibrizasyon* yolu, diyatonik sis-

temi politonallikle geliştiren Stravinski, Hindemith ve Şostakoviç'e aittir. Müzikteki *verlibrizm*, her şeyden önce Stravinski'nin başlattığı neo-klasisizmdir. Onun ünlü *Askerin Hikâyesi* adlı süiti her türlü müzik sisteminin birleşmesi ve etkileşimi olarak inşa edilmektedir. Bu nedenle de eserin kendisi geniş çaptaki müzik biçimi ve türlerine gönderme ve onları anımsama sistemidir. *Askerin Hikâyesi*'nde primitif halk motifleri, günlük şarkılar, cazın müjdecileri (tango, ragtime), askeri marşlar ve Protestan koralleri yorumlanır.

İkinci "katı kurallı" *logaedizasyon* yolu ise, geleneksel klasik müziğin ezgi, ana tema ve gelişim gibi birçok öğesini bünyesinde barındırarak ve koruyarak yeni bir sistemi oluşturmayı amaçlayan Yeni Viyana Okulu üyeleri olan Schönberg, Berg ve Webern'e aittir. Yeni Viyanacılar armoninin bir prensip olduğunu reddederek, müziği yeniden organize etmişlerdir.

Dahası atonal müziğin verdiği bu olanakları da zorlayarak, ton dışılığın kuramsal yapısını daha sistemli temele oturtmaya yönelik yeni arayışlar başlar. Bu arayış içerisinde bulunanların en başında Schönberg gelmektedir. 1916–1920 yılları arasında, yaşamının en az müzik eseri ürettiği yılları olarak anılacağı bu dönemde Schönberg, kendi teorisini geliştirmekle uğraşır ve 1921'de de klasik Batı müziğini derinden etkileyecek olan on iki ton sistemi teorisini ortaya koyar (Boran, 2004: 167).

Schönberg'in sistemine göre kompozisyonun oluşumunda on iki ton da eşittir. Ardı ardına dizilen on iki tonun tekrarlanmadığı ve atonalite kurallarına göre oluşan bu dizi, önce seslerin birbiriyle olan ilintilerini, sonra da aralık yüksekliklerini saptar. Bu tekniğe sonradan dizi denilmiştir. Schönberg bu dizisel düşünme tarzına *dodekafoni* adını verir.[8] Tamamen kontrpuan kanunlarına göre çalışan bu sistemin değişmez ilkeleri vardır:

1.Orijinal dizi. Belirli bir düzenin içinde sıralanmış dizi soldan sağa doğru ilerler. Hiçbir ses bir defadan fazla tekrarlanmaz.

2.Terse yönelik, yani sağdan sola doğru ilerler.

3.Orijinal dizinin aynası, yani bütün dizinin yataya göre ters çevrilmiş halidir.

4.Ters ayna. Ayna dizisinin sağdan sola doğru okunuşudur.

Böylece bestecinin elinde 4 farklı dizi mevcuttur. Bu tabii oldukça küçük bir rakamdır. İşte bu nedenle de, istenilen düzeyden başlanabilecek şekilde ve sadece ton ve yarım tonların başlangıç dizisine sadık kalan yeni bir kural icat edilir. Böylece 12 tondan oluşan geçici düzen, 4 dizi ile çarpıldığında 48 tane ihtimal elde edilebilmektedir. 12 sesin bu yeni aralık düzenleriyle dizi, yeni örgütlenmelere kavuşur. Dizideki sesler, yatay olarak sıralanabildikleri gibi, dikey olarak da aynı anda bir araya gelebilirler. Dikey akorlarda üst üste yerleştirilmiş dizi parçacıkları olabildiği gibi, dizinin bir sesi akorun bir sesinde, bir diğeri akorun başka bir sesinde bulunabilir. Schönberg'in 12 ton tekniğinin de esası budur (P.L., 1987a: 13-14).

Schönberg'in bu sistemini hem arkadaşları hem de öğrencileri olan Berg ve Webern de benimserler. Hatta Webern, bu sistemi özgün bir şekilde ele alır. İlkin Webern, Schönberg'in 12 sesli dizisini ortodoksal dodekafoni olarak nitelemesine karşın, dizi anlayışını yine de korur. Diğer bir deyişle Webern'in anlayışındaki dizi, istediği kadar sesi içerebilir. Önemli olan, dizinin soldan sağa, sağdan sola ve üstten alta, alttan da üste doğru okunduğunda "gizemli kare" biçimini vermesidir. Webern, bu keşfini "Çiftçi Arepo İşleri Yürütür" anlamına gelen "SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS" şeklindeki eski Latin deyimine borçludur. Beş harften oluşan beş kelimelik bu cümle özünde simetriktir. Tenet sözcüğündeki N harfi ise bu simetrinin merkezindedir (Webern, 1998: 80–81):

S	A	T	O	**R**
A	R	E	P	O
T	E	**N**	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	**S**

[8] *Dodecaphonia*. On iki ses anlamına gelen bu söz Eski Grekçeden alınmıştır.

Bununla birlikte 12 ton müziğinin işçiliğinde görev alan motif ve temalar, çeşitleme tekniği ve taklitli *kontrpuan* üslubuyla geliştirilir.[9] Bu da eski ve yeni müziğin özelliklerinin çağdaş bir müzikte birleşmesi anlamına gelir. Böylece dizisel düşünme tarzı gittikçe yeni arayışlara girer ve aktif bir şekilde 1950'lere kadar gelişir. Öyle ki, karşı akımın üyesi olmasına karşın Stravinski de bu sisteme göre besteler.

Yeni Müziğin Ustaları ve Beethoven

Adorno'nun sözünü ettiği yeni müzik ve onun estetik değer yargısı, 20. yüzyılın ilk yarısında Stravinski müziğinden ve diğer akımlardan farklı olarak, dışavurumculuk çerçevesinde Schönberg'in serbest atonal dönemi, 1923'te oluşturduğu ve kuramsallaştırdığı on iki ton sistemi ve bu sistemin diğer uygulayımcıları olan Berg ve Webern'den yanadır.

Bu bağlamda Adorno'nun bestecilerle ilgili Türkçeye çevrilmiş yazılarının birinde Schönberg ve Stravinski karşılaştırılır.[10] Bu yazısında Adorno, Stravinski'nin prensip olarak estetik sahihliğe (otantikliğe/*authenticity*) inanmasını eleştirmektedir. Adorno, Stravinski'nin estetik ciddiyet konusunda kurnaz olduğunu vurgulayarak, onun müziğinde oyuna oyun olarak bakan nesnel vurgunun mevcudiyetinden söz eder. Adorno'ya göre bu durum, bütün konunun ciddiye alınmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, müzik ciddiyetle alay eden bir tavrın örneği olarak görünmektedir. Bundan ötürü Stravinski müziğinin dili hem şaka, hem de iletişim diline yakındır: "...Ciddiyetsizliğin kendisi, öznenin ondan uzak durduğu oyun; 'gerçeğin geliştirilmesi' estetiğini reddediş, kendisini bir sahihlik garantisi ve böylece gerçeğin garantisi gibi görür. Bu karşıtlık onun müziğini mahveder" (2004: 202; 2002b: 215).

Schönberg ise, sahihlik illüzyonunu (otantiklik yanılsamasını) feda eder. Çünkü bunun liberal düzene göre beliren bireyselleşme içinde ilerleyen düzeni reddeden bilinç düzeyiyle uyum sağlayamayacağını düşünmektedir. Adorno'ya göre sahihliğe dair hareketin bu mutlak reddi, var olanın sahihliğine dair tek ipucudur (2004: 201; 2002b: 213). Yazısının sonuna doğru Stravinski müziğinin geleneksel sanatın temel talebini yerine getirdiğini yazan Adorno, Stravinski hakkındaki son yorumunu da şöyle kaleme alır:

> (...) Bir şey sanki zamanın doğumundan beri var olmuş gibi kulağa gelmelidir. Bu demektir ki, çağlar boyunca var olanlar bugüne kadar getirilebilir – Gerçeklik adına olası olanı bastırma gücü korunmuştur. Estetik sahihlik toplumsal olarak gerekli bir illüzyondu: hiçbir sanat eseri kendi gücünü öne sürmeden güç üzerine kurulu bir toplumda yaşayamaz. Ama bu nedenle de kendi gerçeğiyle *karşı karşıya kalır* [çatışır]: hiçbir şekilde güce dayanmayan ve güce gereksinim duymayan gelecekteki bir toplumun yönetimiyle. İlk olanın yankısı -tarih öncesi dünyanın hatırlanması- estetik sahihliğin temellendirildiği süregelen

[9] Kontrpuan. Latince *punctus contra punctum* -notaya karşı nota. Türkçeye Fransızcadan giren bu terimin sözcük anlamı "notaya karşı nota" olan, "ezgiye karşı ezgi"dir. İki ya da daha fazla melodinin kendi bağımsız yolunda belirli kurallara göre ilerleyerek birliktelik oluşturduğu polifonik müziğin uygulanmasında yer alan yöntemdir (Say, 2005: 304). Armoni ile kontrpuan arasındaki fark şudur: İlkinde temanın armonileştirilmesi akorların doğru sıralanmasına bağlı ise, ikincisinde akorlar birkaç bağımsız sesin uyuşması sonucu meydana gelir. Armonide akorların seçimi ön planda, sonra da çok rölyef olmayan armonileşen temalar gelir. Kontrpuanda ise ilk sırada rölyeflik ve temanın armonileşmiş halinin bağımsızlığı, ikinci sırada ise armoni vardır. İlk önce (14. yüzyıl) ciddi kontrpuan gelişmiştir ve ilkesi tüm melodik sesleri bass üzerine kurmaktır. Özgür kontrpuan daha sonradan icat edilir ve bu, sadece kontrpuan kuralları değil, aynı zamanda armoni kurallarını da esas alır. Hem ciddi hem özgür kontrpuan basit ve karmaşık kontrpuana ayrılmaktadır. Karmaşık kontrpuan, hareket edebilen sese göre ikili, üçlü ve dörtlü olarak ayrılmaktadır. Ciddi kontrpuan alanındaki en büyük besteci Palestrina ise, özgür kontrpuan için Bach müziği örnek olarak verilebilir.

[10] Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı eserinin ikinci bölümü olan "Stravinski ve Restorasyon"un en son kısmında yer alan "Schönberg ve Stravinski" adlı yazısı 2004 yılında *Sanat Dünyamız* dergisinde Mine Haydaroğlu tarafından çevrilerek yayımlanır.

> bir haksızlığın izidir. Bu haksızlık aynı zamanda bu sahihliği düşüncede korur ve dahası, günümüze kadar yaygınlaşması ve bağlayıcı gücü açılarından sadece kendi sorumludur. Stravinski'nin Arkaizme geri dönüşü, sahihliğe tamamen yabancı değildir, sahihliği tamamen yok etse bile, özellikle yapının içsel ayrıklığından dolayı. Stravinski, bir mitoloji oluşturduğunda -dolayısıyla mitosa hem zarar verdiği, hem de onu yalanladığı zaman- müziğiyle sadece yeni düzenin doğasının saldırganlığını göstermekle kalmaz, mitosun negatif yanını da gösterir. Onu hayran bırakan mitos nitelikleri; sonsuzluk, ölümden kurtulma, ve ölüm korkusuyla ve barbar bastırılışıyla zaman içinde ortaya çıkan şeylerdir. Mitosu yalanlamak sahih mitosla seçici bir yakınlık doğurur. Belki sahihlik fikrinden [öyle olma ve başka türlü olmama kavramından] kendini tamamen kurtarsaydı sanat sahih olabilirdi – *başka türlü ve öyle olmadan kavramıyla* (2004: 203; 2002b: 216-217).[11]

Adorno, *Yeni Müziğin Felsefesi*'nde Schönberg'in yapıtlarının ve Viyana Okulu'nun detaylı analizini verirken Okul'un geçmişteki "en yüksek" ve "derin" müziğin, Batı klasik müziğinin mirasçısı olduğunu varsayar: "Günümüz büyük mutlak müziği Hegel'in korktuğu 'anlamsızlık ve duygusuzluğun' tam karşıtı olan Schönberg Okulu'nun müziğidir" (2002b: 19).

Bu bağlamda Adorno, Schönberg müziğini tarihsel-estetik bağlamda "ilerici" müzik olarak niteleyerek bunu politik bağlamdaki "ilerici" müzikle özdeşleştirirken, Stravinski müziğini hem tarihsel, hem estetik, hem de politik bağlamda yetersiz bulduğu "gerici" neo-klasisizmin temsilcisi olarak gösterir. Adorno'ya göre Alban Berg'in müziği ise "ılımlı" formu temsil etmektedir (Geuss, 2003: 284-285).

Adorno "Modern Çağda 'Hümanist Çizgi' Alban Berg" adlı makalesinde[12] Berg'in yapıtlarında Haydn, Webern ve Schönberg'in müzik kavrayışının izlerini bulur. Aynı zamanda bu büyük bestecilerden miras kalan izleri Berg'in nasıl dönüştürüp geliştirdiği üzerinde durur. Adorno'ya göre Haydn'ın *Veda Senfonisi*'nin son bölümü olan fa diyez minör kısmında çalgılar, sonunda yalnızca iki keman kalana kadar bir biri ardına susar. Bu yönelimiyle Haydn, müziğin yitip gidişini tasvir ederek, bir ayrılığın bestesini sunmaktadır. Adorno'ya göre Berg'in yapıtlarına bir bütün olarak bakıldığında Haydn'ın bu yönelimini bir kez daha gerçekleştirdiğini görebiliriz. Buna örnek olarak Berg'in *Yaylı Sazlar Dörtlüsü için Lirik Süit*'ini ele alan Adorno, bu yapıtın sonunda belirgin bir bitiş noktasının olmadığını ve viyolanın bir motifiyle son bulduğunu, bununla birlikte bestecinin verdiği talimatla bu motifin birkaç kez tekrarlanıp, gittikçe hafifleyip, duyulmayana kadar çalınabildiğini de belirtir. Adorno'nun deyişiyle müziği "bitmeden bitiren" bu yöneliş, Haydn'da bir tür oyun niteliği taşımışken, Berg'de umarsız bir sonsuzluğun ciddiyetine dönüştüğü çağrışımdır:

> Yitip gitme, kendi varoluşunu yadsıma, Berg'de müziğin alegorik bir nesnesi olmayıp, müziğin kendisini belirleyen yasadır. Berg gibi senfonik besteciler için, yapılarını en küçük taşlardan, neredeyse yokluktan var etmeyi başardıkları söylenir. Büyük biçim içerisinde hiçbir parçanın bağımsızlaşmaması, hiç kuşkusuz belli bir orantının ürünüdür. Bu disiplin içerisinde, Berg'in temel düşüncesi, başka deyişle "hiçlikten başlayıp hiçlik ile noktalama", yine Berg'in usta işi biçemi içersinde dile gelir (Adorno, 1987: 94).

Adorno'ya göre Berg, yeni müziğin ustaları arasında tümüyle kromatik tekniği kullanan belki de tek bestecidir. Hocaları olan Webern ve Schönberg'in bu yönelimleriyle özdeşleşen Berg, tek düzeyli kromatiği de aşarak, geleneksel senfonik temaların belirlenmiş halinden – temaları yarım tona indirgeyerek – uzaklaşarak, cümlenin tamamından başlayıp tek tek her tonu kapsamına alabilen kendi beste düzeyini bilinçli bir şekilde sentaks düzen-

[11] İtalik verilenler çeviri metninde bulunanlardır. Köşeli parantezdeki eklenenler metnin İngilizcesi takip edilerek yapılan düzeltmelerdir (Bkz. Adorno 2002b: 216-117) (editör notu).

[12] *Gergedan* dergisinin 1987'deki 8. sayısında yayımlanan bu makale Ahmet Cemal tarafından çevrilmiştir.

lemesinde sergiler ve bu da algılanamayacak düzeydedir. Adorno'ya göre Berg, müziğindeki bu biçimsel zenginliğiyle, müziği bir anlamda konuşma diline yaklaştırarak ve bir "geçiş" aracına dönüştürerek Webern'in izini taşımaktaysa da, biçemden ziyade müziğin düşüncesini ön plana çıkartarak da Schönberg'i andırmaktadır: Toplumun yükünü ve acısını sırtlarında taşıyanlarla özdeşleşme (Adorno, 1987: 94-95). Adorno bunun bir örneği olarak Berg'in *Wozzeck* ve *Lulu* adlı operalarını ele alır. Adorno, özellikle de zengin bir dramaturjiye sahip olan *Wozzeck*'in sahne etkisinin çok büyük olmasının nedenini, müziğin dramatik becerisi ile acı çeken insanın hümanist anlatımının son derece başarılı bir biçimde birleştirilmiş olmasında bulur. Böylece Adorno, Berg müziğinde "hiçlik" ve en geleneksel anlamdaki "hümanizm"i mevcut görmektedir (1987: 95).

Adorno'nun beğendiği diğer bir kompozitör de Beethoven'dir. Edward Said'a göre Adorno, Beethoven'in ikinci dönem müziğindeki olumlayıcı gelişimsel atılımıyla uyumsuz iletişim kuran ve negatif gücüyle epizodik, parçalı ve yokluk ve sessizliklerle yüklü olan geç dönem Beethoven müziğini sevmiştir (Said, 2003: 312).

Adorno, "Beethoven'e Yaklaşımlar" adlı makalesinde[13] Beethoven'in müzik kuramını ele alarak onun müzik felsefesini gün ışığına çıkartmaktadır. Adorno'ya göre Beethoven'in müziği felsefe gibi içkindir ve kendi kendini yaratır. Bu bağlamda Hegel felsefesine bakan Adorno, onun felsefe dışında bir kavramının olmadığını ve belli yönlerde heterojen süreklilik karşısında kavramsız kalmakta olduğunu, bu nedenle de müzikte olduğu gibi sadece kendi kendini açıklayan bir kavram olduğunu ifade eder. Böylece Beethoven müziğini Hegel felsefesiyle özdeşleştiren Adorno, her ikisinin de Öz'e götürdüğünü ileri sürer (1994: 45). Burada Adorno'nun sözünü ettiği öz, sanırım bağlantı ve biçim olarak "Bütün" olan "*Geist*"tir. Bunu aynı yazısının ilerleyen satırlarından anlarız: "Beethoven sisteminin Hegel'inki ile olan özel ilişkisinin nedeni, Bütün'ün bu birliğinin kesinlikle dolaylı olarak kavranması gerektiğinde yatmaktadır" (1994: 46).

Adorno'ya göre Beethoven müziği bir Hegel felsefesidir, ancak ondan daha gerçektir. Çünkü Beethoven, toplumun kendini yeniden üretiminin, yetersiz hatta yanlış olduğuna inanmaktadır: "Üretilmiş ve estetik biçim içkinliği olan mantıksal kimlik, Beethoven tarafından hem oluşturulup, hem de eleştirilmektedir. Beethoven müziğinde onun gerçekliğinin göstergesi *süspensiyondur*.[14] Biçime asıl anlamını veren biçim aşkınlığıdır. Beethoven'deki biçim aşkınlığı umudun -ifadesi değil- temsilidir" (Adorno, 1994: 46).

Beethoven'in orkestrasyon tekniğindeki "eksikliği" de ele alan Adorno, bu eksikliğin toplumsal-düşünsel açılımını gösterir:

> Beethoven'in orkestralayamadığını kanıtlamak oldukça basittir. Partisyon sıralamasına göre, obuaların spesifik dizinini düşünmeden genellikle klarnetlerin üzerine yerleştirilmiştir. Teneke ona gürültü yapmak için gerekli; hiç ses oluşturamayan o uğursuz doğa tonları nasıl da keskindir. Yaylı sazlar ile nefesli çalgıların dengesini kuramamıştır: bir nefesli çalgıyı koro yaylarıyla eşdeğer tuttuğu için, diyalogda nefesli çalgıların nefesi kesilmektedir. Spesifik renkler pek ender ve ancak "efekt" olarak –pastoralin sonundaki boğuk boru sesi gibi– işitilmektedir. Ama bu neyi ifade eder? Aslında kulağı iğneleyen obualarıyla, beraberinde vızıldayan fagotlarıyla, belli belirsiz nefesli çalgılarıyla, parıldayan borusuyla, ölçüsüzce basite indirgenmiş yaylı temalarıyla –oda müziğine karşı– her zaman keskin

[13] Zehra Aksu Yılmazer tarafından çevrilen bu makale 1994'te *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinde yayımlanır. Aslında bu yazı Adorno'nun Beethoven ile ilgili bitmeyen projesinin bir fragmanıdır. Dolayısıyla bu eser, Adorno'nun diğer tamamlanmamış çalışması olan *Estetik Teori*'si kadar bütünsellikten yoksundur. Adorno'nun 1938 ile 1966 yılları arasında kaleme alıp geride bıraktığı bu müsvedde metinler, Rolf Tiedemann tarafından *Beethoven: The Philosophy of Music* adlı kitapta yayımlanır. Çok karmaşık bir yapıya sahip bu metinlerin "Prelude" adlı 1. yazısını Türkçeye aktaran Yılmazer, fragmanlardan bir seçki yaparak önemli bulduğu kısımları sunmaktadır.

[14] *Suspension*: Askıya alma.

> olan orkestranın bu zayıf, yoksul sesinden dolayı müziğin en derinine inilmemiş midir? Yoksulluk onun hümanitesinin bir fermanı – ve aynı zamanda bu orkestranın çaldığı insani olana yönelik soyutlamanın sesi değil midir? Goethe'nin ölüm odasının yoksulluğu, çağın en büyük nesirlerinden birinin gerçekliği değil midir? Üretici güçlerin enstrümantal açıdan fazla gelişmemiş olması sadece bir eksiklik değil hiç olmazsa. Varlığını üretici güçlerin elinin kolunun bağlanmışlığına borçlu olan işte bu yoksulluk, öz ile gizemli bir iletişim içerisinde bulunmaktadır (Adorno, 1994: 46-47).

Adorno'nun Hindemith, Bartok gibi diğer bestecilere karşı tutumu ise bu bestecilerin geçmişi güncelleştirdiğini düşündüğü yaklaşımları nedeniyle olumsuzdur. Wagner'e karşı tutumu ise en az Stravinski'ye olan bakışı kadar olumsuzdur. Martin Jay, Adorno'nun bu tutumunun, Wagner'in toplumsal değişime olan inancını kaybetmiş ve var olan o günün toplumsal niteliklerini bir kader olarak algılayışından kaynaklandığını ileri sürer (Jay, 1989: 263-268; Jay, 2001: 203-215). Edward Said ise Adorno'nun Wagner'i sevmeme nedenini Wagner'in Yahudi karşıtı olmasında bulur (Said, 2005: 53).

Müzik Dili

Hiç şüphe yok ki müziksel iletişim, somut olarak her ortaya çıktığında bir konuşma dili görevini üstlenir. Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, "müziksel dil" kavramı sanal olarak vardır ve bir nevi soyutlanmayı varsayar. Müziğin kendisi ise -yani herhangi bir aktüel sesli eser- aslında bir konuşmadır ve konuşma eylemidir. Bu bağlamda Adorno müziği dile benzetir.[15] Ancak bu benzerlik, basit bir istiare değildir ve dilde olduğu gibi göstergebilimsel bir anlam taşımaz. Dolayısıyla gösteren sözcük'ün yerine nota'yı koyup bir gösterilen anlam'ın ortaya çıktığını ileri sürmek ve böylece müziği dille özdeşleştirmek yanlıştır (Adorno, 2003a: 320; Soykan, 2000: 87). Peki, o zaman müzik ile dil bir birine nasıl benzer? Adorno'nun cevabı şudur:

> Müzik, yalnızca sesler olmanın ötesine geçen, birbirine mantıksal bir biçimde bağlı seslerin zamansal sıralanışı olması anlamında dili andırır. Bu sesler bir şey söyler ve söyledikleri genellikle insanidir. Müzik ne kadar iyiyse, sesler bu şeyi o kadar güçlü söyler. Seslerin sıralanışı mantığa benzetilebilir: Yanlış ya da doğru olabilir. Fakat söylenmiş olan şey, müzikten koparılamaz (2003a: 320).

Ömer Naci Soykan, Adorno'nun bu sözünü, müziğin kendi tarzında bir şey söylemesinin onu dil gibi bir şey yaptığını ve söylenen şeyin doğru veya yanlış olmasının da seslerin diziliş şekline bağlı olduğunu vurgulayarak yorumlar. "Müziğin seslerinin düpedüz sesten daha fazla bir şey olması, onların sözcüklermiş gibi algılanması yanılgısını verir" diyen Soykan, "burada daha çok ses olan seslerin eklemlenmesi, dildeki sözcüklerin eklemlenmesi gibidir. Bu nedenle müzik dil gibidir, onun da besteciden besteciye, bir tarzdan bir tarza değişen aksanı vardır" (2000: 87) diyerek devam eder.

Adorno, yeni müziğin tonal müziğin tekrarlanan şifrelerle (örneğin, yeniden ortaya çıkan akorlar, kadans ilerlemeleri) sözcüksel birimler yaratma formülünü işlevsel olarak mekanik bulduğu için reddettiğini belirtir. Yine de yeni müzik, dil ile aralarında var olan analojinin getirdiği bağları tamamıyla koparmaz. Bununla birlikte Adorno'ya göre her ne kadar yönelimsellik müziğe tepeden tırnağa nüfuz etmiş olsa da, müzik yönelimi olmayan bir dil olmayı amaç edinmelidir. Müzikteki bu yönelimsel dilin müziğin dille olan benzerli-

[15] Adorno'nun *Gesammelte Schriften*'ın 1956'daki 16. cildinde yer alan "Müzik, Dil ve Kompozisyon" adlı yazısı, *Cogito* dergisinin Adorno özel sayısında Bülent O. Doğan tarafından çevrilerek yayımlanmıştır.

ğini sömürme amacıyla müziğin rasyonelleştirilmesini başlatan *stile rappresentativo*'nun[16] öncesine dayandığını iddia eden Adorno, yönelimsel dile sahip olan müziğin müzik olmaktan çıkacağını ve dile dayalı hatalı bir dönüşüm içerisinde olacağını ifade eder (2003a: 320-321).

Adorno'ya göre bir yönelim söz konusu olacaksa o da dilin müziğe olan yönelimi olmalıdır. Adorno, bunun bir örneği olarak Kafka'yı gösterir. Kafka, kendinden önceki hiçbir yazarın yapmadığını yapmış, bazı unutulmaz metinleriyle müziğe bir şeref payesi vermiştir:

> (...) Konuşulan, yönelimsel dilin anlamlarını müziğin anlamlarıymış gibi, tam cümlenin ortasında kesilen meseller gibi ele almıştır. Bu da müzikal etkileri taklit eden ve gerçek müzikaliteden uzak kalan Swinburne ve Rilke'nin "müzikal" diline tam anlamıyla zıt düşmektedir. Müzikal olmak, daha yeni ortaya çıkmış yönelimleri harekete geçirmek demektir. Onları boyunduruk altına almak; şımartmak değil. İşte müziğin yapıya dönüşmesi böyle olur (2003a: 322).

Adorno'nun bu övgüsünden onun müziğe bir görev biçtiğini anlamak mümkündür. Diğer bir deyişle Adorno, burada dili müziğe dâhil etmektedir. Yani müziği yorumlamak gerekir. Adorno'ya göre müziği yorumlamak, müzik yapmak demektir, müzik yapmak ise müzikal yorum icra etmedir. Bu durum dil ile müzik arasındaki benzerliği korurken, her türden özgül benzerliğin de önüne geçer. Ancak bu, "her şey müzik olsun" anlamına gelmez. Tam tersi "her şey kendi özünde olanı olsun"dur. Bunu Adorno'nun makalenin sonuç kısmında yazdığı, "müziğin dile benzerliği, onun kendisini dilden uzaklaştırmasıyla gerçekleşir" sözünden anlayabiliriz (2003a: 322-324; ayrıca bkz. Soykan, 2000: 88).

"Her şeyin kendi özünde olanı olma" durumu opera için de geçerlidir. Adorno'ya göre opera 19. yüzyıldan itibaren basmakalıplığıyla, tuhaflığı ve çoklu saçmalığıyla; aynı zamanda piyasa için çekiciliğiyle ve henüz doğmamış olan sinemanın yerini tutmuş olmasıyla sanatsal itibarını kaybetmiştir. Hem tiyatroyla, hem de müzik tekniklerinin tümüyle çok sayıda işlevi paylaşan opera, bunların arasındaki gerilimin bir parçasını uyandırmalıdır. Opera ancak bu şekilde büyük tarihsel görünümünün gücünü yeniden kazanabilir (Adorno, 2007: 153-161).

Müzik Sosyolojisi

Wes V. Blomster'e göre Adorno, müzik ve toplum ilişkisi üzerine yazdığı ilk çalışmalarında müziği toplumsal zıtlıkların yansıması olarak anlamaktadır; bir sonraki döneminde ise müziği zihinsel bir "faaliyet" olarak, bir "ifade" hatta "dil" olarak görmektedir; üçüncü bir aşamada ise müzik "kendine özgü ruhsal bir varlık"tır; yaşamının son yıllarında ise 1930'lardaki ilk tutumuna geri döner. Her halükarda felsefeyi bir müzik sosyolojisinin zorunlu bir bileşeni olarak gören Adorno'nun sanat ve toplum ilişkisine verdiği önemi görmek mümkündür (Blomster, 2006: 491-492).

Adorno'nun müziğin toplumsal konumuna verdiği bu önem, onun yeni müzik ile ilgili görüşlerinde açığa çıkar. Adorno'ya göre yeni müzik bütün fazlalıkları çıkartmış, bu nedenle tam anlamıyla mutlak olmuştur. İnsanlık adına, insanlığa taviz vermemektedir ve kendi varlığını insafsızlık maskesi altında oluşturmaktadır. Yeni müziğin non-konformist ruhu kendi içinde, toplumdaki müziğin antitezi olan toplumsal gerçeği taşır. Bu nedenden dolayı da çirkinlikle doludur, rahatsız edici çirkinliği aracılığıyla toplumdaki çirkinliği topluma tekrar sunar ve bu yönüyle de eleştireldir (Adorno, 2002a: 48-50). Diğer bir deyişle müzik toplumda üstlendiği işleve göre dışavurum ya da biçim olabilir. Bu bağlamda Adorno için Stravinski ve Schönberg figürleri önemlidir. Özellikle de ifadeye giden yolu temsil etmesiyle, *dodekafonik* yapı içerisinde dünyanın artık kabul etmediği özgürlüğü yadsıyan, önceden sabitlenmiş katı

[16] *stile rappresentativo*: Müziğin dramatik yapı ve metnin içeriğine bağlı olması prensibine dayanan 17. yüzyıl İtalyan operasının bir stilidir.

sınırlar içinde zorlanan, ancak tonaliteye, geleneksel dile karşı çıkarak öznellik ve müzik, standartlaştırılmış kitle ürünleri arasına düşmekten kurtulan Schönberg müziğinin yeri ayrıdır (Fubini, 2006: 126).

Aslında Adorno, bu beğeni tarzıyla kendi estetiğinin kilit tezlerinden birini açıklamaktadır: "Her türlü sanat içeriğinin anahtarı, tekniğinde yatar" (Adorno, 1964: 135'ten akt. Bürger, 2003: 59) Adorno'nun bu yönü Max Weber'in tanımladığı "sanat tarihçisi ve sosyologu tanımı"na uymaktadır. Weber'e göre bunlar her şeyden önce ve başlıca, işin teknik yönünü incelemelidir, böylece ampirik sanat tarihinin neden başka değil de bu şekli aldığı ve hangi teknik, toplumsal ve dinsel faktörlerin karışımının şu ya da bu biçemin oluşmasında etkili olduğu sorularına cevap vermesine yardımcı olur (Gaydenko, 1976: 31).

Weber'in bu rasyonellik fikri Batı'daki müzik ve toplum üzerine çalışan düşünürler üzerinde büyük ölçüde etkili olduğu kadar Adorno'nun da dünya görüşünde rol oynamıştır. Bununla birlikte ters yönden baktığımızda Weber, bu fikrinin müzik üzerine yazan müzik sosyologları ve araştırmacıları arasında özel bir şekilde gelişmesini ve popüler olmasını da Adorno'ya borçludur. Weber, sanatın sadece teknik tarafında "ilerleme" kavramının kullanılmasının mümkün olduğunu savunur, çünkü ampirik araştırma daha çok sanatın teknik yönü ile ilgilidir ve dahası Weber'e göre sanatın estetik açıdan ilerlemesinden söz etmek mümkün değildir: "Doğru anlaşılmış 'teknik ilerleme' aslında sanat tarihinin çok özel olgusudur. Çünkü teknik ilerlemenin sanatsal isteğe etkisi, ampirik olan her şeyi içermektedir ve sanatsal gelişim sırasında saptanabilmektedir" (Weber, 1956: 286-287'den akt. Gaydenko, 1976: 30).

Adorno'nun ilgi odağı Weber'inki gibi -biçemsel- "teknikten" yana olsa da Weber'e nazaran daha çok müziğin kendi alanına yakındır denilebilir. Weber çok sesli müziği ilerlemiş topluma layık olduğu için över, Adorno ise sanat tarihçileri ve müzikologların kulaklarının bile zor kabul ettiği yeni müziği topluma bir yön gösterebileceği için yüceltir. Burada Adorno'nun rasyonellik fikrinin spesifik müziksel malzemeden ibaret olmadığını belirtmekte fayda var. Onun için malzemenin topluma yansıması ve organik oluşumunda etkili olmasıdır önemli olan.

Adorno'nun Müzik Estetiğinin Türkiye'deki Serüveni

Müzik ve Toplum

Çalışmamızın birinci bölümünde genel olarak Adorno'nun müzik kavrayışını kendi yazılarıyla -Türkçe çevrilerini de kullanarak- ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ise Türkiye'deki yazarların Adorno ve klasik müzik bağlamında kaleme aldıkları çalışmalar ele alınmaktadır.

İsmail Tunalı'nın, *Marxist Estetik'te Gerçeklik, Obje ve Süje Problemi* adlı eseri 1977'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi tarafından yayımlanır. Daha çok Marx ve Engels'in yanı sıra Lenin'in ve Ortodoks Marksist'lerin estetik ve sanat anlayışlarını irdeleyen bu kitap, hiçbir değişiklik yapılmaksızın 1979'da Tunalı'nın *Estetik* adlı eserinin bir bölümü haline gelir. Tunalı'nın *Estetik*'i o yıllardan günümüze kadar Türkiye'deki estetik ve sanat üzerine en sık basımı yapılan eserdir. Zamanla kitabın tüm bölümlerini genişleten Tunalı, Marksist estetik anlayışında Frankfurt Okulu'nun yerini 1989'da yayımlanan kitabın üçüncü basımında ele alır. Ancak Tunalı, Adorno'nun veya diğer Frankfurt Okulu üyelerinin çalışmalarına başvurmaz. Sadece Wulff Rehfuss'un *Theodor Adorno, Die Rekonstruktion der Wahreit aus der Aesthetik* adlı yapıtının özetini sunar.

Tunalı'ya göre özgün bir sanat anlayışı geliştiren Frankfurt Okulu'nun en etkili düşünceleri Adorno tarafından temsil edilir. Bu nedenle olsa gerekir ki, Tunah sadece Adorno'ya değinir. Burada Tunalı'nın ortaya koyduğu en önemli sav, Adorno'nun Marksist estetiğe kattığı çığır açan düşüncesidir: Topluma yön gösteren sanat (2005: 126-127). Tunalı, Ortodoks Marksist sanat anlayışındaki toplumsal gerçekliğin aksine, Adorno'ya göre sanatın toplum

gerçekliği içinde sınırlı bir bölgede gerçek değerlere sahip, sadece bir örnek alanı olduğunu belirtir. Burada belli bir gerçekliğin ortaya çıktığını gören Tunalı, "toplum bir yandan yanlış bir gerçekliktir, ama öbür yandan bu yanlış gerçeklik içinde sanat doğruluğu gösteren sınırlı bir alandır, bir getto'dur" der (Tunalı, 2005: 128). Tunalı'ya göre Adorno'nun 'sanat'ı toplumsal gerçekliğin dışında ve üstündedir. Bunun nedeni de sanatın gerçeklik dışı bir "görünüş" olmasından kaynaklanmaktadır. Bunu "toplum bir gerçeklik olarak, çarpıklığı, yanlışlığı içerir. Çünkü onda emek ile ürün arasında bir çelişme, bir karşıtlık, bir uzlaşmazlık söz konusudur. Oysa, sanat bir 'görünüş' olarak karşıtlıktan, bu ikilikten uzaktır" (2005: 126-129) diyerek açıklar.

Tunalı'da sözü edilen sanatın bir "görünüş" olma durumu sonradan, öğrencisi Ömer Naci Soykan tarafından tekrar ele alınır. Soykan, 1991'de *Müziksel Dünya Ütopyası'nda Adorno İle Bir Yolculuk* adlı eserinde, Adorno'nun her sanat dalı gibi müziğin de gerçekliğin "görünüşü" olduğuna inandığını ancak, müzik bir görünüş değil de gerçekliğin kendisi olursa ideolojiye dönüşeceğini -dolayısıyla bu ideoloji olan müziği de "işlevsel müzik" olarak adlandırdığını- ileri sürer. Soykan'a göre bu durum, "müziğin kendisini toplumda kullandırması durumudur." Adorno'nun izini süren Soykan, burada "toplumsallaşmış müzik" kavramını ortaya koyar: "Ancak toplumsal eğilim, müzikte yankılanınca, müzik toplumsallaşır. Müzik-toplum bağıntısının nasıl oluştuğunu sormaktan çok, bu oluşumda toplumun müzikte nasıl göründüğünün, müziğin de toplumun dokusundan hangi anlamları çıkardığının araştırılması önemlidir" (Soykan, 2000: 76).

Soykan'ın bu sözleri bize, Adorno'nun müziğin toplumsal teoriyle aynı işleve sahip olması için ona biçtiği görevi hatırlatmaktadır. Soykan'dan on yıl önce Ünsal Oskay, bu konuyu *Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma* adlı eserinde kaleme alır.[17] Oskay, Adorno'nun müzik ile toplum arasındaki ilişki üzerine en önemli yazıları olan 1932 tarihli *Zeitscrift für Sozialforschung*'da çıkan "Müziğin Toplumsal Konumu" adlı makalesini ve 1962'de yayımlanan *Müzik Sosyolojisine Giriş* adlı eserini ilk kez ele alan Türkiyeli akademisyendir.

Oskay'a göre Adorno, 1932'de müziği toplumsal değişime etkide bulunabilecek bir kültürel alan olarak düşünmektedir. Dolayısıyla o dönemin Adorno'suna göre, "müzik ile toplum arasındaki ilişki, doğrudan yansıma ilişkisi olmasa bile açıklanması kolay bir ilişki gibidir". 1960'ların Adorno'suna göre ise bu ilişki, müziğin toplumla olan cari bağıntısından çok, müziğin kendi *interior*'ünde bulunabilecek bir ilişkidir.[18]

Adorno'nun 1932'de söz ettiği ve 1962'de de tekrarladığı günümüzdeki müzik ve toplum ilişkisindeki toplumsal teori kadar önemli olan müziğin görevini, Oskay alıntı yaparak gösterir:

---

[17] Bu eser ilkin *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1979-1980*'de makale olarak yayımlanmış, 1982 yılında Dost Kitabevi Yayınlarından kitap olarak çıkmıştır.

[18] Burada Oskay, Adorno'nun 30 yıl farkla ortaya attığı ve zamanla değişmiş gibi görünen bu fikirlerini ele alırken, bir çelişkinin olduğunu iddia etmez. Hatta 1962'deki yazısında öne sürdüğü savlardan dolayı Adorno'nun "devrimcilikten istifa ettiğini" ileri süren Macar müzikolog Denes Zoltai'a karşı Wes Blomster'in açıklamasına yer veren Oskay, tercihini Blomster'den yana kullanır. Bir başka deyişle, Blomster'e göre (dolayısıyla Oskay'a da göre) Adorno, "müziğin toplumsal görünümünü (veçhesini) onun kendi *interior*'ü içinde bulmak gerekir" derken, müzikteki üretim ile ekonomik alandaki üretimin bir tutulmasının doğru olmayacağını vurgular. Bu nedenle de Marx'ın *Kapital*'indeki kapitalist ekonominin işleyiş tarzına müziğin fetiş karakterini, kültürün yansızlaşmasını uygulamak doğru olmaz (Oskay, 2001: 30). Fakat burada, Oskay'ın diğer araştırmacıların iddia ettiği gibi Adorno'ya özgü Marksist estetiğin varlığına inanıp inanmadığını göremeyiz. Kanımca Oskay, Jay'in "Marx'daki, Hegel'deki, Lukács'daki ve Benjamin'deki gibi 'genç-olgun' dönem düşünürlüğü sorunu yoktur, olmamıştır Adorno'da" görüşüne katılmaktadır (Jay, 2001: 71). Diğer bir deyişle Oskay burada, erken dönem Adorno ile geç dönem Adorno arasında yapılacak bir karşılaştırmadan çok, Adorno'nun her iki yazısında vurguladığı sorunun izlerini sürmektedir.

> Müziğin ilk göze çarpan özelliği, kendi yapısının içinde, kendi tecrit edilmişliğinin suçluluğunu da beraberinde taşıyan toplumsal antinomileri temsil etmekte olmasıdır. Müzik, kendi formlarında, toplumdaki bu antinomilerin gücüne ve bunların toplumsal olarak giderilmesi gereksinimine biçim verme işini ne denli derinlemesine yerine getirirse, kendi biçimsel dilindeki antinomiler de aynı toplumsal durumun sorunlarını o denli dile getirir. Böylelikle müzik, acının şifreli metninde o denli bir toplumsal değişim çağrısında bulunur – o denli iyi olur. Müzik, çaresiz bir dehşet içindeki toplumun karşısında küstahça bir bilgisizlik içinde olmamalıdır; toplumsal sorunlar müziğin içinde, tekniğin en içsel hücrelerinde yer alır ve müziğin, kendi materyaline ve kendi biçimsel yasalarına göre temsil edildiği ölçüde toplumsal işlevi vardır. Bir sanat dalı olarak müziğin görevi, bu bakımdan toplumsal kuramınki ile aynı olacaktır (Adorno, 1999: 66; Oskay, 2001: 33-34).

Her ne kadar Adorno'nun, hem 1932'de hem de 1962'de tekrarladığı bu sözlerini anmadıysa da Soykan'ın bu önemli açıklamayı bildiği aşikârdır. Çünkü Soykan, "müziğin toplumsal içeriği kendini önce derece derece açıyor, ilk ortaya çıkışında kendini gizliyor. Bu içerik, doğrudan doğruya görünenden ortaya çıkmaz" (Soykan, 2000: 76) diyen Adorno'dan alıntı yaparak, Adorno'nun o "ünlü" demecini bir nevi açıklığa kavuşturmaktadır.

Soykan'a göre toplumsal olana egemen olan müzik, aynı zamanda doğal olana da kendi tarzında egemendir. Soykan, "müziğin dünyası doğal ve toplumsal olarak bir bütün dünyadır; reel dünya karşısında bir görünüş dünyası, dış dünya karşısında bir iç dünyadır" diyerek, bu iç dünyanın Adorno için önemli olduğunu vurgular. Önemlidir, çünkü müziğin iç dünyası kavramdan uzaktır. Soykan'a göre "müziğin kavramdan uzak olması, onun kendisini kolayca ele vermemesi demektir. Derinliği olan bu müzikte toplumsal olan dibe çökmüştür" (2000: 77). Bu durumda besteci de toplumsallaşmış olur. Fakat siyasal meydanlarda coşturan efekt yerine kullanılan müziği yapanlar Soykan'ın "toplumsallaşmış besteci" tanımına dahil olmaz. Çünkü onların sanatı, toplumla uyuştuğundan ve anlaştığından dolayı ne özerktir ne de özgür. Soykan'a göre "özgürlük için anlaşmanın iptali gerekir. Bu iptal de ancak ve ancak sanat tarafından yapılabilir, karşı taraftan değil. Efendinin azad ettiği köle asla özgür değildir; o ancak azad edilmiştir" (2000: 78).

Burada müziğin toplumsallaşması olgusunun diğer anlamının, toplumun müzikteki nesneleşmesi olduğunu belirtmekte fayda var. Soykan'a göre "müzikte nesneleşen toplum, artık müziğin hakikatidir, toplumsal hakikat değil. Ama müzik bu kendi hakikatini topluma geri verir" (2000: 79). Aslında Soykan burada bir yandan Adorno'yu özetleyip yorumlarken, diğer yandan Tunalı'nın kitabında söz konusu olan Adorno'daki müzik ve toplum ilişkisini açıklığa kavuşturmaktadır.

Oskay ise, Adorno'nun yukarıda sözünü ettiğimiz savlarının kuramsal çerçevesi içinde 18. yüzyıldan bu yana müzik kültürünün toplumla ilişkisinin tarihsel gelişimini anlatır. Oskay'a göre bu yüzyıldan itibaren müzik, insanlar arasında, onların yakın ilişkiler içinde sürdürdükleri yaşamlarında birlik oluşturan, insanların bencil ve kaba itkilerini bu birliktelik için yücelten dolaysız kullanım şeklini yitirmiştir (2001: 39). Bu durum, diğer kültürel alanlarda olduğu gibi, müziğin de kapitalist süreç tarafından sindirilerek bir meta haline dönüşmesine neden olmuştur ve bunun sonucunda müzik şeyleşmiş ve rasyonelleşmiştir. Oskay'a göre bu sebeple günümüz müziği yaşadığımız toplumun çelişkilerini yansıtır. Bu çelişkiler, müziğin toplum tarafından izole edilmesine neden olmuştur. Diğer bir deyişle müzik, ussallaştırılmış çağdaş toplumun, ussallaştırılmış kültür alanı haline gelmiştir. Oskay, bu "ussallaştırılmışlığın 'biçiminin' bile kendinden değil; toplumun içindeki sınıfların çıkarlarının belirli bir dönemdeki belirli bir dengelenmesinin gerektirdiği toplumsal yaşamın ussallığından" (2001: 39) oluşmuş olduğunu ileri sürer. Böylece müziği şeyleştiren toplumsal güçler aynı zamanda müziği yabancılaştırmaktadırlar (2001: 40). Oskay'a göre "...müziğin kendi yabancılaşmasından kurtulabilmesi için de toplumsal nitelikteki yabancılaşmanın sona erdi-

rilmesine müzikçe katkıda bulunmalıdır. Bu ise, salt, müziğin kendi içinde değil; toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde gerçekleştirilebilir" (2001: 42).

Bu bağlamda Oskay, tercihini yabancılaşma-öncesi dönemdeki müziksel form ve teknikleri kullanarak objektivist müzik anlayışını geliştiren Stravinski ve onun yandaşları Hindemith ve "müzik yapanlar topluluğu"nun aksine, toplumdaki yabancılaşmayı sona erdirmeden, yabancılaşma sorununun müziğin kendi içinde çözümlenemeyeceğini savunan Adorno'dan yana kullanmaktadır. Dolayısıyla Oskay, toplumsal ve müziksel yabancılaşma sorununun çözümünde Adorno'nun müziğe toplumsal teori kadar önemli işlev yüklediği savını tartışagelen şu sonuca varır (2001: 100-101):

> 1. Müzik kendi malzemesinde ve kendi biçimsel kurallarında -bunların kendi koşullarına ve gereklerine uygun olarak- yaşanan toplumdaki çelişkileri göstermelidir ve bu çelişkileri temsil etmelidir.
>
> 2. Müziğin kendi içrek (immanent) gelişmesini bir mutlaklık olarak kabul eden Stravinski ve yandaşlarının öne sürdükleri gibi müziği sadece kendi görünümünde yapmak doğru olmaz. Çünkü bu, müziği toplumsal tecrit edilmişliğinden kurtarmaz ve müzik, yabancılaşmaya dayanan bugünkü toplumda hiçbir değişiklik yapmaz. Bu anlayış, "müziği toplumsal sürecin sadece bir yansımasına dönüştürür ve müziğe bir fetiş karakterine bürünme zorunluluğu yükler."
>
> 3. Yanlışlığın bir başka türlüsü, gelişmesini kendi içrekliğinde yapmakla yetinebileceğini sanan anlayıştır. Bununla birlikte kendisinden bir şeyler beklenebilmesi için müzik, tıpkı toplumsal teori gibi "yaşanan toplumdaki var olan bilinç düzeyini aşmaya mecbur olduğunu görmezlikten gelmemelidir. Bunun için de, kendini 'çok satan bir meta' olarak sunmak yerine, toplumsal işlevinin bilincinde olmalı ve bu bilinci kazanmalıdır."

Oskay'ın bu çalışması, Adorno'nun tartıştığı müzikteki yabancılaşma olgusunu ilk olarak Türkçe literatüre taşımasıyla önem kazanmaktadır. Çalışma, bütünlüklü olarak bakıldığında Aristo ve Huizinga'ya da atfedilmesine karşın, kitabın hemen hemen tümü –müziğin toplumsal işlevi üzerine Adorno'nun savlarının tefsirini sunarak– Adorno üzerine odaklanmaktadır.[19]

Araştırmamız açısından önemli olan başka bir çalışma da Serkan Özkaya'nın *Sanatta Deha ve Yaratıcılık: Schönberg, Adorno, Thomas Mann* adlı eseridir.[20] Özkaya'ya göre

---

[19] Burada Oskay'ın, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1977-78*'de yayımladığı "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine" adlı diğer bir makalesine bakmakta fayda var. Bu yazısında Oskay, popüler kültürün toplumla olan ideolojik ilişkisine odaklanır ve Türkiye toplumunun popüler müzikle olan ilişkisi üzerine şöyle der: "Devlet gemisinin" başında bulunanlar da; dolmuş müziğinde teselli arayanlar da; yurt dışında çalışarak kazanabildiği paralarla bir yandan Türkiye radyolarından Orhan Gencebay ve Ferdi Tayfur'dan parçalar isterken, bir yandan kasabasına yakın kooperatife, şirkete, bunların yapacaklarını söyledikleri 'fabrikalara' bağışta bulunmak istediklerini yazan işçilerimiz de, bireysel amaç, istek ve çabaları ne yönde olursa olsun, hayata popüler müzikteki bakışla bakmak durumunda kalmışlardır..." (Oskay, 1977-1978: 208). Buraya düştüğü dipnotta Oskay, bir sığınak haline gelen popüler müziğin bu "kurtarmalarının (*healings*)" aslında bireysel olarak psikolojik bir rahatlama olsa bile, toplum için hiç sağlıklı olmadığını ileri sürer. Bu sözler bize yukarıda sözünü ettiğimiz Oskay'ın *Müzik ve Yabancılaşma – Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma* adlı kitabındaki Adornocu açıklamalarını hatırlatmaktadır. Ancak söz konusu makalenin devamında "popüler kültür sorunu, 'iyi müzikle yetişme olanağını bulanlarca' ilk bakışta ciddi sayılmasa bile, bugünkü toplumumuzu anlamak için üzerinde durulması gereken bir sorun olmuştur" (1977–1978: 208) diyen Oskay'ın, popüler müziği olumsuz ve olumlu yönleriyle birlikte ele alarak Benjaminci görüşe de sahip olduğu görülmektedir.

[20] Serkan Özkaya'nın bu kitabı 1999'da İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Alman Dili ve

Adorno, müziğin toplumla ilişkisini araştıran ve ona toplumsal rol biçen ilk filozoflardan biridir. Dolayısıyla Özkaya, ilk önce Adorno'nun ortaya koyduğu toplum ve müzik ilişkisine bakar. Adorno'nun "ancak tatmine ulaşmış bir toplumda sanat ortadan kalkacaktır: Bugünkü şartlarda, ... sanatın ölümünün yegâne nedeni, varoluşun, hayatta kalma isteğinin yokluk bilincinin durumu karşısındaki zirvesidir" (Adorno, 2002b: 15; Özkaya, 2000: 54) sözünü aktaran Özkaya'ya göre tamamen doyuma ulaşmış bir toplum zekice bir ütopyadan oluştuğundan dolayı sanatın gerekliliği de tartışılmaz. Bununla birlikte, sanatın salt bireyi ilgilendirmediğini de belirten Özkaya, bireyin kendisinin de toplumu koşulladığını ve bu nedenle bireyi etkileyen her şeyin toplumu da etkilediğini öne sürer. Bu fikrini Adorno'ya onaylatır: "Çok sesli müzik yalnızca bestecinin zihninde yaşasa ve başka hiçbir canlıya ulaşmasa dahi 'biz' der" (Adorno, 2002b: 18; Özkaya, 2000: 54). Özkaya'nın bununla belirtmek istediği, bu tür bir sanatsal yaratının özel formunun varlığıdır: Müzikteki çokseslilik. Burada bir dipnot düşen Özkaya, besteci İlhan Mimaroğlu'yla yaptığı bir söyleşisini anar ve bestecinin şu sözlerini aktarır: "Bir zamanlar Türk müziği yasaktı, ne radyolarda ne başka bir yerde dinleyebiliyorduk ve ne olduğunu bilmeden büyümüştük. Bir gün bu yasak kalktı, radyoda birden bire klasik Türk müziğiyle karşılaştık: Aman Allah'ım! Neymiş o öyle. İyi ki yasaklamışlar diyorum..." (Özkaya, 2000: 54). Bu sözler, Türk musikisi dinleyemeyen ve sonraları dinlediğinde bu müzikten tiksinen İlhan Mimaroğlu'na ait olduğu kadar, bu dipnotta kendi fikrini belirtmeyen Özkaya'ya da aittir.

Müzikteki atonal ve kontrpuanlı çok sesliliği diyalektik ve demokratik olduğu için savunan Adorno'yu bu biçimde değerlendirmenin doğruluğu tartışılır. Burada Özkaya'ya Adorno'nun "diyalektiği durdurduğundan" dolayı Schönberg'i (bile) eleştirdiğini de hatırlatmak gerekir -ki bu konuya Özkaya'nın kendisi de değinmektedir (Bkz. 2000: 63). Özkaya, "müzik ve çok sesli müzik ilerlemiş toplum için uygun bir malzemedir" (2000: 57-58) diyerek Adornovari değil, tamamen Webervari bir görüşü savunmaktadır.

Özkaya, kitabının "Sanatsal Yaratı ve Birey" başlıklı kısmında Schönberg müziği ve Adorno'nun savları üzerinde durur. Özkaya'ya göre Schönberg, "sanatçılığı içinde müziğin tarihsel yaptırımını fark etmiş" bir bestecidir. Bu açıdan bakan Özkaya, Schönberg'in Adorno'nun ideal besteci anlayışına denk düştüğünü iddia eder ve Adorno'dan aktarır: "Sanattaki geç bireyciliğe yapılan serzeniş, bu sanatın toplumsal tabiatını göz ardı etmesi nedeniyle acınasıdır. 'Yalnız söylev' iletişimselden ziyade toplumsal eğilimlerden dolayı var oluyor. Schönberg, sonuna dek vardırdığı yalnızlığın toplumsal karakterine çarpmıştır" (Adorno, 2002b: 43; Özkaya, 2000: 64).

Bunu, Adorno'nun söz konusu eserinin "Yalnızlığın Diyalektiği" başlığını taşıyan yazısından aktaran Özkaya, Adorno'nun yalnızlık derken neyi kast ettiğini açıklar:

Edebiyatı Anabilim Dalında. Prof. Dr. Yüksel Özoğuz'un danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak yazılır. Aradan bir yıl geçtikten sonra Pan Yayınları tarafından kitap haline getirilir. Tez, kitap olarak basılırken hiçbir düzeltme veya değişikliğe uğramamıştır. Bu durum tezdeki bazı sorunların kitapta da boy göstermesine neden olmaktadır. Bu sorunlardan birine örnek vermekte fayda var. Kitabın (veya tezin) başlığına baktığımızda deha ve yaratıcılık kavramlarının Schönberg, Adorno ve Thomas Mann üzerinden okunacağı beklentisi doğmaktadır. Ancak çalışmanın amacının son paragrafında şöyle denilmektedir: "Schönberg'in dehasını yalnız yapıtlarında ve yaşamöyküsünde bulmuyoruz, bunun yanında bestecinin dehasını – belki çok daha aşikâr bir biçimde – Thomas Mann'ın yapıtında buluruz. Yine aynı şekilde Adorno'nun müzik felsefesi eserinde, söz konusu yaratıcının dehasını son derece berrak görüyoruz. Tüm bu yapıtlar (Yazar burada Thomas Mann'ın *Doktor Faustus* romanı, Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı eseri ve Schönberg'in *Moses und Aron* operasını kastetmektedir. M. Y.) ve sözünü edeceğimiz niceleri bizim önümüzde belli bir kişiyi koyuyor: Arnold Schönberg" (Özkaya, 2000: 12). Bundan sonraki satırlarda yazar, çalışmanın Schönberg'in dehası ve yaratıcılığını ortaya koymaya yönelik olduğunu belirtir. Burada çalışmanın başlığı ile amacı arasında bir çelişkinin olduğunu görebiliriz. Yani bu alıntı şu anlama gelmektedir: Çalışma Schönberg müziği üzerinedir ve Adorno ve Thomas Mann ise Schönberg'in sanatsal dehası ve yaratıcılığını ortaya koymada yardımcı kaynaklardır. Kitabı okuduğumuzda da bunun böyle olduğunu görürüz.

> Bireyin kendi içine bakması ve sanatını bu yolla geliştirmesidir. Ancak bunun salt bireycilikten farkı, bireyden giderek topluma ve toplum için olana ulaşabilmesi, bireyciliğin egoizme dönüşmemesidir... [Adorno'nun M.Y.] bize söylemek istediği, sanat yapıtı -eğer gereken cesaret gösterilirse- topluma hizmet eder, onun ufkunu açar ve ona yol gösterir. Böyle olunca toplumla çatışması da kaçınılmazdır. Bu çatışma -Schönberg örneğinde net görülüyor- toplumlara özgüdür ve zamanla sanatın katkısıyla toplumu ileriye götürecektir. Birey ve yalnızlık her kavramda olduğu gibi diyalektik bir karakterde karşımıza çıkıyor (Özkaya, 2000: 65).

Burada, müzik gerçek hakikat ile doğrudan bağlantılı değil gibi gözükse de, müzikte gerçek hakikatin içeriğinin yansımakta olduğunu ve dışa vurmakta olduğunu belirtelim. Dahası, müziğin tüm biçimleri birer yoğunlaşmış içerik olarak karşımıza çıkar, yani biçimler içeriği anlatmakla yetinmeyip, içeriğin içine geçer, tıpkı, içeriğin biçime geçtiği gibi. Bu nedenle de, sanatın biçimleri, insanlık tarihini her türlü belgeden daha derin ve daha gerçekçi bir şekilde kaydetmektedir. Belgeler nesneldir ve insan sıkıntılarını, duygularını ve acılarını dikkate almaz. Sanat ise, özneyi kullanarak nesneyi, bireyi kullanarak toplumu, somutu kullanarak soyutu, bireyselliği kullanarak toplumsallığı anlatır ve bu nedenle sanat hakikati, herhangi bir belgeden daha ince, daha derin, daha nesnel, daha evrensel ve daha gerçekçi bir biçimde dile getirir.

Adorno'nun öne sürdüğü müzik ve toplum ilişkisini irdeleyen araştırmacılardan biri de Besim Dellaloğlu'dur. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* adlı çalışmasının müziğe ayrılan bölümünde[21] genel olarak hocası Soykan'ın yukarıda sözünü ettiğimiz kitabının ve Türkiye'deki Frankfurt Okulu ve Adorno üzerine çalışan araştırmacılara rehber olan iki ana eserin yazarı Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* adlı yapıtının konuyla ilgili kısımlarının özetini sunar. Zaman zaman Adorno'nun *Prisms* adlı derlemesinden de yararlanan Dellaloğlu'na göre Adorno, her ne kadar modernist atonal müzik üzerine yoğunlaşmış ise de, klasik Batı müziğinin ustalarını da göz ardı etmemiştir. Bu bağlamda Dellaloğlu, müziğin toplumsal işlevini iyice açığa çıkartabilmek için Beethoven müziği üzerinde duran Adorno'nun söylediklerini Soykan'ın yorumuyla aktarır.

Soykan, Adorno'nun Beethoven müziği ile ilgili görüşlerine yeni müziğin özelliklerini ele aldığı kısımda değinir. Adorno'nun fikirlerinden yola çıkarak müziğin toplumla olan anlaşmayı bozması gerektiğini öne süren Soykan, bunun sonucunda müziğin bir "kurtarıcı" olacağına inanmaktadır. Nitekim Soykan'a göre Beethoven böyle yapmıştır. Diğer bir deyişle Adorno, Beethoven'i burjuvazinin toplumsal vesayetinden kurtularak devrimci burjuvazinin müziksel örneğini teşkil ettiği için ve estetik açıdan da tam özerkliğe kavuşmuş olduğundan dolayı yüceltmektedir (Soykan, 2000: 80-81; Dellaloğlu, 2003: 84-85).

Soykan'ın 1991'de yaptığı bu yorumunu, Nejat Bozkurt bir yıl aradan sonra Ara Yayıncılık tarafından basılan *Sanat ve Estetik Kuramları* adlı yapıtında tekrar ele alır. Ancak Bozkurt, Soykan'ın "toplumsal vesayet" diye Adorno'dan çevirdiği burjuvazinin sanat üzerindeki etki alanını "toplumsal velayet" olarak çevirmektedir ve böylece Adorno'nun sözünü ettiği toplumsal etki alanının daha da şiddetli olduğunu belirtmektedir. Bozkurt, şunları da ekleyerek Soykan'ın değindiği bu noktayı açıklığa kavuşturmaktadır:

> Beethoven müziğindeki mimari, kategoriler döneminin toplumsal kategorilerinin bir karşılığıdır; sözgelimi, onun müziksel söyleminde içkin olan dinamizm ile liberal burjuva hareketi arasındaki akrabalık belirgindir. Aynı zamanda Beethoven'in müziğindeki çeşitleme öğesi işgücünün karşılığıdır da. Öte yandan Beethoven'deki nakaratlı biçem, her başkaldı-

[21] Bu çalışma 1994 yılında Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ömer Naci Soykan'ın danışmanlığında "Frankfurt Okulunun Sanat Anlayışı: Sanat-Toplum Bağıntısı Açısından bir Araştırma" adını taşıyan yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. 1995'te kitap haline gelen çalışmanın müzik ile ilgili kısmı *Çalıntı* dergisinin 1994 Temmuz ayı sayısında da kısaltılmış bir biçimde yer almaktadır.

rının baskı tarafından ezileceğini belirten bir yönlenme olur. En soylu müzik girişimi bile amaçladığı özgürlüğe giderken yolu tıkanacaktır (1992: 207).

Bozkurt, Adorno'nun sanat ve toplum arasındaki diyalektik ilişkiyi estetikte ilk kez vurguladığını, önemli ölçütleri ortaya koyarak kuramsal bir dizgeleştirme sağlamaya çalıştığını ve oldukça ussal bir biçimde müziğe yaklaştığını belirtir. Bununla birlikte, Adorno'nun algılama/yaratma toplumbiliminin temel yöntemleriyle, üretim/dağıtım/tüketim toplumbiliminin temel yöntemlerini bir ve aynı potada değerlendirerek, başat bir yöntem kullandığını da ileri sürer (1992: 207-208).

Adorno'nun Müzik Felsefesi

Soykan'ın yukarıda sözünü ettiğimiz çalışması, müzik merkezli olmak koşuluyla, Adorno'nun negatif diyalektiği başta olmak üzere ortaya koyduğu, tartıştığı, eleştirdiği savları, felsefeye kazandırdığı yeni kavramları ele alması, dahası, Adorno'nun müzik üzerine yazdığı başyapıtlarının hemen hemen tümüne değinmesi nedeniyle konumuzla ilgili Türkiye'de yayımlanan çalışmaların en başında gelmektedir. Dolayısıyla bu eser Adorno, toplum ve müzik bağlamında verimli olduğu kadar, Adorno ve müzik felsefesi bağlamında da önemli bir yapıttır.

Soykan, Adorno'nun müzik felsefesine, "müziksel dünya ütopyası" adını verir. Adorno'nun deyişiyle, ütopya "olağanın bilinci olarak somut olana yapışıktır. Dolaysız gerçek ütopyaya yer vermeyi engellemez. Bu nedenle o, mevcut olanın ortasında soyut olarak görünür" (Adorno, 2002b: 57; Soykan, 2000: 19). Soykan, Adorno'nun bu tanımını şu şekilde yorumlar:

> Ütopya, bir tarz zıtlığın ya da diyalektiğin öteki kutbudur. Gerçekliğin, yaşamın ağırlığı ütopyayı yok edemez. Tersine, tam da bu sırada ütopya en çok görünür olur. Gerçekliğin ağırlığı ütopyayı yok etseydi, kendisi de sona ererdi. Böyle bir şeyin resmi çizilemezdi. Çünkü o hiçbir hayal gücüne seslenemez (2000: 19).

Soykan, bunun müzikle olan alâkasını da Adorno'da bulur: Kontrpuancı yeni müzik. Soykan'a göre bu, dünyadaki mevcut sorunun ve çatışmanın müzikteki karşılığıdır: "Dünyayı anlamsızlaştıran ne ise, müziğin anlamsızlık çağında sergilenen de odur" (2000: 18). Dolayısıyla dünyada var olan tekdüzelik ve mekaniklik sorunu müzikte kendini bulmuştur. Soykan bunun için müziği suçlamaz. Önemli olan müziğin kendi suçu olmayan bu durumdan dünyayı ve kendini – dünyadan ezici baskı gelmediği müddetçe – kurtarmasıdır. Adorno'ya göre bunu ancak yeni müzik gerçekleştirebilir:

> Yeni müzik dünyanın tüm karanlığına ve suçuna kollarını açar. O, mutsuzluğunu bilerek mutluluğuna sahip olmuştur. Onun tüm güzelliği, güzellik görüntüsüne kendini yoksundurmadadır. Bireyler olsun, topluluklar olsun hiç kimse onunla bir ilgi kurmak istemez. O, işitilmez ve yankısızdır. İşitilmiş müzik için çağ, ışıl ışıl billurlaşırken, işitilmemiş müzik de öylecesine bir uğursuz kürenin boş çağına düşer. Mekanik müziğin an be an işlediği son deneyim üstüne, mutlak unutma-olma'nın üstüne yeni müzik kendiliğinden konulmuştur. O, hakiki S.O.S. şişesidir" (Adorno, 2002b: 133; Soykan, 2000: 18).

Soykan'a göre yeni müziğin dünyanın tüm karanlığına ve suçuna kol açması, müziğin özel konumuna işaret etmektedir. Dolayısıyla yeni müzik, İsavari bir iş yapar, yani herkesin günahlarını üstlenir. Aynı zamanda Adorno'nun benzettiği ve denizden çıkacak olan şişedeki bu mektup, "zamanın birinde, bilinmez bir kıyıda ya da gözü pek bir balıkçının ağında ele

geçer; ses vermez yitik dünya, işitilmez müzik duyulur olur" (Soykan, 2000: 18).

Soykan'ın ileri sürdüğü Adorno'nun müziksel dünya ütopyası da bu olsa gerekir. Nitekim Adorno'nun yeni müzikten umutlu olduğu bellidir. Bunu Soykanca söyleyecek olursak, "ütopyanın önemi, onun gerçekleşmesi, yani yok olması değil, tersine olarak var olmasıdır. O zaman ütopya en umutsuz durumda bile bir umut ışığı olur" (Soykan, 2000: 20). Bunları belirten Soykan'ın, Adorno'nun müziksel dünya ütopyasını açıklarken, aynı zamanda Adorno'yu kötümser ve umutsuz bulan eleştirilere yönelik bir cevap hazırladığı kanısındayız.Soykan, Adorno'nun, ideal bir yöntem arayan felsefe anlayışına karşı çıkmasını haklı bulur. Soykan'a göre kusursuz bir yöntem istemek, olmayacak bir şeydir. Olsa bile Adorno haklı çıkar, çünkü bu "köktenci varlıkbilimcilerin zeminsiz düşünme kepazeliği"dir (Adorno, 2003b: 47; Soykan, 2000: 32) ve "nesnelliği istemek uğruna bilginin kişisizleştirilmesi ideali, bilginin kuru kafasından başka ondan geriye hiçbir şey alıkoyamaz" (Adorno, 1970: 161'den akt. Soykan, 2000: 32). Bu nedenle de Soykan'a göre, boş bir inanç olan mutlak düzenliliği, kozmos'u istemek yerine, bunun işlevi olan düzensizliği, yani kaos'u da göz ardı etmeden, gerçekliğe uygun bir biçimde "birlikte" benimsemek zorundayız. Dolayısıyla diyalektik hareket içerisinde olan kozmos-kaos ikiliğini, yani, "ne düzeni, ne de düzensizliği kendi başına tutacak bir güç yoktur" (Soykan, 2000: 32). Her şeyden önce kozmos ve kaos'u birlikte benimsemek "haklılık kazanma"ya yarar. Diğer bir deyişle, kendi içinden zorunlu olarak çıkan karmaşayı, düzen gizlemez; tam tersi "işte kargaşam", "işte günahım" diyerek açıkça kabul eder ve haklılık kazanır (Soykan, 2000: 32).

Soykan burada Adorno'nun felsefeye getirdiği kavramlardan söz eder: "Bilgide, kuramda, sanatta ve tüm diğer yaşam görünümlerinde temel ölçüt "haklı çıkarma" (*Alm. rechtfertigung*)[22] ve "yüzleşme"dir (*Alm. Konfrontation*)" (2000: 33). Haklı çıkarmanın Hegel ve Marx geleneğinde öteden beri kullanılmakta olmasına karşın Soykan, Adorno'nun Kierkegaard'ın "ebedilik önünde haklı çıkarma" deyiminden esinlendiğini iddia eder. Ama yine de Soykan'a göre bu kavramı yepyeni bir tarzda bilgikuramsal olarak temellendiren ve bir kriter haline getiren Adorno'dur (2000: 33).

Soykan'a göre Adorno'nun yeni müziği baş tacı etme nedenlerinden biri de budur. Bununla ilgili olarak Schönberg'in on iki ton tekniğiyle bestelediği *Glüklichen Hand* adlı yapıtı ile ilgili Adorno'nun düşüncelerini Soykan şöyle yorumlar: "Schönberg yapıtlarında aydınlanmamış, düzenlenmemiş olarak kendiliğinden ortaya çıkanı olduğu gibi bıraktı; onu düzeltmeye, maskelemeye kalkışmadı, tersine yanlışından korkmayıp onunla yüzleşti. Schönberg'i namuslu ya da haklı yapan şey budur" (2000: 33).

Müzikologların ve müzik alanındaki uzmanların, hiçbiri Schönberg ve Stravinski sanatını Adorno kadar ince, derin ve detaylı incelememiştir. Bu noktada Soykan'a bakacak olursak, Adorno, Stravinski müziğinde her defasında öznenin nesneden edindiği ıstırabından ortaya çıkan küçümsenmiş müzikal deyimin varlığını, hakikat ve hakikatsizliğin karşılıklı olarak birbirine olan ihtiyacının ve dışavurumunun neyi hak ettiyse onu bulduğunu görerek (Adorno, 2002b: 176; Soykan, 2000: 33), Stravinski müziğinin "erdemini" bulur. Soykan'ın tabiriyle Stravinski'deki dışavurumun hak ettiği "mekruhluk", Schönberg'in "kaotik görünüş"ü ile eşdeğerdedir (2000: 33).

Bu konuda Soykan'ın duyarlılığını Armağan Ekici'de göremeyiz. Ekici'ye göre Adorno, Schönberg ve Stravinski kutuplaşmasının doğmasına "polemikçi tavırla yazdığı" *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı yapıtıyla neden olmuştur ve bu kitapta Stravinski, neredeyse Schönberg'de var olan olumlu niteliklerin tersini okumak için kullanılmıştır (2004: 142). Burada Ekici -Adorno'nun sempatisinin, neredeyse ve tamamıyla Schönberg ve onun takipçileri üzerine odaklandığını ileri sürmekte- haksız değildir. Ancak, Adorno'nun Stravinski sanatını yok saymadığını ve sadece siyah olarak algılamadığını fark etmemek mümkün değildir. Tam tersi bu bestecinin sanatını hem pozitif, hem negatif yönleriyle incelemeye çalışarak onu bir diyalektik

[22] Burada Soykan, kavramın "ikna etme" olmadığını belirtir.

çelişki olarak göstermiştir. Soykan'ın da ileri sürdüğü sav budur. Yine de Adorno, Stravinski'nin sanatını analiz ederken üstünlüklerinden ziyade, eksikliklerini öne çıkarmıştır denebilir.

Soykan, Adorno'yu takip ederek, yukarıda sözünü ettiğimiz haklı çıkarmanın öteki yüzünü de açıklar. Diğer bir deyişle herkes, yanlışlarıyla yüzleşerek haklı çıkan Schönberg ve Stravinski'nin durumunda olamaz. Bunu anlamamız için yanlışın ağırlığını düşünmemiz bile yeter. Yani yanlış ağır basarsa haklı çıkılmaz. Hatta haklı çıkarma bir silah haline bile dönüşebilir. Buna karşın, "bu riski göze almaktan başka yol yoktur", der Soykan. En güçlü haklı çıkarma silahı Adorno'ya göre ideolojidir, dahası ideoloji, haklı çıkarmanın aracı ve tayin edicisidir. Buna karşın ideolojinin kendisi bile yüzleşmeden kaçamaz. Adorno'ya göre "ideoloji eleştirisi, ideolojinin kendine özgü hakikati ile yüzleşmesidir". Bu savı Soykan şöyle devam ettirir: "Bu yüzleşmeyle ideoloji ya yok olur gider, ya da haklılık kazanır. Yüzleşme eylemedir. Eyleme, yaşam gereksemesinin yansımasıdır. Durma ya da durum, eylemi sakatlar. Sakat eylem, özgür olmayan eylemdir" (2000: 35). Bu durumda sanatın işlevi nedir diye soracak olursak Soykan, sanatın özgür olmayan bu eylemin eleştirisini gerçekleştirerek kendi hakikatini yükseltebileceğini dile getiren Adorno'ya başvurur ve şu çıkarsamayı yapar: "Her sanat yapıtı ya da her tür bilgi, toplumla, ideoloji ile olan içselleşmiş bağına karşın kendi yüzleşmesini kendi özerkliğinde yapar. O, ideolojinin, toplumsal bağıntıların emrine girmez" (2000: 35). Bu bağlamda müzik ve ideoloji ilişkisi üzerine Soykan, Adorno'nun müziğin kesinlikle ideoloji olmadığını, sadece yanlış bilinç olmasından ötürü ideolojik olduğu savını hatırlatır.

Soykan'ın ele aldığı diğer bir konu da, yeni müzik ve negatif diyalektiğin ilişkisidir. Soykan'a göre Hegel ve Marx diyalektiğinde "özdeşlik", "çelişki"nin bir başarısı ise Adorno'nun negatif diyalektiğinde bu, tersine işler. Burada, özdeşlik, çelişkinin ayıbı ve günahıdır:

> (...) O, doğrunun içindeki yanlış, halis olanın içindeki sahte, özgür olanın içindeki özgür olmayış, insani olanın içindeki insani olmayan vb.dir. Özdeşliğin egemen olduğu durumlar yok değil. Örnekse, işte Nazi Almanya'sı. Diyalektik, bir sonraki adımda, yani özdeşlik durumunda durursa, sonuç bu veya herhangi bir sınıfın diktatoryası olur. Ama negatif diyalektik, bu özdeşlik durumunu da aşar. Ona "negatif" denmesi bundandır (2000: 40).

Bu bağlamda Adorno'nun diyalektik anlayışındaki idealist ve materyalist motiflerin bir arada oluşunu yineleyen Soykan, negatif diyalektik ve yeni müziğin arasındaki bağlantıyı şöyle vurgular:

> Tonalitede ana tonun öteki tonlar üstüne egemenlik kurması, tonlar arasında çelişkinin, uyumsuzluğun ortadan kalkması, geleneksel diyalektikte sav-karşısav çatışmasının, çelişkisinin bireşimde ortadan kalkmasına karşılık olurken; atonalitede armoninin enkazı üzerine kurulan kontrpuandaki dinmeyen amansız çatışma, negatif diyalektikte bireşimsiz süre giden çelişkiye karşılık oluşturur. Adorno'nun Schönberg müziğine alkış tutması bundandır (2000: 84).

Adorno'nun müzik felsefesi ve estetiğini ele alan bir başka araştırmacı da yukarıda bahsettiğimiz Serkan Özkaya'dır. Özkaya, Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı yapıtının ilk bölümü olan "Schönberg ve İlerleme"nin kuramsal çerçevesinin gölgesinde Schönberg müziğine bakar. Daha çok Adorno'nun müzik estetiği üzerine odaklanan Özkaya, ilkin bestecinin bireysel çelişkisini aşmasının ancak çok sesliliği kullanmasıyla mümkün olabileceğini iddia eder ve Adorno'nun müziğe biçtiği muhalefet görevinden söz eder. Özkaya'ya göre besteci, muhalefet görevini üstlenirken bir politikacı gibi davranmayacaktır, "muhalefet uğruna muhalefet, arzulanan ve hedeflenen değildir. Besteci bunun aksine kendisine, yani, insana bakacaktır" (Özkaya, 2000: 55). Dolayısıyla bireyi etkileyen her şeyin toplumu da etkilediğini düşündüğümüzde, bestecinin görevi açıklığa kavuşur. Özkaya'nın deyişiyle,

> (...) Nasıl geleneğe sıkı sıkıya bağlı ve bunun dışındakilere kapalı toplum yeniye karşı duruyorsa, sanatçı da işte bu toplumsal kurallara karşı durmalı, onları aşmaya çalışmalıdır. Sanat yapıtı her ne kadar toplumsal bir olgu olsa da -sanatçının yapıtı kurması, onun sergilenmesinden bağımsız olarak, yapıtın ortaya çıkması için yeterli oluyorsa– öncelikle kendi içinde bir yapıdır. Bu yapı yaratıcısından – bizim konumuzda bestecisinden- kendini geliştirmeyi talep eder. Yapıtın istediği ile toplum kuralları çatışırlar (2000: 56-57).

Bu konuda Adorno'nun Kant'la olan ilişkisine bakan Özkaya, "nasıl sanat yapıtının oluşması için yargı gücü (*die Urteilskraft*) ile hayal gücü (*die Einbildungskraft*) hiç olmadıkları kadar sonsuz bir uyum içinde uzlaşırlarsa; yapıtın oluşma aşamasında sanatçı ile yapıt da bu şekilde uyuşmalıdır" (2000: 57) der.

Burada, Özkaya'nın göz ardı ettiği ve Adorno'nun ileri sürdüğü, besteci ve malzemenin çatışmasından bahsetmekte fayda var. Çünkü yapıtın istediği ile toplumun kuralları çatışıyorsa, sanatçı ile yapıtı oluşturan malzeme arasında da mevcut bir çatışmadan söz etmek mümkündür. Adorno'ya göre besteci ve malzemenin arasındaki çatışma aslında sanatçının toplumla olan çatışmasıdır ve bunun şiddeti de, toplumun yapıt içine taşındığı ölçüdedir. İçkin etkileşimde oluşan kurallara bestecinin elindeki malzeme boyun eğer ve aynı zamanda besteci bu kuralları takip ederken onları değiştirilebilir. Böylece tonalite araçlarını, yani geleneksel müzik araçlarını yasaklayan kanun ortaya çıkmıştır. Tonalite araçları, sadece eskimiş ve zamanı geçmiş değil, aynı zamanda Adorno'ya göre yanlıştır da; çünkü kendi fonksiyonunu yerine getirmez ve güçsüz bir klişeden ibarettir (Adorno, 2002b: 34).

Adorno'nun *Yeni Müziğin Felsefesi* adlı eserinde ortaya koyduğu müzik felsefesi ve eleştirisinin metodu üzerine odaklanan Özkaya, bu eleştirinin metodunun içkin olduğunu ileri sürerek müzik yapıtlarına da uygulanacak olan metodun diyalektik metot olduğunu Adorno'dan aktararak belirtir. Özkaya'ya göre bu metodda "Hegel'in sözünü ettiği gibi salt sezgiye (*reine Zusehen*)" yer yoktur. Dolayısıyla metod, gücünü sezgiden değil, kavramlardan alacaktır (2000: 59).

Yukarıda besteci ve malzeme ilişkisinden söz etmiştik. Bu bağlamda Özkaya, Adorno'nun Schönberg yapıtlarının oluşma sürecindeki diyalektik süreç ile ilgili görüşünü aktarır:

> Hiçbir akor 'kendinde' yanlış değildir. Çünkü 'kendinde' akor yoktur ve her biri öyküyü içinde taşır. Doğru ya da yanlış olan, kulağın bu tek akora bağlanmış, buna karşılık teknik bütünlük seviyesinin soyut yansımasını görmezden gelmiş olan maddeleşemez bilgisidir. Fakat bununla birlikte bestecinin imgesi değişiverir. Sanatçının ideal estetiğine uygun düşen bu imge, bütün içerisinde özgürlüğünü yitirir. Sanatçı yaratıcı değildir. Dışarıdan akımlar ve toplum değil, sanatçıyı cismini onda sunan doğruluk sınırlar... (...) Yaptığı ise en küçük ayrıntıdadır. Söz konusu olanın açılımıyla müziğinin ondan tarafsızca istediğini ortaya koyar. Lâkin böylesi bir itaat içerisinde, tüm asiliğe de kadirdir besteci; tüm başı buyrukluğa ve anındalığa... İşte müziğin malzemesinin hareketi bu denli diyalektiktir (Adorno, 2002b: 36-37; Özkaya, 2000: 60-61).[23]

[23] Yukarıda ana metindeki alıntıda Özkaya'nın kitabındaki Adorno çevirisi yer almaktadır. Bu çevirinin bazı kısımlarını sorunlu bulduğumuz için aynı metni İngilizceden çevirdik (editör notu): "Hiçbir akor 'kendinde' yanlış değildir. Çünkü 'kendinde' bir akor diye bir şey yoktur ve her akor bütün bağlamın bir aracıdır... Ancak tam da bu nedenle kulağın neyin doğru ya da yanlış olduğunu algılama yetisi, teknik bütünlüğün soyut yansımasına değil, bu biricik akora bağımlıdır. Ama bu noktada bestecinin resmi de dönüşür. İdealist estetiğin sanatçıya atfetmeye alıştığı büyük ölçekli özgürlüğü yitirir. Artık bir yaratıcı değildir. Bu, zaman ve toplum ona dışarıdan kısıtlamalar getirdiği için değil, onu sınırlayan yapısının bestedeki kesinliğe ilişkin katı talebi yüzündendir. ...Besteci çok küçük ölçek üzerinde çalışır. Müziğin nesnel olarak ondan talep ettiğini yerine getirdiğinde çabaları karşılığını bulur. Ama böyle bir itaat, besteciden olası bütün itaatsizliğini, bağımsızlığını ve kendiliğindenliğini talep eder. Bu, müzikal

Özkaya, erken dönem Schönberg'in dışavurumcu eserleri, ilk atonal yapıtları için "ilk atonal çalışmalar, psikanalitik rüya örnekleri gibi örneklerdi (*case study*)" (Adorno, 2002b: 39) diyen Adorno'nun bu sözünü şöyle yorumlar: "Her şey düzenlenmiş, tarih içinde uzun yıllarca var olmuş bir ses dizgesine göre değil; ilk dinleyişimizde bize rüyaları; daha doğrusu tam olarak planlanmayanı, kontrol edilemeyeni çağrıştırır" (Özkaya, 2000: 62). Böylece erken dönem Schönberg'inin oyun (*Parodi, Spiel*) ve görünüşe (*Schein*) karşı son derece eleştirel duruşunu ele alan Özkaya, Schönberg'in rüya benzeri vakayı salt görünüşle eleştirmediğini ileri sürer. Özkaya'ya göre Adorno bu durumu çağımızın ta kendisi olarak yorumlamaktadır (Adorno, 2002b: 40-41). Ancak Özkaya, "Schönberg'in tekniği gerçeküstücülükle açıklanamaz" der ve Adorno'dan alıntılayarak devam eder: "O tamamen bir dışavurumcudur (erken Schönberg elbette). Dışavurum organik bir akıldışılığın açımlanması (*Irrationalität*) ise, gerçeküstücülük ölüdür ve tekniği - hem Schönberg'e, hem de dışavurumculuğuna son derece yabancı olan- montajdır" (Adorno, 2002b: 52; Özkaya, 2000: 62).

Özkaya, Adorno'nun erken dönem Schönberg'ini öven ve atonal müziğin açıklığına gölge düşüren insafsız kapalılığından dolayı on iki ton tekniği ile ilgili eleştirisini de açıklar. Burada Özkaya'nın on iki ton tekniğinin, kendi kendini gerçekleştirdiğinden ve kendinden başka bir şey söylememesinden dolayı Walter Benjamin'in "auratik" sanat yapıtı kavramına uyduğunu ileri sürmesi dikkate değerdir (2000: 63).

Özkaya'nın bir diğer dikkat çekici savından daha söz etmek gerekmektedir. Özkaya, Soykan'ın da ele aldığı Adorno'nun Schönberg "sanatçı olarak insanlar için sanatı yeniden özgür kılar. Diyalektik besteci diyalektiğe dur diyor" (Adorno, 2002b: 124; Soykan, 2000: 87) demesini aktarır, fakat Soykan, Adorno'nun bunu Schönberg'in son dönem tonal yapıtları için söylediğini ileri sürer (2000: 86-87). Özkaya ise bunu, on iki ton tekniği ile ilgiliymiş gibi algılamış görünmektedir.

Kitabında Adorno'nun müzik kavrayışının taraftarı olduğunu ima eden Özkaya, aynı zamanda günümüzde sık sık ele alınan elektronik müziği, doğaçlamayı, Doğu felsefesinin Amerikalı bestecilere olan etkisini ve bir bilgisayarın besteye son şeklini vermesini, özgür müzik olarak nitelendirerek Adorno'nun müzik kavrayışına ters düşmektedir.

Bu konuda özgür müziğin özgür seslerle oluşabileceğini vurgulayan Armağan Ekici'nin ortaya koyduğu sav, Özkaya'nınkine nazaran daha tutarlı ve dikkate değerdir. Ekici bu savını *Sanat Dünyamız* adlı derginin Schönberg ve Stravinski özel sayısında yayımlanan "Schönberg ve Stravinski: Kirpi ve Tilki" adlı makalesinde şöyle dile getirir:

> Bir oktavı oniki eşit parçaya bölmenin, Batı müziğinin belirli armoni/melodi sınırlamaları içinde geçerli bir pratik taviz olmak dışında bir faydası ve önemi yok: Dünyada yapılmış ve yapılacak müziğin büyük kısmı eşit aralıklı sistemlere dayanmıyor. Adorno'nun Schönberg'i savunurken sık sık tekrarladığı, notaların özgürlüğe kavuşması argümanını izlemek gerekirse, müziğin ifade alanını gerçekten sınırsızca genişletmek isteyen bestecilerin hem oniki eşit aralığın dışında kalan aralıkları, hem de düzenli müzik seslerinin dışında kalan sesleri müziğe katmaları gerekiyor... (2004: 142).

Ekici'nin Schönberg ve Stravinski müziğinin günümüzdeki durumuna bakması konumuz açısından önemli. Stravinski'nin Schönberg'e nazaran popülerlik ve ticari başarı açısından birkaç fersah ileride olduğunu belirten Ekici, Schönberg müziğinin ise hâlâ tekinsiz yerini korumakta, hâlâ birçok eserinin kaydına ulaşmanın zor ve konser salonlarında seyrek olarak duyulmakta olduğunu ve boş salonlarda çalındığını ileri sürer. Bunun nedenini Adorno'nun Schönberg müziği ile ilgili şu görüşüyle göstermekte gibidir Ekici: "Schönbeg'in müziğinde o kadar büyük bir zekâ yatırımı, o kadar geniş bir kombinasyon kapasitesi vardır ki, onu anlamaya gücü yetmeyenler kendi yetersizliklerinin suçunu Schönberg'in bestelerine atıyorlardı" (2004: 142).

---

materyalin açılımında açığa vuran diyalektik doğadır."

Türkiyeli Müzikologlar ve Adorno

Buraya kadar ele aldığımız aydınlar ve akademisyenlerin tümü ya toplumbilimci ya da felsefecidir. Burada şu soruyu sormanın zamanı gelmiş görünmektedir: Adorno'nun müzik üzerine yazdığı eserleri Türkiyeli müzikologlar üzerinde ne kadar etkili olabilmiştir?

Etkili olduğunu söylemek oldukça zordur, hatta bir ilgisizlik söz konusudur. Ömer Naci Soykan, kendisi ile yaptığımız söyleşide Türkiye'deki müzikologların Adorno'ya olan ilgisizlikleri üzerine sorduğum soruya şöyle yanıt vermiştir: "Bizde, uzaktan bildiğim kadarıyla müzikologların felsefi bir temeli yok. Oysa felsefi temel önemlidir. Bir müzikolog olarak Adorno veya diğer müzik üzerine düşünenleri ele almanız için felsefi donanıma ihtiyacınız vardır. Üstelik Adorno, hiç öyle kolay anlaşılan bir filozof değil."[24]

Ümit Gültekin'e göre de felsefe, ulusal eğitim sistemi tarafından hep dışlanmaktadır. Gerek Milli Eğitim Bakanlığı'nın branş öğretmeni atamalarında, gerekse üniversite seçme sınavlarında felsefeye gereken önem verilmemektedir. Bu durum doğal olarak konservatuarlardaki felsefe disiplininin önemini azaltmakta, böylece müzisyen adayı öğrenciler iyi bir sanat felsefesi ve estetik eğitimi alamamaktadırlar (Gültekin, 2002: 405).

Her şeye rağmen Adorno'yu ele alan müzikologlardan söz etmek mümkündür. Bunların en başında Leyla Pamir gelmektedir. *Yeni Düşün* dergisinin 1987'deki Aralık ayı sayısında yayımlanan "Mahler'in Müziği Neden Yanlış Anlaşılmıştır?" adlı makalesinde Pamir, Mahler müziğinin en önemli özelliğini Batı müziğinin alışagelmiş birçok motif ve temalarını gündelik konuşma dili niteliğinde geçici olarak ortaya çıkartmasında görür. Bu bağlamda Mahler'in özgün buluşları amaç edinmeden, tam tersine bildik ve daha önceden var olan Alman müziğinin sık sık dile getirilen temalarını devraldığını belirtir:

> Mahler'in bilinçaltına yerleşmiş olan zengin bir müzik birikimi: Sanat müziğinin temaları, Viyana kahvehane müzikleri, pavyon müzikleri, halk şarkıları, çocuk şarkıları, opera ve operet müzikleri, sokakları dolduran keman, gitar ve laterna ezgilerinin parçacıkları, Mahler'in senfonik müziğine kullanım niteliğinde girerler. Bestecinin senfonik müziği bu tür sayısız örneklerle doludur. Rastlantısal ve gelip geçici olarak ortaya çıkan bu motif ve ezgilerin Mahler için önemleri, dünyanın bir parçası olmaları, konuşma dilindeki gibi deyimsel karakteristikleri içermeleri, gündelik konuşma diliyle çağrışım noktalarını getirmeleri ve müziksel dokunun içinde "semantik" bir işlevi üstlenebilmeleridir. Mahler, bu sıradan temaları, kendine özgü sanatsal öğelerle işlerken, özdeşlik kaybolmaz, kökenler silinmez, ancak bir "yabancılaşma" ve "başkalaşma" sergilenir (P.L., 1987b: 43).

Mahler müziğinin bu özgünlüğünün çok uzun zaman anlaşılmadığını ileri süren Pamir, bu anlayamayanların arasında Adorno ve Schönberg'in de olduğunu belirtir. Adorno'nun 1960'ta Mahler üzerine yazdığı kitabının ilk yayınında "adi müzikle ilişkiler", "küçük orkestra kalıplarının yeni kalıplarla sunulmasını bir eşek bile anlar" diyerek aşağılayıcı cümleleriyle Mahler'i eleştirdiğini belirtir. Pamir'e göre kitabının ilk baskısından sonra Adorno'nun Mahler'e olan bakışı yumuşamıştır. Diğer bir deyişle, Adorno, Mahler'in müziğindeki "basmakalıp" öğeler üzerine hicivsel bir yorum katarak "tümün yapısal işlevselliğini üstlenen öğeler" deyimini kullanmıştır. Bu müziğin sıradan burjuva müziğine karşı "devrimci" bir niteliği içerdiğini ortaya atmıştır (Bkz. Pamir, 1987b; 2000: 308-316).[25]

[24] Bu kitapta bkz. Ömer Naci Soykan Görüşmesi.

[25] Pamir, makalesinde Adorno'dan alıntıladığı kaynağı "1960'ta Adorno, *Mahler* kitabının ilk yayınında... " diyerek göstermektedir. Bir başka yerde söz konusu *Mahler* kitabının ikinci basımından söz eder ve yine kaynağın tam künyesini vermez. Ayrıca Pamir, "Adorno, 1980'de..." diyerek Adorno'nun 1980'de yaşamadığını bilmiyormuşçasına Adorno'nun başka bir yazısından bahseder

Söz konusu makale Pamir'in *Müzikte Geniş Soluklar* adlı eserinin 19. Yüzyıl sonu ve 20. Yüzyıl başında Avrupa ve Rusya'daki kültür ve yeni müziğin durumunu anlattığı 3. bölümünün bir kısmını oluşturmaktadır. Kitapta Adorno ismi Mahler'in müziği dışında Beethoven, Liszt, Schönberg ve Webern müziği ele alınırken de geçmektedir. İlkin Adorno, çalışmanın Beethoven ile ilgili kısımda Beethoven'in *Op. III Sonatı*'nın "Çeşitlemeli" bölümü ile ilgili açıklık getiren müzik felsefecisi olarak belirir (Pamir, 2000: 44). Kitabın 2. bölümünde Franz Liszt'e ayrılan kısımda Adorno'nun Liszt'in müziğine yönelik değerlendirmesine yer verilir. Pamir'e göre Liszt, *Czardas Obstine* adlı eserinde dizi tekniğini öncelleyerek 2. Viyana Okulu'nun çalışmalarına ve yeni müziğe yaklaşmıştır. Bu yapıtta belirli bir beste figürünün hiçbir zaman aynen tekrar edilmeme ilkesi görülmektedir ve Pamir, Adorno'nun Liszt'in bu ilkeyle Mahler'in müziğine ışık tuttuğunu belirttiğini ileri sürer. Pamir'e göre Adorno, Liszt'in söz konusu eserinin dizileri ve biçimlemeleriyle Webern'in biçim *transpozisyon*ları[26] arasında bir koşutluk bulmaktadır (2000: 151).

Kitapta Adorno'yla bağlantılı noktaların biri de yukarıda da belirttiğimiz gibi Mahler ile ilgili kısımdır. "Viyana'nın Çağ Sonu Ortamında Kültür ve Müzik" adlı bölümün birinci kısmında Pamir, Adorno'nun "çok iyi incelemiş olduğu Bach polifonisiyle birleşen çağdaş müzik anlayışı, çeşitli ses kaynaklarının yan yana ve üst üste bindirilmesini sağlamıştır" diyerek Mahler'in müziği ile ilgili yumuşamış eleştirisini aktarır. Adorno'nun söylediklerini Pamir, "geç yapıtlarının çalgılanmasında görülen bu özelliklerle, geleneksel anlamdaki tını güzelliği ve açık seçiklik, Mahler için artık önemini yitirmiştir" (2000: 299) diyerek yorumlar. Pamir, Adorno'yu kitabının Schönberg'in müziğine ayırdığı kısmında da ele alır. Salt güzellik kavramının Schönberg'in ne "serbest atonal" dönemindeki ne de "on iki ses müziği" dönemindeki yapıtları için geçerli olduğunu belirtir. Adorno'nun bu bağlamda Hegel'in "kendinde olan şey" kavramına dayanarak Schönberg müziğinin derin bir idrakin ışığında bestelenmiş olduğunu ve bu kavrayışla bilinçlenmeyi kendi içinde var eden, hatta bilincin kendisi olan, bilinçlenmeyi bilen ve dolayısıyla özgürlüğü amaçlayan bir müzik olduğunu öne sürdüğünü de belirtir (Pamir, 2000: 359). Pamir, Adorno'nun Schönberg müziğine olan hayranlığım şöyle dile getirir:

> Adorno'ya göre Schönberg, bu özgünlük bilinciyle Beethoven'le aynı noktadadır. "Atonal" müziğe karşı "12 Ses Müziği"ni sıkı kuramlar ve disiplinle yeni bir gerçekçiliğin içinde var etmiş, mükemmel bir teknikle, yanlış bir bilinci aşma olanağını gerçekleştirebilmiştir. Aşılmak istenen şeyler, bilindiği gibi, bilinçaltının düşleri, itkiler, egemen sınıfın yozluğu, toplumun ucuz beğenisi, müziğin piyasaya sürülecek bir eşya, bir meta niteliğinde kullanımı, sanatın yozlaşması, toplumun nörotik budalalığı, yüzeyselliği ve darlığıdır (2000: 360).

Bununla birlikte Pamir, Adorno'nun 2. Viyana Müzik Okulu'nun, bu kavrayış ve bilinçlenme nitelikleriyle "yeni bir gerçekçiliğe" vararak, tarihsel yerini almış olduğunu ve bu müziğin zor anlaşılırlığıyla, dünya ile iletişimsizliğiyle, yadırgatıcı ve yabancı olmasıyla bir bütüne varamamış olsa bile, toplumun değişimini istediğini ve her şeyi radikal bir biçimde yadsıyarak ve olumsuz diyalektiğiyle, yeni estetik kuramları getirdiğini ve bu nedenle de estetik değerinin, yozlaşmış bir bilince karşı, tarihsel bir gerçeğin ortaya konmuş olması olduğunu ileri sürdüğünü belirtir (Pamir, 2000: 360).

Pamir, Webern'in op. 24 Konçertosu'ndaki biçimsel kullanımlarına değinirken, Webern'in kullandığı dizisel yapılara-polindromlara karşı *Yeni Müziğin Felsefesi* kitabından, Adorno'nun Webern'e yönelik eleştirilerini aktarır: "12 ses dizisinin aralık ilişkilerini kasvetli, kozmik formüllerle onurlandırıyor Webern. Bestecinin kişisel saptamayla oluşturduğu dizinin kuralları ve bu kuralları gizli bir anlamdan kaynaklandırmasıyla bir Fetiş oluşuyor. Bu fetişizm, mucizevi bir dizinin düzenli bir simetrisidir sadece. Ama Webern'in dizilerinde-

(Bkz. Pamir, 1987b ve 2000: 308-316).

[26] Transpozisyon: Bir müzik figürünün aralıkları değiştirilmeden başka bir tonaliteye aktarılması.

ki Fetişizm, basit bir tarikatçılık değil. Tehlikeli deneyler besteciyi kült orantılarına itmiştir" (Pamir, 2000: 371) Adorno için Webern'de eleştiri noktasını oluşturan unsur, Schönberg'in tersine Webern'in, müziğinde tek bir özdeşlik arayışına yönelmesidir. Bu doğrultuda Pamir tarafından alıntılanan sözlerinde Adorno, bestecinin mucizevi bir formül arayışına eleştiri getirmiş olur.[27]

Böylece 18. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın ortasına kadar müzik tarihinde olup biten evrimi kaleme alan Pamir, bu kitabında Klasik dönemde Beethoven'i, Romantik Dönemde Liszt'i, Romantik dönemin sonu ve Çağdaş dönemin başında Mahler'i ve Çağdaş dönemde Schönberg ve Webern'i ele alırken Adorno'nun bu bestecilerin müziği ile ilgili düşüncelerine yer vermiş olur. Ahmet Say da *Müzik Tarihi, Müzik Yazıları* gibi çalışmalarının Mahler ile ilgili kısımlarında Adorno'nun görüşlerine Pamir'e atıfta bulunarak yer verir (Bkz. Say, 1994: 424; 2007: 72).

Faruk Yener'in Batı klasik müziğinin kültürel tarihini dedikodularıyla, kavgalarıyla ve tüm çıplaklığıyla ilginç bir şekilde yorumladığı *Şu Eşsiz Müzik Sanatı* adlı kitabının ise sadece bir yerinde Adorno'nun ismi anılır. Adorno'nun "doğru ve yararlı eleştirinin temel amacı, gerçekten değerli eserleri ve doğal olarak bu eserleri yaratanı bulmaktır" deyimini kaynak göstermeden aktaran Yener, 19. yüzyıl müzik tarihinde yaşanmış olayları Adorno'nun bakış açısından sunar (Yener, 1990: 187).

Sonuç

"Adorno'nun Müzik Estetiği" başlıklı birinci bölümde özellikle dipnotlarda değinildiği ve referans gösterildiği gibi, Adorno'nun klasik Batı müziğine ilişkin birkaç metni Türkçeye çevrilmiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla İsmail Ertürk tarafından çevrilen ve 1981'de *Oluşum* dergisinin 40/82 (Şubat) sayısında yayımlanan "Çağcıl Müzik Felsefesi" adlı yazı bu metinlerden ilkidir. Ahmet Cemal çevirisiyle 1987'de *Gergedan*'ın 8. sayısında yayımlanan "Modern Çağda 'Hümanist Çizgi' Ablan Berg"; *Edebiyat ve Eleştiri* dergisinin 1994'te 12-13. sayılarında Zehra Aksu Yılmazer'in çevirisiyle yayımlanan "Beethoven'e Yaklaşımlar"; 2003'te Adorno Özel Sayısı yayımlayan *Cogito*'da Bülent O. Doğan çevirisiyle yer alan "Müzik ve Dil"; *Sanat Dünyamız* dergisinin 93. sayısında Mine Haydaroğlu'nun çevirisiyle çıkan "Schönberg ve Stravinski" (Adorno, 2004) ve 102. sayısında yer alan "Burjuva Operası" (Adorno, 2007) Adorno'dan yapılan ilgili çeviri metinler olarak sayılabilir. Adorno ve müzik üzerine yazılmış çalışmalardan ya da bu konudaki değinilerden yapılan az sayıda çevirinin ise 2000'li yıllarda karşımıza çıktığını görmekteyiz. (Bkz. Blomster 2006; Bürger 2003; Fubini 2006; Geuss 2003, Jay 2001; Said 2003; 2005).

Adorno ve müzik bağlamında ulaşabildiğimiz ilk Türkçe yazı ise, 1982'de kitaplaştırılmadan önce *Ankara Üniversitesi SBF BYYO Yıllık 1979–80*'de yayımlanan Ünsal Oskay'ın "Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma" adlı makalesidir.[28] 1980'ler, Türkiye'nin tarihsel belleğinde politik sı-

[27] Webern'in bu tutumunun izleri yazmış olduğu *Yeni Müziğe Doğru* adlı kitapta görülebilir. 1932 ve 1933 yılının ilk aylarını kapsayan, Yeni Müziğin anlaşılmasına yönelik vermiş olduğu on altı dersin bir kaydı olan bu kitap, Willi Reich tarafından yayımlanmıştır. Bu kitapta Webern, Schönberg tarafından geliştirilen 12 ton tekniğinin gelişim seyrini örneklerle anlatmaktadır. Kitap içindeki derslerin 2 Mart 1932 tarihli 8. dersinde Webern, Yeni müzik içerisinde kendi arayışına dair yaklaşımının izlerini sunar: "Burada da mutlaka derinde yatan bir yasa olmalıdır ve inanıyoruz ki gerçek bir sanat eseri bu şekilde ortaya çıkabilir. Eserlerin kendilerinde varolan birleştirici yasaların bulunması daha sonraki bir döneme kalmıştır. Bu doğru sanat kavramı edinildikten sonra, bilim ile ilham ürünü yaratı arasında bir fark kalmayacaktır. Olayları ne kadar ileriye doğru zorlarsak, her şeyi giderek o kadar birbiriyle özdeş hale getiririz ve sonunda öyle bir an gelir ki sanki insanın değil doğanın yarattığı bir ürünle karşı karşıyaymışız gibi olur" (Webern, 1998: 79-80).

Leyla Pamir'den Webern'le ilgili kısmın aktarılmasındaki katkısı için Anıl Karaoğlu'ya teşekkür ederim.

[28] Daha önce belirtildiği gibi bu çalışma kitaplaştırılmıştır (bkz. Oskay, 1982). Kitabın önsözünü kaleme

kıntıların ortaya çıktığı bir dönem olmakla birlikte, aynı zamanda toplumdaki kültürün iyice "arabeskleştiği" yıllar olarak kalmıştır. Bu bağlamda Oskay'ın bu tutumu Adorno'nun popüler müziğin Batı'da hemen hemen her kesim tarafından ilgi gördüğü dönemde, bu müzik türüne karşı eleştirel tavır sergilemesine benzetilebilir.

Ancak, Oskay'ın yukarıda adı geçen makalesiyle aynı yıllarda yayımlanan diğer yazısına baktığımızda (Bkz. Oskay, 1977-1978: 201-233), Benjamin'in görüşlerini de benimsediği fark edilir. Başka bir deyişle Oskay'ın Frankfurt Okulu'nun iki önemli düşünürü Adorno ve Benjamin'in arasında durduğu söylenebilir. Diğer açıdan Oskay, Adorno'nun *intra* Adorno eleştirisini -Marksizmin Marksist eleştirisi gibi- sunmaktadır. Bu durumda Adorno'nun içindeki Adorno, Benjamin'dir.

Konumuz açısından diğer önemli çalışma 1991'de Ara Yayıncılık tarafından basılır: Ömer Naci Soykan'ın *Müziksel Dünya Ütopyası'nda Adorno İle Bir Yolculuk* adlı eseri. Bu eserin genişletilmiş ikinci baskısında Soykan, kitabının Adorno ve müzik üstüne yapılan tek çalışma olduğunu yazar. Yani Oskay'ın çalışmasını -çalışmasında Aristo ve Huizinga'yı da ele aldığından dolayı- dikkate almaz. Soykan'a göre Adorno'nun müzik estetiği bir "ütopya"dır: Her şeyin "ne ise kendi özünü" sergileyen bir ütopya. Soykan Adorno'nun bu dünyasında Adorno'yla sohbete dalar. Ancak en çok konuşan Adorno'dur. Soykan daha çok dinler ve onaylar.

Aslında gerek genel Frankfurt Okulu üzerine olsun, gerekse Adorno'nun müzik konsepti üzerine olsun Türkiyeli aydınlar ve akademisyenlerin bunlarla duygusal bir bağ kurduğu bellidir: "Adorno'nun müziksel dünya ütopyası"nda Soykan'ın serüveni, en önemli yazılarını ve çevirilerini Adorno ve Benjamin üzerine yazan Oskay gibi. Rasyonel bir ilişkilenmenin Türkiyeli müzikologlarda var olduğunu söylemek de çok zor. Adorno'nun müzik ile ilgili görüşleri bazen bir-iki paragrafta, bazen de birkaç sayfada özetlenmektedir.[29]

Oysa Adorno'nun müzik estetiğini ancak müzikologların yardımıyla anlayabiliriz. Aksi takdirde Adorno'nun sözünü ettiği müziksel malzemeyi, müziksel özne ve nesneyi vb. anlamadan Adorno ve müzik konusu kaleme alınmaya devam edilecektir. Örneğin Ömer Naci Soykan, yukarıda ele aldığımız kitabında kaos ve kozmos kavramlarının felsefi açılımlarını dile getirirken, bunun müzikteki yerini göstermemektedir. Müzikteki kaos ve kozmos nedir veya kimdir? Kaos denilen şeyin armoni, kozmos'un ise kontrpuan olduğunu söyleyebilir miyiz? Veya kaos'un Schönberg, kozmos'un da Stravinski olduğunu?

Adorno'nun müzik estetiğini ele alan bir felsefeci veya sosyolog, Adorno'yu ne kadar doğru anlasa ve anlatsa da, bunun ancak düşünsel ve toplumbilimsel açıklamasını dile getirebilir. Bu da bu tür çalışmaların "eksikliği"dir.

Ayrıca, Adorno'nun müzik estetiği, Türkiyeli aydınlar ve akademisyenler tarafından sınırlı da olsa ele alınmış olmasına rağmen, Adorno'nun müzikle ilgili henüz çevrilmemiş

alan Murat Belge. Önsöz'ün ilk paragrafında. bu çalışmanın Türkiye'de en az tartışılan konu olan müzik teorisi gibi "bakir" bir alana girdiğinden bahseder (Belge, 2001: ix). Ancak müzik teorisi, kulağın gelişiminden, armoni, polifoni ve kontrpuan yasalarına dek uzanan tamamen farklı ve spesifik olarak müzik bilimi disiplini kapsamındadır. Oskay ise Giriş'te de söz ettiği gibi, iletişimin kültürel işlevleri sorunu üzerine odaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, müziğin -dolayısıyla iletişimin- günümüz toplumlarında ideolojik hegemonyanın oluşturulmasındaki katkısı üzerinde durmaktadır (Oskay, 2001: 1). Bunun müzik teorisi ile bir ilgisi yoktur. Muhakkak bir nitelendirme gerekirse müzik sosyolojisine kayan konuları işlemektedir denebilir.

[29] Adorno'ya en çok yer verenin yukarıda ele alınan Leyla Pamir olduğu söylenebilir. Ancak, müzik felsefesi ve sosyolojisinin bir miladı olarak bilinen Adorno'nun müzik konsepti, Vural Yıldırım ve Tarkan Koç'un *Müzik Felsefesine Giriş* ve Edip Günay'ın *Müzik Sosyolojisi* adlı eserlerinin birinde Soykan'ın sözünü ettiğimiz kitabının, diğerinde ise Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinin özeti olarak belirir. Müzik ile ilgili çalışmalarında Adorno'ya göndermede bulunan müzikologlar arasında Yıldırım ve Koç ile Günay'ın yanısıra Yetkin Özer (*Müzik Etnografisi*) ve Ayhan Erol (*Popüler Müziği Anlamak*) sayılabilir. Bu müzikologlar kendi çalışmalarında Adorno'ya popüler müzik bağlamında yer verdikleri için, burada sadece isimlerini anmakla yetiniyoruz. Söz konusu müzikologlar ve eserleri ile ilgili bilgi ve eleştirileri için bu kitapta bkz. Karaoğlu.

önemli çalışmaları bulunduğunu ve Adorno'nun müzik kavrayışına bütünlüklü bir şekilde ulaşmada sorunlar olduğunu söyleyebiliriz.

Adorno, dinleyiciden Beethoven ve Schönberg'in müziğini çok zor anlaşılmasına karşın hakkını vererek dinlemesini, sanatçıdan da ürettiği yapıtlarının ötesinde olan "daha fazla"yı (*mehr* Alm. *more* İng.) gerçekleştirmesini ister. Bu durumda bize düşen de, Adorno'yu anlayabilmek için hakkını vererek okumak ve "daha fazla" çaba sarf etmektir.

Kaynakça

Adorno, W. Theodor (2007). "Burjuva Operası." Çev., Şeyda Öztürk. *Sanat Dünyamız* 102: 153-161.

Adorno, W. Theodor (2004). "Schönberg ve Stravinski." Çev., Mine Haydaroğlu. *Sanat Dünyamız* 93: 200-203.

Adorno, W. Theodor (2003a). "Müzik ve Dil." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 320-328 [2. baskı].

Adorno, W. Theodor (2003b). *Negative Dialectics.* Çev., E. B. Ashton. New York: Continuum.

Adorno, W. Theodor (2002a). *Aesthetic Theory.* Çev., Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: Minnesota University Press [3. baskı].

Adorno, W. Theodor (2002b). *Philosophy of Modern Music.* Çev., Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster. New York ve Londra: Continuum.

Adorno, W. Theodor (1999). *Избранное: Социология музыки* (İzbrannoye: Sotsiyologiya Muzıki, Seçilmiş Yazılar: Müzik Sosyolojisine Giriş.) Çev., M. Levina, A. Mihaylov; Der., S. Levit, S. Hurumov vd. Saint-Petersburg: Университетская книга Москва.

Adorno, W. Theodor (1994). "Beethoven'e Yaklaşımlar (yayımlanmamış fragmanlar)." Çev., Zehra Aksu Yılmazer. *Edebiyat ve Eleştiri* 12-13: 44-47.

Adorno W. Theodor (1987). "Modern Çağda 'Hümanist Çizgi' Alban Berg." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 8: 94–95.

Adorno W. Theodor (1981). "Çağcıl Müzik Felsefesi." Çev., İsmail Ertürk. *Oluşum* 40/82: 28–31.

Adorno W. Theodor (1970). *Stichworte.* Surhkamp.

Adorno W. Theodor (1964). *Versuch über Wagner.* Münih, Zürih: Knaur.

Belge, Murat (2001). "Birinci Baskıya Önsöz." Oskay, Ünsal (2001). *Müzik ve Yabancılaşma-Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma* içinde. İstanbul: Der. xi-xiv [3. baskı].

Blomster, V. Wes (2006). "Müzik Sosyolojisi: Adorno ve Ötesi." Çev., H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu.* Emre H. Bağce (der) içinde. Ankara: Doğu-Batı. 483-520.

Boran, İlke (2004). "Türkiye'de 12 Ton." *Sanat Dünyamız* 93: 166-183.

Bozkurt, Nejat (1992). *Sanat ve Estetik Kuramları.* İstanbul: Ara.

Bürger, Peter (2003). *Avangard Kuramı.* Çev., Erol Özbek. İstanbul: İletişim.

Dellaloğlu, Besim (2003). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum.* İstanbul: Bağlam [3. baskı].

Ekici, Armağan (2004). "Schönberg ve Stravinski: Kirpi ve Tilki." *Sanat Dünyamız* 93: 140-143.

Fubini, Enrico (2006). *Müzikte Estetik.* Çev., Fırat Genç. Ankara: Dost.

Gaydenko, Piama (1976). "Идея рациональности и социология музыки М. Вебера." (İdeya ratsiyonalnosti i sotsiyologiya muzıki M. Vebera/M. Weber'in Rasyonellik Fikri ve Müzik Sosyolojisi.) *Кризис буржуазной культуры и музыка* (Krizis burjuaznoy kulturıy i muzıka/Burjuva Kültüründeki Kriz ve Müzik). Raaben Lev (der.) içinde. Moskova: Музыка: 7-48.

Geuss, Raymond (2003). "Adorno ve Berg." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 281-298.
Gültekin, Ümit (2002). "Dünya'da 'Yeni Müzik', Türkiye'de 'Yepyeni." *21. Yüzyıl Başında Türkiye'de Müzik Sempozyumu*. Ankara: Sevda-Cenap And Müzik Vakfı Yayınları.
Hegel, Georg Wilhelm F. (1994). *Estetik: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler. Cilt I.* Çev: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınevi.
Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.
Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.
Lunn, Eugane (1995). *Marksizm ve Modernizm*. Çev., Yavuz Alogan. İstanbul: Alan.
Oskay, Ünsal (2001). *Müzik ve Yabancılaşma-Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma*. İstanbul: Der [3. baskı].
Oskay, Ünsal (1979-1980). "Müzik ve Yabancılaşma-Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Ön Çalışma." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1979-80.*
Oskay, Ünsal (1977-1978). "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1977-78*: 201-233.
Özkaya, Serkan (2000). *Sanatta Deha ve Yaratıcılık; Schönberg, Adorno, Thomas Mann*. İstanbul: Pan.
Pamir, Leyla (2000). *Müzikte Geniş Soluklar*. İstanbul: Boyut [3. baskı].
P., L. (1987a). "Geçen Aydan Bu Aya: Dostça bir Eleştiri." *Gergedan* 4: 13-14.
P., L. (1987b). "Mahler'in Müziği Neden Yanlış Anlaşıldı." *Yeni Düşün* Aralık: 43-45.
Rose, Gillian (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press.
Said, Edward (2005). *Müzikal Nakışlar*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Agora.
Said, Edward (2003). "Gecikmişliğin Kendisi Olarak Adorno." Çev., Kemal Atakay. *Cogito* 36: 300-318.
Say, Ahmet (2007). *Müzik Yazıları*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
Say, Ahmet (2005). *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları [2. baskı].
Say, Ahmet (1994). *Müzik Tarihi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
Soykan, Ömer Naci (2000). *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*. İstanbul: Bulut [2. baskı].
Tunalı, İsmail (2005). *Estetik*. İstanbul: Remzi [9. baskı].
Weber, Max (1956). *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen*. Stuttgart: Politik.
Webern, Anton (1998). *Yeni Müziğe Doğru*. Çev., Ali Bucak. İstanbul: Pan [2. baskı].
Yener, Faruk (1990). *Şu Eşsiz Müzik Sanatı*. İstanbul: Cem.

17.

Eleştirinin Olanağı, *Yargısız Sentezin Mantığı*: Türkiye'de Telif Eserlerde Adorno ve Popüler Müzik

Anıl Karaoğlu

Zarife, Sait ve Nebil'e

I

Adorno'nun müzik üzerine yazıları içerisinde belirgin bir öneme sahip olan, aynı zamanda günümüz sosyal bilimlerinde ya da müzik üzerine yapılan incelemelerde en çok başvurulan yazısı, 1941 yılında yayımlanan "Popüler Müzik Üzerine" adlı çalışmasıdır. Bu çalışma çok nadiren olumlu bir örnek olmakta, çoğu zaman günümüz popüler müziğinin çok da yerinde olmayan kısıtlayıcı ve yerici bir yargılaması olarak ele alınmaktadır. Aynı şekilde Adorno'nun cazı eleştirdiği yazıları da bu anlamdaki alımlanışı ile vurgulanmakta, Adorno'nun müziği pek çok farklı koldan sorgulayan diğer çalışmaları ve bu çalışmalarla birlikte düşünülmesi gereken disiplinlerarası düşünceleri ise, akademik tartışmalar içerisinde yeterince yer almamaktadır. Adorno'nun yalnızca popüler müzik üzerine yazılarının en sivri olanlarına odaklanılması, aynı zamanda Adorno'nun dile getirdiği eleştirilerinin bütünselliğinin kavranılamayacağı anlamını da taşır. Belki de asıl söylenmesi gereken Adorno'nun Frankfurt Okulu dahilinde yaptığı çalışmaları içerisinde çok önemli bir basamak noktası olan müzik üzerine yazılarının bir bütün olarak algılanmaya ve özümsenmeye çalışılmasından çok bazı yazılarına odaklanılmasının doğuracağı sonuçtur, ki bu sonuç belki de Adorno'nun felsefi anlamda varolanın sorgulanmasında ve bununla bağlantılı olarak müzik üzerine dile getirdiklerinde onun en çok eleştirdiği metalaşmanın kendisidir. Adorno'nun popüler müzik üzerine eleştirileri, bu eleştirilerin tek boyutlu olarak, var oldukları çok boyutlu bütünden koparılmaları sonucunda şeyleşme eğilimi göstermektedir. Birbiriyle bağlantılı birçok parçanın organik ilişkisinde hayat bulan bu bütünlüğe bakabilmek belki de Adorno'yu eleştirebilmenin gerçek yolunu açabilecektir.

Türkçe literatüre baktığımızda, Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarının, Türkiye'deki müzik üzerine yapılmış olan akademik tartışmalar içerisinde gerçek anlamda yer almış olduğunu varsaymak, bu çalışmaların sayıca azlığı dikkate alındığında olanaksız görünmektedir. Var olan tartışmalar da çoğunlukla Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarına dolaylı olarak değinmektedir.[1]

[1] Bu açıdan bakıldığında Türkiye'deki Türk yazarlı yayınlar içerisinde doğrudan Adorno ve müzik üzerine odaklanan yalnızca iki kitap öne çıkar. Bunlar Ömer Naci Soykan'ın 1991 tarihli Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk ve Ünsal Oskay'ın 1995 tarihli (ilk basım. 1982) Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma adlı kitaplarıdır. Yine Türkiye'deki Türk yazarlı yayınlar içerisinde Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarını içeren ama doğrudan Adorno ve müzik ilişkisine değinmeden bunu farklı bağlamlarda (örn. şeyselleşme, kültür endüstrisi, kitle kültürü, popüler kültür, deha kavramı) değerlendiren çalışmalar içerisinde ise Meral Özbek'in Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski (1991), Besim Dellaloğlu'nun Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum (1995), Serkan Özkaya'nın Sanatta Deha ve Yaratıcılık: Schönberg, Adorno, Thomas Mann (2000), Ayhan Erol'un Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamın-

Durum böyle olduğu için çalışma iki yönlü bir seyir izleyecektir. Bir yandan Türkiye'de Adorno ve müzik üzerine yoğunlaşan literatürün azlığına rağmen, bu literatür içerisindeki bazı çalışmalarda Adorno'nun özelde müziğe, genelde ise sanata bakışına yer veren kimi yazılarına yönelimin sonuçları sorgulanacak, diğer yandan Adorno'nun bütünselliği göz önüne alındığında, Türkiye'de bu alanda var olan literatürdeki değerlendirmelerin bu bütünselliğe yaklaşımını inceleme yoluna gidilecektir. Yapılacak olan bu iki farklı koldan incelemenin varacağı noktanın, Adorno'nun müzik üzerine yazılarının değerlendirilmesinde bütünsel bir bakış açısının yakalanabilmesi ve eleştirellik noktasının buradan kaynaklanabilir olması amaçlanmaktadır.

II

> Müzik, kendi biçimsel dilinin çatışkıları içinde toplumsal durumun uzantılarını ne denli derinden ifade edebilir ve acının kodlanmış dili ile ne denli değişim isteminde bulunabilirse o denli iyi müzik olacaktır. Müzik toplumun çaresiz dehşeti içinde kayıtsız kalmamalıdır. Müzik üzerine düşen toplumsal işlevini, toplumsal sorunları müziğin kendi malzemesi aracılığı ile ve kendi biçimsel yasalarına uygun olarak ifade edebildiği oranda yerine getirecektir. (Adorno'dan akt. Jay, 2005: 189)

Adorno ve Horkheimer'in 1947 yılında yayımladıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kültür endüstrisi terimi ilk kez kavramlaştırılır. Kitle kültürü söylemi yerine geçen ve bu terime tercih edilen kültür endüstrisi kavramının içinde taşıdığı eleştirel amaç, onun kitlelerden kaynaklanan bir şey olmayıp, kitlelere yönelik bir üretim zincirini temsil ettiğinin altını çizmektir. Adorno bu durumu "tüm kültür endüstrisi pratiği, kâr güdüsünü dolaysız olarak kültürel formlara aktarır ... kültür endüstrisinin tipik kültürel varlıkları artık diğer niteliklerinin yanında mal niteliğini taşımaz, bütünüyle mala dönüşmüştür" diyerek açıklamakta, "bu nedenle 'endüstri' teriminin ilk anlamında alınmaması"nın yerinde olacağını ifade etmektedir (Adorno, 2003: 77). Adorno'nun bahsettiği; kültürel formların kültür endüstrisi içerisindeki aktarım döngüsü, karşımıza teknik kavramını çıkartmaktadır:

> Kültür endüstrisindeki teknik kavramı, sanat eserlerindeki teknikle sadece ad bakımından benzeşir. Sanat eserlerinde teknik, bizzat nesnenin iç örgütlenmesi, özgün içsel mantığıyla örgütlenmesiyle ilgilidir. Kültür endüstrisindeki teknik ise tam aksine, başlangıçtan itibaren dağıtım ve mekanik yeniden üretimle ilgilidir ve bu yüzden daima nesnesine dışsal kalır (Adorno, 2003: 79).

Bu sözleriyle Adorno, sanattaki teknik kavramı ile kültür endüstrisinin işleyişine ışık tutan teknik kavramı arasındaki bağdaşık olmayan farkı vurgular. Bu farkın açılımında; kültür endüstrisinin işleyiş tekniğinin, sanatsal teknikleri kullanması ve sonucunda metalaştırması yatmaktadır. Kültür endüstrisi, Adorno'nun deyişi ile "ürünlerinde içerilen tekniklerin potansiyellerinden özenle kendini koruduğu ölçüde ideolojik destek bulabilir" ve "malların maddi üretiminde uygulanan aşırı sanatsal teknikten bir parazit gibi faydalanarak yaşar ve bunu yaparken işlevselliği tarafından ima edilen içsel sanatsal bütüne karşı yükümlülüğünü ihmal eder, estetik özerkliğin gerektirdiği biçimsel yasaları" önemsemez (Adorno, 2003: 79).

da Popüler Müzikte Anlam (2002), Beybin Kejanlıoğlu'nun Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya (2005) adlı kitapları yer alır. Önemli bir literatür oluşturması beklenebilecek bir alan olan müzik alanındaki yayınlar ise yukarıda bahsedilen sosyal bilimler alanı kapsamındaki çalışmalara nazaran sayıca çok daha azdır. Adorno ve müzik ilişkisine dolaylı olarak yer verir ve didaktik bir konum sergilerler. Leyla Pamir'in 1998 tarihli Müzikte Geniş Soluklar (1. Basım 1989), Ahmet Say'ın 2000 tarihli Müzik Tarihi (1. Basım 1994), Yetkin Özer'in: Müzik Etnografisi (2002), Vural Yıldırım ve Tarkan Koç'un 2006 tarihli Müzik Felsefesine Giriş (1. Basım 2003), Edip Günay'ın; Müzik Sosyolojisi: Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış (2006) adlı kitapları bu çalışmalar içerisinde yer alır.

Adorno'nun kültür endüstrisini kavramsallaştırdığı bu düşüncelerini önceleyen 1930'lu yıllardaki müzik üzerine yazılarında, sanatın, sanatsal tekniğin ve formların kültür endüstrisi içerisinde pazara sunulmak üzere metalaşmasının müzik alanındaki izleri sürülmüştür. 1933 tarihli caz üzerine yazısında, dönemin popüler bir müzik türü olarak cazı ve asıl olarak cazın 1930'lardaki durumunu ele alışındaki amaç, müzik ile tüketimin bir araya gelişini sorgulamaktır. Adorno'ya göre caz "çarpışan yapışık armonilerin kullanımı değildir. Beethoven ya da Wagner'den temaların kullanımı devrimci bir görünümü ima etmek için tasarlanmış olsa da aslında caz tüketim için akort edilmiştir" (Adorno, 2002a: 496). Adorno, zamanın popüler türü olan cazın armonik, melodik ve ritmik yapılanışının temeli olarak tüketimi işaret etmekte, "cazın tüketim için uygunluğu doğrultusunda, müzikal bir kulağa sahip olmayan bir insanın bile kolayca anlayabileceği, basit ritimler, vurmalıların basları ve dansla eğlenceyi teşvik eden, dört vuruşluk ölçülerin içinde üç vuruşluk ritimlerin kullanıldığı senkoplarla bezenmiş" parçaların fabrikasyon bir şekilde üretildiğini söylemektedir (Adorno, 2002a: 497). Buna göre, cazın yapılanışı müzikte yeni bir armoni yapılanışının kullanımından ziyade, var olan klasik müzik formlarının, basite indirgenmiş hallerinin "yeni" olarak sunuluşudur:

> Cazın yaptığı bir yenilik değil, var olan yapıları popüler müzik içerisinde yeniymişçesine, çok daha zayıf ve derinliksiz olarak kullanmaktır. Yapılan, kompozisyonların yapılarının yüzyıllar öncesinin basitliğine döndürülmesinin yanında, klasik müzikteki ritmik yapıların belli varyasyonlarının, tek tipli ve standartlaşmış formüllere indirgenmesidir (Adorno, 2002a: 498).

Bu anlamda Adorno'nun cazı ele alışı basitçe 1900'lerle birlikte gelişen popüler bir müzik türünün eleştirilmesi ve haksızca yerilmesi yargısının ötesine uzanmaktadır. 1930'ların cazının o zamanki yüksek satışa yönelik gelişimi göz önüne alındığında, Adorno tarafından böylesine eleştirilmesi, yukarıda belirtilen kültür endüstrisinin teknik işleyişinin göstergesi haline dönüşür. Başka bir deyişle, 1933 yılında yayımlanan bu yazı, aynı zamanda içinde bulunduğu tarihsel dönemi de göz önünde bulundurmayı gerektirir. Nasyonal sosyalist partinin iktidarı ve faşizmin yükselişi, totaliter anlamdaki bütün oluşumların da sorgulanmasını doğuracaktır; bu totaliterlik nesnel olarak görünmeyen biçimlerde ortaya çıksa bile. Bu yüzdendir ki en soyut biçimselliğe sahip olan müziğin sorgulanması Adorno için hakim ideolojinin ve kültürel formlar aracılığıyla örtük bir biçimde ideolojiyi temsil eden iletişim kollarının kültür endüstrisi aracılığıyla işleyişinin sorgulanması anlamını taşır. Müzik gibi soyut bir şekilde kültür endüstrisine dayalı bir sistem eleştirisine dönüşerek, aynı soyutluk düzeyinde de bir çıkış noktasını içinde barındırır.

Adorno'nun caz üzerine olan bu yazısından sekiz yıl sonra yazdığı "Popüler Müzik Üzerine" adlı denemesi, popüler müzik ile iyi ciddi müzik arasındaki ayırt edici özellikleri belirginleştirme yoluna gider. Bu deneme esas anlamıyla popüler müzik ve ciddi müzik arasındaki ayrımın "*alt kültür ve üst kültür, basit ve karmaşık, naif ve sofistike*" olarak nitelenmesinin belirsizliğinin önemini vurgulayarak, bu karşılaştırmanın iki tür arasındaki bir basit olup olmama tartışması olmadığını beyan eder. Böylelikle "armonik olarak [bu] karşılaştırmanın ana kavramlarının, standartlaştırma ve standartlaştırmama" olduğunun altı çizilmektedir (Adorno, 1999: 71). Buna göre popüler müziğin en temel özelliği standartlaşmadır ve iyi ciddi müzik, her parçanın "müzikal duyusunu, parçaların canlı ilişkisinden oluşan ve asla sadece müzikal düzenin zorlanması olmayan bir parçanın somut bütünlüğünden" alması özelliğiyle popüler müzik-ciddi müzik karşılaştırmasında yerini alır. Beethoven'ın müziği, iyi ciddi müziğin bir temsili olarak betimlenir. Bu noktada en önemli unsur, Beethoven'ın müziğinin içerdiği parçaların bütünle olan bağlantısıdır. Her bir parçanın hem içinde bulunduğu bütünün sureti hem de kendisi olarak varoluşudur; parçaların bütünle sağladığı diyalektik etkileşim, onun bütünden koparılamaz oluşunun ve koparıldığında anlamını yitirişinin açıklamasıdır.

Adorno'nun 1938-1966 yılları arasındaki dönemde kaleme aldığı, ancak bir bütün halinde yayımlamadığı Beethoven'ın müziği üzerine fragmanlardan Rolf Tiedemann tarafından yayımlanmış bazı notlar, iyi ciddi müzik olarak Beethoven'ın müziğinin Adorno tarafından ele alınışını en iyi şekilde örneklemektedir. Bu fragmanlardan "Beethoven'a Yaklaşımlar"da Adorno, Beethoven çalışmasının "aynı zamanda müziğin felsefesini vermesini, yani müziğin ilişkisi ve kavramsal mantığını kesin olarak tanımlaması" gerektiğinden bahsetmektedir. Bunun açığa çıkarılması asıl olarak "Hegel 'mantığı' ile yüzleşmenin"[2] mümkün olmasını sağlayacaktır (Adorno, 1994: 44).

> Müziğin çalınması; uygulama, özdeşlik, tezatlık, bütünlük, kısım gibi mantıksal şekillerin maddede yani tonlarda, ortaya çıkmasını sağlayan güçtür. Bu mantıksal unsurlar oldukça belirgindir, yani mantıkta sınırları denli belirli ve diyalektiklerinde olduğu denli de belirsizdirler. Müzikal biçim öğretisi işte bu belirliliğin ve onun ortadan kaldırılmasının öğretisidir. Demek ki, müziğin mantıkla sınırı, mantıksal unsurlarda değil, onların özgül mantıksal sentezinde, yani yargısındadır. Müzik bunu bilmez, başka tür bir sentezi vardır onun (...) unsurların bir araya gelmesinden oluşan bir sentez (Adorno, 1994: 44).

Müziğin kendi içindeki dinamiklerin ve kavramsal mantığının Adorno tarafından yapılan bu tanımı, müziğin kendi maddesinden yaratımının dolayımını sunar. Müzikal biçim, müziğin içerdiği mantıksal unsurların senteziyle ilişkisini kendi içsel yasalarıyla kurarak kendinden doğan bir sentez oluşturur ve bu nokta ancak yargısızlık sentezi olarak betimlenebilir. Adorno'nun altını çizerek belirttiği bir nokta da müzikal sentezin, apofantik[3] değil apofantik olmayan bir gerçekle ilişki içerisinde olduğudur ve "bu apofantik-olmayan gerçek, ancak müzik ile diyalektiğin örtüştüğü o an olabilir". Dolayısıyla Adorno için müziğin tanımlaması "yargısız sentezin mantığıdır" (Adorno, 1994: 44). Buna dayalı olarak Beethoven'ın müziği de "felsefenin dünyayı algıladığı bir sürecin resmidir. Yani: Dünyanın değil, onun yorumunun resmi". Peki bu durum Beethoven'ın müziğinde nasıl gerçekleşmektedir? Adorno içsel mekanizmasını açıkladığı gibi, bu mekanizmanın Beethoven'daki felsefi-toplumsal anlamda işleyişini de açıklamaktadır:

> Beethoven'ın müziği, şeklinin bütünlüğü içerisinde toplumsal süreci temsil etmekte ve bunu, her anın, başka bir deyişle toplumdaki her bireysel üretim sürecinin, ancak onun toplumun yeniden üretimi içerisindeki fonksiyonunun bir bütün olarak anlaşılmasıyla gerçekleştirmektedir (...) Beethoven'ın müziği bir bakıma, bütünün gerçek olmasının birebir örneklenmesidir (Adorno, 1994: 46).

Bu nokta Hegel felsefesinin öz-bütün ve diyalektik kavramlarının Beethoven müziğinde ortaya çıkan yüzü olarak belirginleşir. "Beethoven sisteminin Hegel'inki ile olan özel ilişkisinin nedeni, Bütün'ün bu birliğinin kesinlikle dolaylı olarak kavranması gerektiğinde yatmaktadır". Halk şarkısını dolaysız bir bütün olarak örnek gösteren Adorno bu dolaysız bütünlüğü halk şarkısında tema ile diğer temalar arasında ve de bütünle arasında sınır olmayışıyla açıklar. Buna karşılık Beethoven müziğinde bütünlük, zıtlıkların, yani her bir parçada kavranmış anların birbiri ile çelişmesinden doğar. Böylelikle her bir anın kendini belirleyişi de "birbirleriyle tezata düşüp Bütün'de bunu telafi ettikleri sürece, Bütün'ün içindeki fonksiyonlarına göre" gerçekleşmektedir (Adorno, 1994: 46). Bütünün bu dolaylı kavranışının

[2] Hegel'deki karşıtların uzlaşımından doğan bütüncül bir sistem düşüncesine karşılık, Adorno'nun şu sözleri dikkate alınabilir: "Sistem bütünlüğü, uzlaşılamaz şiddetten türer. Şeytani bir şekilde, yüzelli yıl sonra Hegelyan sistem tarafından anlamlandırılan dünya, kendini radikal şekilde sosyalleşmiş topluma ait olan, yalın bir sistem olarak tecrübe etmiştir" (Adorno'dan aktaran Bernstein, 2004: 19).

[3] Grekçe 'Apophantisos'tan gelen apofantik, bir önermenin olanı olduğu gibi ifade edişiyle, olanı doğrulama ya da yadsıma gibi açığa çıkarıcı yargılara ulaşılmasını sağlar.

açıklaması aynı zamanda toplumsala yönelik bir açıklamadır. Hegel'deki öz-bütün ve diyalektik kavramları, müziğin mimesisi olarak beliren toplumun, Beethoven'ın müziğinde dolaylı bütünlüğün açıklanışı ile devreye girmektedir. Ancak Adorno'nun bütün yapıtlarında görülen negatif diyalektik unsuru, aynı şekilde Hegel'in diyalektik kavramında da etkisini gösterir ve böylelikle Hegel felsefesinin ötesine doğru eleştirel bir açılım gerçekleştirir:

> Beethoven müziği Hegel felsefesidir ancak ondan daha gerçektir, çünkü toplumun kendi kendini yeniden üretiminin, özdeşlik açısından yetersiz hatta yanlış olduğuna inanmaktadır. Üretilmiş ve estetik biçim içkinliği olan mantıksal kimlik [özdeşlik, e.n.], Beethoven tarafından hem oluşturulup hem de eleştirilmektedir (...) Beethoven'ın son olmasının anahtarı, büyük bir ihtimalle, onun eleştirel dehasının bu müzikte çoktan uygulanmış bütünlük fikrini katlanılmaz bulmasında yatmaktadır (Adorno, 1994: 46, 47).

Beethoven'ın müziğinin Adorno için temsili öneminin yukarıdaki bu sunumu, öncelikle müziğin Adorno'nun tüm yapıtlarındaki çekirdek belirleyiciliğini konumlandırmış olur. Adorno'nun Beethoven'ın müziğinde soyutladığı müziğin biçiminin *integral bütünlüğü* aynı zamanda Adorno için toplumsal sürecin de temsili olmuştur. Bu noktada Adorno için Beethoven müziğinin Hegel felsefesi ile özdeşliği, onun bütünselliğinin oluşturulup aynı zamanda eleştirilmesi noktasında aşılmış olur. Bunun anlamı müziğin Adorno tarafından açıklanışı ile aynıdır: Bütünlük ancak *yargısız sentezin mantığı* olabilir. Dolayısıyla eleştirinin niteliği de bu tanımın içinden doğar.

III

Adorno'ya bütünsel bir bakışta sorgulanması gereken bir diğer nokta da teknik kavramıdır. Çoğu zaman aceleci bir yaklaşımla teknik kavramının savunusu, Adorno'nun kültür endüstrisinin teknik özelliklerini tanımlarken eleştirilerinin kötümserliğinin dile getirilişi ve bunun karşısında "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı denemesiyle Benjamin'in tekniğe dair olumlayıcılığının altının çizilmesine dönüşür. Adorno'nun tekniğe bakışının kötümserlik ya da olumlayıcılık çizgisinde değerlendirilmesi gerçekten de Adorno'nun tekniğe bakışını kavramamızın araçları mıdır? Belki de iki uçlu bir yargıdan uzaklaşmak bu konuda daha aydınlatıcı olabilir.

Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı metnine yönelik olarak Adorno'nun Benjamin'e 1936'da yazdığı mektup, Adorno ile Benjamin'in örtüştükleri noktaları heyecanla vurgulamaktadır: "mit ve tarih ilişkisinin diyalektik olarak yapılandırılması" uzantısında, sanatta teknik kavramına yönelik olarak belirginleşen bu örtüşme tam da bu konudaki tartışmaların özüne, sanatın aurasını yitirişine yöneliktir. Adorno'nun Benjamin'in çalışmasının *tutkuyla karşıladığı* bölümü olarak ifade ettiği nokta, "sanatın büyüsünün bozulmasıyla hedeflenen, mitin diyalektik yoldan kendi kendine ortadan kalkması"dır (Adorno, 2004a: 125). Bu noktadan devinim kazanacak olan müzikteki teknoloji ve teknik ilerleme, Benjamin için olduğu kadar Adorno için de heyecan vericidir, ama sanatsal teknolojinin yüceltilip, bunun proletarya aracılığıyla ütopyan bir bütüne devinimi inancının bir karşı-miti doğuruşuna sınır koyan eleştirel bir farkla.

Sanatın dinsel ve büyülü tabulardan arınması Adorno ve Benjamin'in örtüştükleri nokta olmasına rağmen, büyülü, mitsel ve romantik olanın Benjamin'in sanat yapıtına bakışındaki geri dönüşü, Adorno'nun Benjamin'i eleştirdiği nokta olur. Adorno için müziksel bir ilerlemenin mümkünatı, teknik anlamda bir ilerlemeyi zorunlu kılmaktadır, ama özelde müzikal dilin ve formların, geneldeyse sanatın mitsel özelliklerinden arındırılmasıyla temellenebilecek olan bu ilerleme, yine müziğin kendi içsel yapılanmasından doğmalıdır ki mitin teknolojik ilerlemeyle bağlantılı olarak, sanat için merkezi anlamda geri dönüşü mümkün

olmasın; müzik sadece *yargısız mantığının sentezi* olarak yalnız kendisi olabilsin.

Bu nokta aynı zamanda Schönberg'in yeni müziğinin Adorno için önemini imgelemektedir. Adorno açısından Schönberg'in yeni müziği,[4] mitin diyalektik olarak ortadan kalkması ile varılan noktada, müziğin teknolojik olarak ilerleyişinin gerçekleşmesidir ve müziğin dili ancak bu yolla, yönelimsellikten uzak diyalektik bütünselliğin ifadesi olabilecektir.

"Müzik, Dil ve Kompozisyon" adlı makalesinde Adorno, müzik ve dil arasındaki bağlantıları ve onları birbirinden farklı kılan bağlantısızlıkları ortaya koyarak müziğin dilinin ulaştığı, yönelimsellikten uzak diyalektik bütünselliğin oluşumunu göz önüne sermekte ve yönelmişliğe dönüştüğü anda müzik olmaktan çıkarak dile doğru dönüşümünün altını çizmektedir. Adorno'nun yeni müziğe atfettiği değer, bu noktada açığa çıkmaktadır. Müzikteki bu tür şifreler, müziğin kendi doğasına bağlı olarak müziğe ilişkin olanın şekillenmesine yol açmakta ve sonucunda bir özdeşlik oluşturmaktadır. Adorno, bu noktada müzikal özgüllüğün değişmez özdeşliğinin müziğin kalıplaşmış ikincil doğasını oluşturduğunu, bilincin tonalite kavramını ardında bırakmakta zorlandığını ifade eder. Yeni müziğin önemi, oluşan bu ikincil doğaya ve beraberindeki yanılsamaya başkaldırmasıdır. Yeni müzik, formülleri ve işlevleri mekanik olduklarından reddetmektedir (Adorno, 2002b: 113-117). Burada Adorno'nun belirttiği mekanikliğin reddi, onun sanattaki ve kültür endüstrisindeki teknik kavramının farklı niteliklerini ortaya koyan görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Yeni müziğin reddettiği de bu anlamda müzik içerisinde, kültür endüstrisinin içerdiği mekanik kavramı ile benzeşme yolunda giden ve nesnesine dışsallaşan kalıpların varlığıdır. Yeni müziğin önerdiği, artık tortulaşmış bir hal alan müzikteki tonalite, klasik armoni gibi müzikal özdeşliklerin yerine, teknik anlamdaki bir ilerlemeyle tonalite ve armoninin kalıplarından sıyrılmış bir atonal müzik sistemi oluşturmaktır.

[4] Genel anlamı ile "yeni müzik", 1600'lü yıllardan 1900'lü yıllara kadar kullanılan tonal müzik sisteminin tersine ton-dışı müzik sisteminin kullanılmasıdır. I. Dünya Savaşı'nın ardından 1920'li yıllarla birlikte ağırlık kazanan bu anlayışta tonal armoninin majör ve minör gamlarının kullanımı terk edilmiş, bunun yerine kilise ya da antik modlar, pentatonik diziler (beş dereceli makam ya da dizi), kromatik dizinin kullanımı aracılığı ile bütün seslerin, 12 sesin de birbirine eşit değerde olduğu atonal müzik sistemi kullanılmıştır. Bunun yanı sıra beste içerisinde ritm kullanımı önemli bir anlatım aracı haline gelmiş, nota yazımı içerisinde kullanılan ölçü çizgilerinin kullanımı bir zorunluluk olmaktan çıkmıştır. "Tını" kavramını oluşturan "ses nesnesi"nin doğal ya da yapay tüm öğeleri kapsaması olanaklı olmuştur; yalnızca çalgılardan edinilen tınılarla yetinilmeyip, çevredeki tüm seslerden yararlanılması amacı ile elektronik gereçlerin kullanımına da yer verilmiştir. Bununla birlikte 20. yüzyılın ilk yarısındaki akım ve stiller; Schönberg, Berg, ve Webern'in temsil ettiği Dışavurumculuk, halk müziği gereçlerinin sanat müziğinde modern bir anlayışla değerlendirilmesi yönelimi içerisinde Bartok'un öncülüğünü yaptığı Halk Müziği, Hindemith'in temsil ettiği, Barok ve Klasik dönemin değerlerinin 20. yüzyıl içerisinde yeniden ele alınmasını içeren Yeni Klasizm dönemleri "yeni müzik"in anlamının içerdiği çeşitliliği ortaya koymaktadır (bkz. Say, 2000: 468-507). Bu noktada Adorno'nun sözünü ettiği "yeni müzik"in ve onun estetik değer yargısının 20. yy.ın ilk yarısındaki diğer akımlardan farklı olarak, Dışavurumculuk çerçevesinde Schönberg'in çeşitli kurallara bağlayarak 1923 yılında oluşturduğu 12 ton sistemi ve bu sistemin diğer uygulayıcıları olan Berg ve Webern ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Schönberg'in geliştirdiği 12 ton sistemi, kullanılagelen tonal sistemin başat konumdaki, bir tona adını veren tonic (1. ses) sesinin ve bununla bağlantılı olarak oluşan armonik dizilim ile geliştirilen formların egemenliğine son verir. Tonal sistem içerisinde, bir tonun içindeki kromatik (yarım ton) dizilim 12 sesten oluşmaktadır. 12 ton sisteminde egemen bir tonu ve dolayısı ile tonic'i olmaksızın kullanılan bu 12 ses, her biri aynı derecede önem taşıyan niteliğe bürünmektedir. 12 ton sistemi içerisinde Schönberg'in oluşturduğu en önemli kural, 12 sesten herhangi birisinin değerinin belirginleşmemesi üzerinedir. Buna göre 12 sesin tamamı kullanılmadan bu seslerin içlerinden herhangi bir tanesi yinelenememektedir. Diğer taraftan Adorno'nun yeni müziğin temsilcilerinden Anton Webern'e olan tutumu eleştireldir. Schönberg'in öğrencisi Webern Schönberg'in 12 ton müziğinden farklılaşarak (bkz. Webern, 1998), serial müziğin günümüzdeki gelişiminin atası olarak yeni müziğin içinde farklı bir noktada konumlanır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bu kitapta bkz. Yergebekov.

IV

Çalışmanın bu kısmında Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarının yer aldığı Türkiye'deki telif eserlerde ortaya çıkan iki uç noktayı betimleme yoluna gidilecektir. Öncelikle birinci ucun Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarına yer veren bazı yazılarına yönelimle belirginleştiği, diğer uç noktanınsa Adorno'nun görüşlerinin aktif bir sorgulanışı sonucunda varılan noktada belirginleşen, cevap olabilecek önerilerden oluştuğu söylenebilir.

Bu anlamdaki bir değerlendirmeye geçiş yapılabilmesi amacıyla öncelikle ele alınacak ilk yayın, Besim Dellaoğlu'nun *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (2001) adlı, yüksek lisans tezini kitaplaştırdığı çalışmasıdır.[5] Kitabın önsözünün, Dellaloğlu'nun öğrencisi olduğu Ö. Naci Soykan tarafından yazıldığı bu çalışmada, kitabın genel çerçevesi, Frankfurt Okulu'na genel bakıştan yola çıkarak toplum, sanat ve kültür endüstrisi başlıkları altında oluşturulmuştur. Bu bakımdan çok boyutlu bir Frankfurt Okulu değerlendirmesi olarak karşımıza çıkan bu kitapta Adorno'nun müzik üzerine çalışmaları da değerlendirme kapsamına alınmıştır. "Frankfurt Okulu'nun belirginleşmiş bir estetik anlayışından, sanat felsefesinden ve sanat sosyolojisinden söz edilebileceği ölçüde, müzik felsefesinden, müzik sosyolojisinden ve edebiyat sosyolojisinden de söz edilebilir. Bu çabanın en belirgin olduğu alanlardan biri müziktir ve bu yoğun olarak Adorno'nun eseridir" diyerek kitabının müzik bölümüne giriş yapan Dellaloğlu, bu bölüm boyunca Adorno'nun *Prisms*'inden, Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'i ve *Adorno*'sundan David Held'in *Introduction to Critical Theory*'inden ve Ö. Naci Soykan'nın *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*'undan yaptığı alıntılarla bölümün içeriğini oluşturmuştur (Dellaloğlu, 2001: 75).

Dellaloğlu, kitabının müzik kısmında David Held'in *Introduction to Critical Theory* kitabından faydalanarak şematik bir tabloyla, Adorno'nun altını çizdiği, popüler müziğin öncü müzik ile arasındaki farkını üretim ve algı düalizmi içerisinde açıklamıştır. Dellaloğlu dört başlık altında bunu Held'den alıntılandırır: Bunlardan ilki, temalar ve ayrıntıların çok sıkı bir biçimde iç içe olduğu, temaların dikkatli bir şekilde geliştirildiği ve bu ayrıntıların bütünü etkilemeden değişmeyen ve bütünü ön tasarlayan öncü müziktir. İkincisi; kompozisyonların bildik yollar izlediği, özgünlük düzeyi yetersiz ve bütünsel yapısı ayrıntılara bağlı olmayıp ayrıntılara bağlı olarak da değişmeyen üretim açısından popüler müziktir. Ayrıntılar ve temaların bütüne olan bağlılığı bu tür için söz konusu olmayıp, vurgular, renk, ses, ton ve ritim bileşimi üzerindedir. Müziğe algılama açısından bakıldığında, öncü müzikte algılama açısından ayrıntılar ve bütün birbirleriyle bağlantılıdır. Ayrıntılar ve temalar ancak bütünle ilişkisi içinde anlaşılabilir. Popüler müzikse zaten bilinen türleri kullanarak standart bir prototip oluşturduğundan, bütün daha algılama öncesinden bilinmektedir. Tarz ve ritim, bütünden daha önemli bir yer tutar. Popüler müziğin varolanla uyumlu yapısı ve unutkanlığı teşvik edi-

[5] Bu yazıda, sadece ileri sürülen argümanla doğrudan ilgili olan telif kitaplar incelenmektedir. Argümana bağlanabilecek ancak doğrudan Adorno'yla ilgili ayrıntılı bir tartışma içermediği için yazıda incelenmeyen (örneğin, müzik videosu ve televizyonla ilgili olarak bkz. Çelikcan, 1996) kaynaklar tabii ki vardır. Yine, ilgili çeviri metinler de (örneğin bkz. Hutnyk, 2004) kapsam dışı bırakılmıştır. Popüler müzik ve Adorno'yla Türkiye'de ilgilenmenin kitap ve makale dışı ortamlardaki izi sürülmediği için, araştırma dışında kalsa da burada küçük bir değiniye yer verilebilir. 1982'den bandrol ve telif yasası çıkana dek süren Fikret Kızılok-Bülent Ortaçgil'in işbirliği içinde yürüttüğü Çekirdek Sanatevi etkinlikleri arasında da Adorno'nun adı geçer. Murat Meriç'in *Radikal Cumartesi*'de 18.10.2008'de yayımlanan Bülent Ortaçgil söyleşisinde şöyle bir konuşma metni yer alır: "[M. Meriç:] Bir yandan da 'İlkçağ'da Anadolu Müziği', 'Engizisyon Şarkıları', hatta 'Adorno ve Müzik' gibi başlıkları olan dinletiler yapılmış, kasetleri yayınlanmış... [B. Ortaçgil:] Onlar, Fikret'in entelektüelliği çerçevesinde seçtiği, bir anlamda provokatif isimler koyduğu çalışmalardır. Fikret'in olaylara radikal bir bakışı vardı ve onları insanlara provokasyonla tanıtmayı, rahatsız etmeyi seviyordu" (Meriç ve Ortaçgil, 2008: 8) (Editör notu).

şi, günlük yaşamın sürekliliğini kırarak hatırlamayı teşvik eden öncü müziğe zıt bir konumdadır. Sonuç olarak öncü müzik bütünün algılanmasını talep ederken, popüler müzik dinleme öncesinde algılanması gereken bütünü dinleyiciye sunmuştur (Dellaloğlu, 2001: 77-78).

Dellaloğlu'nun Held'in bu değerlendirmesine yer verişi, Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinde dile getirdiklerinin tutarlı bir sunumu niteliğindedir. Benzer bir şekilde Dellaloğlu'nun yaklaşımı bu sunum doğrultusundaki Adorno'nun görüşlerine dair olası açılımları da (müziğin metalaşması, dinlemenin gerilemesi, müzik-toplum-ideoloji bağlantısı) içermektedir. Ancak buna rağmen Adorno'nun popüler bir müzik türü olarak caza eleştirel yaklaşımı, Dellaloğlu'nun çalışması içerisinde farklı bir bağlama oturtulur. Çalışmanın tutarlı ve ayrıntıları içeren açılımlarına rağmen, Adorno'nun caza dair değerlendirmeleri, Dellaloğlu'nun Adorno'ya yönelttiği eleştiri kutbunda konumlandırılır:

> Adorno'nun popüler müzik eleştirisinin başlıca nesnelerinden biri cazdır. Caz üzerine ilk yazısı 1930'larda yazılmıştır. Ancak o dönemde Adorno henüz Avrupa'dadır, ABD'ye göç etmemiştir. Özellikle o dönemde, yoğun bir caz dinleme geleneği olmayan Avrupa'da Adorno'nun bu tavrı oldukça ilginçtir. Caz eleştirisini cazın hangi türünü malzeme alarak gerçekleştirdiği açık değildir. Daha sonra, ABD'de yaşadığı dönemde tavrı değişmemiş ve yazdığı makalelerde caza hep eleştirel yaklaşmıştır (Dellaloğlu, 2001: 85-86).

Aynı zamanda Dellaloğlu, Frankfurt Okulu üyelerinin sanata bakışındaki bütünlüğe rağmen Adorno'nun caza eleştirel yaklaşımının böyle bir bütünlüğe dahil olup olmadığının kuşkulu olduğunu dile getirir:

> (...) Adorno'nun genel olarak müziği ele alışı, okulun sanat anlayışının belli bir sanat türü üzerindeki somutlanışı olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Adorno'nun müzik alanındaki çalışmalarıyla, diğer üyelerin farklı alanlardaki çalışmaları arasında bir bütünlük vardır. Caz konusunda ise böyle bir bütünlüğün olduğu kuşkuludur (Dellaloğlu, 2001: 86).

Buna ek olarak Dellaloğlu, belirtilmesi gereken bir noktanın, "Adorno'nun caz üzerine yazdığı birkaç makalenin, müzik üzerine yaptığı çalışmaların tümü yanında çok sınırlı bir yer" tutması olduğunu ifade ederek, okulun diğer üyelerinin Adorno'nun caz üzerine yazdığı makalelere herhangi bir tepki vermemiş olmalarının da bu yüzden doğal olduğunu belirtir. Son olarak Dellaloğlu, Jay'den aktararak, Adorno'nun cazın, zencilerin köleliğe dair bir başkaldırısı olarak anlaşılamayacağı görüşüne yer verdikten sonra, "bu noktada Adorno'nun caz hakkındaki değerlendirmeleri ile Türkiye'deki modernizmin, arabesk hakkındaki yorumlarının benzerliği(nin) ilgi çekici" olduğunu ifade eder (Dellaloğlu, 2001: 86-87).

Dellaloğlu'nun Adorno'nun caza yönelik değerlendirmelerini konumlandırdığı bu eleştiri için söylenebilecek ilk şey, bu eleştiri noktasının, Dellaloğlu'nun çalışmasının çizdiği, çalışmanın diğer bölümleri ile birlikte Adorno'nun müzik üzerine olan çalışmalarına dair bütünsel bir yaklaşım görüntüsüne ters düştüğüdür. Öncelikle Dellaloğlu'nun Adorno'nun 1930'larla birlikte popüler müzik alanından eleştirilerini caza yöneltmesini ilginç buluşunu, cazın o dönemde henüz Avrupa'da yaygınlaşmayıp, ABD'de popüler oluşuna dayandırmış olması yeterli bir gerekçe değildir. Ayrıca, cazın 1930'lardaki tüketimle bağlantılı gelişiminin tarihsel platformu göz önüne alındığında, Dellaloğlu'nun öne sürdüğünün aksine, Adorno'nun o dönemde caza yönelik eleştirilerinin de bağlamı belirginleşecektir. 1890'larda New Orleans'ta doğan caz, 1930'lu yıllarda o yılların caz stiline adını veren, caz müziği içerisinde ritmi ifade eden anlamıyla swing ile büyük kitlelere hitap eden bir endüstri haline gelir. Büyük caz orkestralarının doğuşunu da simgeleyen swing, o yıllarda "bütün zamanların en büyük müzik endüstrisi" olarak adlandırılır. Bu anlamda "'swing' sözcüğü çok satması istenen malların -hediyelik eşya, sigara, kadın giyim eşyaları ...- başarıyı garanti eden etiketi haline"

gelir (Berendt, 2003: 33-34). Tüketim talebine cevap vermek üzere gelişen swing, 1940'larda yerini cazın bu durumuna tepki olarak gelişen Bebop tarzına bırakır. Bu nedenle Adorno'nun caz müziğine karşı olan tutumu cazın bu yıllardaki kültür endüstrisi bağlamında yer alan gelişimi ile çok açık bir şekilde bağlantılıdır. Dolayısıyla, Adorno'nun caz üzerine yaptığı çalışmaların fazlalığına okul üyelerinin Adorno'nun caza yönelik çalışmalarına tepki vermemiş olmalarıyla açıklamak mümkün değildir. Ayrıca, Adorno'nun caza yönelik değerlendirmeleri ile Türkiye'de arabeske ilişkin yorumların bağdaştırılması da spekülasyona açıktır.

Ayhan Erol (2002), *Popüler Müziği Anlamak* adlı kitabındaki popüler müzik incelemesinde İngiliz Kültürel Çalışmalarının yaklaşımını benimser ve kendi incelemesini popüler müzik üzerine yapılan çalışmalar içerisinde ortodoks marksist çalışmalar olarak nitelendirdiği Ünsal Oskay ve Ahmet Oktay gibi yazarların çalışmalarının karşısında konumlandırır:

> Türkiye'deki popüler müziği seçkinci bir bakış açısı ve/ya da ortodoks Marksist bir perspektifle değerlendiren akademik/akademik olmayan yaklaşımlar, 1970'lerden beri Frankfurt Okulu'nun güdüp yönetme kuramının etkileriyle, homojen olmayan 'arabesk'i manipülatif bir ürün olarak gördüler ve 'kitch' olarak değerlendirdiler (Ünsal Oskay, Ahmet Oktay vb.) Bunlardan farklı ... bir yaklaşım 1991'de Özbek'ten geldi (Erol, 2002: 111).

Fakat Erol'un ifade ettiğinin aksine, Adorno ve Frankfurt Okulu'nun düşünce sistemi de, Oktay ve Oskay'ın yaklaşımları da Ortodoks Marksizm'le bağdaştırılamaz. Adorno ve Frankfurt Okulu'nun çalışmaları daha çok, Ortodoks Marksizm'in alt yapıya yönelen çalışmalarına karşılık, üst yapıya ve toplumdaki kültürel göstergelere yönelimleriyle bir eleştiri niteliği taşır. Soykan'ın belirttiği gibi; "Frankfurt Okulu üyelerinin ortodoks Marksist olmadığı ortadadır. İçlerinde Adorno'nun, Marx'tan en çok uzaklaşanı olduğu da söylenebilir" (Soykan, Keskin, Dellaloğlu, 2003: 45). Dolayısıyla Oskay ve Oktay'ın çalışmaları da, Erol'un bu değerlendirmesinden uzak bir konumdadır. Ayrıca, Erol'un andığı Meral Özbek, aşağıda ele alacağımız gibi Orhan Gencebay arabeskinin ilk dönemlerinden sonra arabeskin nasıl değiştiğini ve kültür endüstrisinin bir parçası haline geldiğini de inceler.

Erol, çalışmasında "Popüler Müzikte Standartlaşma" başlığı altında yer alan bölümde, Adorno'nun eleştirilerinin aksine tekrarın ve standartlaşmanın yalnızca popüler müzik için geçerli olmadığını iddia eder (Erol, 2002: 109). Erol, Adorno'nun popüler müzikteki standartlaşmaya yaklaşımını, Horkheimer ile geliştirdikleri kültür endüstrisi kuramının bir parçası olarak görmesine rağmen, Adorno'nun popüler müziğe yaklaşımını güdüp yönetme kuramıyla eşdeğer tutar. Adorno'nun 1941 tarihli "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesini bölüm boyunca ele alan Erol şöyle demektedir:

> Kültür endüstrisinin yarattığı kültürel ürünleri toplumsal denetimi sağlayan ideolojik araçlar olarak değerlendiren Adorno, dikkatini ciddi müzik dediği klasik batı müziği ile popüler müzik arasındaki farklılık noktasına toplar. Vardığı sonuç popüler müziğin, ciddi müzikte olmayan bir biçimde 'standartlaşmış' olduğudur (Erol, 2002: 111).

Oysa genel olarak Adorno'nun müzik üzerine yazıları dikkate alınıp, özeldeyse ilgili çalışması değerlendirildiğinde, Erol'un dile getirdiğinin aksine, makale içerisinde bahsedilen ciddi müziğin klasik müziğin tamamı olarak algılanmaması gerektiği açıkça ortaya çıkar. Makale içinde örnek gösterilen besteci Beethoven'dır ve onun 5. ve 7. senfonileri ele alınmıştır. Adorno'nun Beethoven'ı ele alış sebebi, müzikte parçaların bütünle ilgisini ve bütünden kopamayan varlıklarını belirginleştirmektir. Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinden aktarmak gerekirse:

> Beethoven'da ve genel olarak iyi ciddi müzikte –burada en az o popüler müzik kadar katı ve mekanik olabilecek kötü ciddi müzikle ilgilenmiyoruz- parça hakikaten bütünü içerir

> ve bütünün sergilenmesine yol açar, aynı zamanda da bütünün kavranmasıyla yaratılır. Popüler müzikte (...) parçanın yabancı bir yapı olarak gözüken bütün üzerinde hiçbir hükmü yoktur (Adorno, 1999: 71).

Adorno'nun yapıtlarının geneline bakıldığında, müziğin onun için önemi öncelikle sanat olmasıyla ile bağlantılıdır. Sanat olarak müzik, kültür endüstrisi karşısında tüketilmeye yönelik bir metaya dönüşme tehdidiyle karşı karşıyadır. Oysa bu durum varolması gereken diyalektiğin sonu olma anlamını da taşır. Bu noktada Adorno'nun toplum ve müzik ilişkisini ele alma nedeni de belirginleşir. Toplumun reel gerçekleri karşısında, varolanı eleştirmeye yönelik potansiyeli içinde taşıyan müzik, ancak bu anlamdaki varlığıyla bir direniş noktası oluşturabilir. Bahsedilen değerlerle birlikte, Adorno'nun popüler müziğin meta karakterini incelemeye yönelişi, popüler müziğin 1930'lu yıllarla birlikte pazara yönelik gelişim gösteren yapılanışıyla eşzamanlıdır. Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinden yukarıda yapılan alıntının, bu makalenin ana fikrini oluşturduğu belirginleşir. Adorno'nun popüler müziğe dair eleştirilerini, onun klasik müzik üzerine yönelttiği eleştirilerden soyutlayarak ele alışı –klasik müziğe yöneltmemişçesine- ve yukarıda Adorno'nun müziğe bakışı ile diğer ilgilerinin değerlendirmeye tabi tutmaması sonucunda Erol, tekrarın savunusu ile birlikte, klasik müziğin de standartlaşmış ve tekrara dayalı olduğu yolundaki görüşünü ispatlama yoluna gitmiştir. Örneğin Erol, popüler müzikteki tekrarların iletişimsel bir işlevi olduğunu düşünmesine rağmen, tekrarlanan şeyin bütünle bağlantısının önemsiz olduğu görüşündedir: "Tekrarın birinci işlevi, uygulamadaki iletişim sorunlarını çözmeye yardımcı oluşuyla ilgilidir. Tekrarlanan şeyin bir bütünün parçası ya da tamamı olmasının bu anlamda önemi yoktur" (Erol, 2002: 118). Oysa Adorno'nun bahsetmiş olduğu tekrar olgusu, müziğin kendinden kaynaklanıp gelişen teknik olgusu ile doğrudan bağlantılıdır. Bunun tersi şekilde işleyen bir müzikal teknik durumunda, yani var olan formların kendi tarihsel içeriği ve müzikal özdeğinden koparılıp sadece üretim amacıyla bir araya getirilmeleri halinde, müzik de standartlaşmış bir hal alacaktır. Bu anlamda bütünün parçaları ile ilişkisinin önemi de belirginleşmiş olur. Üstelik bahsi geçen bu müzikal eleştiri klasik müziği de içerdiğinden Erol'un bahsedilen savını desteklemeye yönelik girişimleri de spekülatif bir anlama bürünür: "Adorno'nun söylediğinin aksine Haydn'ın kimi senfonilerindeki bir bölüm eğer aynı tonallikte ise Mozart'ın bir başka senfonisinin bölümü ile yer değiştirebilir. Üstelik bunu pek çok kişi anlayamaz" (Erol, 2002: 121-122).

Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesine değinen bir diğer çalışma,[6]

[6] Bu anlamda bahsedilebilecek olan bir başka yayın ise, *Renkli Atlas* adlı kitabın içinde yer alan Kaan Taşbaşı, Bülent Kabaş ve Cem Pekman'ın kaleme aldığı "Pop Müzikte Kültürel Temsil Sorunu" adlı makaledir. Bu çalışma, müziğin toplumsal bağlamından koparılarak anlaşılabilecek bir şey olmayıp, "toplumsal gerçekliği şekillendiren üretim biçimi ve ilişkilerinin doğrudan yansımasını müzikte de görebilmek mümkündür" önermesi ile Türkiye içinden bir popüler müzik incelemesine yönelir (Taşbaşı, Kabaş, Pekman, 2004: 143). Çalışma, popüler müzik incelemesinde, Türkiye'deki toplumsal gelişmeleri dünyadaki toplumsal gelişmelerle bağlantılı olarak irdelemekten ziyade, 1930'lardan 1980'lere dek Türkiye'deki politik yaklaşımları ele alarak, bununla bağlantılı bir şekilde, Türkiye'de gelişim gösteren popüler müziğin açılımlarını çok genel tanımlarıyla sunar. Çalışmanın bu yaklaşımını makalenin kaynakça kısmından da sezinlemek mümkündür: Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* gibi alanında başat bir yayının yanı sıra, Naim Dilmener'in *Bak Bir Varmış Bir Yokmuş: Hafif Türk Pop Tarihi*, Can Kozanoğlu'nun *Pop Çağı Ateşi* gibi çalışmalarıyla birlikte. Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesi de kaynakça içinde yer almaktadır. Taşbaşı, Kabaş ve Pekman'ın çalışmasının son kısmında farklı bir yorumla yer vermiş olduğu izlenimi edinilen "Popüler Müzik Üzerine", aynı zamanda çalışmanın önermesini de imgeler gibidir. Fakat bu "öyleymiş gibi" olma durumu gerçek anlamıyla çalışmanın da içeriğini oluşturmaktadır. "Popüler kültür, yaşamın acılarından uzaklaşmayı sağlarken, içinde örtük bir muhalefet de barındırabilir. Ancak pop müzik, gündelik hayatın acılarına katlanma işlevini yitirmiş, rıza üreten bir işlev üstlenmiştir" diyen Taşbaşı, Kabaş ve Pekman, aynı zamanda rock'ın da pop müzik içeriğinde evcilleştirildiğini belirtmişlerdir (Taşbaşı, Kabaş, Pekman, 2004: 159) Taşbaşı, Kabaş ve Pekman'ın belirttiği bu düşünceler, popüler kültür ve rock müziğin, pop müziğin bağlamından farklı bir konumda olduğu algısını yaratmakta, bu ayrım da

Edip Günay'ın *Müzik Sosyolojisi: Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış* (2006) adlı çalışmasıdır. Müzik toplumbilimine dair çalışmalarda, popüler müzik üzerine yapılan araştırmalar kapsamında ele alınan "Popüler Müzik Üzerine"nin "Sahte Bireysellik" alt başlığından alıntılanan, popüler müziğin birey, toplum üzerindeki manipüle edici etkisi ile dinleyiciyi ikame edici ve güvende hissettiren iki ana sosyo-psikolojik özelliğine değinen Adorno'nun sözleri, Günay tarafından değerlendirilir. Buna göre, popüler müziğin temel özelliği olarak belirlenen standartlaştırma, dinleyiciler açısından da derinlikli bir dinleme eylemine gerek duymadan, bu müziğin şartlı refleksleri motive etmesi ile dinleyici, önceden belirlenmiş dinleme edimine tabi olarak, standartlaşmanın getirdiği kısıtlamalarla sınırlandırılmış olmaktadır. "Bu durum öznenin bireyselleşmesine karşı koşullar olarak göze çarpmaktadır". Kitle müziği olarak pop müzik içerisinde özne, bu kitlenin üyesi olarak bireyselliğini yitirmektedir (Günay, 2006: 82-83).

Kitapta "Psikoloji ve Sosyoloji" adlı bölümde yer alan ve Adorno ile bağlantılı olarak sunulan bu değerlendirme, Günay tarafından psikoloji ile müzik sosyolojisi arasındaki ilişkilerin müzik çeşitlerinden yola çıkarak incelenmesine örnek olarak gösterilme amacını taşımaktadır. Bu, olumlu bir değerlendirme olmasına karşın, Adorno'nun müziğe yönelik eleştirilerini gerçek bağlamından koparmakta, Adorno'nun ilgili makalesinde, popüler müziğin etkilerini dinleyici açısından kitle kültürünün ideolojik etkileri perspektifinden ele aldığı bölümüne odaklanışı ile çizilebilecek bir Adorno portresini, tamamlanmamış ve tek boyutlu bir hale getirmektedir. Çalışmanın "Meslek ve Müzik Sosyolojisi" adlı bölümünde, Günay'ın (2006: 232) Adorno'yu bir müzik sosyologundan çok, pop müziği ve kültürü üzerine çalışmalar yapan bir sosyolog olarak alımladığı göze çarpmaktadır. Bu alımlayış Adorno'ya bütünsel bir yaklaşımın uzağına düşerek Adorno'yu kendi bütünsel bağlamından koparmaktadır. Buna sebep olabilecek bir unsur, çalışmasının seyri ve gelişimi açısından düşünüldüğünde Günay'ın, daha önce değinilen Ayhan Erol'un *Popüler Müziği Anlamak* adlı çalışmasını, bir dipnotta Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesine eleştiri olabilecek bir çalışma olarak seçmiş olmasıdır (Günay, 2006: 82).

Buna benzer bir yaklaşım, Yetkin Özer'in *Müzik Etnografisi Alan Çalışmalarında Yöntem ve Teknik* (2002) adlı kitabında da izlenebilir. Günay'dan farklı olarak Özer'in Adorno'ya çalışma içerisinde değinişi olumlayıcı değil, yadsıyıcıdır. Ama zaten burada bu çalışmalara yer verilişinin nedeni de bütünün indirgenmiş ve bağlamından koparılmış sunumunu göz önüne serebilmektir. Kitabın "Müzik Etnografisi" adlı üçüncü bölümünde, *müziğin toplumlar ya da topluluklardaki başka süreçlerle ilişkisi nedir* sorusuna yanıt aramak amacıyla, Adorno'nun müzik toplumbilimi olarak sunulan yaklaşımına yer verilir. Buna göre bu yaklaşım içerisinde toplum ve müzik etkileşimine, "süreçlerin müziği etkilemesi" kanadından bakılmaktadır. Bu yaklaşımın müzik ve toplum arasındaki etkileşime dair derinlikli bir incelemeye her zaman katkıda bulunamayacağı öne sürülerek, örnek olarak kapitalistleşme sürecinin müziğe etkisinin bu yaklaşım içerisinden değerlendirilmesi gösterilir. Buna göre, böyle bir inceleme, kapitalizmin müziği metalaştırdığı sonucuna ulaşabileceği gibi, kapitalist toplumlarda yalnızca kapitalizmin müziğin dinamiklerini belirleyebileceği yanılsamasını da yaratabilir. Özer "Adorno'nun bu söylem üzerine kurduğu müzik toplumbilimi (1976), daha sonra popüler müzik üzerine yapılan pek çok örnek olay incelemesi ile yadsınmıştır" diyerek bu söylemin teknoloji ile bağlantılı müzik dinleme alışkanlıklarının incelenmesinde de kullanıldığını ifade eder ve ekler:[7]

çalışmanın önermesi ile çelişkili gözükmedir. Diğer taraftan makalenin sonunda Adorno'nun düşüncelerine dair sunulan dayanaksız yorum da bu çelişkiye eşlik eder: "Ancak Adorno'nun düşüncesinde görmeye pek alışkın olmadığımız şekilde, düşünür bu gidişatın sonunda kendisini tüketeceğini belirtmektedir. Bir serbest zaman etkinliği olarak müzik, dinleyicinin can sıkıntısının önüne geçmeyi önleyememektedir. Bir noktadan sonra ise can sıkıntısını bu yolla gideremeyeceğini farkeden dinleyici, birbirinin aynısı olan bu ürünleri tüketmekten vazgeçecektir" (Taşbaşı, Kabaş, Pekman, 2004: 159).

[7] Adorno'nun müzik toplumbilimine yönelik görüşlerini ele alan Özer'in, kullandığını belirttiği 1976

> Oysa müziğin toplumdaki başka süreçlerle ilişkisi, bu süreçlerin etkisi sonunda müzikte meydana gelen değişiklikler olarak değil de, müziğin kendi toplumsal dinamiklerinin de çalıştığı, yalnızca etkilenmek değil, bu süreçlere kimi yanıtsamaların da ürediği diyalektik bir yaklaşımla, etnografinin ele alınan toplumu daha derinlemesine tanımlayacağı görülür (Özer, 2002: 100-101).

Özer'in bu sözlerinden de anlaşılabileceği gibi; Adorno'nun müzik ve toplum ilişkisini irdeleyen çalışmaları, süreçlerin müzik üzerindeki etkilerinin araştırılmasına indirgenerek, Adorno'nun bu konudaki çalışmalarının bütünselliğini oluşturan noktalar gözden kaçırılmıştır. Diğer taraftan etnomüzikolojinin çizgisi gereği, müzik üzerine yapılan araştırmaların kültür üzerinden değerlendirilmesinin savunulmasına bilinçli bir şekilde başvuran bu yönelim, bu yöndeki yaklaşımını sunabilmek adına Adorno'nun müzik üzerine değerlendirmelerine derinliksiz bir bakış niteliğini de taşımaktadır. Özer'in dile getirdikleri daha çok, Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarının kapitalizmin müziği metalaştırdığı sonucuna ulaştığı iddiasına indirgenişi ve de Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinden ya da caz üzerine yazdıklarından alınmış, bağlamından koparılmış bir alıntının, farklı kişilerin farklı yorumlarıyla onlarca kez katmanlaşmış bir görüntüsü gibidir.[8]

Tam bu noktada, Özer ve Erol'un çalışmalarına karşıt bir nokta oluşturabilmek amacıyla Meral Özbek'in *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* (2006; orj. 1991) adlı kitabına değinmek, popüler kültür içinden müziğin incelenmesinde benimsenebilecek araştırma kollarından biri olan İngiliz Kültürel Çalışmaları doğrultusundaki bir çalışmanın, bu doğrultudaki çalışma nedenlerini sunabilmek adına Frankfurt Okulu ve Adorno'nun müzik ve sanat alanındaki yaklaşımlarını yerinde bir sunumla ele alışına örnek olabilmesi için faydalı olacaktır. Meral Özbek, doktora tezinden kitaplaştırdığı çalışmasında, Türkiye'de arabeskin konumunu, bir kültürel dinamik olarak tarihsel özgüllüğü içerisinde ele almıştır. Çalışmada arabesk, ortaya çıktığı 1960'ların ortalarından 1980'li yılların sonlarına dek, Türkiye'de yaşanan çeşitli toplumsal dönüşümlerle birlikte, üretim, ürün ve tüketici halkaları doğrultusunda incelenmiştir. "Arabesk müziğin kendisi, Türkiye'nin kültürel 'modernleşme' sürecinde bir gösterge olarak" çalışmanın inceleme konusu olmuştur (Özbek: 2006: 24). Özbek, 1960'larda arabesk müziğin konumunu "geniş halk kitlelerinin oy vererek değil, müziksel ürünleri satın almayı, dinlemeyi seçerek gösterdikleri bir 'kamuoyu' tepkisi", yani "Türkiye'nin 1960'lardaki modernleşme sürecine hem bir yanıt, hem de bizzat bu modernleşme sürecini oluşturan bir kültürel biçimlenme" olarak değerlendirmiştir (Özbek, 2006: 25). Arabesk müziğe yönelik tarihsel analizinde Özbek, 1980'leri ise, arabesk için bir kırılma noktası olarak belirlemiştir. Buna göre "1980'ler öncesi arabesk müzik ile 1980'li yılların

tarihli kaynak, çalışmanın kaynakçası içinde gösterilen, Adorno'ya ait tek çalışmadır. Özer'in, Adorno'nun *Introduction to the Sociology of Music* adlı bu yapıtını, kendi çalışması içinde gerçek anlamda ele almış olduğu açık değildir. Bu kaynağın çalışma içindeki kullanımı, yukarıda Özer'den yapılmış olan alıntıda da görülebileceği gibi, kaynağın tarihinden öteye gitmemektedir.

[8] Bu doğrultuda Vural Yıldırım ve Tarkan Koç'un *Müzik Felsefesine Giriş* (2006) adlı çalışması da, müzik alanına yönelik yayınlar içerisinde, Adorno ve müzik ilişkisine değinen yayınlardan biridir. Koç ve Yıldırım bu çalışmalarında, Adorno'yu "felsefe ve müzik üzerine çalışmış ve bu alanlarda popüler kültürün etkilerini, toplum için işlevini incelemiştir" ifadesi ile sunmuş, bu sunumlarını Naci Soykan, Besim Dellaloğlu ve Meral Özbek'in çalışmalarından yararlanarak gerçekleştirmişlerdir. Kitap içinde dikkati çeken bir unsur, Koç ve Yıldırım'ın Adorno için ciddi ve standart müziğin içerdiği anlama dair getirdikleri yorumdur. Çalışmanın "Ekler" kısmında "Popüler Müzik" başlığı altında, Adorno'nun müziği; gündelik yaşamın müziği ve apolitik olarak "standart", toplumun bilinçlenmesini sağlayan ve bireyin zekasını geliştirici niteliklere sahip olarak da "ciddi" müzik olmak üzere iki kutupta değerlendirdiği ifade edilmektedir. Buna göre Adorno için "standart" müzik, ciddi müziğin niteliklerine zıt bir şekilde "siyasi erkin güdümünde, kitleleri suni mutluluğa sevk eden, içi boş müzik" anlamına gelmektedir (Yıldırım ve Koç, 2006: 90). Adorno'nun müziğe yönelik değerlendirmelerinin böylesi bir sunumu, Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesinin derinliksiz ve bağlamından koparılarak başkalaştırılmış bir sunuşuna örnek oluşturmaktadır.

arabesk müziği arasında görülen fark, hem kültür endüstrisinin işleyişi hem de kültür aracılığıyla kurulan hegemonya ile toplumsal muhalefet konularının anlaşılması" bakımından önem taşımaktadır (Özbek, 2006: 23).

Arabesk müziği ve kültürüne, Marksist kültür tartışmaları içindeki İngiliz Kültürel Çalışmalar geleneği içinden bakan bu çalışmada, popüler kültür kavramının tanımı ve ideolojik-politik açıdan önemini ortaya koymada, ağırlıklı olarak Raymond Williams ve Stuart Hall'un yazılarından faydalanılmıştır (Özbek, 2006: 8). Kitap içinde "Popüler Kültür ve Sanat" başlığı altındaki bölümde, Frankfurt Okulu üzerine olan tartışmalara yer verilmektedir. Meral Özbek'in sözleriyle çalışma, "'kaderci' bir söyleme sahip olduğu iddia edilen arabeskin özgürleştirici/ütopik bir yana sahip olduğunu ve özgürleştirici bir proje açısından genel olarak popüler kültürün önemli olduğunu ortaya koymayı" amaçlamaktadır (Özbek, 2006: 62). Bu açıdan Löwenthal'den alıntıladığı "sanatın karşıt kavramı kitle kültürüdür" tespitinin karşısına, sanata atfedilen değerlerle, popüler kültüre atfedilen değerlerin karşıt oluşu açısından, arabeskin sanatsal değeri, sanat olup olmadığı tartışmasını koymanın önemli olduğunu belirten Özbek, Frankfurt Okulu'na özgürleşme-güdüp yönetme (manipulation) tartışmaları bağlamında yer verir (Özbek, 2006: 61-62) ve bu doğrultuda Horkheimer'in görüşlerine başvurur.[9] Buna göre, sanatsal ürünün bireyle ilişkisi, bireyin reel hayatla arasına mesafe koymasıyla tek boyutlu sisteme karşı bir direnç haline dönüşür ve buna koşut olarak, sanatsal ürün de bireyle toplum arasındaki mesafeyi ifade edişiyle 'hakikilik' içeriğinin korunmasıyla gerçekliğini korur. Diğer türlü, yani kitle içinde bireyselliğin yok olması durumunda, toplumsal mekanizmaların dayattığı gerçekliğe direnç ve bunun dışında bir gerçeklik arayışı ihtimali ortadan kalkar. Bu anlamda sanatla ilgisi olmayan popüler eğlence, güdüp yönetilmiş, kültür endüstrisi tarafından bozulmuş taleplere dayanır. Eğlence endüstrisinin ekonomik gereksinimine yanıt vermek amacıyla ürettiği ürünler, bireylerin isteklerine göre değil, pazarın belirlemesiyle şekillenir. Sanat eserinin kendi içsel mantığını takip etmesini de engelleyen bu süreçteki kültür endüstrisi ürünleriyle, hakikilik, yenilik ve başka bir dünya (ütopya) tasarımını mümkün kılan eleştirel mesafenin bir ilgisi yoktur, tersine bu bir karşıtlıktır (Özbek, 2006: 64-65). Popüler kültür ürünleri, güdüp yönetilmiş tecrübeyi yansıtırken, aynı zamanda toplumsal kontrol için de birer ideolojik araçtır (Özbek, 2006: 66-67).

Diğer taraftan Özbek, Frankfurt Okulu'nun güdüp-yönetme kuramını, modern dönemde ortaya çıkan bir sanat ve kitle kültürü ikilemi ile bağdaştırır ve çalışmasının Frankfurt Okulu'nun sanata bakışına yönelik eleştirel noktasını buradan hareketle şekillendirir. Sanat-popüler kültür ikileminin modern döneme ait olup, 18. yüzyılın hümanist söylemine dayanarak, kaynağını 19. yüzyıl Alman Romantizmi'nden aldığını belirten Özbek, bu ikilemin; yüksek sanat-aşağı sanat ikileminin modern öncesi dönemde, örneğin Aristoteles'te de var olduğunu, ancak bu ayrımın farklı sınıfların sanatlarına yönelik olduğunu, modern çağda ise tüketici ve pazar soyutlamasına karşılık gelerek "sanat" diye bir evrensel kavramı doğurup, karşısına "kitle kültürü" kavramını yerleştirdiğini Radnoti'den aktararak ifade eder. Bu anlamda, modernist dönemde 'evrensel sanat' kavramı "toplumsal ütopyalar dünyasına ait" sayılmakla birlikte "sanatın varolana 'hayır' diyen tavrında, radikal bir eleştiri ve ütopik bir standart" bulunmaktadır (Özbek, 2006: 62-63). Bu amaçla Frankfurt Okulu'nun güdüp yönetme kuramına yer veren Özbek, daha sonra 17. yüzyıldan itibaren Montaigne'den başlayıp, 20. yüzyılda 'halk için sanat'ı savunan Poulaille, sanat ve hayatın içice geçmiş dinamiğini savunan Sürrealizm, Dadaizm gibi akımlarla Avangard sanat üzerinden "popüler kültür"e olumlu yaklaşımlara değinir (Özbek, 2006: 67-68). Bu olumlu yaklaşımlar içerisinde üzerinde önemle durduğu isim ise, Frankfurt Okulu mensubu Walter Benjamin'dir. Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" adlı makalesine değinen Özbek, makaleyi şu şekilde değerlendirmektedir:

[9] Özbek'in başvuru kaynağı Horkheimer'in 1941 tarihli "Arts and Mass Culture" yazısıdır. Türkçesi için bkz. Horkheimer, 2005: 485-563.

> Sanatın üretim koşullarının değiştiğini, geleneksel halesinden (aura) kopan sanat eserinin artık politik bir işleve sahip olduğunu söyleyen Benjamin, yeni gelişen kitle iletişim araçlarının sanat olup olmadığı tartışmasının anlamsız bir tartışma olduğunu ve bu tartışmanın, sanatın artık bambaşka bir bağlamda üretiliyor olmasının anlaşılmamasından kaynaklandığını belirtiyor (Özbek, 2006: 69).

Özbek, Benjamin'in açtığı çizginin Postmodernizmin popülist yanı ile de birleştiğini dile getirir (Özbek, 2006: 69). Bu bağlamda Jameson, Dyer ve Macherey'in görüşlerine yer veren Özbek, "güdüp yönetme" kuramına bu doğrultuda getirilen eleştirileri iki ana kategoride toplar: (1) "insanların kültür endüstrisinin stratejileri sonucu topyekun bir 'yanlış bilinçlilik' içinde olmadığı, güdüp yönetmenin ancak 'gerçek ihtiyaçlara' hitap ettiğinde başarılı olduğu", (2) "buna dayanarak kültürel ürünlerin de, çelişkili bir ideolojiye sahip olduğu" (Özbek, 2006: 74).

Özbek, Frankfurt Okulu'nun güdüp yönetme kuramını, sanat-popüler kültür karşıtlığını farklı bir paradigma içerisinden reddederek, İngiliz Kültür Çalışmaları yaklaşımıyla, arabesk müziğini ve kültürünü, "... kültürel biçimlerin ve bunlara gömülü olan anlam ve değerlerin ortaya çıkarılması yaklaşımıyla 'popüler kültürün' kapsayıcı bir niteliği vardır" diyerek ele almıştır (Özbek, 2006: 93).

Görüldüğü gibi, Özbek'in Frankfurt Okulu'nun güdüp yönetme kuramına yönelik eleştirilerinin niteliği, yine bu doğrultuda çalışmalar olan Özer ve Erol'un çalışmalarından farklılaşır. Çalışma içerisinde dikkati çeken önemli bir nokta, popüler kültür içinden müzik alanına yönelen bu çalışmanın, Frankfurt Okulu'nun sanata yaklaşımına geniş ölçekli olarak yer verişidir. Okul üyeleri içinden müzik alanındaki çalışmaları ile öne çıkan Adorno'nun çalışmalarına ise dipnotlar ve bu çalışmaların çeşitli eleştirileri doğrultusunda değinilmiştir. Diğer taraftan çalışmanın dile getirdiği, güdüp-yönetme kuramı doğrultusunda belirginleşen eleştirel tutumlara karşı, bazı saptamalar -çok daha geniş ölçekli bir çalışmanın konusu olması gerekliliği ortadadır- yapmak olasıdır. Örneğin evrensel bir sanat kavramının gerçekten de modern dönemde şekillenmiş bir kavram olup olmadığı sorusu sorulabilir. Eğer Aristo'nun sanata yönelik yaklaşımına yapılan sınıflar arası bir vurgunun yerine daha ilksel bir noktanın açılımına yer verilirse ortaya bambaşka bir tablo çıkacaktır. Bu ilksel nokta, varılacak olanı, tamamlanmayı içeren *telos*tur[10] ve Aristo'da bu kavram özgürlük ve serbest zamanla bağlantılıdır. Buna dayalı olarak müziğin de telosa ulaşmada eğitsel bir önemi vardır:

> Huizinga'ya göre Aristo'nun kültür yaşamına ilişkin olarak söylediği en önemli şey, çalışmanın ve çalışmamanın telos'u olan özgür zamanın birbirini bütünleyen bir birliktelik içinde ele alınması gerektiğini vurgulamasıdır. Aristo'nun özgür ve çalışma-dışı olmayı evrenin ilkesi sayması; fakat diagoge dediği serbest zamanın, paidela için (yani, insanı yüceltici ve eğitici amaçlar için) kullanılması gerektiğini belirtmesi Huizinga'ya göre çok ilginçtir (Oskay, 1995: 20).

Müzik eğitimi ise Aristo'da serbest zamanın insanı yüceltici ve eğitici olarak kullanımının bir parçasıdır. "Müzik eğitimi, Aristo'ya göre, ... özgür insanların zamanlarını ussal etkinlikler ile geçirerek değerlendirebilmeleri ve kendilerini yüceltebilmeleri için gereken tüm eğitimin bir bölümüdür" (Oskay, 1995: 17). Dolayısıyla sanatta evrenselliğin modern dönemde ortaya çıkan bir kavramdan ziyade, Aristo'daki gibi telosla bağlantılı dönemler üstü bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Yalnızca çok büyük bir fark bu tanıma eklenmelidir: Frankfurt Okulu ve özellikle Adorno'nun çizgisindeki bir sanata bakış, bu yaklaşımın bütün-

[10] Aristo'ya göre "duyulur bir şeyin ya da doğal bir nesnenin telos'u kendi içkin biçimiyle özdeştir. Başka bir deyişle bu telos onun hamurunda vardır; o amacını kendi içinde taşır". Buna göre tüm doğal nesneler ereklerini kendi içlerinde taşır ve bu ereklere göre biçime kavuşurlar (Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, 2003: 1413) Bu tanım bize Adorno'da Beethoven örneğini anımsatabilir.

selliğine, -Adorno'nun Beethoven ile Hegel'i karşılaştırmasında gördüğümüz gibi- eleştirel bir açılım kazandırır ve evrensel bir sanat anlayışını da diyalektik eleştiri paydasına taşır.

Yukarıda Özbek'in çalışmasına yönelik olarak dile getirilmiş olan; Aristo'daki sanat ve müzik anlayışının Özbek'in yaklaşımından farklılaşan bir bakışla konumlandırılması halinde Frankfurt Okulu içinden Adorno'nun müziğe eleştirel yaklaşımının dinamiklerini ortaya koyuşun da köklü olarak şekil değiştireceği düşüncesinin serimlenmesini, bu anlamda kendisinden alıntılar yaptığımız Ünsal Oskay'ın *Müzik ve Yabancılaşma* (1995) adlı çalışmasında görmek mümkündür. Günümüz toplumlarında ideolojik hegemonyanın oluşturulmasına müziksel iletişimin katkılarının tartışılması çerçevesindeki çalışma, bu doğrultuda Adorno'nun müzik alanındaki düşüncelerini doğrudan ve kapsayıcı bir şekilde ele alışıyla Türkiye'deki telif yayınlar içinde başat konumdaki yayınlardan biri olma özelliğini de taşır.[11]

Ünsal Oskay'ın *Müzik ve Yabancılaşma* adlı kitabında çalışmanın amacını oluşturan, günümüz toplumlarında ideolojik hegemonyanın oluşturulmasına müziksel iletişimin katkılarının tartışılması, Aristoteles, Huizinga ve daha geniş kapsamlı olarak Adorno çerçevesinde sürdürülür (Oskay, 1995: 11). Çalışma öncelikle, Aristo ve Huizinga'ya yer verişi ile Adorno'nun müzik üzerine düşüncelerini tartışmada bir kapı aralar. Aristo'daki kültür yaşamına ilişkin olarak, özgür zamanın yüceltici amaçlar doğrultusunda kullanımı için gerekli olan insanın bilinç ve özgürlük içinde olması gerekliliğine Huizinga tarafından yapılan vurgu, yine Huizinga'nın günümüzde kültürün bu işlevlerini yerine getirememesi ve böylelikle rüya ve fantazyaya kaçışa işaret edişi çerçevesinde şekillenir. Böylelikle çalışmanın içeriğindeki "'iyi sanatın' insanı yücelten bir sanat olması; bunun ise, insanın özgür ve bilinçli insan olmasına bağlı bulunuşu" anlayışındaki Aristo ve Huizinga çizgisi Adorno'ya getirilir (Oskay, 1995: 20-29).

Bu bağlamda yabancılaşma kavramı, Oskay tarafından hegemonya çerçevesinde değerlendirilmiş ve özellikle günümüz toplumlarında toplumsal egemenliğin gitgide daha çok kültürel hegemonya yöntemleri ve araçları ile yürütülmeye başlandığı iddia edilmiştir. Bu da daha çok bütüncül bir sosyal ve kültürel yapının yerine günümüz toplumlarında artan iş bölümü ve toplumsal farklılaşma ile "bölüntüleşmiş" bir kültür yapısının oluşumu ile ilişkilidir. Bu durum Oskay'a göre bir yandan toplumsal formasyonun kendini çok daha kolay bir şekilde yeniden üretimini sağlamaktayken, diğer yandan insanların yaşamlarını bütünleyen, aynı zamanda bilinçlenmeyle birlikte bir özgürleşim alanına dönüşebilecek olan bir fantazya alanına işaret etmektedir (Oskay, 1995: 13). Çalışmanın sorusu da bu iddia çerçevesinde belirlenmiştir; toplumsal egemenliğe içkin olan bu dönüşümün, sanat ürünlerinin içinde yapılıp

[11] Bu anlamda literatürde yer alan bir diğer yayın, Ömer Naci Soykan'ın *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk* (1991) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Soykan, dünyanın nesnel gerçekliklerine rağmen, gerçekliği taşıyan bir ütopya olarak kaldığı müddetçe hakiki olabilecek bir yaklaşımın; Adorno'nun dünya tasarımının, müzikle özdeş felsefesinin izini sürer. Bu yaklaşım daha kitabın ilk sayfalarından Adorno'dan aktarılan "bir dünyanın tastamam nasıl yaratılması gerektiği; bu ancak müziktir. Uzlaşmaz çatışmaların konturpuan sorunları bu dünyada çoktan doğmuştur" sözleriyle vurgulanmaktadır (Soykan, 2000: 18). Adorno'nun felsefik ve sosyolojik görüşlerinin müzik ile bağlantılı olarak derinlemesine sunumunda yer verilen önemli bir nokta da müziğin bir ideoloji olması durumudur. Soykan, müziğin bir ideoloji olması durumunu irdeleyerek, aynı zamanda müzik ve toplum ilişkisini de değerlendirir: "Her sanat gibi bir gerçeklik görünüşü olan müzik, görünüş değil de gerçekliğin kendisi olunca, o artık ideoloji olur, ideoloji olarak, toplumsal yanlış bilincin kaynağı olarak müzik işlevsel müziktir. Bu durum müziğin kendisini toplumda kullandırması durumudur" (Soykan, 2000: 76). Bu şekilde müziğin toplumsal olmaktan uzaklaştığını, asıl olması gerekenin, toplumsal eğilimin müzikte ifade bulması olduğunu belirten Soykan, müzik ve toplum bağlamında araştırma konusu olması gereken noktaların toplumun müzikte nasıl göründüğü ve müziğin toplumdan hangi anlamları alıntılandırdığı olduğunu ifade eder. Toplumla uyuşma halinde, yani eleştirellik noktasının yitiminde –bu deyiş aynı zamanda Soykan tarafından ütopyanın gerçekleşmesi anlamında kullanılır- sanatın özerkliğini yitireceğini vurgulayan Soykan, müziğin toplumsal olanı müziksel biçimde içselleştirerek gerekli olan karşı çıkışı gerçekleştireceğinin altını çizer. Hem Ünsal Oskay'ın hem de Ömer Naci Soykan'ın çalışmalarının kapsamlı bir değerlendirmesi için bu kitapta bkz. Yergebekov.

yapılamayacağından çok sanatsal etkinliklerin dışında gerçekleştirilebileceği ve sanatsal iletişimin buna hangi düzeyde ve hangi araçlarla katkıda bulunabileceğidir (Oskay, 1995: 14).

Oskay Adorno'nun bu bağlamda, fantazyaya yönelik bir müziğe dikkat çektiğini işaret etmektedir. Adorno'ya göre fantazyalaşmaya yönelmiş müzikte bulunan doyumlar yüzünden, belirli müzik türlerinin toplumsal yaşamda ideolojik bir işlev yüklenebilmesi ise, bu müziklerin üretilmesinde, yeniden-üretilmesinde ve tüketilmesinde burjuva eğiliminin diğer sınıf ve katmanlarca benimsenmesi ya da benimsetilmesiyle olmaktadır. Bu da yine Adorno'ya göre diyalektik bir ilişki içerisinde gerçekleşebilmektedir (Oskay, 1995: 45-46). Bunun en tipik örneği olan meta haline gelmiş hafif müzik, en çok dinlenen müzik formu olarak, "ciddiye alınmaması sayesinde, eleştiri dışı tutulduğu gibi, varolan toplumsal düzenin tüm teknik olanaklarından da yararlanabilmektedir" (Oskay, 1995: 51). Metalaşmış müziğin bu etkin kullanım olanağı onun toplumda fantazya işlevini rahatlıkla sürdürmesini sağlamaktadır. Oskay bu noktada, hafif müziğin zararsız ve ciddi bir yanı olmaması savunularının, hafif müziğin incelenmeyip eleştirilmemesi ve dolayısıyla ideolojik işlevinin sürdürülmesi anlamına geleceğine dair eleştirisini getirir (Oskay, 1995: 53-54).

Oskay'a göre, müziğin kendi yabancılaşmasından kurtulabilmesi, öncelikle müziğin kendi durumunun farkında olmasını gerektirmektedir. Böylelikle kendi görünümünde yapacağı değişikliklerle giderilemeyecek olan bu sorunun farkındalığı, çözümü müziğin kendi içinde değil, toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde gerçekleştirme yolunu sağlayacaktır (Oskay, 1995: 36-37). Oskay bu doğrultuda müziğin kendi görünümünde yapacağı değişikliklerle yabancılaşma sorununun aşılma çabalarını belirginleştirmek amacıyla dönemin klasik müzik anlayışları ve yaklaşımlarını irdeler. Bunlar modernistler (Schönberg, Berg ve Webern), neoklasikler (Igor Stravinski), sürrealistler (Kurt Weil) ve komünal müziktir (Hindemith Eisler). Oskay, Adorno'nun, Schönberg, Berg, Webern'in modernist anlayışlarını olumlu bulduğunu belirtir ancak Adorno'ya göre Schönberg, "müziğin kendi içinde duyduğu yabancılaşmayı müziğin kendisinin dışına vurarak (dinleyicinin anlayabileceği bir anlatım formu içinde bu durumu dinleyiciye de ifade ederek) yapması gerekirken ... işin bu ikinci yanını gerçekleştirememiştir" (Oskay, 1995: 87-88).

Oskay, başlangıcı Bertolt Brecht ile Kurt Weil'in birlikte yaptıkları Üç Kuruşluk Opera'ya ve Mahagony'ye dayanan sürrealistik müziği de ele alır. Oskay'ın yorumu ile Adorno'ya göre bu müzik anlayışı yabancılaşmanın bilincinde olarak objektivizmin karşısındadır. Topluma yabancılaşma içinde bulunduğunu açıklamak amacıyla 19. yüzyıl burjuva müzik kültürünü temsil eden formel dil ile modern dönemin pazar etkisindeki formel dilini kullanarak melez bir dile ulaşan bu anlayış, günlük yaşamdaki bilincin çarpıklıklarını dinleyiciye fark ettirerek, dinleyicinin eleştirel bir bilinç edinmesini amaçlamaktadır (Oskay, 1995: 81-82, 105).

Oskay müziğin kendi yabancılaşmasından kurtulabilmesinin toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde gerçekleşmesi halinde mümkün olabileceğini iddia ederken bunun somutlaşmış halini Kurt Weil'le temsil edilen sürrealistik müzik anlayışında bulur. Ancak bu Adorno'nun yönelimi midir?

Eğer Adorno'nun "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesine yönelik olarak Benjamin'e yazdığı mektupta yer verdiği eleştirileri göz önünde bulundurursak, Brecht'e, dolayısıyla Kurt Weil'le yönelik düşüncelerine de ulaşabiliriz. Adorno, Kurt Weil'le temsil edilen sürrealist müziğin, neden müziğin yabancılaşmasından kurtulmasının cevabı olamayacağını şu şekilde açıklar:

> Bir müzisyen olarak Weil, sürrealistlerin resimlerine benzer bir şekilde gereksinimden ötürü "edebi" olan bir yazın anlayışına yol açan bir çalışma metodolojisinden kaçınmalıdır. Dinleyicilerin yanlış algılayışları dahilinde, Üç Kuruşluk Opera'nın şarkılarını hit ezgiler olarak barışseverce tüketmeleri, bu şarkıların kendilerine ve bu dinleyiciye olan

> saldırganlığı, diyalektik iletişimin bir aracı olarak haklı gösterilmiş olabilir. Olayların daha ötedeki gidişatı, belirsizlik içinde başka bir tehlike açığa çıkarmaktadır: İllüzyon sahte olumluluğun içine karışır, toplumsal sanatın statükonun alanı dahilinde yıkımı, ve bu alaycı ilkelliğin arkasında ... toy-saf ilkelcilik görüşünün geriye uzanışına varır ama bu eski polifoniye değil daha çok Handelian homofonisine (eşsesliliğine) geri dönüştür (Adorno, 2002c: 409-410).

Bütünsel bir cevap arayışına örnek olabilecek bir diğer çalışma, Serkan Özkaya'nın *Sanatta Deha ve Yaratıcılık; Schönberg, Adorno, Thomas Mann* (2000) adlı kitabıdır. Genel olarak deha kavramının incelemeye alındığı çalışmanın özelindeki inceleme konusunu besteci Arnold Schönberg'in dehası oluşturmakta, çalışmaya adını veren Schönberg, Adorno ve Thomas Mann üçgeninin[12] kurulma nedenini ise, Thomas Mann'in *Doktor Faustus* (1947) adlı romanı oluşturmaktadır. Buna göre Thomas Mann'ın romanındaki anlatıcı Serenus Zeitblom'un aktardığı besteci Adrian Leverkühn'ün hayatı, esas olarak Schönberg'e gönderme yapmaktadır (Özkaya, 2000: 7). Yazar çalışması içinde sınırlılıklarını belirlerken bu noktayı vurgulamakla birlikte, ele alacağı Adorno'nun 'Philosophie der Neunen Musik' (1949), *Yeni Müziğin Felsefesi* kitabının, ilk bölümü olan "Schönberg ve İlerleme" adlı kısmını, çalışmanın genelini oluşturan deha kavramını ve Schönberg'i ele almak için bahsedilen sınırlılıklar içerisine dâhil eder. Bu anlamda Mann ve *Doctor Faustus*'un kahramanı besteci Leverkühn, Schönberg ve Adorno'nun dehası çalışmada birbiri içine geçen unsurlar haline gelir.

Fakat bu noktada söylenmesi gereken ince bir ayrıntı var. Thomas Mann'ın *Doctor Faustus*'u yazmaya başladığı yıllar, Adorno'nun da *Yeni Müziğin Felsefesi*'ni yazmaya başladığı 1940'lı yıllara denk düşer. 1933 yılı ile birlikte Nazi Almanya'sından uzaklaşarak Amerika'da çalışmalarını sürdüren bu iki insanı *Doctor Faustus* romanı bir araya getirir. Mann, *Doctor Faustus*'un ana karakteri olan besteci Leverkühn'ün gerçekte var olmayan bestelerini ve bir müzisyenin hayata bakışını gerçekmişçesine yansıtıp, aktarabilmek için Adorno'nun yardımına başvurur. Bu aşamada Adorno, Mann'ın danışmanlığını yapar ve yazmakta olduğu kitabının Schönberg üzerine olan bölümünün müsveddelerini Mann'a verir. Thomas Mann romanını yayımladıktan iki yıl sonra, 1949 yılında *Die Entstehung des "Doktor Faustus" u, Doktor Faustus'un Oluşumu*'nu yayımlar. Burada kitabın oluşumunu aktarmakta, Adorno'nun da dahil olduğu süreci anlatmaktadır.[13] Açıkçası *Doctor Faustus*'un kurmaca karakteri Leverkühn'ün, gerçekte Schönberg'i anlatıp anlatmadığı belirsizdir: "Adorno daha sonra Berg ile Leverkühn arasındaki bazı benzerliklere işaret edecekti ... Thomas Mann'ın kendisi ise daima Leverkühn'ün kurmaca bir karakter olduğunu ve bestelerindeki niteliklerin farklı kaynaklardan geldiğini savundu" (Geuss, 2003: 282). Adorno'nun Lüverkühn'ü, kendisinden bir dönem müzik dersleri aldığı Alban Berg'le bağdaştırması, diğer taraftan Mann'in, romanının oluşumunu anlattığı kitabında Lüverkühn karakterinin farklı kaynaklardan beslenerek yapılandırdığını dile getirmesi, Lüverkühn'ün Schönberg olma ihtimalini sona erdirir. Aslında Mann, Leverkühn karakterinin düştüğü delilik durumunu Nietzsche'nin kaderinden ve Alman besteci Hugo Wolff'dan model almıştır. Leverkühn'ün kompozisyon metodunu ise Schönberg'den örneklemiştir. Mann, Leverkühn karakterinin Schönberg'le bir ilgisinin bulunmadığını, bu karakterin daha çok Nietzsche'ye uygun düşeceğini belirt-

[12] Adorno, Schönberg ve Mann üçgeni çok daha farklı bir açıdan da kurulabilir. James Schmidt, bu bağlantıyı temellendirmek için 1947 yılına odaklanır. 1933 yılında Hitler'in iktidara gelişi ile Almanya'dan ayrılarak Amerika'ya yerleşmek zorunda kalan Adorno, Schönberg ve Mann, 1947 tarihinde üç farklı eser verir. Adorno Horkheimer ile birlikte. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni, Mann *Doctor Faustus*'u yazar. Schönberg ise "A Survivor From Warsow", op. 46'yı besteler. Schmidt bu bağlantıyı tarihsel bir arka plan sunarak inceler. Bkz. Schmidt, 2004.

[13] Thomas Mann. *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, trans. Richard Winston and Clara Winston (New York: Alfred A. Knopf, 1961)

miştir (Schmidt, 2004: 154,155).[14] Özkaya, kitabının dayanak noktasını oluşturan bu arka plandan bahsetmeyerek, "Thomas Mann'ın romanında besteciye ve örnek aldığı besteci olan Schönberg'e bakacağız" diyerek Lüverkühn karakterini Schönberg'le özdeşleştirmiş bulunmaktadır (Özkaya, 2000: 7).

Diğer taraftan, Adorno ile bağlantılı olarak Schönberg'i inceleyişi, Özkaya'nın günümüz müzik anlayışlarına dair bir kanıya ulaşmasında aracı bir işlev görür. Öncelikle Özkaya, yeni müziğin yapısını çokseslilikle bağdaştırır. Bu yapı bir anlamda her bir sesin bir merkeze bağlı olmaksızın, kendi değerini taşıdığı bir eşitlik temsilidir. Schönberg ile oniki ton tekniği, müzikte var olanı aşan yeniliklerle tonal müziğin kazandırdığı duyma alışkanlıklarının karşısına yeni bir dinleme önerisi getirir. Özkaya için yeni müziğin getirdiği bu yenilik, daha genel anlamıyla sanattaki ilerlemeyi temsil eder. Bu noktada Özkaya, oldukça tartışmalı bir yorumda bulunur: "Sanat eseri Adorno'nun öne sürdüğü gibi toplumsal bir ihtiyaç kapsamına girmez. Bu demektir ki sanat eseri- hele hele avant-garde olmak gibi bir kaygı taşıyorsa- işlevsizdir" (Özkaya, 2000: 72). Oysaki avangard sanat toplumsal işlevi nedeniyle 1933'te Nazilerin iktidara gelişi ile yasaklı bir sanat olmuştur. Bu durum o zamanların Sovyet Rusya'sında da farklı değildir. Özkaya'nın bu yorumu aynı zamanda avangard sanatın anlamının da göz ardı edilmesi sorununu taşımakla birlikte, daha çok neo-avangard özelliğinde bir sanattan bahsediştir.[15]

Adorno'nun yeni müziğin felsefesinden alıntıladığı "Sanat yapıtındaki işlevi olamayan her şey, böylelikle salt varoluşunun yasasını aşan her şey, ondan uzaklaştırılır. Kendi işlevi, salt var oluşu aşmaktan başka bir değildir. Böylece ... tamamlanmış işlevsel sanat yapıtı, tamamlanmış işlevsiz olan şey haline gelir" sözlerini bu savı doğrultusunda kullanan Özkaya, oniki ton müziğinin de yapısal özellikleri bakımından minimalist müziğe yaklaştığını düşünür. Oniki ton müziğinde oniki sesin de bir merkeze bağlı olmaksızın aynı değeri paylaşması ve bu doğrultuda, müzik içerisinde gelişimin armonik ve melodik gelişimden tamamen bağımsız olarak her bir notanın gelişimi ile bağlantılı olması, Özkaya tarafından minimalist müziğin ritmi öne çıkaran parçalı yapısıyla benzeştirilir. Oniki ton müziğinde özellikle altını çizdiği ilerleme kavramını, minimalist müzikteki ilerleme kavramı ile bağdaştırır (Özkaya, 2000: 75).

Özkaya'nın yorumunun aksine öncelikle, Özkaya'nın Adorno'dan alıntıladığı sanat yapıtının içsel mantığına yönelik cümleleri, Adorno'nun daha önce belirtmiş olduğumuz müziğin ulaştığı *yargısız sentezin mantığı* olgusu çerçevesinde düşünülmelidir. Aksi halde bu cümlelerden yola çıkarak sanatın işlevsizliği yargısına ulaşmak oldukça kolay bir biçimde temsil edilme olanağını bulabilir. Aynı zamanda bu doğrultuda bir açılım yine kolaylıkla Schönberg'in yeni müziğinin yenilikçi yaklaşımının günümüzdeki olası alternatifi olabilecek bir yaklaşıma tutunmayı beraberinde getirecektir.

Zamanı belirginleştirmek ve duyuşu ön plana çıkarmak adına tekrarları barındıran, bilinçli bir şekilde tekrar olgusuna dayanan minimalist müzik bu anlamda Schönberg'in yeni müziğinin günümüzdeki takipçisi olmaktan yapı itibariyle oldukça uzaktır. Postmodern

[14] Schönberg'in Mann'a karşı tutumu da bu anlamda olumsuzdur. Schönberg, Doktor Faustus'un içerdiği 12 ton tekniğine yönelik bilgilerin sunumundaki uzmanlığa şaşırarak, kitabın başarı kazanması durumunda, kendi yarattığı kompozisyon tekniği ile ilgili bilgilerin kitlelere yalnızca bu sayede: Doktor Faustus romanı aracılığıyla ulaşması ihtimalinden rahatsız olmuştur. Schönberg bu çekincesini Mann'a yazdığı "Üçüncü Milenyumdan Bir Metin" başlıklı kurmaca bir mektupla açığa vurmuştur: Kurgusal metin, bir yazar tarafından 2060 yılında yazılmış olup, 1988 yılına ait bir Amerikan müzik ansiklopedisinden bir bölümü ele almaktadır. Buna göre Arnold Schönberg, bir öğretmen ve aynı zamanda arkasında herhangi bir beste bırakmamış olan, müzik üzerine teorik çalışmalar yapan bir kişidir. Hayali ansiklopedi metninde Mann ise, oniki ton tekniğini kolaylıkla icat etmiş bir kişi olarak yer alır. 1933 yılı dolaylarında Mann, keşfettiği oniki ton tekniğinden faydalanması için Schönberg'e müsaade eder ve zaman içinde Mann ve Schönberg birbirlerine düşman hale gelirler: Mann Schönberg'den, keşfini esas yaratıcısına teslim etmesini istemektedir. "Shönberg'in yazdığı bu hayali ansiklopedi metninde Mann'ın montajı tarihsel gerçek olarak kabul edilmekte ... Schönberg ise, diğerlerinin fikirlerini sömüren bir kişi" olarak anılmaktadır (Schmidt, 2004:163-164).

[15] Avangard sanat üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Bürger, 2004; Artun, 2004: 9-32; Clark, 2004.

müzik akımları arasında yer alan, Steve Reich, Philip Glass, Terry Riley gibi ilk Amerikalı temsilcileri ile minimalist müzik, tekrar olgusuna yönelmekten uzaklaşmak adına 12 notalık dizinin her bir notası çalınmadan, bu oniki sesten birinin çalınmamasını öngören atonal müziğin içsel yapısına karşıt nitelikte bir anlam taşımaktadır.[16]

V

Yukarıda örneklerini gördüğümüz şekliyle, Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarına yer veren Türkiye'deki telif yayınlarda ortaya çıkan iki uç nokta, birincisi Adorno'nun müzikle ilgili bazı yazılarına yönelimle, diğeriyse Adorno'nun görüşlerinin aktif bir sorgulanması sonucunda ona cevap olabilecek önerilerle şekillenmiştir. Bu yazının savı, Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı makalesi ve caza yönelik eleştirilerine dair yorumların Adorno'yu alımlamada varılan ilk uç noktanın en önemli göstergelerini oluşturduğudur. Bu çalışmada Adorno'nun müziğe yönelik perspektifinin ortaya konuluşu doğrultusunda, rahatlıkla söylenebilecek cevaplar ortaya çıkmıştır: Adorno için caz, "Frankfurt Okulu ile bu anlamda görüşlerinin ayrıştığı, belirsiz bir araştırma kapsamı" ya da "Türkiye'de modernizmin arabeske bakışının resmedilişi" değildir. Aynı şekilde "Popüler Müzik Üzerine"nin yöneldiği izlek, "*Türkiyede'ki arabesk üzerine yapılan çalışmaların ortodoks marksist çalışmalar olarak nitelenmesinin dayanağı*" ve "*tekrarın savunusunun hareket noktası*" da olamaz. Bu makalenin bütünsel algılanışının karşılığı "ciddi müzik olan klasik batı müziği ile popüler müzik arasındaki farklılık noktası", müziğin Adorno tarafından "gündelik yaşamın müziği ve apolitik olarak "standart", toplumun bilinçlenmesini sağlayan ve bireyin zekâsını geliştirici niteliklere sahip olarak da "ciddi" müzik olmak üzere iki kutupta" değerlendirilmesi ya da "kitle müziği olarak pop müzik içerisinde öznenin, bu kitlenin üyesi, olarak bireyselliğini yitirmesi ve bu doğrultuda Adorno'nun pop müziği ve kültürü üzerine çalışmalar yapan bir sosyolog olarak alımlanması" olmamalıdır. Algılayışın iyimser hali de bu kapsamdadır. "Can sıkıntısını bu yolla (müzik endüstrisinin üretimi) gideremeyeceğini farkeden dinleyici, birbirinin aynısı olan bu ürünleri tüketmekten vazgeçecektir" düşüncesi de doğru bir vargı değildir.

Diğer taraftan Adorno'nun görüşlerinin aktif bir sorgulanması sonucunda ortaya çıkan cevap olabilecek öneriler de öne sürdükleri varsayımlarını karşılayamamaktadır: Adorno'dan yola çıkarak günümüz müziğine dair bütünsel bir cevap arayışı doğrultusunda, Kurt Weil'le temsil edilen Sürrealistik müziğe ya da işlevsiz bir sanat anlayışının Schönberg'deki ilerleme etkeniyle birleşimi doğrultusundaki bir savdan hareketle şekillendirilen günümüz minimalist müziğine dair getirilmiş bir cevap çıkış noktasını karşılayamayacaktır.

Bu nedenle Türkiye'de bu alanda sınırlılığını dile getirdiğimiz telif yayınlarda Adorno ve müzik ilişkisini içeren literatür içinde son bir çalışmaya değinmek, bu konuda alımlamanın tarafsızlık deviniminden doğan bir değerlendirmeyi görmek ve eğer varsa olası bir cevaba ulaşabilmeyi sağlayacak dayanak noktası oluşturmak açısından yerinde olacaktır. Frankfurt Okulu'nun çalışmalarını belli sınıflandırmalara yerleştirmekten uzak durarak, okul üyelerinin zaman zaman birbirinden farklılaşan düşüncelerini sunan, *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* adlı kitabında Beybin Kejanlıoğlu, Adorno'nun müzik üzerine görüşlerine de yer vermektedir. Adorno'nun 'yüksek sanat' eleştirisi yapmayıp buradaki vurgunun diyalektik eleştirinin yüksek sanat için de geçerli olması üzerinde olduğunu söyleyen Kejanlıoğlu, Adorno'nun Benjamin'in "Tekniğin Olanakları ile Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"yla hesaplaşarak yazdığını ifade ettiği "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" adlı makalesine yer verir ve bunu Adorno'nun 1930'lardaki müzik yazıları ve kültür endüstrisi ile bağlantılandırır. Böylelikle Kejanlıoğlu, vurgusunu, metnin üzerinde durduğu iki nokta üzerinde, özelde müziğin genelde ise sanatın metalaşması ve estetik deneyimin alımlayıcısının ortadan kaldırılması üzerine yoğunlaştırır.

[16] Postmodern müzik akımları ve minimalist müzik üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Chevassus, 2004.

Adorno'nun "alımlama ya da özgül olarak 'dinleme'deki yeni olanaklar' düşüncesini" eleştirdiğini ifade eden Kejanlıoğlu bu anlamda teknik kavramının Adorno için anlamını Adorno'dan aktararak ele alır: "tekniğin ilerlemeci ve 'rasyonel'olarak kabul edilip edilmemesi belli bir yapıtın düzenlenmesine olduğu kadar toplumun bütünü içindeki yerine ve bu (bağlamsal) anlamına bağlıdır" (Kejanlıoğlu, 2005: 175). Benjamin'in teknikte sanatı özgürleştirici olarak bulduğu potansiyelin; bu potansiyelde özneye duyduğu inancın karşısında, Adorno'nun tekniğe bakışındaki eleştirel mesafeyi belirginleştiren Kejanlıoğlu, Adorno'nun yoğunlaşmadan dinlemeyi, hafif müzik ve cazla bağlantılandırdığını ifade eder (Kejanlıoğlu, 2005: 176).

Daha sonra; "Adorno'ya göre dikkatle, tefekkür içinde müzik dinlemede dinleyici edilgen değildir, müziğin yapısına odaklanır" diyen Kejanlıoğlu, Adorno'nun Princeton Radyo Projesi için yazdığı dört çalışmadan müziğin yapısını irdeleyen "Radyo Senfonisi: Bir Teori Deneyi" ile müzik pedagojisine ilişkin "NBC Müzik Saati Programının Analitik İncelemesi"ne yer verir (Kejanlıoğlu, 2005: 177-180). Adorno'nun "Popüler Müzik Üzerine" adlı çalışmasını da ele alan Kejanlıoğlu, bu yazıyı "hit parçaların bir tür fenomolojisi niteliğindeki bu çalışma, sözde-bireyselleştirme ve standartlaştırma teorisini ve bunun sonucundaki hafif ve ciddi müzik ayrımını sunar" diyerek nitelemektedir. Bu yazının, Kejanlıoğlu'nun metni içerisindeki yeri, onun Adorno'dan yaptığı bir alıntı ile belirginleşir: "Popüler Müzik Üzerine"deki sözde-bireyselleştirme kategorisi, daha sonra *Otoriter Kişilik* kitabında önemli bir yeri olacak kişileştirme kavramının ilk biçimidir" (Kejanlıoğlu, 2005: 182).

Kejanlıoğlu, ayrıca, Adorno'nun "Kültür Eleştirisi ve Toplum" çalışmasından, kültür eleştirisinin görevlerini niteleyen bir bölümü aktarır:

> Yaşam kendini şeyleşmenin ideolojisine dönüştürmektedir –yani ölü bir maskesine. Bu yüzden eleştirinin görevi de kültürel görüngülerin karşılık düştüğü belli çıkar konumlarını saptayıp açığa vurmaktan çok, bu görüngülerin ne gibi genel toplumsal eğilimleri ifade ettiği ve hangi güçlü çıkarların gerçekleşmesini sağladığını deşifre etmek olmalı, kültür eleştirisi toplumsal fizyonomiye dönüşmelidir (Kejanlıoğlu, 2005: 183).

Bu anlamda Kejanlıoğlu, kitabında Adorno'nun "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" adlı çalışması ile bağlantılı olarak yer verdiği "Radyo Senfonisi" çalışmasının içerdiği eleştirel tutumu "Adorno'nun radyo eleştirisi de (toplumsal) 'radyo fizyonomisi'dir" diyerek, Adorno'nun kültür eleştirisinin niteliklerine dair sözleriyle bütünleştirir (Kejanlıoğlu, 2005: 183). Bu bağlamda Kejanlıoğlu'nun Adorno'nun müzik yazılarına yer verişi; teknik, şeyleşme ve kültür eleştirisinin öne çıktığı ve buradan da kültür endüstrisi kavramına ulaşıldığı bir köprü niteliği taşımakta, diyalektik eleştirinin birincil önemini de öne çıkarmaktadır.

VI

Estetikte sanat eseri ve onu alımlayan obje ve sujeden yola çıkılacak olursa felsefe, estetik, sosyoloji gibi alanlardaki diğer çalışmalarıyla birlikte Adorno'nun müzik üzerine çalışmaları, alımlayan olarak sujesinden objesine derinlikli bir alımlama yoluyla yönelmesini bekler. Bu durum sujenin bir sanat eseri ile karşılaşmasından hiç de farklı bir bağlamda seyir göstermez. Adorno'nun müzik üzerine çalışmalarında sık sık öne çıkarmış olduğu Beethoven'ın müziğinin dinamikleri, Adorno'nun çalışmalarının deviniminin de dinamikleridir. Birbiri içine örülü, birbirinden hareketle oluşan üç boyutlu bir küre gibi şekillenmiş bu düşünsel ağın her bir parçası, bütünle dolayımında bütünselliğini içinde barındırır. Böylesine bir alımlama sürecinden geçmeden, Adorno'nun düşünsel çalışmalarının spesifik noktalarına yönelim, tıpkı onun da Beethoven müziği üzerinden dile getirdiği gibi, parçaları bütünle olan bağıntısından çekip almanın getireceği sonuçları doğuracaktır. Felsefe, estetik, sosyoloji

gibi bağlamlarından çekip alınmış bir parçanın -Adorno'nun popüler müzik, caz, kültür endüstrisine dair eleştirileri- üzerine odaklanılması, Adorno'nun standartlaşmaya dair getirdiği eleştirilerinin de karşılığıdır, bu durum standartlaşmanın farklı bir yüzde ifade bulmasıdır. Diğer taraftan bütünsel bir alımlama süreci sonrasında Adorno'nun müziğe yaklaşımlarından doğabilecek bir cevap arayışı da içinde, günümüzde var olan seçenekleri ya da seçeneklerden birini olumlama doğrultusunda seyir gösterdiğinden, gerçek bir alımlama süreci çıkışını kendi içinde sonlandırır. Diğeri gibi bu durum da tıpkı Adorno'nun Benjamin'e Brecht üzerinden yönelttiği eleştiride -"Tekniğin Olanakları ile Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı Üzerine"- ifadesini bulur. Adorno'yu bütünsel bir alımlayışta açığa çıkacak algılama boyutu *yargısız sentezin mantığı*'dır. Müziğe Adorno tarafından getirilen yargısız sentezin mantığı tanımlaması aynı zamanda negatif diyalektik bir eleştirinin de tanımlanmasıdır. Bütünsel bir alımlama süreci sonrasında Adorno'nun müziğe yaklaşımlarından doğabilecek olası varış noktası, asla bütünlüklü tek bir cevap olmayacaktır. Ulaşılabilecek tek düzlem, dönemler üstü bir algılama boyutu olarak negatif diyalektiğin yani *yargısız sentezin mantığı*'dır.

Kaynakça

Adorno, T. W. (2004a). "Tekniğin Olanaklarıyla Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı Üzerine." Çev., Dilman Muradoğlu. *Walter Benjamin Üzerine* içinde. İstanbul: YKY. 125-1Adorno, T. W. (2004b). "Kültür Eleştirisi ve Toplum." Çev., Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak. *Edebiyat Yazıları* içinde. İstanbul: Metis. 159-180.

Adorno, T. W. (2003). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito, Yaz* 36: 76-85. [2005 çevirisi: "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek." Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 240-249.]

Adorno, T. W. (2002a). "Farewell to Jazz." Çev., Susan H. Gillespie. *Essays on Music.* Richard Leppert (der.) içinde. Berkeley, L.A.: University of California Press. 496-501.

Adorno, T. W. (2002b). "Music, Language, and Composition." Çev., Susan H. Gillespie. *Essays on Music.* Richard Leppert (der.) içinde. Berkeley, L.A.: University of California Press. 113-127.

Adorno, T. W. (2002c). "On the Social Situation of Music." Çev., Susan H. Gillespie. *Essays on Music.* Richard Leppert (der.) içinde. Berkeley, L.A.: University of California Press. 391-437.

Adorno, T. W. (1999). "Popüler Müzik Üzerine." *Toplumbilim* 9: 69-76.

Adorno, T. W. (1994). "Beethoven'a Yaklaşımlar." Çev. Z. A. Yılmazer. *Edebiyat ve Eleştiri* 12-13: 44-47.

Artun Ali (2004). "Kuramda Avangardlar ve Bürger'in Avangard Kuramı." *Avangard Kuramı* içinde. İstanbul: İletişim. 9-32.

Berendt, Joachim E. (2003). *Caz Kitabı: Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına.* Çev., Neşe Ozan. İstanbul: Ayrıntı.

Bernstein, J. M. (2004). "Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel." *The Cambridge Companion to Adorno.* Tom Huhn (der.) içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 19-51.

Bürger, Peter (2004). *Avangard Kuramı.* Çev., Erol Özbek. İstanbul: İletişim.

Clark, Toby (2004). *Sanat ve Propaganda: Kitle Kültürü Çağında Politik İmge.* Çev., Esin Hoşsucu. İstanbul: Ayrıntı.

Çelikcan, Peyami (1996). *Müziği Seyretmek: Popüler Müzik-Medya İlişkileri Açısından Müzik Videosu ve Müzik Televizyonu.* Ankara: Yansıma.

Chevassus, B. R. (2004). *Müzikte Postmodernlik*. Çev. İ. Usmanbaş. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Dellaloğlu, Besim F. (2001). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. Ankara: Bağlam.

Erol, Ayhan (2002). *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. İstanbul: Bağlam.

Geuss, Reymond (2003). "Adorno ve Berg." Çev., Bülent O. Doğan. *Cogito* 36: 281-298.

Güçlü, A. Baki, vd. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Günay, Edip (2006). *Müzik Sosyolojisi: Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam.

Horkheimer, Max (2005). "Yeni Sanat ve Kitle Kültürü" (1941). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Çev. M.Tüzel. İstanbul: YKY. 485-563.

Hutnyk, John (2004). "Adorno Womad'da: Güney Asya Crossover'ları ve Melezlik Bahsinin Sınırları." Çev., Şirin Özgün ve Taylan Şengül. *Dans Müzik Kültür. Folklora Doğru Çeviri Araştırma Dergisi* 65: 131-168.

Jay, Martin (2005). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Meriç, Murat ve Bülent Ortaçgil (2008). "Çekirdek'in Faydaları." *Radikal Cumartesi*, 18 Ekim: 8.

Oskay, Ünsal (1995). *Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma*. İstanbul: Der.

Özbek, Meral (2006). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim.

Özer, Yetkin (2002). *Müzik Etnografisi Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik*. İzmir: Dokuz Eylül.

Özkaya, Serkan (2000). *Sanatta Deha ve Yaratıcılık: Schönberg, Adorno, Thomas Mann*. İstanbul: Pan.

Pamir, Leyla (1998). *Müzikte Geniş Soluklar*. İstanbul: Boyut.

Say, Ahmet (2000). *Müzik Tarihi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.

Schmidt, James (2004). "Mephistopheles in Hollywood Adorno, Mann and Schoenberg." *The Cambridge Companion to Adorno*. Tom Huhn (der.) içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 148-180.

Soykan, Ömer Naci, vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito Yaz* 36: 37-65.

Soykan, Ömer Naci (2000). *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*. İstanbul: Bulut.

Taşbaşı, Kaan, vd. (2004). "Pop Müzikte Kültürel Temsil Sorunu." *Kültürel Üretim Alanları: Renkli Atlas*. Nurçay Türkoğlu (der.) içinde. İstanbul: Babil. 143-161.

Yıldırım, Vural ve Tarkan Koç (2006). *Müzik Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bağlam.

Webern, Anton (1998). *Yeni Müziğe Doğru*. Çev., Ali Bucak. İstanbul: Pan.

18.

Bir Edebi Kahramanla Karşılaşma: Walter Benjamin Türkiye'de

Ali Anıl Aral

Benjamin'in bazı metinlerinin bir araya toplandığı, Nurdan Gürbilek tarafından derlenen *Son Bakışta Aşk*'ı okumaya başlayan kişi, Gürbilek'in Benjamin'i ve metinlerini ayrıntılı bir biçimde tanıttığı 'Sunuş' yazısından önce bir fotoğrafla karşılaşır. Fotoğrafta Benjamin, Paris'teki Bibliothéque Nationale'de, uzun süre kullandığı masasında çalışmaktadır; bir eli, odaklandığı metnin sayfalarında gezinirken, diğer elindeki kalemle de her an önündeki metinden defterine bir alıntı geçirmeye hazır bekler. Ardında ise dünyanın en ünlü kütüphanelerinden birinin belki de alelâde bir çalışma salonu görülmektedir. Giséle Freund'un 1937'de çektiği bu fotoğraf, bir yazın adamının ardındaki metinler yığınını ve onun gündelik çalışma pratiği içinde o metinlerle ilişkisini tahayyül edebilme olanağı sağlar. Ancak fotoğraf öyle bir açıdan çekilmiştir ki, Benjamin'in çalıştığı masanın önünde bir açıklık olup olmadığı ya da karşısında bir duvar bulunup bulunmadığı anlaşılamamaktadır.

1940'da Benjamin'in intihar etmesine neden olan koşulları bilenler için o fotoğrafta Benjamin'in karşısında bir duvar olduğunu tasavvur etmek pekalâ mümkündür. Faşizmle karşı karşıya gelmiş pek çok düşünür gibi Benjamin de önlerindeki duvarın ne kadar kalın olduğunu ve karşı konulamaz bir hızla o duvara doğru nasıl yaklaşıldığını defaatle dile getirmiştir. Ancak bu süreci yaşarken ve tasvir etmeye çabalarken, diğerlerinden farklı olarak Benjamin, çarpacağını bildiği duvara 1921'de satın aldığı ve ölene kadar yanından ayırmadığı Klee'nin Angelus Novus tablosunu asmış, yaşadığı felâket dönemine Tarih Meleği'ni tanık etmiştir. Freund'un çektiği fotoğrafın sıklıkla kullanılmasının nedeni belki de, Benjamin'e dehşetle bakan ve geleceğe doğru sürüklenen 'Tarih Meleği'nin yerine kendimizi koyabilmemizi sağlayan bir açıyla çekilmiş olmasıdır.[1]

Yirminci yüzyılın anlamlandırılamayan travmasının tam ortasında kendisine söz söyleme imkânı aramış bir düşün adamıdır Benjamin; yaşadığı dönemi anlamaya ve anlatmaya çalışmış ve ilerleme rüzgârıyla geleceğe doğru sürüklenen Tarih Meleği'nin gözleri önünde(,) yaşanan travmanın anlamlandırılamaz çekirdeğine ilişkin düşüncelerini aktarmıştır. Bu nedenle söz konusu travmatik deneyimin kavranmasına olanak sağlayacak her anlatım biçimiyle ilgilenmiş, özellikle anlatmanın, ifade etmenin, sözü biçimlendirmenin her türüyle ilgilenmiştir. Elbette edebiyat bu girişimin elzem unsurudur.

Tek Yönlü Yol'daki "Lüks Eşyalar" başlığını taşıyan fragmanda Benjamin (1993a: 66), kitap ile okuyucusu arasındaki ilişkiden söz eder: "Kendini terk edilmiş hisseden biri eline bir kitap alıyor ve birden içi sızlayarak açmak istediği sayfanın zaten açılmış olduğunu görüyor, sayfanın bile ona ihtiyacı yok." Armağanların, verilen insanı şoka uğratması gerektiğinden, değerli ve kültürlü bir dostunun kendisine yeni kitabını yolladığında yaşadığı

[1] Giséle Freund, bahsi geçen fotoğrafın çekildiği gün Benjamin'in birkaç fotoğrafını daha çekmiştir. Örneğin Bernd Witte'nin Yapı Kredi tarafından yayımlanan, Benjamin'in hayatı ve eserleri arasındaki ilişkiyi irdelediği kitabının kapağında da Freund'un aynı gün çektiği fotoğraflardan biri yer almaktadır. Karşılaştırmak için bkz. Walter Benjamin (1993). *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der) içinde. İstanbul: Metis. 6. ; Bernd Witte (2002). *Walter Benjamin*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi.

heyecandan, kitabı tam açacakken kendini kravatını düzeltirken yakaladığından bahsederek devam eder fragmanına. Öte yandan *Tek Yönlü Yol*'da (1993a: 64-5) yer alan "No: 13" başlıklı fragmanında kitaplar ile fahişeler arasında on üç benzerlik kurar. Gözlerinin önünde yitip gittiği Tarih Meleği'ne kendi deneyimlerinden mürekkep hikâyeler anlatmak isteyen bir zanaatkârın kitapla arasındaki ilişkiyi gösteren sayısız metin parçasından sadece bir kaçıdır bahsedilen fragmanlar. Benjamin'in "Lüks Eşyalar" ya da "No: 13" adlı fragmanlarında sözünü ettiği kitapların bir roman mı yoksa başka bir tür mü olduğunu öğrenmemiz olanaksızdır, ancak romanlar hakkındaki görüşleriyle karşılaştığımızda, bir iç sızısıyla kitabı açan okurun yalnızlığına, bu yalnızlığın yazarın da etrafını sardığına, tüm bunların ortasında da "hikâye anlatıcısı" olarak adlandırdığı bir figürün yitip gittiğine ilişkin yakınmalarına tanık oluruz. Benjamin'e göre (1993b: 92) "hikâye anlatıcısı"nın tehdidi olan roman, saygısından önünde kravatını düzelten okuyucusunu onulmaz bir yalnızlığın içine hapsetmektedir:

> Hikâye dinleyen kişi, hikâye anlatıcısının misafiridir; hikâye okuru bile bu mecliste yerini alır. Roman okuru ise, okurların en yalnızıdır. (Çünkü şiir okuru bile, dinleyenler için yüksek sesle okumaya yatkındır.) Bu yalnızlığı içinde, okuduklarını hepsinden daha kıskançça sahiplenir. Onu tümüyle kendisine mâl etmek, adeta yutarcasına okumak ister. Gerçekten de, ateş ocaktaki odunları nasıl yutarsa, o da okuduklarını öyle yutar, yok eder.

Yalnızlık, yazarın romanı oluşturmak için yıllarca bir başına kalarak kendini tecrit ettiği odasından okuyucunun odasına sızmaktadır. Artık hikâyenin anlatıcısı ile dinleyicisini saran "aura" ortadan ikiye ayrılmış, her ikisi de iki ayrı odada yalnızlaşmıştır. Yazarın odasında yıllar süren çileli hatırlama süreciyle biriktirdiği imgeleri alegorinin tezgâhından geçirerek yazdığı roman, kitabın kapağını açan okurun odasına bir anda boşalır ve yalnızlığının yarattığı doyumsuzlukla bir an önce anlatılan hikâyeyi yutmak isteyen okuru daha da doyumsuz hale getirir. Benjamin'e göre (1993b: 77), romanın doğuşuyla birlikte deneyim değer kaybetmiş, bu kayıp enformasyonla pekişmiştir.

Ancak, bir yandan romanı hikâye anlatıcısının tehdidi olarak gören, deneyimi değersizleştirdiğini söyleyen, yazanı da okuyanı da yalnızlaştırdığından yakınan Benjamin, diğer yandan roman sanatının doğuşuyla birlikte beliren bir olanaktan, bir imkândan bahseder. Proust bu olanağın farkında olan birkaç edebiyatçıdan biridir.

Benjamin (1993c: 101), birbiri ardına övgüler düzerek andığı Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sini, "mistiğin dalıncıyla nasirin sanatını, heccavın şen coşkusuyla araştırmacının kılı kırk yaran dikkatini ve monomanyağın sürekli kendisiyle uğraşan bilincini otobiyografik bir yapıtta bir araya getiren tasarlanması imkânsız bir sanatın ürünü" olarak nitelendirmiştir. Benjamin tarafından bir salon adamı olarak anılan, ancak astım hastalığı yüzünden çok sevdiği salonlardan elini ayağını çekip odasına kapanmak zorunda kalan Proust, gündüz unutuşa terk ettiği hatırlamalarını geceye nakletmiştir. *Kayıp Zamanın İzinde*'sinde "... Proust bir hayatı gerçekte olduğu gibi değil de onu yaşayan kişinin hatırladığı gibi betimlemişti[r]. ... Hatırlayan yazar için önemli olan, kendi hatırası değil, hafızanın dokuduğu ağdır. ... Gayri iradi hatırlama, Proust'ın *mémoire involontaire*'i [bilinçdışı hatırlama], aslında hatıra denen şeyden çok, unutuşa yakın değil midir?" (Benjamin, 1993c: 102). Romanlarını gecenin karanlığında, unutuşun kışkırttığı hatırlama çabalarıyla yazan Proust, rahatsızlığı nedeniyle pek seyrek dışına çıkabildiği yazı odalarında "[h]afızasının peteklerinden kendi uçuşan, kaynaşan düşüncelerine bir ev" yaratmıştır (Benjamin, 1993c: 103). Uçuşan ve birbiriyle kaynaşan parçalar, kimi zaman bir kadının kokusu, kimi zaman bir öğleden sonra evin içine sızan güneşin uyuşturuculuğu, kimi zaman da Combray şehrinde geçirilmiş çocuklukta tadılmış madeleine kurabiyelerinin tadıdır. Bunlar *mémoire involontaire*'in parçalarıdır; "Proust'un diliyle söylersek, belirtik olarak ve bilinçle 'yaşanmamış' olan, öznenin 'yaşantı' olarak algılamadığı şey, sadece o *mémoire involontaire*'in parçası olabilir." (Benja-

mın, 1993d: 121) Ancak Benjamin'e göre (1993c: 112), Proust'un yöntemi tüm bu parçaları birbiri ardına sıralayıp "düşünmek ve çözümlemek değil, canlandırmaktır"; çünkü o, "yaşamda bizi bekleyen dramları yaşayacak kadar zamanımız olmadığını bilir."

Proust, hafızadan sarkan, duyuların nesneleri kavradığında tesadüfen gün yüzüne çıkan 'an'ları, yani bilinçle yaşanmamış olan 'yaşantı' parçalarını canlandırmayı görev edinmiştir. Yazı odasında her gece bin bir zahmetle açtığı hafıza kuyusunun karanlığından binbir çileyle çekip çıkardığı parçaları kayda geçirmeye adamıştır kendini. Benjamin'e göre (1993c: 111), Proust'un asıl ilgilendiği şey ise "zamanın en gerçek –yani mekâna bağlı – geçiş biçimidir":

> [B]u geçiş de hiçbir yerde içteki hatırlama ve dıştaki yaşlanmada olduğu kadar belirgin değildir. Yaşlanma ile hatırlamanın etkileşimini görmek, Proust'un dünyasına, kıvrılmaların, bükülmelerin, kendi üstüne dönmelerin evrenine girmek demektir. Benzeşimler haline geçmiş bir dünyadır bu, *correspondence*'ların [karşılıklılıklar] alanıdır. İlk kez romantikler görmüş, sonra da Baudelaire tutkuyla açmıştı kendini bunlara; ama yaşanmış deneyimlerimizdeki paylarını sadece Proust gösterebildi. *Correspondence*'lar, gayri iradi hatırlamanın, karşı konulmaz yaşlanma sürecine denk olan o gençleştirici, yenileyici gücün ürünüdür. Geçmiş, çiğ damlası tazeliğinde bir 'an'da yansıdığında, gençleşmenin acı veren şokuyla kaçınılmaz olarak bir kez daha geri gelir...

Benjamin'e göre (1993d: 118), kişinin bilinçle yaşamadığı zamanlardan hafızasına nakşolan parçalar deneyimi oluşturmaktadır: "... [D]eneyim hem kolektif hem de özel yaşamda bir gelenek işidir. Anılarda sıkı sıkı saptanmış tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşur." Yani anılardan ziyade, unutuşa meyyal bir belleğin karanlığında, özlemi çekilen, gayri iradi olarak hatırlanabilecek anlardır deneyimi oluşturan. Bu nedenle "Proust'a göre, kişinin kendi hakkında bir imgesi olması ya da kendi deneyimine hükmetmesi rastlantıya kalmıştır" (Benjamin, 1993d: 119).[2]

Benjamin, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinden yola çıkarak dile getirmektedir görüşlerini. Ancak amacı sadece Proust'un edebî niteliğini göstermek değildir; aynı zamanda söz konusu eserin yazarına önemli bir görev biçmiştir. *Uzakların bilgisi*ni getiren *hikâye anlatıcısı*nın imgesini onarıp günümüze sunmak için nasıl bir çaba harcanması gerektiğini *Proust*'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sinde bulabileceğimizi söyler. "Hikâye Anlatıcısı" başlıklı yazısında coğrafyaya atfettiği uzaklık, "Proust İmgesi"nde hafızanın karanlık bölgelerine tekabül eder:

> Proust'un sekiz ciltlik yapıtı [*Kayıp Zamanın İzinde*], hikâye anlatıcısı imgesini onarıp günümüze sunmak için nasıl bir çabaya gerek olduğu hakkında bir fikir veriyor. Proust bu işi büyük bir tutarlılıkla üstlendi. Başından beri asli bir görevle karşı karşıyaydı: Kendi

[2] Benjamin (1993e: 161) avangard edebiyat akımlarından bahsederken, Fütürizm, Dadacılık ya da Gerçeküstücülükte görülen ses ve dil oyunlarının, sanatsal oyalanmalar olarak değil, sözcüklerle girişilen büyülü deneyler olarak görülmesi gerektiğini söyler. Gerçeküstücülerin esrar ve afyon kullanarak, bilinçli olarak esrikliğe ulaşma deneyleri, imge yığınlarının bilinçdışında saklandıkları yerden çıkıp dile dökülme olanağını sağladığı için önemlidir. "Uyku ile ayıklık arasındaki eşik, gidip gelen imge yığınlarının adımlarıyla herkeste aşındığında, hayat sanki ancak o zaman yaşamaya değer olacaktı[r]." (Benjamin, 1993e: 156) Benjamin'e göre bilinçli olarak girişilen bu çaba, bilinçdışını dışlamadan, tam da bilinçli kontrolsüzlüğü bilinçdışının hizmetine sokarak, sarhoşluk yoluyla açığa çıkan imge yığınlarının 'ben'i sarsması nedeniyle dikkate alınması gereken bir deneyimdir. Öte yandan Benjamin bu esriklik deneyiminin aslında dünyevi bir aydınlanma için bir giriş ödevi niteliğinde olduğunu ve gerçeküstücü hareketi bu esriklik çabasıyla sınırlı tutmamak gerektiğini de söyler. Benjamin'in doktor arkadaşlarından tavsiyeler alarak belirli dozlarda afyon kullanıp yazmaya çalışmasına neden olacak kadar önemsediği bu deneyimde rastlantının rolünün baki olduğu aşikârdır.

> çocukluğunu anlatacaktı. Bunun zorluğunu takdir ettiği için, çözümünü bir rastlantı işi olarak sundu. *Mémoire involontaire* kavramını bu düşünceler bağlamında geliştirdi. Bu kavram, yaratılmasına neden olan durumun izlerini taşır; çok yönlü, tecrit edilmiş bireyin envanterinin parçasıdır. Dar anlamda deneyim söz konusu olduğunda, bireysel geçmişin bazı içerikleri hafızada kolektif geçmişin içerikleriyle ilişkiye girer. Proust'ta, hiçbir yerde hatırlanamayan tören ve bayramlarıyla kültler, hafızanın bu iki malzemesinin kaynaşmasını hep yeni baştan gerçekleştirirler. Belli zamanlarda hatırlamayı kışkırtırlar ve ömür boyu onun aracı olurlar. İradi ve gayri iradi hatırlama böylece karşılıklı dışlayıcılıklarını yitirirler (Benjamin, 1993d: 120).

Romanla değer kaybettiğini söylediği hikâye anlatıcılığının imgesini kurtarması için yine bir romanı işaret etmektedir Benjamin. Öte yandan tıpkı *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*'ta (2004), *Çocuklar, Gençlik ve Eğitim Üzerine*'de (2001) ya da *Berlin Günlüğü*'nde (1997a) kendi çocukluğunu hatırlamaya çalışırken geçmiş imgelerini bir araya getirirken yaptığı gibi,[3] Proust'un anlatmayı görev edindiği çocukluk zamanlarından arta kalan paramparça anların ve onları çağıran nesnelerin toplayıcılığına dikkat çeker. Ancak o anları hatırlayabilmek bir rastlantı olarak düşünüldüğüne göre, deneyimi oluşturan parçaları geçmişten çekip bugüne getirerek tekrar asri zamanlarına iade etmek, kendini tecrit etmiş bireyin dağarcığından taşan anların bugünde hatırlanmasıyla mümkün olacaktır. Yani gayri iradi hatırlamada 'an'lar, kimi zaman bir rüya, kimi zaman bilinçli bir esriklik, kimi zaman da kolektif geçmişin içerikleriyle ilişkiye geçerek bugüne uğrayacaklardır. Bu nedenle Benjamin, bilinçle yaşayamayacağı anların farkında olan modern insanın kederiyle geçmişindeki parçaların avına çıkan, modern kentin kalabalığında belki de ömrü boyunca bakışına sadece bir kez yanıt alabileceği imgelerin peşinden koşan, Paris'in her bir taşına kederinin renginde "sıkıntı"lar bulaştıran Baudelaire gibi bir *flanéur* imgesinin doğuşunu anlatır.[4] Artık "hatırlayan" ya da "hikâye anlatan", kendini tecrit ettiği odasından çıkıp içinde bulunmak zorunda kaldığı modern kentin kalabalığının içine dalmış, sokaklara, pasajlara, otel odalarına dağılmıştır: "Proust'un onarıcı iradesinin dünyevi varoluşun sınırları içinde kalması, Baudelaire'inkinin ise bu sınırları aşması, Baudelaire'in karşı karşıya kaldığı güçlerin ne kadar asli, ne kadar güçlü olduğunun bir işareti olarak kavranabilir." (Benjamin, 1993d: 143)

Benjamin (1993d: 141), kendine yakın bir şeyler bulduğu için Baudelaire'in eşsiz bir okuru olduğunu söylediği Proust'un Baudelaire'le olan deneyimini dikkate almadan

[3] Benjamin (1982). Dostoyevski'nin *Budala*'sı üzerine kaleme aldığı yazıda da çocukluk ve gençlik dönemlerinin öneminden bahseder. Benjamin'e göre (1982: 110) "[d]ünyanın yazgısını kendi ulusunun yazgısında dile getir[en]" Dostoyevski'nin "romanın[ın] büyüklüğü, insanlığın gelişmesiyle ulusun gelişmesinin metafizik yasaları arasında var olduğu gösterilen mutlak karşılıklı bağımlılık ilişkisinde belirginleşir." Benjamin (1982: 112-3), politik öğretisinde son umudu sürekli olarak salt ulus düzeyinde bir gençleşmede aradığını söylediği Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki gibi *Budala*'da da çocukluğun sınırsız kurtarıcı gücünü işlediğini anlatmaktadır. Dostoyevski'nin romanlarındaki gençlik acısı, yaralı çocuklukta yatmaktadır; "çünkü Rus insanının gücünü felce uğratan kendisinin ve ülkesinin yaralı çocukluğudur." (1982: 113) Benjamin (1982: 113) Dostoyevski'de, "insan yaşamının soylu biçimde halk yaşamından gelişmesinin yalnızca çocuk ruhunda gerçekleşmesi" olgusunun sürekli tekrarlandığını söyler.

[4] Benjamin (2005: 165), Kafka'nın da modern kent sakininin deneyimini tüm açıklığıyla gözler önüne serdiğini, onun *Dava*'da ve diğer eserlerinde şehir hayatının karmaşasında birçok şeyle başa çıkmak zorunda kalan modern yurttaşın yalnız bırakılışını anlattığını söyler. Benjamin, Kafka'nın yapıtlarının, mistik deneyim ile modern kent sakininin deneyimini kapsayan, birbirlerinden uzak ve birbirleriyle ilişkili odakların oluşturduğu bir elips olduğunu anlatır. Baudelaire'in deneyimlediği modern kentin bir veçhesi içinde dolaşan Kafka, mistik deneyim ile modern kent sakininin deneyimi arasındaki gerilimin üzerine kurar yapıtlarını. Ancak Kafka'nın edebi başarısı, deneyiminin ona sadece mistik gelenekten nakledilmiş olmasındandır (Benjamin, 2005: 166). Benjamin'in yakın arkadaşı Gerhard Scholem'e yazdığı mektuplarda Yahudi mistisizmi ile Kafka arasında kurduğu bağlantı için bakınız: Walter Benjamin (1995). "Benjamin'in Scholem'e Mektuplarından Kafka'ya Dair." Çev., Mustafa Küpüşoğlu. *Kitap-lık* 15: 55-58.

Baudelaire'i tanımanın mümkün olmadığını söyler. Benjamin (1993d: 141), Proust'un Baudelaire üzerine yazdığı denemeden yaptığı alıntıyla iki yazar arasındaki benzerliği şöyle anlatır: "Baudelaire'de zaman yadırgatıcı bir biçimde parçalanmıştır. Sadece birkaç gün kendini gösterir, onlar da önemli günlerdir. 'Bir akşam' ve benzeri deyişlerin onda çok sık görülmesinin nedeni budur." Proust'un bahsettiği bu "önemli günler"in, Joubert'e yaptığı atıfla "tamamlanmış zamanın günleri" olduğunu söyler Benjamin (1993d: 141), Baudelaire'in günleri "anımsama günleri"dir; bu günler "[h]erhangi bir yaşantının izlerini taşımazlar. Öbür günlerle bir arada durmazlar, zamandan dışarı taşarlar daha çok. İçeriklerini oluşturan şeyi Baudelaire *correspondences* kavramıyla tanımlamıştır. Bu kavram Baudelaire'de 'modern güzellik' kavramının yanında, ama onunla bağlantısız olarak durur..." Ancak modern güzelliğin ortaya çıkabileceği modern kentte modern insanın deneyiminin belirişidir Baudelaire'de öne çıkan: "Önemli olan, *correspondence*'ların ritüel unsurları da kapsayan bir deneyim kavramını ifade etmesidir. Baudelaire, sadece bu unsurları kendine mal ederek, modern bir insan olarak tanık olduğu çöküşün aslında ne anlama geldiğini tam olarak değerlendirebilmiştir." (Benjamin, 1993d: 141) Proust'ta çocukluğun uçuşan anlarını (anılarını değil) yakalama çabası, Baudelaire'de modern kentte yakalanacak imgeleri birkaç özel günün içine yerleştirerek anlatma telaşına dönüşür. Ancak bu kent, insan belleğini krize sokacak pek çok tehlikeyle doludur. Modern kentte karşılaşılanlar, bilincin kendini sürekli olarak şoklardan koruyabilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu şoklarla karşılaşma anında kendini korumak için girişilen savaşta korkuyla atılan çığlık Baudelaire'in sanatını oluşturur. Yani "Baudelaire şok deneyimini sanatsal çalışmasının merkezine yerleştirmiştir." (Benjamin, 1993d: 123) Bu nedenle Benjamin (1993d: 142), Baudelaire'in *correspondences* ile "krize dayanıklı bir temele oturmak isteyen bir deneyim[i]" anlatmak istediğini söylemektedir.

Benjamin, Poe'dan, Valéry'den ve daha nicelerinden yararlanarak Baudelaire'in sanatını açıklamaya girişse de, onun için Proust'un Baudelaire deneyimi Baudelaire'in anlaşılabilmesi için önemlidir. "Geçen yıllar, aşınmış elbiseler içinde, / Bize eğiliyorlar göklerin balkonundan" dizelerinde Baudelaire'in "modası geçmiş nesnelerin şahsında, yoksun kaldığı ezeli zamana bağlılığını dile getirmekle yetin[diğini]" söyler Benjamin (1993d: 144); Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*'sinde madeleine çöreğini tadarken "onu etkileyen deneyime geri döndüğünde", Combray'da geçirdiği çocukluk yıllarının, Baudelaire'in "balkonda görünen yıllar"ıyla kızkardeş olduğunu düşünmektedir. Öte yandan Benjamin (1993d: 144), Proust'un Baudelaire'deki anımsama ve *correspondences* üzerine söylediklerinin, kendi yapıtı *Kayıp Zamanın İzinde*'nin de şiarı olduğunu söylemektedir:

> Baudelaire'de [...] bu anımsamalar daha da fazladır; anlarız ki onları ortaya çıkaran rastlantı değildir: kanımca onları belirleyici kılan da budur. Birbiriyle bağlantılı *correspondences*'ları uzun uzadıya, özenle ve titizlikle ama yine de gevşek bir biçimde, örneğin bir kadının kokusunda, saçının, göğüslerinin rahiyasında araştıran bir kişi daha yoktur; o karşılıklılıklar ki ona 'sonsuz kubbeli göğün mavisi' ya da 'alevler ve siren direkleriyle dolu bir liman' dizelerini bağışlasın (Proust'tan akt. Benjamin, 1993d: 144).

Benjamin (1993d: 153), Baudelaire'in "kalabalıklar tarafından itilip kakılmış olmayı, hayatını belirleyen deneyimler içinde en belirleyicisi, en benzersizi" olarak nitelendirdiğini söylemektedir. Ancak Baudelaire, yaşadığı çağda *flaneur*'ün gönlünce içinde dolaştığı, "kendi içinde bir ruh taşıyan" kalabalıklarının yitip gittiğini düşünmektedir. Kalabalığa güçsüz öfkesiyle cephe alır. Böylece Baudelaire'in "bir deneyim ağırlığını kazandırdığı yaşantı" ortaya çıkar ve modernliğin heyecanının bedelini gösterir şair: "*Aura*'nın, şok yaşantısında parçalanmasıdır bu" (Benjamin, 1993d: 153-4).

Bir Edebi Kişilik Olarak Benjamin

Benjamin'in edebiyat üzerine yazılarında hep aynı niyet açığa çıkar. Bu niyet, yazarın hafızasının kurduğu ağa "takılan" anların çırpınışlarını görmek ve Proust'un yaptığının aksine, söz konusu anları düşünüp çözümlemektir. Ancak Benjamin "yaşamda bizi bekleyen dramları yaşayacak kadar zamanımız olmadığının" da farkındadır. Bu nedenle onun için canlandırmak, düşünüp çözümlemek kadar elzem bir görevdir. Böylece Benjamin'in düşüncesinde anlatmanın kendisi, anlama çabasının merkezine yerleşir.

Benjamin'in yazılarında nesnelerin göndermeleriyle varılan geçmişte, karşımıza parça parça anlar gelir. Yazılarını okuyanların önüne "bir monomanyağın sürekli kendisiyle uğraşan bilinci"nden taşan anlar akar. Yelpazelerden, oyuncaklardan, zücaciyelerden, eldiven çeşitlerinden, hediyelik eşyalardan... ya da bir benzin istasyonundan, No. 113'ten, Meksika elçiliğinden, titiz hanımlar için kuaförden, saatçi ve kuyumcudan[5], yani pek çok şeyden, yerden ya da kişiden, yani hafızasının dokuduğu ağa takılanlardan veya bilinçle hafızasında tuttuğu hatıralardan bir yerlere varılır ve Benjamin'in yazılarında çıktığımız yolculuklarda bize eşlik eden bir imgenin etrafına ördüğü ağdan kurtulamaz bakışımız; "hafızasının peteklerinden kendi uçuşan ve kaynaşan düşüncelerine bir ev", hem de koskocaman bir yapı inşa etmiş Benjamin'in otobiyografisiyle karşı karşıya kaldığımızı sanırız.[6] Ancak karşı karşıya kaldığımız basitçe bir düşünürün yaşamı ile yapıtları arasında kurulması elzem görülen naif bir bağlantı değil, kendi hakkında bir imge oluşturmaya çabalayan ya da kendi deneyimine hükmetmeyi isteyen bir yazın adamının hiçbir şeyi rastlantıya bırakmamak için kendi yaşamını araçsal bir şekilde ortaya koyma telaşıdır. Ancak kişisel deneyimin bu merkezî konumlandırılışı, kişisel ve kolektif geçmiş arasındaki ilişkiyle biçimlenen hatırlama ve tarih kavrayışını ön plâna çıkarmakta ve bir 'ben'lik inşasından ziyade, 'ben'i sarsmaya yönelik her türlü girişimin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Benjamin'in birbiriyle çakışan ancak uzlaşamayan kolektif ve kişisel geçmiş düşüncesi, insan yaşamına yönelik alt üst edici bir müdahaleye olanak sağlamaktadır.

Türkiye'de Benjamin'e yönelik ilgi çoğunlukla düşünürün yaşamı ve yapıtları arasındaki ilişkinin büyüleyici etkisi altında yoğunlaşmış ve bu ilişkinin vurgulanması Benjamin üzerine kaleme alınan pek çok yazının kalkış noktasını oluşturmuştur. Ancak sürekli altı çizilen bu olağanüstü bir aradalık, Benjamin'i iki Dünya Savaşı arasında, birbirine karşıtmış gibi görünen düşüncelerin arasında salınarak üreten ayrıksı bir figür olarak tasavvur etmek biçiminde anlaşılmıştır. Yani Türkiye'de Benjamin düşüncelerine başvurulan bir entelektüel olsa da, bir 'edebiyat kuramcısı' ya da bir 'edebiyat adamı' olarak değil, yirminci yüzyılın ilk yarısındaki entelektüel üretimin parlak bir figürü, yaşamıyla yapıtlarının (ya da yapıtlarıyla yaşamının) özgünlüğünü garanti altına almış ayrıksı bir 'edebî kişilik' olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Benjamin'in edebiyat bağlamında alımlanmasını irdeleyen bu metnin kaleme alınmasındaki niyet, onun Türkiye'de edebiyatla ilişkisinin ön plâna çıkmış olmasından değil, Benjamin'in

[5] Tüm bu bahsi geçenler Benjamin'in *Tek Yön* adlı kitabında yer alan fragmanların alegorik başlıklarıdır: Walter Benjamin (1999). *Tek Yön*. Çev., Tevfik Duran. İstanbul: Yapı Kredi.

[6] Benjamin "Berlin Günlüğü"nde (1997a: 316), Berlin'de geçirdiği yıllarından bahsederken otobiyografi üzerine düşüncelerini aktarır. Susan Sontag (1998: 105), Benjamin'in otobiyografi hakkındaki düşüncesini şöyle açıklar: "Benjamin, geçmişinden hatırlamak için seçtiği her şeyin geleceğin bir habercisi olduğunu düşünür, çünkü belleğin işi (onun [Benjamin'in] deyişiyle insanın kendisini sondan başa doğru okuması) zamanı çöküşe uğratır. Anıların kronolojik bir sıralaması yoktur; Benjamin otobiyografi adını reddeder çünkü zaman önemsizdir. (Berlin Günlüğü'nde Benjamin, 'otobiyografinin işi, zamanladır; art ardalıkta ve yaşamı sürekli bir akış haline getiren şeylerdedir,' diye yazar. 'Oysa ben burada uzamdan, anlardan ve süreksizliklerden söz ediyorum.' der.)" Sontag'ın Benjamin'den yaptığı alıntı için bkz. Walter Benjamin (1997a). "A Berlin Chronicle." Çev., Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter. *One-Way Street* içinde. London: Verso: 43-104.

düşüncesine yönelik ilginin edebiyat çevrelerinden gelmiş olmasındandır. Bu ilgi şu ufak örnekte fazlasıyla belirginleşmektedir: Bir edebiyat eleştirmeni Oğuz Demiralp (1999: 8-9), "salt yazdıklarıyla değil yaşadıklarıyla da mitos(laş)tırılmış bir entelektüel" olarak nitelendirdiği Benjamin'in *Angelus Novus*'unun Münih'te bir süre asılı kaldığı bir evin önünde O'nu bulma umuduyla beklediğini, bu umutla Avrupa şehirlerini dolaştığını söylemektedir. Demiralp bu "arama süreci"nde Benjamin'in düşüncesi ve kırk dokuz yıllık yaşamı üzerine kırk dokuz parçadan oluşan bir deneme kitabı kaleme almıştır. Türk dilinde yayımlanan böyle bir kitabın varlığı, Giséle Freund'un çektiği fotoğrafa bakıldığında hissedildiği gibi, asıldığı duvara çarparak paramparça olmuş bir düşünce adamına dehşetle bakan "Tarih Meleği"nin yerine geçmek konusunda Türkiye'deki edebiyat çevrelerinde güçlü bir niyetin varolduğunu göstermektedir.

Türkiye'de Edebiyat Ortamı ve Benjamin

Benjamin'in Türkçeye çevrilen ilk metni "Çeviricinin Ödevi"dir.[7] 1975 yılında ise *Birikim* dergisinde Benjamin'in "Brecht'le Söyleşiler" adlı yazısı yayımlanmıştır (1975: 32-41).[8] Brecht hasta yatağındayken yaptıkları konuşmaların Benjamin tarafından aktarıldığı bu metinden önce Benjamin'in yaşamını kısaca özetleyen bir sayfayla karşılaşılmaktadır.[9] "Brecht'le Söyleşiler"de, Benjamin ve Brecht, Benjamin'in "Üretici Olarak Yazar" adlı yazısını tartışmışlar ve bu bağlamda yazarlık sorununa değinmişlerdir. Yani Benjamin'in Türkçeye çevrilmiş ilk metinlerinin yazarlık sorunuyla ilgili olduğu söylenebilir. 1977 yılında ise, Bertan Onaran ve Yurdanur Salman'ın derlediği, Brecht'in sanat ve sinemaya ilişkin görüşlerini içeren yazılardan oluşan ve Benjamin'in düşüncelerini de ele alan *Sinema Yazıları ve Brecht, Sinema, Sanat İlişkileri Üstüne Notlar* (1977) adlı kitap yayımlanmıştır.[10] Böylece Benjamin'in Türk okuruna 1970'lerin ikinci yarısında çoğunlukla Brecht'le ilişkisi üzerinden tanıtıldığı ortaya çıkmaktadır.

1979 yılında ise Benjamin'in Brecht'le olan ilişkisinden bağımsız bir ilginin izlerini görmek mümkündür. Hans Magnus Enzensberger'in (1979: 17-37), kültür endüstrisi bağlamında Benjamin'in görüşlerinin yer aldığı yazısını çeviren Ünsal Oskay, seksenli yılların başında yazılarında sıklıkla Benjamin'den bahsetmeye başlamıştır. Oskay, 1979'da yaptığı çevirinin ardından 1980'de *Oluşum* dergisinde Benjamin'in tarih ve faşizm üzerine düşüncelerine yer verdiği "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar" (1980: 196-253) adlı yazısını ve 1981'de, yine *Oluşum* dergisinde "Benjamin'de Tarih Kültür ve Fantazya Anlayışı" (1981: 6-13) adlı yazısını yayımlanmıştır.[11]

1982 yılının Mart'ında yayımlanan *Çağdaş Fantazya Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması* adlı kitabında ise Oskay (1982: 55), söz konusu kitabını yazma nedenlerinden birini şöyle açıklamıştır: "Yazdıklarımın, yabancılaşma olgusunun bizim toplumumuzda da giderek yoğunlaştığı günümüzde insan'ın yönelmek zorunda bırakıldığı düş ve fantazyalarını bütün bütüne 'karalamak' yerine, Walter Benjamin'in belirttiği gibi, özgürleşimci düşünce açısından bunlardaki gizil özgürleşim beklentilerinin farkına varılmasını bir oranda kolaylaştırmaktan; bu konuya dikkati çekmekten başka bir amacı yok." Yani

[7] Walter Benjamin (1961). "Çeviricinin Ödevi." Çev., Melahat Özgü. *Tercüme* 15(73-74): 110-121.

[8] 1975 yılında yayımlanan bu metin, daha sonra Bülent Aksoy tarafından gözden geçirilerek, 1985'te Ünsal Oskay'ın derlediği *Estetik ve Politika* kitabında tekrar yayımlanmıştır. Metnin "Brecht İle Konuşmalar" başlıklı farklı bir çevirisi de, *Brecht'i Anlamak* kitabında yer almaktadır (Benjamin, 1984: 128-144).

[9] Benjamin'le ilgili kısa bilginin yazarı belli değildir. Bu bilgi "Brecht'le Söyleşiler" yazısından hemen önce derginin 31. sayfasında yer almaktadır.

[10] Bu kitabın kapağında yazarın Brecht olduğu gözükmekteyse de, içeriğinde Brecht'in düşüncelerini tartışan farklı yazılara rastlamak da mümkündür.

[11] Bu yazı daha sonra Ünsal Oskay'ın derlediği *Estetize Edilmiş Yaşam* başlıklı kitapta da yayımlanmıştır.

Oskay'ın bilim-kurgu ve korku sinemasını ele aldığı bu kitabını yazma nedenlerinden biri olarak Walter Benjamin'in düşüncesinden etkilenmiş olması gösterilebilir. Oskay (1982: 9), tek başına tarihe yön veremeyecek olsa da, daha özgür bir yaşama duyduğumuz özlemlerimizi yansıtan düş ve fantazyalarımızın önemsenmesi gerektiğini söyleyen Walter Benjamin"in görüşlerinden yararlanarak masalların ve hikâye anlatıcılarının yerini bilinç endüstrisinin ürettiği fantazyaların aldığını söylemektedir. Oskay'ın kitabını okuyan biri Benjamin'inin "Hikâye Anlatıcısı" yazısında "fantazya" olarak Türkçeye çevrilebilecek bir kavramı kullandığı yanılgısına düşebilir. Çünkü Oskay, kendi tabiriyle "fantazya" olarak tanımladığı "gerçeküstü düşlemleri", Benjamin'in "hikâye anlatıcısı" kavrayışıyla iç içe geçirmiştir. Oskay (1982: 20-1), söz konusu kitabının giriş yazısındaki bir dipnotta da Benjamin'in hikâye anlatıcısı ve "fantazya" kavramlarının arasında bir bağ kurmaktadır: "Walter Benjamin'in 'Öykü Anlatıcısı' başlıklı yazısından yola çıkacak olursak, bu öykülerdeki fantazyayı üreten kişi ile, fantazyayı dinleyip 'tüketen' kişi arasındaki ilişkinin biçim ve içeriğinin çok büyük bir değişiklik geçirdiğini" söyleyen Oskay, Benjamin'in "hikâye anlatıcısı"nı tarif ederken, onun hikâye anlatıcılığının gerilemesine neden olduğunu söylediği romandan ya da enformasyondan bahsetmemiş, hikâye anlatıcılığını, Oskay'ın tabiriyle "fantazyayı üreten kişi" ile "fantazyayı tüketen kişi"nin odağa alındığı bir aktarım sürecinin temeline yerleştirmiştir.

1984 yılının Nisan ayında ise Benjamin'nin metinlerinden derlenen *Brecht'i Anlamak* adlı kitap yayımlanmıştır. Bu kitabın yayımlanmasının ardından yaklaşık bir ay sonra, Ünsal Oskay'ın, *Yazko Edebiyat* dergisinde (1984: 93-101), *Brecht'i Anlamak* kitabının İngilizce baskısında yer alan, fakat Türkçe çevrisinde bulunmayan Stanley Mitchell'in giriş yazısından yararlanarak kaleme aldığı bir yazı yayımlanmıştır.[12] Oskay bu yazıda Lukacs ile Benjamin-Brecht ikilisinin görüş ayrılıklarını tragedya ve kahraman kavramları üzerinden tartışmaktadır. Oskay, Lukacs'ın modern sanatta totalite duygusundan, totalite anlayışından ve belirli bir perspektiften yoksun kalındığı eleştirisinin karşısına, Brecht ve Benjamin'in on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar sanatçıda totalite anlayışının ve belirli bir perspektiften bakabilme yetisinin mevcut olduğuna ilişkin düşüncelerini yerleştirmektedir. Oskay (1984: 93), tıpkı Gramsci gibi resmi görüşün dışında yer alan ve tarihsel kötümserliğe sahip olan Brecht–Benjamin ikilisinin umutlarının, Romain Roland'ın deyişiyle "düşünceye dayanan bir kötümserliğe ve iradeye dayanan bir iyimserliğe" yaslandığını belirtmektedir; yani Benjamin'in ve Brecht'in "[u]mut kaynakları, resmi görüştekilerin dayanak aldığı bürokratik/hiyerarşik değerlendirmeler ve direktifler değil; 'geçmiş'i ve 'gelecek'i diyalektik bir kavrayışla anlayabilme konusunda geliştirdikleri yöntembilime dayan[maktadır]." Buradan yola çıkarak Lukacs ve Brecht-Benjamin ikilisinin tarih üzerine düşüncelerini karşılaştıran Oskay (1984: 94), Lukacs'ın tarihi yaşanılan günün önkoşulu olarak gördüğünü, Brecht ve Benjamin'in ise "her an içinde yaşanılan, yaşanıldığı bilinmesi gereken" olarak kavradıklarını ifade etmektedir. Benjamin ve Brecht'te, zaferin pek yakın olmadığının bilindiği karanlıklar karşısında zorluklarla hazırlanmış bir umudun olması gerektiği ve umudun kalkış noktası olarak da "stratejik kötümserlik" düşüncesinin oluştuğunu söyleyen Oskay, bu nedenle Brecht ve Benjamin'in işe iyilerle değil, bugünkü kötülerle başlanması gerektiğini düşündüklerini söylemektedir. Oskay (1984: 94), Lukacs ve Benjamin-Brecht ikilisinin yollarının bu iyi/kötü tercihinde ayrıldığını ifade eder. Lukacs "burjuva kültürünün eski günlerdeki patrisyenlerinden Thomas Mann'ı" düşüncesine yakın bulmaktadır; Benjamin-Brecht ikilisi ise, Benjamin'in deyişiyle, "bugünün kötüsü" olduğu için Kafka'yı tercih etmektedirler. Bu tercihlerin ışığında Lukacs ve Benjamin-Brecht ikilisinin görüşleri, Oskay tarafından roman kahramanları üzerinden anlatılmaktadır. Oskay, Lukacs'ın tarihi, çizgiselliği üzerine yerleştirilen önemli olaylar tarihi olarak irdelediğini, kıyıda köşede kalmış, önemsiz işlerle ilgilenen karakteri önemsemediğini belirtir. Ancak Benjamin ve Brecht, Kafka'nın romanlarındaki kıyıda köşede kalmış karakterlerin önemli olduğunu düşünmektedirler. Lukacs'ın tarif ettiği

[12] Oskay, yazısının başlığına verdiği bir dipnotta, yazısının kuramsal çerçevesini, Benjamin'in Brecht'in sanatına değinen *Understanding Brecht* adlı derleme kitabın İngilizce çevirisine bir giriş yazan Stanley Mitchell'den aldığını belirtmektedir. Bkz. Oskay, 1984: 93.

gibi bir çatışmanın ortasında kalan ve kendi iradesiyle bu çatışmayı sonlandıran karakterden ziyade, Benjamin ve Brecht dramatik olmayan karakteri savunurlar; Kafka'nın eserlerinde sıklıkla görülebilecek bu karakterlerin melankolik doğasını montaj tekniği bertaraf etmektedir. Tek bir tarihsel çizgiden ziyade birbirleri üzerine binen, sıradan insanların çektikleri acıları bir çok açıdan ele alan Brecht'in tiyatrosunda farklı tarihselliklerin montaj tekniği sayesinde anlatılabildiğini söyleyen Oskay, Benjamin ve Brecht'in düşüncelerindeki yakınlığı gösterebilmek için Brecht'in montaj tekniğinin yanına Benjamin'in alıntılama tekniğini yerleştirir.

Ünsal Oskay'ın metinlerinde 80'lerin başında yoğunlaştığı görülen Benjamin ilgisi, Oskay ile gençlik yıllarından beri tanışan Ahmet Oktay'ın yazılarında da aynı tarihlerde belirmeye başlamıştır.[13] Ahmet Oktay (1980: 43-47) ilk olarak *Yazko Edebiyat*'ta yayımlanan, şairin özgürlük arayışını irdelediği yazısında Benjamin'in tarih konusundaki düşüncelerine yer vermiştir. Oktay (1981a: 72-88), "Eleştirel Söylem Üzerine" adlı yazısında ise Frankfurt Okulu'nun birçok üyesinin düşüncelerine göndermelerde bulunurken, Benjamin'in düşüncelerine de kısaca yer vermiştir. Bu metinde yazın kuramının yalnızca metni anlama ve çözümleme yollarını göstermekle yetinmemesi gerektiğini savunan Oktay (1981a: 87), yazın kuramının "üretimin, bütünüyle özgürlük içinde gelişme önkoşuluna bağlı kalmak üzere yararlanabileceği bakış açılarını da ortaya koyması" gerektiğini belirtmektedir. Bu görüşten yola çıkarak, Brecht'in kuramının aydınlatıcı olduğunu, onun eleştirel bir üretim sürecini savunarak, üretim süreçlerinde sınıfların göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesini destekler. Bu yazıdaki amacının yazın kuramıyla ilişkileri bağlamında göstergebilim, anlambilim ve alımlama estetiğiyle kurulan bağlantılara dikkat çekmek olduğunu söyleyen Oktay, kuramın yazınsal alanda da kemikleşmemiş olduğunu göstermeyi istediğini ifade etmektedir. Oktay bu konuda Benjamin'in "sanat-teknoloji ilişkisi" ve "sanatın yozlaşması" üzerine düşüncelerinin zenginleştirici bir işlevi olduğundan bahsetmiştir.

Oktay (1983: 106- 113), *Yazko Edebiyat*'ta yayımlanan bir diğer yazısında da kısaca Benjamin'den bahsetmiştir. Bu yazıda Ahmet Telli'nin *Su Çürüdü* adlı kitabında yer alan "Soluk Soluğa" adlı şiiri üzerinden "kahraman"ı irdeleyen Oktay, Benjamin'den bir satırlık bir alıntı yapmıştır.[14] Fakat Oktay'ın yaptığı alıntıdan ziyade, bir dipnotta söyledikleri dikkate değerdir. Söz konusu dipnotta Oktay (1983: 107), Benjamin'in metinlerinin Türkiye'deki sorunların ortaya konması ve çözüme ulaşması açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Ahmet Oktay'ın yazılarının yayımlandığı *Yazko Edebiyat* dergisi *Yazko Çeviri* adlı bir başka derginin de yayın hayatına başlamasına vesile olmuştur. Bu derginin 1981'deki ilk sayısında, Oktay gibi şair olan ve çevirileriyle de tanınan Ahmet Cemal, Benjamin'in "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin"ini, aynı yıl içinde yine *Yazko Çeviri*'de "On Dokuzuncu Yüzyılın Başında Paris"ini ve "Dostoyevski'nin 'Budala'sı"nı da çevirmiştir.[15] "On Dokuzuncu Yüzyılın Başında Paris"'inin de içinde yer aldığı ve Cemal tarafından çeşitli bölümlerinin Türkçeye çevrilerek çeşitli dergilerde yayımlandığı, Benjamin'in *Pasajlar*'ı ise 1993 yılında yayımlanmıştır. Cemal (1982: 81-7), sadece Benjamin'in metinlerini çevirmemiş, aynı zamanda "Bir Yol Ayrımında Türk Aydını" adlı yazısında Benjamin'in düşüncelerine yer vermiştir. *Yazko Edebiyat*'ta Benjamin'in düşüncelerinden bahseden yazarlar arasında 1982'de "*Paskalya*" adlı yazısıyla Oğuz Demiralp de yer almaktadır. Demiralp'in 1982 tarihli bu yazısında karşımıza çıkan Benjamin ilgisi 1999 yılında yayımlanan *Tanrı Bakışlı Çocuk* adlı kitabında tam anlamıyla belirginleşmiştir.

[13] Ünsal Oskay ile Ahmet Oktay arasındaki ilişki için bu kitapta bkz. Ünsal Oskay ve Ahmet Oktay görüşmeleri.

[14] Oktay'ın Benjamin'den yaptığı alıntı şöyledir: "Hipokratın tanıdığı ölümün simasına ait bir şeyler olmuştur" (Oktay, 1983: 112).

[15] Ahmet Cemal'in *Yazko Çeviri*'de yayımlanan Benjamin çevirileri için bkz. Walter Benjamin (1981a). "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 1: 63-83. ; Walter Benjamin (1981b). "On Dokuzuncu Yüzyılın Başında Paris." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 8: 21-38.; Walter Benjamin (1982). "Dostoyevski'nin 'Budala'sı." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 82: 110-113.

70'lerin sonu ve 80'lerin ilk yarısı itibariyle Türkiye'de Benjamin'in ismi etrafında bir ilginin oluşmasını sağlayacak yazıların *Birikim*,[16] *Yazko Edebiyat* ve *Yazko Çeviri* dergilerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Öte yandan bu dergilerde Benjamin'in düşüncelerine yer verenler çoğunlukla edebiyatçılardır. Benjamin'e edebiyat çevrelerinden yönelen ilgi 1987'de *Defter* dergisinin yayın hayatına başlamasıyla boyut değiştirmiştir.[17]

Defter ve Nurdan Gürbilek[18]

Defter dergisinin ilk sayısında Benjamin'in görüşlerine değinen üç yazıyla karşılaşıl-

[16] *Birikim* dergisinde edebiyat bağlamında Benjamin'in görüşlerine yer verilen iki yazıya daha rastlanmıştır. Bunlardan ilki Mehmed Uzun'un (1992: 62-67) yazısıdır. Mehmed Uzun bu denemesinde, kısaca Benjamin'in hikâye anlatıcılığının değer kaybettiğine ilişkin görüşlerine yer vermiştir. Benjamin'in görüşlerinin ele alındığı diğer yazı ise Ömer Türkeş imzalıdır (1999: 110-8). Türkeş bu yazısında Benjamin'in dedektif romanları türünde 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan kent mimarisinden duyulan dehşetin uygun betim ve çözümlemesine kavuşulduğunu söylediğini belirtmektedir. Türkeş'e göre (1999: 112) "Benjamin'in bu mimari, burjuva evi ve eşyası üzerine yaptığı estetik çözümlemeleri, polisiye metinlerden yola çıkarak insan-konut-eşyayı imgesel olarak canlandırmaya yöneliktir." Benjamin'in dedektif romanları bağlamında görüşlerine yer verilen bir başka yazı da Hasan Bülent Kahraman (1991: 5-10) tarafından kaleme alınmıştır. Kahraman bu yazısında, Benjamin'in "flaneur" kavramını dedektiflere de uyguladığını, Benjamin'in dedektif romanlarına her zaman Poe'nun Dupin'ini örnek verdiğini söylemektedir. Benjamin'e göre dedektifin birey olmadığını ve dedektif öykülerine ivmelerini kazandıran şeyin bireyin silinmesi olduğunu belirten Kahraman, Benjamin'in dedektif romanlarını bir kentte yaşanan korkuların ve rahatsızlıkların ortaya konulduğu bir tür olarak gördüğünden de bahsetmektedir. Öte yandan Benjamin'in (1997b: 119-120) polisiye romanlar üzerine bir yazısının çevirisi de *Sanat Dünyamız* adlı dergide yayımlanmıştır. Ernest Mandel'in (1985) Türkçeye çevrilmiş kitabında ise Benjamin'in bu yazısında bir yolcunun korkularını polisiye romanda karşılaştığı caniler ve cinayetlerle bastırdığına ve unutup gittiğine değinilmektedir.

[17] 1987'de *Gergedan* dergisi de yayın hayatına başlamıştır. Benjamin'in düşüncelerini edebiyat bağlamında ele alan bir yazı bulunmamasına rağmen bu derginin Türkiye'de Benjamin'in alımlanması açısından önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin *Gergedan* dergisi 1987 yılının Aralık ayında sekizinci sayısıyla birlikte Benjamin'in fotobiyografisini yayımlamıştır. Ayrıca *Gergedan* dergisinin yayın kurulunda yer alan ve Türkiye'de yayımlanan birçok önemli derginin yayımlanmasında emeği geçen Enis Batur 1987'de yayımlanan *Estetik Ütopya* adlı kitabında Frankfurt Okulu üyelerini tanıtırken, Benjamin'e geniş bir yer ayırmıştır.

[18] *Defter* dergisinin pek çok sayısında, Türk yazarlar tarafından Benjamin'in görüşlerine yer verilen yazılar ya da çeviri metinler yayımlanmıştır. *Defter* dergisinde Benjamin'in görüşlerine edebiyat bağlamında yer veren metinler şunlardır: Andreas Huyssen (1988). "Saklı Diyalektik: Avangard-Teknoloji-Kitle Kültürü." Çev., Serdar Erener. *Defter* 7: 56-70: Huyssen, Benjamin'i avangard sanat ve edebiyat'ın önde gelen teorisyenlerinden biri olarak tanıtmaktadır; Özgür Taburoğlu (1998). "Deneyimin Yeniden Yapar Üretimi: Bergson, Proust, Benjamin." *Defter* 34: 64-81: Taburoğlu, Benjamin'in bellek üzerine görüşlerinden ve Proust'u incelerken yaptığı iradî ve irade dışı bellek kavramsallaştırmasından bahsetmektedir; Ernst Bloch (1999). "Edebiyatta Şimdiki Zaman." Çev., Kemal Atakay. *Defter* 37: 167-181: Bloch, Benjamin'in, "şimdi-zamanı"na (Jetz-zeit) ilişkin önemli değerlendirmelerinin olduğu görüşü ve *Tarih Kavramı Üzerine* adlı yazısından bir alıntı yapmıştır; Zeynep Direk (2000). "Yasanın Kaynağı Üzerine." *Defter* 40: 49-75: Direk, Benjamin'in "Proust İmgesi" adlı yazısından bir alıntı yapmış ve Derrida'nın büyük edebiyat eserlerinin kural tanımazlığı hakkındaki görüşünün Benjamin'in daha önce söylediği ve Derrida tarafından Benjamin'in "Şiddet Eleştirisi"nden bahsedildiğine dair görüşlerine yer vermiştir; Ali RızaTura (2002). "Metonimi, Sanat ve Bilinçdışı." *Defter* 45: 101–115: Tura, Benjamin'in kimi sanat yapıtlarını, örnek olarak da *Angelus Novus*'u bir metonimiyi anlamaya çalışır gibi ele aldığını, hatta gerçeküstücülüğü, içinde olduğu kültürün bir metonimisi olarak gördüğünü, dünyayı bir metonimiyi anlar gibi anlamaya çalıştığını, erken dönem çalışmalarında "Karl Kraus'la birlikte geliştirdikleri" kotasyon yönteminde de metonomik anlama çabasının görülebileceğini ve Pasajlar yapıtının da söz konusu savın bir örneği olarak bu kısa Benjamin değinisine dahil olduğunu söylemektedir; Orhan Koçak (1989). "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar." *Defter* 8: 74-94: Orhan Koçak, Turgut Uyar'ın şiirleri üzerine yazdığı inceleme yazısında, kısa da olsa Benjamin'in hale (aura) kavramından bahsetmektedir; Orhan Koçak (1994). "Narkissos'tan Oidipus'a." *Defter* 22: 95-107: Enis Batur'un şiirleri üzerine yazdığı inceleme yazı-

maktadır. Bunlardan ilk ikisi bir şair olan Necmi Zeka (1987: s. 7-19) ve bir romanı ile bir öykü kitabı bulunan İskender Savaşır'dır (1987: 21-34). Bu ilk sayıda Benjamin'in görüşlerine yer veren üçüncü isim ise deneme yazarı ve edebiyat eleştirmeni Nurdan Gürbilek'tir (1987: 89-102).

Defter dergisinin ilk sayısında yayımlanan "Parçalanmış Zamanın Akışında" adlı yazısında Gürbilek, Lukacs'ın "bütünlük" kavramından yola çıkarak edebî biçimleri sorgulamaktadır. Lukacs'ın *Ruh ve Biçimler* adlı kitabında edebi biçimleri bir prizmadan yansıyan güneş ışığına benzettiğini belirten Gürbilek, "başlangıçta tek ve bütün olan[ın], biçimlerde bölünerek dile getirilebilir" hale geldiğini söylemektedir. Bu görüş Gürbilek'i Benjamin'in "Kendisi Olarak Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı yazısındaki (1993f), bir zamanlar dilin bütün olduğu düşüncesine götürmektedir. Benjamin'e göre Tanrı dili, nesneyi adlandıran arı ve dolayımsız bir dildir. Bir kez üzerine konuşulan nesneden kopulduğunda, yani nesneyi bilme tutkusuyla soyutlama ve dolayımın dünyasında gezintiye çıkıldığında, böylece nesne dilsizleştiğinde, dil bütünlüğünü kaybetmektedir (Gürbilek, 1987: 90). Gürbilek'e göre (1987: 90), Lukacs ve Benjamin'in dil ve biçimler üzerine yaptıkları bu yorumlar, "bir bütünün parçalanmasıyla birlikte yarım kalmış bir hayata" işaret etmektedir. Çağdaş insanın evsizliğinin biçimi olarak nitelendirdiği romanın "bütünlüklü bir dünyanın biçimi olan destanın uzak bir yankısı" olduğunu belirten Gürbilek (1987: 92), bu nedenle romanın, "doğayla toplumun, benlikle dünyanın, özneyle nesnenin birbirine kalıcı olarak yabancı düştüğü bir dünyanın malı" olduğunu söylemektedir. Buradan yola çıkarak Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"na değinen Gürbilek, ilk öykü anlatıcılarının uzakların bilgisini yaşadığı topluma, yani evine getiren usta zanaatkârlar olduğunu kaydetmektedir. Türkiye'de Batılılaşmayla birlikte yitirilen "babaevi"ni Tanpınar'ın sözleriyle aktaran Gürbilek (1987: 93), kapitalizmin evle birlikte ev içindeki iktidar ilişkilerini de parçaladığını, böylesine bir zorla uygarlaştırma girişiminin karşısına bütünlüklü bir kültürle direnmenin, "o kültür içinde gerçekleşebilen bağımlılıkların ve bunları meşrulaştıran ideolojilerin de savunusu" olduğunu ifade etmektedir. Gürbilek (1987: 93) bu görüşünü desteklemek için Benjamin'in "hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın" sözünü alıntılamaktadır. Yazısının sonunda Benjamin'de geçmiş kültürün bir bütünlük olarak değil de bir enkaz olarak ele alındığını belirten Gürbilek, eleştirinin izlemesi gereken yolun da bu enkazdan ancak parçaların kurtarılabileceği yönünde olması gerektiğini, Benjamin'in bu nedenle alegorileri ön plâna çıkardığını ve alegorilerin nesne ile anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimi olduğunu ifade etmiştir.

Gürbilek, *Defter* dergisinin ilk sayısında Benjamin'in düşüncelerine yer verdiği yazısında, Lukacs'ın roman kuramından Benjamin'in kültür üzerine düşüncelerine kadar ince bir çizgide, edebi biçim üzerine tartışırken, aynı zamanda Tanpınar ve Benjamin'in düşünceleri arasında asimetrik bir benzerlik olduğuna ilişkin ilk nüveleri de göstermiştir. Bu düşünce *Defter* dergisinin beşinci sayısında bir olgunluğa erişir ve Gürbilek (1988a: 97-105), "Tanpınar'da Görünmeyen" adlı yazısıyla karşımıza çıkar.[19]

Gürbilek yazısına (1988a: 97), "[h]atırlamaya yönelik bütün çağdaş bakışların ...[g]eçmişi hatırlayanın kurgusundan, hafızasından ibaret kılmak... [y]a da dağılıp gitmiş geçmişe, bugünün ihtiyaçlarından, bir kimlik sorunun ardından, onun öznelliğinden bakmak" gibi riskler taşıdığını belirterek başlar. Gürbilek'e göre yüzümüzü geçmişe dönmek, onun yüzünü bize dönmesi anlamına gelmeyeceği gibi, hatırlanana bakmak onun bize dönüp bakmasını engelleyebilir. Gürbilek, Tanpınar'ın bu riski aldığını ve sanata dönüştürdüğünü söylemektedir.

Tanpınar, sanatı "maziyi açacak bir anahtar" olarak görmüştür, ancak "gerçekleştirdiği ise, geçmiş kaybını sanatı besleyecek bir kaynağa dönüştür[mek]"tir (1988a: 97). Gürbilek'e göre Tanpınar'da geçmişin kendisinden çok yokluğunun bıraktığı boşluk gözlemlenmektedir.

sında Koçak, Enis Batur'un şiirlerini Benjamin'in simge-alegori karşıtlığı görüşünden yararlanarak değerlendirmektedir

[19] Bu yazı Nurdan Gürbilek'in çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarının derlendiği *Yer Değiştiren Gölge* (1995) adlı derlemesinde de yer almaktadır.

Bu yoksunluk Tanpınar'ın sanatında her an bir zenginliğe dönüştürülmekte ve yüceltilmekte, güzel bir dile tercüme edilmektedir. Tanpınar'ın "yoksunluktan zenginlik, uyumsuzluktan uyumu ilke edinen bir sanat çıkardığını" söyleyen Gürbilek (1988a: 97), onun "yokluğu sanatı besleyen bir kaynağa, kaybı beslenilen bir kaynağa dönüştürdüğünü" ifade eder.

Gürbilek, Tanpınar'ın "neden geçmiş bizi bir kuyu gibi çekiyor?" sorusunu Nietzsche'nin "[i]nsan bir kuyuya bakarsa, kuyu da ona bakar" cümlesiyle yanıtlar ve Tanpınar'da bu kurumuş kuyunun dibinde bakana kendi yüzünü, kendi rüyasını yansıtan bir su birikintisi olduğunu söyler. Gürbilek'e göre bu yansımaya tecrübe denmektedir. Buradan yola çıkarak Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"ndaki görüşlerine yer veren Gürbilek, Benjamin'in söz konusu yazısında öznel olmayan bir tecrübe tanımı yaptığını, romandan farklı bir biçime, yok olmakta olan hikâye anlatıcılığına yöneldiğini ifade etmektedir. "Henüz sanat ile nesnesi arasında bir uçurumun değil, bir uzaklığın, karşılıklı bir bakışmanın, bir 'aura'nın olduğu bir dünya[da] ... gücünü bu ortaklıktan, kişisel ve kolektif geçmişin buluşmasından" alan hikâye anlatıcısının, kendisinin ya da başkalarının tecrübelerini, kendisini dinleyenlerin tecrübesi haline getirebildiğini söyleyen Gürbilek (1988a: 98), Benjamin'in tarif ettiği hikâye anlatıcısının, hikâyesiyle kendisi arasında bir mesafe bıraktığını, ancak anlattığı hikâyede kendinden izler de taşıdığını belirtmektedir. Hikâye anlatıcısının iz bırakması, anlatıcının ve dinleyenlerin kendilerini silmeleriyle mümkündür. Gürbilek'e göre (1988a: 99) "öykünün, ancak dinleyenin ve anlatanın aslında birbirlerine yabancı olduklarının farkına varmalarıyla, hafızanın ancak bir unutuşla, iz bırakmanın ancak bir silinişle mümkün oluşu" bugün anlamakta güçlük çekeceğimiz bir durumdur. Bugün bizlerin hafızayı, bir öznenin hafızasından ibaret, hep bir mutlaklık düşüncesiyle düşündüğümüzü belirten Gürbilek (1988a: 99), "... Benjamin'in hikâye anlatıcısının 'otoritesini' ölümden aldığını söylerken, hafızanın ancak fanilik duygusuyla birlikte, ölümün toplum hayatından silinmediği bir dünyada mümkün olduğuna işaret et[tiğini]" ifade etmektedir.

Romandaki tecrübenin, Benjamin'in tecrübe kavramsallaştırmasına yaklaşabileceğini, ancak tamamen farklı da olabileceğini belirten Gürbilek (1988a: 99), "faniliğin reddedildiği, hafızanın mümkün olmadığı bir dünyada, ancak hatırlanabil[eceğini]" söylemektedir. Benjamin, aura'yı mümkün kılan tecrübeyi, "kişisel ve ortak geçmişin, özne ile nesnenin birbirlerinin bakışına cevap vermesi" olarak tanımlamıştır. Gürbilek de modern dünyada bu bakışmanın mümkün olmadığını, nesne ile öznenin dünyalarının birbirlerinden kopuk olduğunu söylemektedir. Gürbilek'e göre (1988a: 99) romanda bu tecrübenin gerçekleştiği, bütünlüğün yeniden kurulduğu tek yer "rüya"dır.

Bu bütünlük alanının Tanpınar'ın sanatını kapladığını söyleyen Gürbilek (1988a: 99), Tanpınar'ın bütün imkânlarıyla denediği şeyin "rüya estetiği" olduğunu söyler: "Dış dünyanın öznelliğin bakışına cevap vermesi, içselliği uyarması ancak rüyada, hayal şehir İstanbul'da, zihnin yeniden kurduğu bir tarihte mümkündür... [R]üyada dış dünya, dışarısı, rüyayı görenin geçmişini aydınlatan sembollere, terimlere dönüşür. Rüyada dış dünya ya da geçmiş, bir ayna olur çoğu zaman: Aynada görülen, bakanın kendi yüzüdür." Gürbilek'e göre, Tanpınar'da geçmiş, kuyunun dibindeki suda ve rüyanın aynasındaki yansımada görülen "akis"tir.

Gürbilek (1988a: 104), Tanpınar'ın "[g]eçmişle bugünün, rüya ile dış dünyanın, aşkla tenselliğin, derinlikle yüzeyin [...] uzlaşamadığı, iki dünya arasında hiçbir şeyin mümkün olmadığı romanlar" yazdığını ve "bu uzlaşmazlığı, dış dünyayı ve yüzeyleri rüyanın içine çekerek, nesnelerin kendi yüzeylerini silerek, onları derin ve yoğun bir dille kuşatarak aşmaya çalış[tığını]" söylemektedir. Tanpınar bölünmüşlüğün çözümünü, sanatın uyum ilkesinde aramaktadır. Tanpınar'ın romanlarının hep bir uyanışla ve bu nedenle boşlukta bittiğini, şiirlerinin hep bir boşluktan bahsettiğini, böylece tecrübenin nesnesiz kaldığını söyleyen Gürbilek, Tanpınar'da dışarısının olmadığını, dışarıda koca bir boşluğun olduğunu ifade eder. Gürbilek yazısının devamında, roman okuyanı o boşluğa çeken, o boşlukta okuyucunun içi-

ni ısıtan şeyin ne olduğu sorusuna odaklanır. Bu sorunun yanıtını ararken de aslında kendi yazısının temelini neye dayandırdığını açıklamış ve Benjamin'in düşüncesi ile Tanpınar'ın gerçekleştirdikleri arasındaki ilişkiyi göstermiştir:

> Tanpınar, öznenin kendisini unutmadığı, unutamadığı bir hatırlayışın romanlarını yazdı; ya da biz onu öyle okuduk. Kendini unutup hafızasında başkasının tecrübesine yer açan öykü dinleyicisinin tersine, kendi hayatını aklından çıkarmayan, okuduklarını kendi hayatının terimleriyle öğüten, tüketen, onlarda hayatının anlamını arayan roman okuru da aslında aynı hatırlayışı tekrarlar. Böyle bir okuma pratiğinin kendisinde de bir rüya vardır: Yazarla bakıştığımızı, bizi gördüğünü, bakışımıza cevap verdiği hissettiğimiz bir yer. Bizi bu boşluğa çeken bu rüyadır: Yabancılığın ve faniliğin aşıldığı, bizi Tanpınar'dan, Tanpınar'ı bizden ayıran mesafenin yok olduğu, 'ölümünün kaderinin kırıldığı'nı, bir kaybı paylaştığımızı düşündüren yer (Gürbilek, 1988a: 104-5).

Gürbilek (1988a: 105) bu düşüncelerini aktardıktan hemen sonra Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı" adlı yazısından bir alıntı yapar: "Roman, başkasının kaderini belki de öğretici bir biçimde bize sunduğu için önemli değildir. O içimizi ısıtır; bir yabancının kaderini tüketmiş olan alevin sağladığı sıcaklıkla... Okuru romana çeken, ürpertilerle dolu hayatını, okuduğu bir ölümle ısıtma umududur." Gürbilek (1988a: 105), Benjamin'den yaptığı bu alıntının ardından makalesini şu cümleyle bitirir: "Huzur'da içimizi ısıtan bir yan var."

Gürbilek (2006) "Bitmeyen Çıraklık: Benjamin ve Tanpınar'da Kayıp ve Kurtarma" adlı yazısında ise Tanpınar ve Benjamin'in düşüncelerindeki benzerlikleri ve farklılıkları, iki düşünürün Paris'te hayalî karşılaşmalarında neler konuşabileceklerini tasarlayarak tartışmaktadır. Benjamin'in Tanpınar Paris'e gitmeden on yıl önce intihar ettiğini, bu "zamansız ölüm" gerçekleşmese belki de Benjamin ve Tanpınar'ın 1950'lerin başında Paris'te karşılaşabileceklerini söyleyen Gürbilek, bu karşılaşmada nelerin konuşulabileceğini, her ikisinin metinlerinde de sıklıkla karşılaşılan bazı kavramlar üzerinde durarak tahmin etmeye çalışır.

Gürbilek'e göre (2006: 187-8) Benjamin'de rüya, "rüyanın bastırılmış içeriklerine duyulan ilgi" ve "bu karanlık içerikleri akılla buluşturma çabası" olmak üzere çift yönelimlidir ve Benjamin'in devrimci felsefesine bu iki yöneliş aynı anda yön vermektedir. Bu çifte yönelişin benzeri hemen hemen aynı yıllarda benzer ifadelerle Tanpınar'ın yapıtlarında da karşımıza çıkar. Tanpınar'ın sanatında esas olanın rüya havası kurabilmek olduğunu ve kendi estetiğini de "rüya estetiği" olarak nitelendirdiğini söyleyen Gürbilek (2006: 188), Tanpınar'ın sanatının beslendiği temel kaynağın, rüyanın "daha geniş imkânlı, daha kesif, son derece hızlı ve tesadüfe bağlı hayat[ı]" olduğunu ifade etmektedir.

Gürbilek (2006: 189-191), geçmişe ve yitirilmiş olana duyulan ilginin ikisinde de görüldüğünü söylerken, Benjamin'in "tarih meleği"nin "son bakışı"nın yanına, Tanpınar'ın sıklıkla kullandığı Orpheus mitini koyar. Birbirine benzer bir zaman ve tarih anlayışına sahip olduklarını anlatan Gürbilek (2006: 191-195), geçmişe ve onun kenarda kalmış nesnelerine yönelmiş "kurtarıcı bakış"ın ikisinin de estetik tavrını etkilediğini ve ortaya bir "kayıp estetiği"ni çıkardığını söyler. Benjamin de, Tanpınar da hafızayla ilgilenmişler ve deneyim kavramına özel bir önem vermişlerdir. Gürbilek (2006: 196), Benjamin'in "tarihsel ilerleme" kavramını eleştirisinin yanına, Tanpınar'ın Bergson'dan izler taşıyan zaman anlayışını ve Osmanlı kültürüne yönelik ısrarlı sevgisiyle Cumhuriyet aydınlarının ilerlemeci görüşünden ayrılmasını koyar.

Her ikisinin de kendi çocuklukları ve çocukluğun geçtiği evler üzerine düşündüğünü belirten Gürbilek (2006: 197), Benjamin'in *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*'unda kendi çocukluğundan bahsettiğini, Tanpınar'ın da "Kerkük Hatıraları"nda ve romanlarda fazlasıyla çocukluğuna değindiğini söyler. Aynı ortak ilgiler şehirler konusunda da karşımıza çıkar. Gürbilek (2006: 197-198), Benjamin'in "Berlin Günlüğü"nün, *Moskova*

Günlüğü'nün, "19. Yüzyılın Başkenti Paris"inin, "Baudelaire'de İkinci İmparatorluk Dönemi Paris'i"nin, "Napoli" ve "Marsilya" denemelerinin yazarı olduğunu, Tanpınar'ın ise, *Beş Şehir*'in, "Kerkük Hatıraları"nın, "Bursa'nın Daveti"nin, "Kenar Semtlerde Bir Gezinti"nin, "Paris Tesadüfleri"nin, "Notre-Dame'de Başıboş Düşünceler"in yazarı olduğunu belirtir. Ayrıca Gürbilek, Tanpınar'ın *Beş Şehir*'i, Yahya Kemal'le İstanbul'da birlikte çıktığı gezintilerin ürünü olmasından yola çıkarak, Benjamin'in Pasajlar'da bahsettiği gezinme deneyiminden biraz da olsa payını almış olduğunu söylemektedir.

Gürbilek (2006: 198), Benjamin ve Tanpınar arasındaki en önemli benzerliğin, geleneğin çözülmesinin ve bu çözülmenin neden olduğu tinsellik kaybının ikisini de kaygılandırması olduğunu vurgular. Gürbilek (2006: 198), Benjamin'in eşyanın sıcaklığını yitirmesinden yakındığını, Tanpınar'ın ise şekillerin arkasındaki "tanrı"nın çekilmesinden yakındığını söylemiştir. Ayrıca her ikisi de mistik deneyimi, dindışı bir bağlamda da olsa bir esriklik yaşantısını önemsemişlerdir.

Gürbilek, Benjamin ile Tanpınar arasındaki bu "şaşırtıcı" benzerliklerin bir noktaya gelip tıkandığını söyler ve ikisi arasında farklılıkları şehirler hakkındaki düşünceleri üzerinden aktarır. Gürbilek'e göre (2006: 210) Tanpınar'da şehri esas fakirleştiren şey iktisadi imkânlardan çok, devam ve bütünlük fikrinin yok olmasıdır. Bu durumda, şehrin sakinleri bir kalabalıktan bir "rüya artığı"ndan ibaret kalmışlardır. Bütünden kopmuş, kültürel sürekliliğin dışına düşmüş, yani "artık" olmuş şeylerin Tanpınar'a nahoş geldiğinin bilindiğini söyleyen Gürbilek (2006: 212-214). Tanpınar'ın yapıtlarında sıklıkla kullandığı "artık" sözcüğünün Benjamin'in düşüncesinde tekabül ettiği yeri gösterebilmek için Benjamin'in alegori kavramını ele alışını anlatır. Gürbilek'e göre Benjamin'in düşüncesinde alegori "şeylerin ruhtan, bütünsel bir anlamdan koptuğu bir dünyanın ifade biçimi" olduğu için önemlidir. Nesneyle ruh arasındaki birlik bozulduğunda ve nesne kendi başına bütünsel bir anlamı yansıtma kabiliyetini yitirdiğinde, ancak o zaman nesne alegorinin ona vereceği anlamı taşımaya hazır hale gelir ve gizli bir bilginin anahtarına dönüşür. Benjamin'i alegoride çeken şey, Tanpınar'da olduğu gibi hayatiyetini kaybetmiş nesneyi yeniden kültürel sürekliliğin parçası kılmak değil, tek başına kalmış artığın içindeki yaşam kalıntısını bambaşka bir bağlamda yeniden canlandırabilme olanağıdır.

Gürbilek (2006: 214-215), Benjamin'in neden devrimci, Tanpınar'ın ise neden muhafazakâr olduğunu şu temel farkla açıklamaktadır: Tanpınar geçmiş kültürü gelecek kuşaklara aktarılabilecek bir "hazine" olarak ele almakta, onu devralınmış bir miras olarak görmekte ve "mevcudu muhafaza etme"yi istemektedir. Benjamin içinse kültür, içinde daima bir ezenin ve ezilenin karşı karşıya durduğu; bir hükmedenin ve hükmedilenin bulunduğu bir tarihin ürünüdür. Gürbilek, Benjamin'de "kültürel miras"ın Tanpınar'daki gibi kültürel zenginliğin değil, kültürel dehşetin simgesi olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Tanpınar'ın yekpare bir âna dönmek istediğini, dönülemeyeceğini bilse de o özlemle avunduğunu ve kendine kayıplardan örülmüş bir iç kale kurmayı denediğini söyleyen Gürbilek (2006: 217), öte yandan Tanpınar'ın geleneğin tehlike altında olduğunu gördüğünü, onu sanatla kurtarıp yeni olanın, ulusal kültürün ana malzemesine dönüştürmek istediğini ifade eder. Ancak Benjamin, aynı soruna ulusal ya da ırksal olarak değil, sınıfsal açıdan bakmaktadır ve bu nedenle daha kötümser bir bakışla, geleneğin kendisiyle birlikte onu devralanların da tehlikede olduğunu söyler. Gürbilek (2006: 202-204) Tanpınar'ın yapıtlarında "kültürün bir hazine olduğu kadar bir barbarlık belgesi olabileceğine dair sezgi"nin ve "bütün bunlara eşlik eden bir dehşet duygusu"nun olmadığını belirtir.

Benjamin'in sıklıkla kullandığı "yabancılaşma", "şeyleşme", "yoksunlaşma" gibi kavramlarla dile getirdiği tinsellik kaybı, Tanpınar'ın düşüncesinde de görülebilmektedir, ancak "paranın tahripkarlığı" ya da "yoksunluğun boyunduruğu" gibi kavramlar, Tanpınar'ın kaygıları arasında yer almamaktadır (Gürbilek, 2006: 219). Ayrıca "emek" ve "sermaye" kavramları da Tanpınar'a yabancıdır. Gürbilek, Benjamin'in düşüncesine önemli ölçüde yön

veren Marksizmin, Tanpınar'la aralarındaki en önemli fark olduğunu söylemektedir. Böylece Gürbilek'e göre (2006: 222-225) hem kültürel farklılıklar hem de düşünce dünyasındaki bu keskin ayrım, ilgi duydukları yazarlara yaklaşımlarında ve üsluplarında farklılıklar oluşmasına neden olmaktadır.

Gürbilek'in Benjamin'in düşüncelerine yer verdiği yazılar bunlarla sınırlı değildir. *Defter* dergisinin beşinci sayısında yayımlanan "Tanpınar'da Görünmeyen"in ardından yedinci sayıda yayımlanan "Vitrinde Yaşamak"ta (1988b: 7-14)[20], *Ev Ödevi* (1999a) adını taşıyan derleme kitabında yer alan "Kendine Ait Olmayan Oda"da[21] (1999b: 93-110) ve yine *Ev Ödevi*'nde yer alan, ancak daha önce 1997 yılında *Defter* dergisinin otuzuncu sayısında da yayımlanan "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğleden Sonraları"nda (1999c: 59-75) Benjamin'in düşüncelerine değinmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar ya da Walter Benjamin

Tanpınar ile Benjamin'in düşüncelerinin benzeştiği noktalar başka yazarlar tarafından da vurgulanmıştır. Ahmet Oktay "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı" (1995: 48-61) adlı yazısında Tanpınar'ın ve Benjamin'in düşüncelerini yan yana getirmektedir. Oktay (1995: 52), Tanpınar'ı pek çok açıdan ele aldığı yazısında onun modernleşmeye ilişkin düşüncesini aktarırken, Tanpınar'ı "... [m]odernleşmenin getirdikleri ile götürdükleri arasında bir *iç uyum* sağlamayı isteyen, ama bu *arayış* sırasında yenileşmenin zaaflarını eleştirmekten de kaçınmayan bir devrimci" olarak tanıtmıştır.[22] Ancak burada söz konusu olanın Marksist bir devrimcilik olmadığının da altını çizmiştir.

Oktay, Tanpınar'ın modernleşme konusundaki "devrimci"liğinin karşısına Abdülhak Şinasi Hisar'ı yerleştirmiştir. Oktay'a göre (1995: 52) Hisar, "... düşünsel ve estetik düzlemde geçmişe demirlemiştir"; Tanpınar ise, "Hisar'ın tersine, hem *Şimdi* hem de *Gelecek* ile ilgilidir."[23] Oktay (1995: 53), Tanpınar'ın geleneğe olduğu kadar bir geleceğe de gereksinim duyduğunu belirtir ve Doğu/Batı sorunsalını "kendi yatağına döndürmeyi amaçla[dığını]" söyler. Tanpınar'ın eski/yeni zıtlığını "kendi kaotik bütünlüğüne kavuşturmayı" öngördüğünü ve bütünlüğü meydana getirebilmek için söz konusu kimliğin, "hatta *Benliğin* bölünmesini aşmak için, *geleneği yeniden icat etmeye giriştiğini*" söyleyen Oktay (1995: 53), bu görüşünden yola çıkarak, "Tanpınar'ın anımsamasının Benjamin'in Proust'un zaman ve bellek anlayışını çözümlerken vurguladığı üzere, bir *istenç içi* bellekten (*mémoire volontaire*) kaynaklanan bir anımsama olduğunu", Hisar'ın anımsamasının ise "istenç dışı belleğe ait" ol-

[20] Gürbilek'in bu yazısı, kendi yazılarının derlemesinden oluşan ilk kitabına da ismini vermiştir: Nurdan Gürbilek (1992). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis. Gürbilek bu yazısında Türkiye'nin seksen sonrasında izlenir bir vitrin haline gelip gelmediğini tartışırken, Benjamin'in "ahlakî ve politik teşhircilik"ten yola çıkarak tarif ettiği devrimci erdemin ulaşacağı özgürlüğün Türkiye'de mümkün olup olamayacağını sorgulamaktadır.

[21] Gürbilek bu yazısının açılışını Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"ndan bir alıntıyla yapmaktadır. Benjamin'in "okuru romana çeken şeyin, [okurun] ürpertilerle dolu hayatını, okuduğu bir romanla ısıtma umudu" olduğunu, romanı okurken içimizi, "kendi kaderimizden asla sağlayamayacağımız, bir yabancının kaderini tüketmiş olan alevin verdiği sıcaklıkla" ısıttığımızı söylediğini aktarmaktadır Gürbilek. Romanlarda olmamış, yanlış yaşanmış hayatların anlatıldığını söyleyen Gürbilek, bir çelişkiden söz etmektedir: "[K]arşımızda olmamış bir hayat ama olmuş bir roman vardır." Bu görüşten yola çıkarak Gürbilek, Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ındaki Hikmet'inten ve *Tutunamayanlar*'ındaki Selim'inden, Turgut Uyar'ın *Aylak Adam*'ındaki kahramanından, Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak*'ındaki Aysel'inden ve Leyla Erbil'in *Tuhaf Bir Kadın*'ındaki Nermin'inden örnekler vermektedir. Gürbilek bu yazısında (1999: 100), hem roman yazarlarını hem de roman okuyucularını, Benjamin'in "Tek Yönlü Yol"unda yer alan "Geri Dön Her şey Affedildi!" başlıklı fragmanında tarif edilen "evden kaçan çocuklar[a]" benzetmektedir.

[22] Vurgular Ahmet Oktay'a aittir.

[23] Vurgular Ahmet Oktay'a aittir.

duğunu düşünmektedir.[24] Oktay (1995: 53) bu düşüncesini tamamlamak üzere, Benjamin'in Otto Reik'ten yaptığı bir alıntıyı aktarmaktadır: "Belleğin işlevi izlenimlerin korunmasıdır; anı ise bunların parçalanmasını sağlar. Bellek koruyucu, anı ise yıkıcıdır."[25]

Hisar ile Tanpınar arasında yapılan bu ayrım, Süha Oğuzertem'ın 1995 yılında *Defter* dergisinde yayımlanan yazısında da görülmektedir. Oktay tarafından, Hisar ve Tanpınar arasında Benjamin'in Proust hakkındaki görüşlerine dayanılarak yapılan ayrıma karşın, Proust ve Hisar arasındaki farklılıkların ele alındığı bu yazıda Oğuzertem (1995: 114-127), Taner Timur (1991) tarafından Hisar ve Tanpınar'ın Türk yazınında yeni bir akımın öncüleri olarak nitelendirilmelerinin yanlışlığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ancak Oğuzertem'in yazısında, Hisar ve Tanpınar arasındaki ayrım Benjamin'in düşüncesi üzerinden yapılmamıştır. Oğuzertem'in yazısında Benjamin'in düşüncesi Hisar'ınkilere eklemlenmiştir.

Oğuzertem yazısının sonunda Hisar'ın yapıtlarının "mekanik yeniden-üretim çağına ait olsalar da kültürel bakımdan hikâyecilik çağının derinliklerinden kopup gel[diklerini]" ve "yazarla okur arasında geçerli modern sözleşme hükümlerinin dışında kal[dıklarını]" belirtmektedir. Hisar'ın yapıtlarının "[e]vvel zamana ait" olduklarını söyleyen Oğuzertem (1995: 127), yazısını Hisar'dan yaptığı "[i]şte böyle, evvel zaman içinde, yani söz söylemeye imkânımız ve söz dinlemeye vaktimiz olan günler ve gecelerde..." alıntısını, Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"ndaki "[d]inleme yeteneği kayboldu, dinleyiciler topluluğu da yok oluyor" cümlesiyle bağlayarak bitirmiştir.[26]

Benjamin'in ve Tanpınar'ın düşüncelerinin kesiştiği noktalar Ranâ Aslanoğlu'nun *Birikim* dergisinde (1996: 144-8) yayımlanan bir yazısında da gösterilmeye çalışılmıştır. Tanpınar ve Benjamin arasında rüya ve fantazya imgelerini bolca kullanmaları açısından bir benzerlik kuran Aslanoğlu, her ikisinin de bugünden bakarak geçmişi adlandırdıklarını söylemektedir.

2000 yılına gelindiğinde ise, Tanpınar ile Benjamin'in düşüncelerindeki yakınlık, Serpil Aygün Cengiz'in yazısında (2000: 93-104) montaj tekniğiyle gösterilmeye çalışılmıştır. Yazısının girişinde Tanpınar'ın ve Benjamin'in sanat üzerine düşünceleri arasındaki benzerliği göstermeye çalıştığını söyleyen Aygün Cengiz, Tanpınar'ın "Fotoğraf ve Resme Dair" adlı yazısıyla Benjamin'in çeşitli yazılarından yararlandığını, Tanpınar'ın düşüncesinin içine Benjamin'in görüşlerinin sızdırıldığını belirtmektedir. Çalışmayı kolaj tekniğiyle yapmasını ise, Benjamin'in düşlediği alıntılardan oluşan çalışma biçimine uygunluğu nedeniyle tercih ettiğini yazmaktadır.

Aygün Cengiz, yazının giriş kısmının ardından, ele aldığı iki ismin yaşamlarını ve düşüncelerini bir tür biyografik karşılaştırmaya tabii tutmuştur. Bu bölümde ikişer cümleden oluşan öbeklerin ilk cümlesi Tanpınar'a ikincisi ise Benjamin'e ilişkin bilgiler içermektedir. Bu karşılaştırmalarda her iki düşün adamının doğum tarihleri ve doğdukları yerler, babaları, yüksek öğrenimlerini ne zaman ve nerede yaptıkları, yüksek öğrenimleri sırasında kimlerden etkilendikleri, her ikisinin de şiirle uğraştıkları ve Baudelaire'den etkilendikleri, her ikisinin de Bergson'un zaman kavrayışı üzerine düşündükleri, her ikisinin de farklı tarihlerde de olsa Paris'te bulundukları, yazın türleri ve ne zaman nerede öldükleri gibi konular ele alınmıştır.

[24] Vurgular Ahmet Oktay'a aittir.

[25] Oktay'ın Benjamin'in düşüncesinden yola çıkarak Tanpınar'ın "istenç içi" anımsamayı kabullendiği görüşüne ek olarak Tanpınar ve Proust arasındaki ilişkiyi konu edinen bir başka yazı da Işık Yanar'ın 2001 yılında *Tezkire* dergisinde yayımlanan yazısıdır. Yanar bu yazısında Benjamin'in sadece "hınç" kelimesi üzerine düşüncelerine yer vermiştir. Yanar tarafından Benjamin'in *Tek Yönlü Yol*'undan yapılan alıntı şudur: "Hınç; bizden daha iyi olanlara ya da doğrudan doğruya iyiliğin kendisine duyduğumuz gizli tahammülsüzlük: haset..." Yanar'ın yazısının yayımlandığı *Tezkire*'nin aynı sayısında, Benjamin'in Proust üzerine görüşlerini ayrıntılı olarak ele alan bir diğer yazı da Nuh Yılmaz (2001) tarafından kaleme alınmıştır.

[26] Süha Oğuzertem bir başka yazısında (1999: 62-80), Benjamin'in hikâye anlatıcısı ile roman yazarı arasında yaptığı ayrımdan ve roman yazarının deneyimden uzaklaştığına yönelik görüşlerinden kısaca bahsetmiştir.

Aygün Cengiz (2000: 94), son ikileme de ise Tanpınar için "son Osmanlı", Benjamin içinse "son Avrupalı" tabirlerini kullanmaktadır. Yazısının devamında Benjamin ve Tanpınar'ın eserlerinden yaptığı alıntıları montajlayarak iki yazın adamının düşüncelerindeki benzerliği sergilemeye çalışmıştır.

Tanpınar ile Benjamin arasındaki benzerliği göstermeye çalışan bir başka yazı da Celâl Fedai'nin *Dergâh* dergisinde (2002: 10-1, 17-8) yayımlanan yazısıdır. Tanpınar'ın *Mahur Beste* adlı romanını inceleyen Fedai, bu incelemede Tanpınar'ın modernliğinden yola çıkmaktadır. Orhan Pamuk'un (1995: 23) "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi" adlı yazısındaki eleştirilerden yola çıkılarak kaleme alınan bu yazıda Fedai (2002: 10), *Mahur Beste*'nin Tanpınar'ın roman dünyasındaki yerini ele almak istediğinde yolunun "ilgileri ve o ilgilere yaklaşımıyla Tanpınar'ı andıran Walter Benjamin'e uğra[dığını]" söylemektedir. Benjamin'in "Tek Yönlü Yol"undaki bir fragmanda geçen "[d]eha çalışkanlıktır" sözünden yola çıkarak, deha olduğu "her büyük yazar için söylenemese de... onunla [Benjamin'le] bir çok bakımdan benzeşen, yarıda, tasarı halinde kalan eserler müellifi Ahmet Hamdi Tanpınar için de söylenebil[eceğini]" belirten Fedai (2002: 10), Benjamin'in geçmiş hakkındaki görüşleriyle "rüya ve fantazya"ları incelerken ortaya koyduğu "mantığı", Tanpınar'ın geleneğe ve rüyaya ilişkin görüşleriyle benzeştirmiştir. Ayrıca Fedai Benjamin'in "rüya ve fantazya"ya ilişkin görüşlerini Ünsal Oskay'ın *Estetize Edilmiş Yaşam* derlemesine yazdığı "Giriş"ten alıntılayarak göstermektedir. Tanpınar'ın ve Benjamin'in "ruh akrabalığı[nın]... derinlerde yerleşen bir çeşit zihin işletiş tarzında yat[tığını]" belirten Fedai (2002: 10), Tanpmar'ın romanlarında "eşya üzerine yaptığı vurgular" ve "özellikle *Beş Şehir*'in anlatım atmosferi"nin, Benjamin'in Paris üzerine kaleme aldığı metinlerle benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir. Öte yandan Almanca yazan bir Yahudi olarak tanıttığı Benjamin'in 1930'ların Almanya'sında hissettiği "bir cemaatten çok kendi içine sürülme hali[ni]", Tanpınar'ın "hem yiten bir medeniyetin arkasından ağıt yakma durumu ile yüz yüze gelerek hem de kendisinin gördüğü ancak içinde yaşadığı toplumun bihaber olduğu modern dünyanın aldığı formun karşısında yabancılaşarak tek başına" yaşamasıyla ilişkilendirir (Fedai, 2002: 10).

Tanpınar ile Benjamin arasında kurulana benzer bir bağ, Emre Ayvaz'ın *Kitap-lık* dergisinde (2002, 144-9) yayımlanan yazısında, Tanpınar'ın da hocası olan Yahya Kemal ve Benjamin arasında da kurulmuştur. Benjamin ve Kemal'in pasaportlarındaki resimli sayfaların kopyalarının iliştirildiği yazısında Ayvaz, Benjamin'in Moskova'da, Kemal'in ise Varşova'da olduğu 1927 yılında her iki yazın adamının hayat hikâyelerine ve tarih üzerine düşüncelerine yer vermektedir. Öte yandan her iki yazarın da başladıkları ve tasarladıkları yazıların bitmeyişinden bahseden Ayvaz, Benjamin'in ve Kemal'in Paris'te oldukları sırada Quartier Latin'de karşılaşmış olabileceklerini söyler.[27] İkisinin de Baudelaire-perest olduklarını, Paris'e "tam tarif edemedikleri bir şeyi aramaya gel[diklerini]", ikisinin de kendilerini "bir zaman sonra, gerçek veya muhayyel bir 'vatan'a dönüp dönmeme kararı karşısında bulacak[larını]" söyleyen Ayvaz (2002: 148) benzerliklerinin bununla da bitmediğini, "1927 yılında, Yahya Kemal Varşova'da, Benjamin Moskova'da, ikisi de alınları pencereye dayalı, hiç durmadan yağan aynı karı seyret[tiklerini]" belirtmektedir. İki yazın adamının zaman ve kar arasında kurdukları bağlantının altını çizen Ayvaz (2002: 148), Kemal ve Benjamin arasında kurduğu benzerliklerin tarih düşüncelerindeki "bütünlük" kavrayışında sona erdiğini belirtir: Benjamin "tarihin bir noktasında imdat frenini çekip, o bütünlüğü parçalayarak aşmak gerektiğini düşün[mekte]", Kemal ise "paramparça olanı, ona bütünlüğünü bir an önce iade edip sürdürmek" gerektiğini savunmaktadır. Ayvaz iki yazın adamının tarih konusundaki düşüncelerini "melek" tasvirleri üzerinden göstermiştir. Benjamin'in 1920'lerin başında satın aldığı ve "Tarih Kavramı Üzerine"de bahsettiği Klee'nin *Angelus Novus* tablosundaki meleğin

[27] Muhsin Şener'in *Edebiyat ve Eleştiri* adlı dergide yayımlanan yazısında, yirminci yüzyılın başlarında, Yahya Kemal'in de Paris'te bulunduğu sıralarda gerçekleştirilen etkinliklerin, Benjamin tarafından *Pasajlar* yapıtında anlatıldığına değinilmektedir: Muhsin Şener (1999). "Modern Şiirimizin Kavranmasında Yapılan Tarihsel Yanlışlıklar" *Edebiyat ve Eleştiri* 43-44: 12- 21.

"ilerleme rüzgarı"yla savrulduğunu ve tarihi bir felâket olarak gördüğünü belirten Ayvaz'a göre (2002: 149) Yahya Kemal'in "Hayal Beste" adlı şiirinde görünen meleği "tarihi 'her lâhza' hayal edemez, çünkü o resmedilmemiş, gözün hafızasına işlenmemiştir; zafer alaylarını, Fetih mutluluğunu ve 'çocuklar gibi şen' bin atlıyı bir anlığına görmüş, mutlu olmuştur, ama 'unutuş' denen şiddetli rüzgâr, görüp şahit olduklarına bütün gücüyle tırnaklarını geçiren meleği her şeye rağmen mağlûp eder, sürükleyip götürür." Ayvaz (2002: 149) Benjamin'in ve Kemal'in "melek"leri arasındaki farklılığı ise şöyle özetlemektedir: "Yahya Kemal'in Meleği eksik parçaları yerine koymak, unutuşu yenip, her şeyi 'tam da olmuş olduğu gibi' hatırlamayı, tarihi bütünlüğü içinde elinde tutabilmeyi ister; Benjamin'inkiyse hatırladıkça acı çektiği tarihin gözünün önünden bir türlü gitmeyen dehşetli resmini Mesih'in ışığıyla paramparça edeceği günün ümidiyle yaşayabilir ancak.

Türkiye'deki Popüler Edebiyatçıların Benjamin'i

Türkiye'de popüler bir yazar olarak nitelendirebileceğimiz Murathan Mungan (2004), Benjamin'in düşüncelerine değinen üç yazı yayımlamıştır.[28] Mungan, "Walter Benjamin Enhanced Remix" adlı yazısında, Benjamin'in "Tekniği Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı metnindeki görüşlerinden yola çıkarak Benjamin'in görüşlerini günümüzde elektronik müzik olarak adlandırılan türde sıkça rastlanan "remix"lerle değerlendirmektedir. Benjamin'in söz konusu yazısının spekülatif ve düşünmeyi kışkırtıcı olduğunu belirten Mungan (2004a: 104), aynı zamanda Benjamin'in yazısında dile getirdiği düşüncelerin şimdinin bilgisiyle "azıcık naif kaçan bir dolu saptayım" içerdiğini belirtmekte ve günümüzde yeniden üretimi değerlendirmek için "hız" kavramının irdelenmesi gerektiğini söylemektedir. "Walter Benjamin Club Remix" (2004b) adlı ikinci yazısında elektronik müzikten ve bazı "remix" parçalardan örnekler vererek kendi görüşünü detaylandıran Mungan, "Walter Benjamin Extended Remix" (2004c) adlı üçüncü yazısında ise, Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı yazısına tekrar yer vermiş ve bu yazıdan yola çıkarak televizyon ve sinemanın da tartışmaya dahil edildiği bir çerçevede "tiyatro oyunculuğu"na ilişkin görüşlerini dile getirmiştir.

Mungan'ın söz konusu yazılarının ardından Göksel Aymaz (2001: 84-5), Mungan'ın Benjamin Yanılgısı" adıyla *Varlık* dergisinde bir yazı yayımlamış ve Mungan'ın bazı görüşlerine karşı çıkmıştır. Aymaz (2001: 84), Mungan'ın "Walter Benjamin Extended Remix" adlı yazısında sinema üzerine düşüncelerinin "verimli olabilecek bir 'estetik' tartışmasını ateşleyebilecek şeyler içer[diğini]", ancak "son derece basit bir yanılgı üzerine kurulmuş ol[duğunu]" ifade etmektedir. Aymaz'a göre Mungan'ın yanılgısı, Benjamin'in yeniden üretilebilirliğin sanat yapıtını eksilttiğini düşündüğü sonucuna varmasıdır. Benjamin'in düşüncesinde yeniden üretilebilirliğin sanat yapıtını eksilttiğine yönelik bir vurgunun bulunmadığını söyleyen Aymaz, aksine Benjamin'in yeniden üretilebilirlikteki olanakları dile getirdiğini, bu nedenle, Mungan'ın belirttiği gibi Benjamin tarafından sinema sanatının küçümsenmediğini söylemiştir. Yazısında Mungan'ın düşüncelerine karşı itirazlarını detaylandıran Aymaz, Mungan'ın yazmaya koyulduğunda kafasındaki tasarının Benjamin'i beğenmemek olduğunu iddia etmektedir.

Yazılarında Walter Benjamin'in düşüncesine yer veren bir başka edebiyatçı da Orhan Pamuk'tur. Pamuk (2003: 226-7), *İstanbul Hatıralar ve Şehir* adlı kitabının, Batılı gezginlerle kendisi arasında kurduğu bağlantıya ve kendisinin bazen İstanbul'u bir Batılı gibi gördüğüne ilişkin görüşlerine yer verdiği "Batılı Gözler Altında" başlıklı bölümünde Benjamin'in "Flâneur'un Geri Dönüşü" adlı yazısından bir alıntı yapmıştır: "Eğer şimdiye kadar yapılmış şehir tasvirlerini yazarlarının doğum yerlerine göre ikiye ayırırsak ... o şehirde doğup bü-

[28] 2001 yılında *Milliyet Sanat*'ta üç ay ardı ardına yayımlanarak bir üçleme halini alan yazılar, Murathan Mungan'ın değişik yerlerde yayımlanmış yazılarının derlemesinden oluşan *Bir Kutu Daha* (2004) adlı kitabında da yer almaktadır.

yümüş yazarların yazdıkları azınlıkta kalır." Benjamin'den yaptığı bu alıntının ardından Pamuk, Benjamin'in düşüncelerini şu sözlerle tarif etmiştir: "Benjamin'e göre şehre dışarıdan gelen ve çoğunlukta olanları heyecanlandıran şey, egzotik ve pitoresk görüntülerdir. Orada doğup büyümüş olanların kendi şehirlerine ilgisi ise her zaman kendi hatıralarıyla karışır." Pamuk (2003: 227) buradan yola çıkarak İstanbul'un "günlüğünü ve hatıra defterini" yabancıların tuttuğunu, bu nedenle kendisinin de bazen, şehri onların gözünden görme ihtiyacı duyduğunu belirtmektedir.

Pamuk'un (2003: 242) söz konusu kitabında Benjamin'in düşüncelerine yaptığı vurgu bununla sınırlı kalmamış, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın İstanbul'un arka sokaklarında çıktıkları yürüyüşleri tarif ederken, yukarıda bahsi geçen alıntıyı bir kez daha anmıştır: "Walter Benjamin'in şehirde egzotik ve pitoresk olanla oraya dışarıdan gelenler ilgilenir dediğini, bu iki milliyetçi yazarın şehrin 'güzelliğini' ancak ona yabancı oldukları yerlerde bulabildiklerini anımsatalım."

Yazılarında Benjamin'in düşüncelerine yer veren, bir başka popüler yazar da Elif Şafak'tır. *Tempo*'nun 22 Haziran 2006 tarihli sayısında yayımlanan yazısında Şafak (2006a), Harvard Üniversitesi Yayınları'ndan çıkan, Benjamin'in metinlerinden derlenmiş *Haşhaş* isimli kitaptan bahsetmektedir. Yazısının tamamını Benjamin'in bu kitabına ayıran Şafak, söz konusu kitaptan bahsederken, Benjamin'in 1927 yılında bazı hekim arkadaşlarının bilimsel çalışmalarında gönüllü olarak çeşitli uyuşturucular kullandığını söylemektedir. Benjamin'in uyuşturucu maddenin esrikliğinde bedensel ve zihinsel dönüşümünü yazıya döktüğünü söyleyen Şafak, onun bu esriklik anında tüm hissettiklerini kayda geçirmesinden bahsederken, bileklerini keserek intihar edip neler hissettiğini an be an yazan Beşir Fuat arasında bir ilişki kurar. Öte yandan Benjamin'in yaşam öyküsünden bir takım detayları da aktaran Şafak, onun Brecht'le ve Scholem'le olan ilişkilerinden de söz eder.

Şafak, *Zaman* gazetesinde 26 Şubat 2006'da yayımlanan köşe yazısında da Benjamin'in düşüncelerine yer vermiştir. Walter Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı" adlı yazısında geçen "roman okuru okurların en yalnızıdır" sözüyle yazısına başlayan Şafak (2006b), roman okumak için "yalıtılmışlık ve yalnızlık gerek[tiğini]" söylemektedir. Şafak "başkalarına aktarılamayan aktarılınca efsununu kaybeden bir sır" olarak nitelendirdiği romanları yazarken "hep o yalnız okuru düşün[düğünü]", kelimelerinin ona hitap ve eşlik ettiğine inanarak "hep o yalnız okuru hayal et[tiğini]" söylemektedir. Şafak bu düşüncelerinden bahsettikten sonra, "Benjamin'in eklemeyi unuttuğu bir şey" olduğunu, "roman yazarının da yazarların en yalnızı" olduğunu belirtir. Aslında Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı" adlı yazısında anlatıcılığın yitikleşmesine neden olan romanı ele alırken, romancının kendini tecrit etmesinden yola çıkar. Hikaye anlatıcısının deneyim aktarımının romanın ortaya çıkışıyla birlikte azaldığından yola çıkan Benjamin, Şafak'ın aksine, roman okurunun yalnızlığının yanı sıra, bilhassa yazarın yalnızlığından söz etmektedir.

Sonuç

1970'li yılların ikinci yarısında Benjamin'in düşüncesi Türkiye'de Brecht'le ilişkisi üzerinden dolaşıma girmişse de, Türkçede Benjamin'in görüşlerine yer veren yazıların ya da ondan yapılan çeviri metinlerin yayımlanma tarihlerine bakıldığında, 1980'lerin başında önemli bir artış yaşandığı görülmektedir. Bu artış, 1940'da faşizmin zulmünden kaçarken yakalanma korkusuyla intihar eden bir Alman Yahudisinin deneyiminin, 1980'lerin başında faşizmin dehşetine tanık olmuş Türk entelektüeller tarafından önemsendiğini ve o deneyimden yararlanmaya çalıştıklarını göstermektedir. Ünsal Oskay'ın 1980'de Benjamin'in düşüncelerine yer verdiği ilk yazısında onun tarih ve faşizm üzerine düşüncelerini aktarması, ardından 1982 yılında *Estetize Edlimiş Yaşam* adlı derleme kitapta Benjamin'in birkaç yazısıyla birlikte "Alman Faşizminin Kuramları" adlı yazıyı çevirmesi, öte yandan Ahmet

Oktay'ın 1983'de yayımlanan yazısında Türkiye'deki sorunların ortaya konması ve çözüme ulaşması için Benjamin'in görüşlerini tartışan yazıları işaret etmesi, 80'lerde yaşanan siyasal süreci anlama girişimleri sırasında Benjamin'in düşüncelerinin alımlanmaya başladığını göstermektedir. Ancak Benjamin'in düşünceleri sadece bir siyasal sürecin değerlendirilmesiyle sınırlı kalmamış, onun sanat, tarih, teknoloji gibi çeşitli alanlardaki fikirleri de 80'li yılların ilk yarısında Türk düşünce dünyasında dolaşıma girmiştir.

80'lerin ikinci yarısında *Defter* dergisinin yayın hayatına başlamasıyla birlikte Benjamin'e yönelik ilginin edebiyat bağlamında farklı bir veçhe kazandığını söylemek mümkündür. Özellikle Nurdan Gürbilek *Defter*'in ilk sayılarından itibaren Benjamin'in düşüncelerine yer vermiş, özellikle Tanpınar ve Benjamin arasında asimetrik bir benzerlik olduğunu göstermeye çalıştığı yazılarında edebiyat eleştirisinde Benjamin'in görüşlerini derinlikli bir biçimde incelemiştir. Öte yandan 1993 yılında Benjamin'in *Pasajlar* adlı eseri ve Nurdan Gürbilek tarafından *Son Bakışta Aşk* adlı Benjamin'in metinlerinden oluşan derleme kitabın yayımlanmasıyla birlikte Benjamin Türkiye'de tanınmaya başlayan bir entelektüel haline gelmiştir.

Benjamin'in 1975 yılında Türkçeye çevrilmiş ikinci metninden önce onun yaşamını özetleyen bir metinle karşılaşılması ve 1987 yılında *Gergedan* dergisinin ayrı bir ek olarak fotobiyografisini yayımlaması ve bunların yanında Benjamin'in düşüncelerini ele alan yazılarda onun yapıtlarından söz edilirken yaşamından bahsedilmesinin bir zaruret olarak görülmesi, Türkiye'de edebiyat çevrelerinde yoğunlaşan Benjamin'e yönelik ilginin onun bir "edebiyat eleştirmeni" olarak algılanmasından ziyade, "edebî bir kişilik" olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu nedenle her türlü anlatım biçimiyle ilgilenen Benjamin'in, eserleri ile yaşamı arasında kurulan ilişki, Türk okuruyla tanışma sürecinde onun düşüncesini anlayabilmenin başlıca unsuru haline gelmiştir. Benjamin ile Türk düşününün iki önemli figürü Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal'in hem eserleri hem de yaşamları bağlamında karşılaştırılması, Türkiye'de söz konusu "edebî kişilik" vasfının ne denli ön plâna çıktığını göstermektedir.

Kaynakça

Andreas, Huyssen (1988). "Saklı Diyalektik: Avangard-Teknoloji-Kitle Kültürü." Çev., Serdar Erener. *Defter* 7: 56-70.

Aslanoğlu, Ranâ A. (1996). "Kent, Bellek Kimlik ve Bursa." *Birikim* 86-87: 144-148.

Aygün Cengiz, Serpil (2000). "Ahmet Hamdi Tanpınar ile Walter Benjamin'i Birlikte Okumak." *Folklor ve Edebiyat* 23: 93-104.

Aymaz, Gökhan (2001). "Murathan Mungan'ın Benjamin Yanılgısı." *Varlık* 1129.

Ayvaz, Emre (2002). "Yahya Kemal'in Meleği." *Kitap-lık* 56: 144-149.

Batur, Enis (1987). *Estetik Ütopya.* İstanbul: Bilim Felsefe Sanat.

Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik.* Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

Benjamin, Walter (2006). *On Hashish.* Çev., Howard Eiland. Harvard University Press.

Benjamin, Walter (2005). "Kafka Üzerine Bazı Düşünceler." Çev., Tuğba Doğan. *Benjamin* içinde. İstanbul: Say.

Benjamin, Walter (2004). *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk.* Çev., Tevfik Duran. İstanbul: Yapı Kredi.

Benjamin, Walter (2001). *Çocuklar Gençlik ve Eğitim Üzerine.* Çev., Mustafa Tüzel. Ankara: Dost.

Benjamin, Walter (1999). *Tek Yön.* Çev., Tevfik Duran. İstanbul: Yapı Kredi.

Benjamin, Walter (1997a). "A Berlin Chronicle." Çev., Edmund Jephcott ve Kingsley Shorter. *The One Way Street* içinde. London: Verso.

Benjamin, Walter (1997b). "Yolculuklarda Polisiye Romanlar." Çev., Ersel Kayaoğlu. *Sanat Dünyamız* 66: 119-120.
Benjamin, Walter (1995). "Benjamin'in Scholem'e Mektuplarından Kafka'ya Dair." Çev., Mustafa Küpüşoğlu. *Kitap-lık* 15: 55-58.
Benjamin, Walter (1993a). "Tek Yönlü Yol." Çev., İskender Savaşır. *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 51-76.
Benjamin, Walter (1993b). "Hikâye Anlatıcısı." Çev., Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 77-100.
Benjamin, Walter (1993c). "Proust İmgesi." *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (der.) içinde. Çev., Orhan Koçak. İstanbul: Metis. 101-115.
Benjamin, Walter (1993d). "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine." Çev., Ahmet Doğukan. *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 116-154.
Benjamin, Walter (1993e). "Gerçeküstücülük." Çev., Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 155-168.
Benjamin, Walter (1993f). *Pasajlar* Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi.
Benjamin, Walter (1985). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri.
Benjamin, Walter (1984). *Brecht'i Anlamak*. Çev., Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis.
Benjamin, Walter (1982). "Dostoyevski'nin 'Budala'sı." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 8: 110–113.
Benjamin, Walter (1981a). "Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 1: 63-83.
Benjamin, Walter (1981b). "On Dokuzuncu Yüzyılın Başında Paris." Çev., Ahmet Cemal. *Yazko Çeviri* 8: 21-38.
Benjamin, Walter (1975). "Brecht'le Söyleşiler." Çev., Bülent Aksoy. *Birikim* 7: 32-41.
Benjamin, Walter (1961). "Çeviricinin Ödevi." Çev., Melahat Özgü. *Tercüme* 15 (73-74): 110-121.
Berman, Marshall (2005). *Marksizmle Maceram*. Çev., Aylin Üçler. İstanbul: İletişim.
Berman, Marshall (1999). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çev., Ümit Altuğ ve Bülent Peker. İstanbul: İletişim.
Bloch, Ernst (1999). "Edebiyatta Şimdiki Zaman." Çev., Kemal Atakay. *Defter* 37: 167-181.
Brecht, Bertolt (1977). *Sinema Yazıları ve Brecht, Sinema, Sanat İlişkileri Üstüne Notlar*. Berton Onaran ve Yurdanur Salman (der.) içinde. İstanbul: Görsel.
Cemal, Ahmet (2001). "Pasajlar, Bir Kez Daha... ." *Virgül* 41: 48-49.
Cemal, Ahmet (1982). "Bir Yol Ayrımında Türk Aydını." *Yazko Edebiyat* 18: 81-87.
Demiralp, Oğuz (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk*. İstanbul: Yapı Kredi.
Demiralp, Oğuz (1982). "Paskalya." *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.
Direk, Zeynep (2000). "Yasanın Kaynağı Üzerine." *Defter* 40: 49-75.
Enzensberger, Hans Magnus (1979). "Bir K. İ. A. Teorisinin Oluşturucu Öğeleri." Çev., Ünsal Oskay. *Birikim* 58/59: 17-37.
Fedai, Celâl (2002). "Yazarın Tamamlanmamış İlk Romanı Olarak 'Mahur Beste'." *Dergâh* 144: 10-11, 17-18.
Gürbilek, Nurdan (2006). "Bitmeyen Çıraklık: Tanpınar ve Benjamin'de Kayıp ve Kurtarma." *Victoria R. Holbrook'a Armağan*. Walter G. Andrews ve Özgen Felek (der.) içinde. İstanbul: Kanat. 183-232.
Gürbilek, Nurdan (2004). *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: Metis.
Gürbilek, Nurdan (2003). "Vüs'at O. Bener'de Sahtelik ve Sahicilik Anlatabilmeliydim." *Virgül* 66: 6-11.
Gürbilek, Nurdan (1999a). *Ev Ödevi*. İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1999b). "Kendine Ait Olmayan Oda." *Ev Ödevi* içinde. İstanbul: Metis. 93-110.

Gürbilek, Nurdan (1999c). "Memur Çocukları, Ev Ödevleri, Pazar Öğledensonraları." *Ev Ödevi* içinde. İstanbul: Metis. 59-75.

Gürbilek, Nurdan (1995). *Yer Değiştiren Gölge.* İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1993). "Sunuş." *Son Bakışta Aşk.* Nurdan Gürbilek (der.) içinde. İstanbul: Metis. 7-38.

Gürbilek, Nurdan (1992). *Vitrinde Yaşamak.* İstanbul: Metis.

Gürbilek, Nurdan (1988a). "Tanpınar'da görünmeyen." *Defter* 5: 97-105.

Gürbilek, Nurdan (1988b). "Vitrinde Yaşamak." *Defter* 7: 7-14.

Gürbilek, Nurdan (1987). "Parçalanmış Zamanın Akışında." *Defter* 1: 89-102.

Jameson, Fredric (1997). *Marksizm ve Biçim.* Çev., Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi.

Kahraman, Hasan Bülent (1991). "Dedektif Ormanlarında İz Sürmek." *Varlık* 1007: 5-10.

Kanetti, Vivet (2001). "Hayatın Lezzetine Edebiyatta Yer Var mı?" *Virgül* 40: 38-41.

Koçak, Orhan (1994). "Narkissos'tan Oidipus'a." *Defter* 22: 95-107.

Koçak, Orhan (1989). "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar." *Defter* 8: 74-94.

Mandel, Ernest (1985). *Hoş Cinayet Polisiye Romanın Toplumsal Bir Tarihi.* İstanbul: Yazın.

Mungan, Murathan. (2004a). "Walter Benjamin Enhanced Remix." *Bir Kutu Daha* içinde. İstanbul: Metis. 103-110.

Mungan, Murathan (2004b). "Walter Benjamin Club Mix." *Bir Kutu Daha* içinde. İstanbul: Metis. 111-117.

Mungan, Murathan (2004c). "Walter Benjamin Extended Remix." *Bir Kutu Daha* içinde. İstanbul: Metis. 118-128.

Oğuzertem, Süha (1999). "Taklit Aşklardan Taklit Romanlara: Genel Kadın Yazarlığı." *Toplum ve Bilim* 81: 62-78.

Oğuzertem, Süha (1995). "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni." *Defter* 23: 114-127.

Oktay, Ahmet (1995). "Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı." *Defter* 23: 48-61.

Oktay, Ahmet (1983). "Kahraman İmgesi ve İçeriği." *Yazko Edebiyat* 34: 106-113.

Oktay, Ahmet (1981a). "Eleştirel Söylem Üzerine." *Yazko Edebiyat* 3: 72-88.

Oktay, Ahmet (1981b). "Gerekli Bir Tartışmanın Kenar Notları: Geleneksel Biçimler, Tarihsel Kişiler, Sav Sözler." *Varlık* 886: 23-28.

Oktay, Ahmet (1981c). "Gerekli Bir Tartışmanın Kenar Notları: Geleneksel Biçimler, Tarihsel Kişiler, Sav Sözler." *Yazko Edebiyat* 12(10): 109-113.

Oktay, Ahmet (1980). "Özgürlüktür Şairin İmlediği." *Yazko Edebiyat* 1: 43-47.

Oskay, Ünsal (1993). "Son Bakışta Aşk." *Varlık Kitap Eki* 1028: 2-3.

Oskay, Ünsal (1984). "'Kahraman' ve 'Tragedya' açısından Lukacs, Brecht ve Benjamin." *Yazko Çeviri* 18: 93-101.

Oskay, Ünsal (1983). "Roman'ı 'Tedavülden Kaldıracağa' benzeyen Bir Gelişme Olarak Roman'ın Televizyona Uyarlanması." *Yazko Edebiyat* 34: 84-99.

Oskay, Ünsal (1982). *Çağdaş Fantazya Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması.* İstanbul: Arko.

Oskay, Ünsal (1981). "Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya Anlayışı." *Oluşum* 85: 43-64.

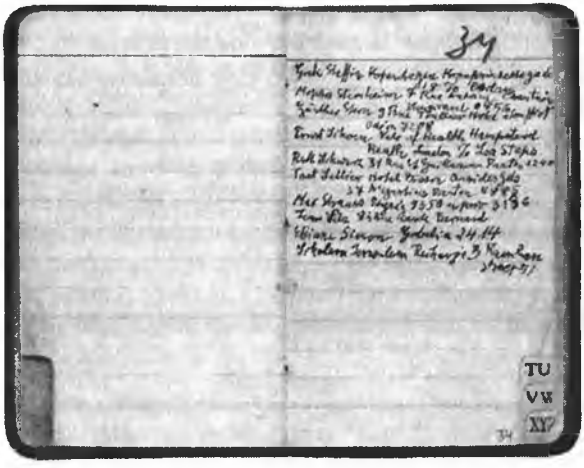
Oskay, Ünsal (1980). "Popüler Kültür Açısından 'İdeoloji' Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar." *SBF Dergisi*: 196-253.

Özbek, Meral (2000a). "Walter Benjamin Okumak – I." *SBF Dergisi* 55/2: 69-96.

Özbek, Meral (2000b). "Walter Benjamin Okumak – II." *SBF Dergisi* 55/3: 103-131.

Özbek, Meral (2000c). "Walter Benjamin Okumak – III." *SBF Dergisi* 55/4: 83-110.

Pamuk, Orhan (2003). *İstanbul.* İstanbul: Yapı Kredi.
Pamuk, Orhan (1995). "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi." *Defter* 23: 23-31.
Savaşır, İskender (1987). "Kavafis'in Veda Ettiği İskenderiye." *Defter* 1: 21-34.
Şafak, Elif (2006a). "Haşhaş." *Tempo* 968: 114.
Şafak, Elif (2006b). "Bir Roman Yazmak... ." *Zaman Gazetesi* 26 Eylül: 19.
Şener, Muhsin (1999). "Modern Şiirimizin Kavranmasında Yapılan Tarihsel Yanlışlıklar." *Edebiyat ve Eleştiri* 43/44: 12-21.
Taburoğlu, Özgür (1998). "Deneyimin Yeniden Yapar Üretimi: Bergson, Proust, Benjamin." *Defter* 34: 64-81.
Timur, Taner (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik.* İstanbul: Afa.
Tura, Ali Rıza (2002). "Metonimi, Sanat ve Bilinçdışı." *Defter* 45: 101–115.
Türkeş, Ömer (1999). "Romanda Kentleşme: Gecekondudan Villakentlere." *Birikim* 123: 110-118.
Türkeş, Ömer (1998). "Doğu Tarihine Batılı Bir Bakış: Amin Maalouf Külliyatı." *Virgül* 10: 9-11.
Uzun, Mehmed (1992). "Bir hüzündür Ayrılık." *Birikim* 37: 62-67.
Ülner, Berna (2001). "Bir Benjamin Derlemesi." *Virgül* 41: 49-50.
Ülner, Berna (1999). "Gez, Göz, Arpacık... Efrâsiyab'ın Hazinesine Bir Bakış." *Virgül* 21: 46-48.
Varol, Yılmaz (2000). "Zamirler Arasında Seyahat." *Virgül* 36: 11-13.
Varol, Yılmaz (1999). "Tolstoy Hariç!" *Virgül* 21: 32-33.
Witte, Bernd (2002). *Walter Benjamin.* Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi.
Yanar, Işık (2001). "Zaman Algılarında Simge ve Temsil: Tanpınar ve Proust'ta Zaman Tasarımı." *Tezkire* 21: 52-62.
Yener, Ali Galip (2001). "Eleştirel Gelenek Bağlamında Edebiyat Kuramı Sorunumuz." *Varlık* 1112: 57-62.
Yener, Ali Galip (2000a). "Şiir Üzerine Yazılar." *Virgül* 32: 23-25.
Yener, Ali Galip (2000b). "Gazel, Anlam ve Gelenek." *Virgül* 33: 48-51.
Yener, Ali Galip (2000c). "Modernizm-Şiir İlişkisine Bir Bakış." *Virgül* 36: 56-58.
Yener, Ali Galip (1999). "Kusursuz Çembere Tanrısal Bir Bakış." *Virgül* 21: 29-31.
Yazıcı, Göksun (2000). "Okurluk Durumu." *Virgül* 29: 70-71.
Yılmaz, Nuh (2001). "Walter Benjamin'de İmge ve Deneyim." *Tezkire* 21: 45-51.
Zeka, Necmi (1987). "Hatırlama ve Tarih." *Defter* 1: 7-19.



W. Benjamin'in Paris'te kullandığı not defteri

yazko edebiyat

Roman, Sinema ve Televizyona İlişkin Bir «İbretlik»: Ünsal Oskay
Romanın Televizyona Uyarlanması: Ünsal Oskay
Yayın-Televizyon İlişkisinin Çerçevesi: Ertuğrul Özkök
Okuma Eylemi ve Televizyon: Ahmet Cemal
Görsellik Uğruna: Tomris Uyar
Şiir: Necati Cumalı, Metin Eloğlu, Şükran Kurdakul
Edip Cansever, Ahmet Oktay, Fikret Hakan, Metin Demirtaş
Aydın Hatipoğlu, Refik Durbaş, Özkan Mert, Gülseli İnal
Abdülkadir Budak, Tuğrul Tanyol, Turgay Fışekçi, Hüseyin Ferhad
Hüseyin Haydar, Haydar Ergülen, Seyhan Erözçelik, Elif, Elif Su Alkan
Öykü: Afet Muhteremoğlu, Zeynep A. Karabey, Fatma Gürel
Nedim Gürsel
Bir Anı: M. Sunullah Arısoy
Değinip Geçerken: Zeyyat Selimoğlu
Bir Yanlışlık ve Ansiklopediler: Etem Ütük
Samet Ağaoğlu ve Mankenler: Raif Özben
Deneyselin Yazınsallığı: Kısmet Büfesi: Füsun Akatlı
Samet Ağaoğlu Anlatıyor: M. Sunullah Arısoy
Karanlık Bir Yalının Karasularında: Murathan Mungan
Kitaplar: Sennur Sezer, Bilgin Adalı, Saffet Azor
Atilla Birkiye, Benian Kalafatoğlu, Behiç Duygulu

30

Nisan 1983 / 150 lira

19.

Adorno'nun Edebiyat Üzerine Metinlerinin Türkçe Yazındaki Yeri

Derya Çetin

Babama

Genel olarak sanat ve kültür eleştirisinden söz edildiğinde, Adorno'nun adı müzik ve medya üzerine yazılarıyla anılmakta, belki tamamlayamadığı Estetik Teori kitabı da gündeme gelmektedir. Frankfurt Okulu'yla bağlantılı edebiyat göndermeleri ise, özellikle Benjamin ve Löwenthal'e yapılmaktadır. Oysa, Adorno, ağırlıklı olarak 1950'li yıllarda ve 1960'lı yılların başında edebiyat üzerine epeyce yayın yapmıştır. Adorno'nun Bibliothek Suhrkamp serisinden 1958, 1961 ve 1965 yıllarında üç cilt halinde yayımladığı Noten zur Literatur (Edebiyat üzerine Not(a)lar), radyo konuşmalarına dayanan metinleri de içeren zengin bir çeşitliliğe sahiptir (Tiedemann, 1991: xiii). Bu metinlerin bir kısmı Goethe, Balzac, Valéry, Proust, Beckett, Mann, Hölderlin gibi yazarların eserlerine odaklanmakta, bir kısmı Lukács, Bloch, Benjamin gibi eleştirmenlerin çalışmalarını ele almakta, bir kısmı da gerçeküstücülük, dışavurumculuk, fizyolojik romantizm gibi akımlara ya da çağdaş romanda anlatıcı, deneme, epik gibi tür ve türsel öğelere ya da yazılarda yabancı sözcük kullanımına, başlık ve noktalama işaretlerine uzanan tartışmalar içeren metinlerden oluşmaktadır. İlk basımı 2004 yılında yapılan Edebiyat Yazıları başlıklı Türkçe seçkide ise, bunlardan 8'i yer almakta,[1] ek olarak Adorno'nun Prismen başlıklı kitabından Huxley ve kültür eleştirisi üzerine iki metin bulunmaktadır. Bu yazı, bu metinlerin hepsini, hatta çoğunu kapsama iddiasında değildir. Sadece Adorno'nun yöntemi ve edebiyat yazıları hakkında kısa bir değerlendirme içermekte ve Türkiye'de aylık ya da haftalık kısa dergi-gazete yazılarında yapılan göndermeler dışında[2] Adorno'nun edebiyat metinlerinin alımlanmasına odaklanmaktadır.

Adorno'yu Kavramak, "İyi İfade Etmek"

Bu bölümde edebiyat üzerine görüşleri ele alınacak düşünür Adorno olmasaydı eğer, genel olarak sanattaki özel olarak edebiyattaki yaklaşımlar kalın çizgili bir şekilde kutuplaştırılır ve düşünürün çıkan tabloda nereye yakın durduğu az çok saptanabilirdi. Bir uca, Kant'ın "amaçlı amaçsızlık" şeklindeki ifadesinden yola çıkan, sanat eserini "çıkarsız hoşa gitme" sağlamasıyla ayrı, özerk ve üstün bir yere koyan İdealistler, diğer uca da sanatı bütün insan etkinliklerinin bir parçası olarak gören, onu alt yapıya bağlı bir üstyapı sayan Marksistler yerleştirilebilir ve düşünürün nereye konumlandırılacağı tartışılabilirdi. Fakat bütün düşüncelerini özdeşmezlik (*non-identity*) ilkesi etrafında şekillendiren Adorno söz konusuysa böyle yöntemler izlemek hem olanaksızlaşır hem de Adorno'yu kavrama şansını baştan yitirme tehlikesi doğar. Ve yazma yöntemi, "iyi ifade edilemeyene karşı girişilmiş bir dizi

[1] Bu sekiz metin şunlardır: "Biçim Olarak Deneme", "Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu", "Balzac'ı Okumak", "Bir Thomas Mann Portresine Doğru", "Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış", "Lirik Şiir ve Toplum", "Vekil Olarak Sanatçı" ve "Sanat Şen midir?"

[2] Özellikle 2004 yılında *Edebiyat Yazıları* yayımlandıktan sonra bu tür göndermelerin sayısında artış olmasına rağmen (örneğin, Semih Gümüş'ün çeşitli yazılarında sık sık Adorno'ya gönderme yaptığı gözlenmiştir), burada sadece araştırma kapsamında olan aylık *Virgül* dergisinin 2005'e kadar olan sayıları dikkate alınmıştır.

gerilla saldırısı"na (Eagleton, 2003: 416) benzetilen Adorno'yu iyi ifade edememe olasılığı ortaya çıkar. "İyi ifade edememe" ile kastedilen, Adorno'nun bütün yazılarına rengini veren özdeşmezlik ilkesinin gözardı edilmesidir. Onun kültür, sanat ve edebiyat üzerine düşüncelerini anlamak ancak özdeşmezlik ilkesini anlamakla mümkündür. Dolayısıyla öncelikle bu ilkeye değinmek gerekmektedir.

Adorno 1954-1958 yılları arasında yazdığı "Biçim Olarak Deneme" adlı yazısında, özdeşliğe karşı geliştirdiği yöntemi yani negatif diyalektiği özetler gibidir. Bu yazısında pek değinmediği negatif diyalektiğin felsefi temellerine bakmak için küçük bir parantez açarsak Hegel'e, Kant'a hatta Aristoteles'e göz atmamız gerekir. Adorno'nun kurduğu negatif diyalektik, Hegel'in diyalektik özdeşliğinin bir adım ötesi gibidir. Aristoteles'ten beri formel mantık, aynıların özdeşliği üzerine kuruludur. Kant, nesneleri sadece algılarımızın ve zihnimizin elverdiği kalıplar içinde gördüğümüzü, gerçekte ne olduklarını objektif olarak asla bilemeyeceğimizi söyleyerek özdeşlik ilkesini sorgulamıştı. Hegel ise olmayan bir şey hakkında düşünemeyeceğimizden, düşünülebilenler dışında bir gerçeklik varsaymanın mümkün olamayacağını söylemiş, varlığı yokluğun açıklaması haline getirmiş, onları birbirlerine bağımlı kılmış yani her şeyin zıddını da içerdiği özdeşliğe dayalı bir diyalektik kurmuştu (Stace, 1976). Adorno ise her şeyin kendi zıddını içerdiği bir diyalektikten çıksa çıksa özdeşmezliğin çıkacağını, dolayısıyla Hegel'in diyalektiğinin bu noktada yanlış yola saptığını söyler. Hegel gibi sistemi yine kapatmaktansa, özdeşmezlik olarak bırakır. Her şey kendinden başka bir şey olma hakkına sahiptir. Nesneye tam olarak ulaşamayız, sadece ulaşmayı deneyebiliriz, umut edebiliriz ve ne denli gözümüze hoş görünürse görünsün bulduğumuz şeyi hakikat olarak dayatamayız (Cemal, 1999: 97-116). Adorno'nun "iyi ifade edilmeyen"e karşı saldırılarının nedeni işte budur: Nesnenin, özdeşlik yanılsamasıyla elden kaçırılan kısmı. Özdeşlik yanılsaması nesneleri kelimelerle kavramlaştırmamızdan başlayan tahakkümün ilk şeklidir. "Tıpkı Marx'ın kullanım değeriyle değişim değerinin aynı varsayılmasının, aynı olmayanları aynılaştırarak 'şeyleşme'ye yol açtığını söylemesi gibi, nesneler için kullandığımız kavramların nesnelerle örtüştüğünü varsaymak ve geleneksel yöntemle düşünmek de kapitalist sistemin 'şeyleşmiş' düşünme yöntemidir." (Rose, 1978: 46). Peki o halde kavramları hiç kullanmamalı mıyız?

Adorno'nun "Biçim Olarak Deneme" adlı yazısı, neden özdeş düşünme şekline karşı olduğunu, bu düşünme şeklinin nasıl yanıltıcı olabileceğini ve bu yanılgıdan bir nebze olsun kurtulmak için önerdiği yöntemin ne olduğunu anlattığı gibi, aynı zamanda "kuvvetler alanı" (*force-field*) olarak adlandırdığı, değişen öğelerin karşılıklı oyununa gönderme yapan bir metaforu da ortaya koyar. Dolayısıyla bu yazıyı, deneme türü hakkında bildiklerimizle düşünmektense, Adorno'nun Aydınlanmayla başlayıp süregelen bilimsel geleneği eleştirdiğini, kapitalizmin tahakküm yöntemlerini göz önüne serdiğini, bir yandan da deneme türüne mal ederek kendi düşünme tarzını, yani negatif diyalektiği özetlediğini farketmek gerekir. Adorno bu yazısında mantıksal başlangıç noktasını Descartes'ın kurallarından alır. Aydınlanmadan beri bilimsellik ruhu katı bir dogmatizme doğru giderken, bir yazı biçimi olarak deneme, kendini kurma stili aracılığıyla kesinlik idealini sorgulayarak bu indirgemeden kurtulabilmektedir. Deneme, öncelikle Descartes'ın "nesneyi en uygun şekilde çözmek için mümkün olduğunca çok parçaya ayrıştırmak" (Descartes, 1922: 15'ten akt. Adorno, 2004: 27) kuralına uymaz. Geleneksel yaklaşımın etkisi altında kaldığı bu kural, "kavramsal sınıflandırma şemalarını varlığın yapısıyla bir tutmuştur" (Adorno, 2004: 27). Oysa nesneler ve onlar için kullandığımız kavramların aynı olduğunu varsaymamız sadece kendimizi güvende hissetmemizi sağlayan ve bilimselliğin otoritesini pekiştirmeye yarayan bir yanılgıdır. Aynı şekilde bir nesneye kendi uydurduğumuz kavramsal sınıflandırma şemalarını dayatmak nesneyi daha iyi tanımamıza yol açmaz, aksine; hem bizi yanıltır hem de *bütün*ün de *parça*nın da mutlak olmadığı bir evrende parçaya haksız bir ayrıcalık tanır. Deneme, ikisine de ayrıcalık tanımaz.[3] "İkisine de karşı, bir etkileşim fikrini gözeterek kendi yönünü çizer" (Adorno, 2004:

[3] Deneme ikisine de ayrıcalık tanımaz ancak Adorno, o güne dek felsefenin hep tümellerle ilgilendiğin-

27). Deneme, geleneksel düşüncedeki en basitten başlayıp en karmaşığa ilerleme yöntemine de uymaz. Çünkü bilgiyi ertelemek demek, onu engellemek demektir. Ayrıca bilim karmaşık olanların basit modellere indirgenerek anlaşılabileceğini düşündüğü için böyle yapmaktadır. Deneme ise basit ve temelde mantıklı bir dünya yanılsamasını bir kenara attığından en karmaşık olandan söze başlamakta özgürdür. Bilim, denemenin bu yönteminden rahatsız olurmuş gibi görünür; aslında rahatsız olduğu şey yöntem değil, nesnenin daha önce görünmeyen ama bu yöntem sayesinde görünür kılınan yönleridir Adorno'ya göre. Denemenin son kurala; yani "her durumda eksiksiz bir sayma yapılmalı ve genel bir bakış oluşturulmalı" (akt. Adorno, 2004: 29) kuralına neden karşı çıktığını da anlamak artık zor değildir. Tümdengelimi ya da tümevarımı ve özdeşliği mutlaklaştırmayan Adorno, nesneyi tümevarım yöntemiyle temsil etmenin tek geçerli yol olduğu iddiasına da karşı çıkacaktır. Kaldı ki ne kadar çok parçaya ayırırsak ayıralım bu parçalar asla nesnenin bütün yönlerini kapsayamayacak, bir şeyler hep dışarıda kalacaktır.

Geleneksel yöntem nesneyi tanımakta, betimlemekte bu denli yetersiz ve yanıltıcıyken, denemenin bunu geleneksel yöntemden daha iyi nasıl yaptığı sorusuna Adorno'nun cevabı stildir. Nesne ile kavramın birbiriyle örtüşmediği gerçeği, kavramları kullanan deneme için de geçerlidir. Deneme bu tehlikeyi, kendi kuruluş stiliyle; kavramları takımyıldızı şeklinde kurarak bir ölçüde bertaraf eder. Yani herhangi bir kavrama başlangıç olma ayrıcalığı tanımaz, nihai bir kavrama ulaşmaya da çalışmaz. Düşünceye neden-sonuç ilişkisiyle ilerleyen tek bir çizgiyi izlettirmek yerine[4] sanki bir takımyıldızın ortasındaymış ve birinden diğerine karışık şekilde geçiyormuş gibi çarpaz atlamalar yaptırır. Ya da kendi ifadesiyle düşünceyi bir hah gibi dokur; "denemede düşünce tek yönde ilerlemez, uğrakları bir halıdaki gibi iç içe örülmüştür. Düşüncelerin verimliliği de bu örgünün yoğunluğuna bağlıdır." (Adorno, 2004: 25).

Denemenin geleneksel yöntemden bir diğer farkı, "kültür görüngülerini indirgemek yerine, ikinci bir doğa, ikinci bir dolayımsızlıkmış gibi onların içine dalması"dır (Adorno, 2004: 34). Adorno üç nedenle bu yöntemi savunur. Birincisi Adorno, kültürün dolayımsız olduğunu düşündüğü için değil de; kültürün altında yatanın yanlış bir toplum olduğunu düşündüğü için bu yöntemi savunur. "Kültür, Varlığın üstünü örten ve alaşağı edilmesi gereken bir gölge-olay değildir, kültürün altında yatan da thesis'dir, yani yanlış toplumdur" (Adorno, 2004: 34). İkincisi Adorno, denemenin üstünlüğünü, bütün nesnelerin merkeze eşit ölçüde yakın olmasına borçlu olduğunu söyler. Denemenin gözünde kökenselliğin kendisi, üzerinde düşünülecek bir konu, olumsuz bir nesne olduğu için deneme kökenle ilgilenmeyi dolayımlı olanla ilgilenmeye göre daha ilksel sayıp yüceltmez. Üçüncü olarak "yer ile gök arasında dolayımsız hiçbir şey olmadığından, düşünce, dolayımsızlık fikrine ancak dolayımlı olan üzerinden sadık kalabilir" (Adorno, 2004: 35). Adorno, düşüncenin dolayımsız olanı doğrudan kavramaya kalktığı anda dolayımlı olanın avı haline geleceğini söyler. Böylelikle denemenin bakışı altında ikinci doğa, birinci doğa olarak kavrar kendini. Dolayımsızlık yanılsaması bu şekilde yadsınıp aşılabilir.

1955 yılında yazdığı "Kültür Eleştirisi ve Toplum" adlı yazısında Adorno, kültür ürünlerine nasıl yaklaşılması gerektiğini tartışırken idealist eleştiri ve vülger Marksist eleştirinin eksikliklerini açığa çıkarır ve kendi savunduğu diyalektik eleştirinin tasvirini yapar. Adorno'ya göre İdealist eleştiri kültürden yola çıktığı için toplumu, toplumdaki iktidar ilişkilerini ve ideolojiyi gözden kaçırma tehlikesi taşır. Uç noktada kültürel ürünleri bağlamından koparıp yalıtarak fetişleştirir. İdealist eleştiriye karşı geliştirilen Marksist eleştiri ise Adorno'ya göre artık genel bir görececilik halinde sulandırıldığı bir döneme girmiştir. Uğraştığı şeyin deneyiminden yoksun şekilde tini ve ürünlerini küçük görmektedir, kültürde

den tikel olanı gözden kaçırdığını düşünür. Bu yüzden deneme, tikeli mutlaklaştırmaksızın, tümele karşı tikel olanın haklarını korur.

[4] Ancak Adorno'ya göre bu, denemedeki düşüncenin içerik olarak mantıksal ölçütlerle karşıtlık ilişkisi içinde olduğu anlamına gelmez. Mantıkla uyuşmayan sadece sunuluş biçimidir. Nedenselliğe dayalı tek bir çizgi üzerinde ilerlemese bile denemenin önermeler toplamı mantıklı olacaktır.

gördüğü her olguyu belli bir sınıf çıkarına bağlamaktan öteye geçemez. Bu şekilde ak-kara kategorilerini kullandıkça da dünyayı iyice böler ve tahakkümün hizmetine sunar.

Adorno her iki yöntemin zaaflarını aşmak için diyalektik eleştiriyi önerir. Diyalektik eleştiri materyalist bir eleştiri olmasına rağmen kültürden yola çıkacaktır. Çünkü; "(b)urjuva sosyolojisinin Marksist ideoloji kavramını Scheler'in deyişiyle 'yağmaladığı' ve genel bir görecelik halinde sulandırdığı bir dönemde, ideolojilerin işlevini gözden kaçırma tehlikesi, tinsel oluşumlar hakkında kaba bir sınıflandırmayla, bilgisizce ve tepeden bakarak yargıda bulunma ve bunları zihin tarafından açığa çıkarılması gereken mevcut iktidar ilişkileri ağma katıverme tehlikesinden daha küçüktür" (Adorno, 2004: 173). Diyalektik eleştiri içkin eleştiriden yola çıkar ama orada da huzur bulmaz. Öncelikle kültürün olumsuzluğunu, kendini açıkça ortaya koyduğu yapıtta arar. Yapıttaki bağdaşmazlık ve çatışkılarda toplumunkileri görür. Hatta, Adorno'ya göre gerçek diyalektik her türlü uzlaşmayı yadsıma anlamına geldiği için, içkin eleştiri bir süre sonra dışarıdan nüfuz eden bilgi ile içeriden çalışan bilgi arasındaki karşıtlığa da şüpheyle bakmaya başlar. Ama doğru olduğunu düşünerek duran, hareketten vazgeçen her düşünce yanılgıdadır. Adorno bu yazısını şöyle bitirir: "Eleştirel ruh kendinden memnun tefekkürle sınırlı kaldığı sürece, geçmişte tinin ilerleyişini kendi unsurlarından biri olarak varsaymış olan ve onu artık tümüyle yutmaya hazırlanan mutlak şeyleşme karşısında çaresizdir" (Adorno, 2004: 179).

Bu yazıda, Adorno'nun sanat hakkındaki görüşlerini de buluruz. Öncelikle tinin içsel yapısına karışmış bir maddi bağımlılıktan bahseder. "Değişim edimini model alan bütünün ağları giderek daha sık örülmektedir. Bu ağlar bireysel bilince gittikçe daha az kaçış olanağı bırakır, onu hep biraz daha derinden biçimlendirir, farklılığı piyasa arzının tekdüzeliği içindeki bir nüans halinde yozlaştırarak bireysel bilincin farklılaşma olanağını neredeyse a priori elinden alır" (Adorno, 2004: 161). Öte yandan vülger Marksist eleştirinin zaaflarına karşı bu denli duyarlı olması, sanatın özerk kalabilme yetisine, özgürleştirici gücüne inancını ele verir. Nasıl bir özerklik?

Adorno, sanatçı, sanat çalışması ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi çok karmaşık ve zor bir tarzda ele alır. Lukács'ın ve Sartre'ın düşünceleri üzerine yazdığı eleştirilerde ve çeşitli yazılarında bu üçgeni nasıl kavramsallaştırdığı görülebilir. "Sanat elbette ki reel dünyada varlık kazanır, işlevi de reel dünyadadır; bu ikisi dolayımlayıcı bir yığın bağlantılarla birbirine bağıntılı kılınırlar. Ama sanat, içinde yer aldığı dünyada onun antitezi olarak yer alır; onun antitezi olarak işlev edinebilir" (Adorno, 1985: 241). Bir başka yazısında Adorno gerçekliğin özünün çelişkili olduğunu, sanatın bu çelişkileri kendi içinde olumsuz şekilde muhafaza ettiği takdirde gerçek sanat eseri olacağını, aksi halde kültür endüstrisine karışacağını söylemektedir. Dolayısıyla Martin Jay'in belirttiği gibi, Adorno gerçek sanat eserinin içinde ütopyan bir moment görür. Sanatın gerçeklikle uzlaşmaz tavrı, yani sanat eserinin içindeki ütopyan moment, sürdürülmekte olan hayatın bir zamanlar daha farklı olduğunu hatırlamayı ve gelecekte daha farklı olabileceği umudununun canlı kalmasını sağlar. Sanat eserinin hatırlattığı, Aydınlanma öncesi doğa-kültür birliğidir (Jay, 2001: 218). Deneme hakkındaki yazısından hatırlanacağı gibi, Adorno yine aynı noktayı, doğa-kültür ayrımını sorunlu bulmaktadır. Dolayısıyla estetik teorisi politik niteliktedir. Ancak bu politik nitelik vülger Marksistlerinkinden çok daha farklı bir politik niteliktir. Çünkü Adorno'nun, sanat-gerçeklik ilişkisinde gözönünde bulundurup haklarını savunduğu, bir hiyerarşi içine koymadığı, sanat kavramından ya da gerçeklikten daha az önemli görmediği bir üçüncü öğe vardır; sanat çalışmasının kendi biçim yasaları.

Modern edebiyatı fazla soyut, biçimci ve öznel bularak eleştiren Lukács'ın görüşlerine karşı yazdığı "Baskı Altında Uzlaşma" adlı yazısında Adorno, sanat çalışmasının kendi biçim yasalarının, nesnellik uğruna feda edilemeyeceğini ısrarla vurgular. Kaldı ki sanatın biçim yasaları da yaşanan gerçekliğin bir sonucudur. Edebiyatta nesnelliğin niteliği değişmiştir. "Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu" başlıklı yazısında Adorno gerçekçiliğin bur-

juva çağının özgül edebi biçimi olan romanın içkin bir özelliği olduğunu söyler. Ancak artık kapitalizmle birlikte standartlaşmış, aynılaşmış bir dünyada yaşadığımızdan, romanı anlatanın başından özel bir şey geçmiş gibi anlatmayı sürdürmesi, onu sanat olmaktan uzaklaştırır. Romanda anlatıcı dış görünüşü yeniden üretmeye çalışmaktan vazgeçmelidir. Örneğin Marcel Proust gerçek olmayan bir şeyi olmuş gibi göstererek başlamaz. Anlatıcının okurla mesafesini değiştirir. "Bazen okur dışarıda bırakılır, bazen de şerh aracılığıyla sahneye, kulise, makine dairesine götürülür. (...) Uç örneklerden biri –ki çağdaş roman hakkında, 'tipik' denilen ortalama örneklere kıyasla daha fazla şey öğreniriz bunlardan- Kafka'nın mesafeyi tümüyle yok eden yöntemidir. Okurun okuduğu şeyi temaşa ederken duyduğu güveni şoklarla yıkar Kafka" (Adorno, 2004: 45). Adorno Kafka'yı ve Proust'u bir tür duyarlılığa sahip oldukları için över. Kısaca modern edebiyatın biçimsel özellikleri yaşadığımız dönemden, nesnel gerçeklikten kaynaklanmaktadır.

Buradan Adorno'nun lirik şiirle toplum arasındaki ilişkiye odaklandığı "Lirik Şiir ve Toplum" adlı yazısına geçersek, Adorno'nun hem sanat-gerçeklik ilişkisi hem de sanatçı-gerçeklik ilişkisi hakkındaki görüşlerini bulabiliriz. Adorno'ya göre "liriğin tözündeki evrenselliğin toplumsal bir doğası vardır" (Adorno, 2004: 116). Her yapıtın evrensel, dolayısıyla toplumsal olan bir yönü vardır, ancak bu yönü görmek istersek dışarıdan dayatmamalı, yapıtın içinden türetmeliyiz. Adorno lirik şiirle toplum arasında negatif bir ilişki olduğunu düşünür. Lirik şiirin maddi yaşam koşullarının dışında kalmayı en iyi başaran türlerden biri olduğunu düşünürken yanıldığımızı söyler. Ona göre lirik şiir, toplumsal koşulların ağırlaşmasının protestosudur ve toplumla arasında ters izdüşüm bırakan bir ilişki vardır; "Durum ne kadar bunaltıcı, ne kadar ağırsa, yapıt da dışsal olan herhangi bir şeye teslim olmayı reddederek ve kendini sadece kendi yasalarınca oluşturarak o kadar direnç gösterir ona" (Adorno, 2004: 118). Lirik şiir, modern çağla birlikte meta tahakkümüne giren insanların şeyleşmeye karşı tepki biçimi, kişisel bir muhalefetidir. Ve şiirde birey-toplum ilişkisi ne kadar az konu edilirse, bu ilişki şiirde o denli kendiliğinden kristalleşir ve yoğunlaşır.

Adorno lirik şiirin öznelliğinin nesnellik haline gelmesini dilsel biçime öncelik vermesiyle açıklar. Dilin iki yönü olduğunu söyler; bir yandan öznel durumlara çok iyi bir şekilde uyar, diğer yandan toplumsal olanla ilişkiyi sürdürür. Adorno, en yüksek lirik yapıtlara baktığımızda öznenin artık aradan çekildiğini, dilin kendisinin konuşmaya başladığını gördüğümüzü söyler.

> Kendini sanki nesnel bir şeye teslim eder gibi dile teslim eden öznenin kendini unutuşu ve öz-bilinçsizliği ile o öznenin dışavurumunun dolaysızlığı ve kendilindenliği aynı şeydir. Lirik şiir ile toplumu en derin merkezlerine varıncaya kadar böyle dolayımlandırır dil. Bu yüzden tam da toplumun konuşmasına katılmadığı, herhangi bir ileti sunmadığı anlarda en derin biçimde toplumda köklenmiş olduğunu açığa vurur lirik şiir; böyle anlarda, öznenin başarılı dışavurumu, dilin kendisiyle, dilin içkin eğilimiyle bir uyum içine girer (Adorno, 2004: 123).

Ancak Adorno, lirik şiire nesnelliği sadece dilin bağışladığını düşünmememiz gerektiğini de ekler. Dil, sadece bunun aracı ve ortamıdır. Her türlü lirik şiirin içinde bulunduğu bir kolektif alt akıntı sayesinde dil bu işlevi yerine getirmektedir. Kolektif alt akıntıyı, anlaşılmasını kolaylaştırmak için, yüzeyi durgun görünen ama altta yavaş yavaş akan bir nehirdeki insanların durumuna benzetebiliriz. Herkes farklı yönlere yüzer, hatta bazıları ters yöne yüzer ancak altta devam eden akıntı onları yavaş da olsa topluca kendi yönüne doğru sürüklemektedir. Adorno'ya göre ne kadar bireysel görünürlerse görünsünler şairler, aslında toplumun bütününün bilincindedirler ve onu göz önünde bulundururlar. Dolayısıyla "kolektif dilden herhangi bir şey almamaya yeminli şairler, kendi tarihsel deneyimleri sayesinde bu alt akıntıya katılmışlardır çoğu zaman" (Adorno, 2004: 125).

Adorno, Sartre'ın düşünceleri üzerine yazdığı "Bağlanma" isimli yazısında sanatçı-gerçeklik ilişkisine daha detaylı değinir. Adorno'ya göre sanat çalışmasının yaratıcısı olan sanatçının düşünceleri, ne denli gelişkin olursa olsun, yapıtı oluşturan öğelerden sadece birisidir (Adorno, 1985: 278). Dolayısıyla her sanat çalışması daha oluşum anından itibaren, sanatçı ne denli özgür olursa olsun, kompozisyonun kendi nesnel istemlerinden dolayı, sanatçısına karşı çıkabilir. Adorno çağdaş edebiyatta nesnel gerçekliğe bağlı kalınmalı mı, kalınmamalı mı tartışmalarının artık geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir. Sanatın kendi biçim yasaları olduğu için ve bu biçim yasalarıyla gerçekliğin ilişkisi dümdüz olmadığı için, en avangart görünen yapıtlar bile nesnel gerçekliğe daha sıkı bağlı kalabilmektedir.

Türkiye'de Adorno'nun Edebiyat Anlayışı

Adorno'nun yapıtları Türkçeye ilk kez 1980'li yıllarda çevrilmeye başlamıştır. 1985 yılında yayımlanan ve bu bölüm için de temel başvuru kaynaklarından biri olan Ünsal Oskay'ın çevirdiği *Estetik ve Politika* adlı kitap, Adorno'nun sanat ve edebiyat hakkındaki düşüncelerinin bulunabileceği, yukarıda da değinilen iki yazısını içerir: "Baskı Altında Uzlaşma" ve "Bağlanma" (Adorno 1985a; 1985b). Doğrudan edebiyatla ilgili yazılarını bir araya getirenler ise 2004 yılında *Edebiyat Yazıları* adlı kitapla Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy olmuştur. Adorno'nun edebiyat ve sanat hakkındaki düşüncelerine değinen kişilerden biri de Besim Dellaloğlu'dur. Dellaloğlu *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* adlı kitabında (1995) Adorno'nun Kafka ve Beckett hakkında yazdıkları üzerinden sanat ve modernizm bağlamında roman, romanda gerçekçilik, modern romanda biçim ve bu biçimin işlevi gibi konuları ele alır.

İsmail Tunalı, *Estetik* adlı kitabında (1992) Frankfurt Okulu'nun sanat hakkındaki görüşlerini Adorno'nun görüşleri üzerinden ayrı bir başlık altında ele alırken, Berna Moran *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* adlı kitabında (1999) Adorno'yu Marksist estetikçiler içinde anmakta, Okul'un veya Adorno'nun görüşlerine ayrıca değinmemektedir. Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları-I* adlı kitabında (1993) Adorno'ya modern sanat bağlamında değinmekte, Nejat Bozkurt ise *Sanat ve Estetik Kuramları* adlı kitabında (1992) Adorno'yu ayrı bir başlıkta ele almakla birlikte düşünürün daha çok sanat, modern sanat, müzik hakkındaki görüşlerini vurgulamaktadır.[5] Bozkurt'un Kafka, Baudelaire ve Beckett hakkında Adorno'nun yazdıklarından yaptığı alıntılar düşünürün modern sanat hakkındaki düşüncelerini açıklamaya yöneliktir. Ahmet Oktay *Metropol ve İmgelem* adlı kitabında (2002) alımlama konusu bağlamında Adorno'ya gönderme yapmış, *Sanat ve Siyaset* adlı kitabında (1993) ise örgütlenme konusunda örgüt-birey ilişkisine dair bir Adorno cümlesini alıntılamıştır.

Çeviri kitaplar edebiyat bağlamında ele alındığında (yukarıda adı geçen iki kaynak, *Estetik ve Politika* ve *Edebiyat Yazıları* dışında) Adorno'ya genellikle sanat ve modernizm konularında gönderme yapıldığı görülmektedir. Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'i (1989) Adorno'nun kültüre ve sanata yaklaşımı, kültür eleştirisi hakkında düşünceleri, sanat eserindeki ütopyan moment, olumlamacı (*affirmative*) kültüre karşı çıkışı ve Brecht karşıtlığı konularına yer vermektedir. Jay, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü üyelerinin kesiştikleri ve ayrıldıkları noktalar üzerinden hareketle Adorno'nun sanat ve kültür hakkındaki düşüncelerinin temel noktalarını da özetler. Jay, Adorno'nun kültüre ve sanata bakışını *Adorno* (2001) adlı kitapta ayrı bir bölümde detaylı şekilde ele alır.

Phil Slater'ın 1998'de çevirilen *Frankfurt Okulu* adlı kitabı da okulun estetik anlayışını ayrı bir bölüm altında inceler ve üyelerin düşüncelerini kültür endüstrisi, olumlayıcı sanat gibi kavramlar üzerinden özetler. Slater bu bölümde ilgili noktalarda Lenin, Brecht, Troçki ve Lukács'ın düşüncelerine de yer verir. Willem van Reijen'ın *Adorno, Bir Giriş* (1999) adlı

[5] Bu kitapta bkz. sanat ve modernizm hakkında, Yüksel; müzik konusunda, Yergebekov; Karaoğlu.

kitabında yer alan Hans-Martin Lohman tarafından yazılan "Adorno'nun Estetik Teorisi" adlı bölüm, düşünürün estetik teorisini siyasi bir perspektiften incelerken, bölümde ayrıca edebiyata değinilmediği görülür. Aynı kitaba Mustafa Cemal'in "Hegel'in Diyalektiği ve Olumsuz Diyalektik" adlı makaleyle yaptığı katkı, Adorno'nun edebiyat anlayışının değilse de, düşünce şeklinin temellerini göstermesi açısından önemlidir. Raymond Williams'ın *Marksizm ve Edebiyat* (1990) adlı kitabında Adorno diyalektik imge kavramı üzerinden ele alınır. Williams edebiyattaki tipikleştirme kavramının Marksist kullanımıyla Frankfurt Okulu'nun diyalektik imge kavramını kıyaslar. Adorno'dan diyalektik imge kavramının tanımını alıntılayan Williams, daha çok Benjamin üzerinde durur. Terry Eagleton *Edebiyat Kuramı* (1996) adlı kitabının psikanaliz bölümünde, Adorno'yu Marcuse ve Wilhelm Reich ile birlikte siyasi-psikanalitik çalışma biçimi içinde bir dipnotla anmaktadır. *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi*'nde (2004) Peter V. Zima, Adorno'yu "Kant ve Hegel Arasındaki Benjamin ve Adorno: Avangard, Belirsizlik ve Hakikat" başlığı altında değerlendirir. Zima, Adorno'nun sanat eserinin kavramlarla ve tekyanlı olarak tanımlanamayacağını söylerken Hegel'e karşı Kant'ın tarafına geçtiğini, ancak sanat eserinin hakiki içeriğinden bahsederken de Kant'tan uzaklaşıp Hegel'e yaklaştığını söyler. Zima, Adorno, Kant'ın kavramsızlık anlayışıyla Hegel'in hakikatin aranması anlayışı arasında bir uzlaşma aradığı için, Adorno'nun geliştirdiği sanat kavramını karışık ve paradoksal olarak niteler. Adorno'nun edebiyat hakkındaki düşüncelerini Samuel Beckett, Stefan George, Paul Valéry üzerine yazılarını değerlendirerek anlatan bu kitap, konuyla ilgili Türkçedeki en detaylı çalışmalardan biridir. Ancak kitabın çevirisiyle ilgili belirtilmesi gereken bir nokta vardır. Frankfurt Okulu'nun bazı kavramları, örneğin Benjamin'in "destruction of aura" kavramı, genelde "auranın/halenin yitimi" şeklinde çevrilirken bu çalışmada "havanın bozulması" olarak hatalı çevrilmiştir. Bu gibi çeviri yanlışlarının metnin anlaşılmasında zorluk yaratabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Adorno'nun yazıları süreli yayınlarda 80'li yıllarda, özellikle *Defter, Oluşum, Edebiyat ve Eleştiri, Yazko Çeviri ve Gergedan* dergilerinde yayımlanan çevirilerle görülmeye başlamıştır. Özellikle, Metis Yayınları, *Defter* dergisi ve Orhan Koçak'ın bu konudaki katkısı öne çıkmaktadır. Adorno'nun edebiyatla ilgili düşüncelerini içeren yazılardan ilki, 1982 yılında *Yazko Çeviri* dergisinde yayımlanan "Proust Üzerine Yazınsal Notlar" adlı yazısıdır. Adorno bu yazıda Proust hakkındaki düşüncelerini ortaya koyarken diyalektik eleştiriye uygun şekilde Proust'un yapıtından yola çıkar. *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde* kitabından alıntılarla ilerleyerek düşüncelerini yapıtta somutlaştırır. Yazının başında, Proust'un, kendi düşünsel varlığının önemli bir öğesi olduğunu söyleyerek, yapıttan bir eleştirmen olarak söz etmesini sağlayacak mesafeden yoksun olduğunu da hatırlatır. Adorno'nun yorumları arasında dikkat çekilebilecek nokta, Proust'un yapıtında yönlendirici bir genel bakışı aramanın boşuna olduğunu söylemesidir. Proust'un yapıtları genel ve özel olan konusundaki alışılmış tasarımlara meydan okumaktadır. "Hegel'deki özel olanın genel, genel olanın özel olduğu, her ikisinin de birbiri aracılığıyla iletildiği öğretisi gibi ondaki bütünlük de öyle tüm soyut kaba çizgilere ve çerçeveye karşıt bir tutumla birbirine kaynaşan tek tek ortaya koyuşlardan oluşup ortaya çıkar ve saydamlaşır. Bunların her biri sonunda romanın düşüncesi olarak ortaya çıkacak olanın türlü durumlarını içinde barındırır" (Adorno, 1982: 155). Bir önceki bölümde aktarılan düşünceleri göz önüne alınarak Adorno'nun bu yazısında da negatif diyalektiğe uygun bir yaklaşımı, diyalektik eleştiriyi Proust'un eserine uyguladığı görülmektedir.

2003 yılında *Cogito* dergisinin Adorno özel sayısında yayımlanan "Proust Üzerine" adlı yazıda yapıttan yine aynı alıntıyı yapan Adorno, bu pasajdan yola çıkarak Proust'un çocuksu bakışını koruyarak dünyayı ilk günkü bozulmamış biçimiyle algılama çabasını vurgular.

Adorno'nun bir diğer yazısı 1987 yılında *Gergedan* dergisinde yayımlanan "Gerçeküstücüğe Yeniden Bakarken" adlı yazısıdır. Bu yazısında Adorno gerçeküstücülüğün psikanalizle ilişkilendirilerek ele alınmasını yetersiz bularak eleştirir. Ona göre hem gerçeküstücülük ile psikanaliz arasında çok önemli farklar vardır hem de gerçeküstücülük, psikanalizin

sağladığı birkaç dar kanalla açıklanabilenden daha fazlasıdır. Adorno'ya göre gerçeküstücülük rüyalardaki gibi bir bilinçdışı akışı değildir. Rüyalarla benzerdir, fakat gerçeküstücülükte özne enerjisini kendini yok etmeye yönlendirir. Oysa rüyalarda özne her şeyin rengini perde arkasından belirler. Adorno, gerçeküstücülüğü anlamak için onun sanatsal yöntemine dönmemiz gerektiğini ve bu yöntemin de montaj olduğunu söyler. Gerçeküstücü şiirde ve resimde imgelerin montajı yapılır, fakat yine de Adorno gerçeküstücülüğün sadece montajla da açıklanamayacağını, çünkü 1920'den önce de montaj yapanların varolduğunu söyler. Adorno'ya göre gerçeküstücülüğün farkı, tanıdık olmayan imgeler kullanmasıdır. Bu imgeler yoluyla bilindik korkuyu yaratır. Dolayısıyla Adorno gerçeküstücülüğün psikanalizle olan benzerliğinin bilinçdışının sembolizminde değil, çocukluk deneyimini patlamalarla açığa çıkarma girişiminde aramak gerektiğini söyler. Gerçeküstücülüğün nesneler dünyasına ilişkin ilüstrasyonlara kattığı, çocukluğumuza ait olan ama yitirmiş olduğumuz şeydir. Bu yazı Ahmet Cemal tarafından çevrilmiştir. Aynı yazının, 2004 yılında Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak tarafından çevrilen ve derlenen *Edebiyat Yazıları* içinde "Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış" adıyla yer aldığını ve yeni çevirisinin daha anlaşılır olduğunu belirtmek gerekir.

Adorno'nun anılan dört yazısından sonuncusu, bir önceki bölümde aktarılan "Biçim Olarak Deneme" adlı yazısıdır. 2002 yılında *Defter* dergisinde yayımlanan yazıyı Sabir Yücesoy çevirmiştir. Aynı çeviri 2004 yılında yayımlanan *Edebiyat Yazıları* kitabında da yer almıştır.

Süreli yayınlarda Adorno'nun edebiyat üzerine kendi yazıları sayıca az olmakla birlikte, Adorno'ya gönderme yapan çok sayıda yazı görülmektedir. Adorno'nun edebiyat anlayışına göndermeler ilk olarak 80'li yıllarda görülmektedir. Oğuz Demiralp 1980 yılında *Oluşum* dergisinde yayımlanan "Yazınsal Özne" adlı yazısında, Adorno'nun "yapıtta asıl konuşan kim?" sorusuna yanıt aramaktadır. Bu soru üzerinden edebiyatın bireysel ve toplumsal yönlerini tartışan Demiralp, Gérard Genette, Roland Barthes gibi isimlerin yanı sıra Adorno'nun düşüncelerine ağırlıklı olarak yer verir. Demiralp yazınsal öznenin toplumsal yönünü Adorno'nun görüşleriyle vurgular.

Adorno'nun edebiyat hakkındaki düşüncelerine yer veren bir diğer isim Aziz Çalışlar'dır. 1985 yılında *Varlık* dergisinde yayımlanan "Edebiyat Estetiği Üstüne" adlı yazısında Çalışlar, amacını, "geç burjuva estetik ve sanat kuramlarıyla karşıtlık içinde, maddeci estetik bağlamında edebiyat estetiğinin temel konumunu ve özelliklerini olduğu kadar, bu doğrultuda, edebiyat estetiğinin de yöntemsel yapısını vermek" olarak belirtmektedir (Çalışlar, 1985a: 13). Çalışlar materyalist edebiyat estetiğinin temellerini ve yöntemsel yapısını açıklarken Adorno'yu, bazen Goldmann ve Lukács'la bazen de Fischer ve Bense'le birlikte ele almakta, genel olarak ise Adorno'nun düşüncelerini yapısalcılık ve alımlama estetiği yanında geç burjuva sanat kuramlarından biri olarak değerlendirmektedir. Çalışlar'a göre Adorno'nun görüşleri iki açıdan materyalist estetik kuramdan farklı, dolayısıyla eksiktir. Öncelikle sanatın değerlendirme uğrağını dışlamaktadır. Çalışlar sanatın hem gerçeği yansıladığını hem de yaratıcı öznel bir etkinlik olması sebebiyle gerçeği değerlendirdiğini söylemekte, materyalist bir estetik kuramın hem bu iki uğrağı hem de üretim, ürün ve alımlama boyutlarını içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Yapısalcılık ve bildirişim estetiği, ürünle sınırlı kalmaları nedeniyle yansılama ve değerlendirme uğraklarını dışlamakta, alımlama estetiği sadece alıcı ile ilgilendiği için yansılama uğrağını gözden kaçırmaktadır. Sanatsal üretime ilişkin bir sosyolojizm izlediklerini söylediği Adorno ve Goldmann ise, toplumsal-ekonomik kategorileri tarihsel temellere dayalı belirleyici değerlerden soyarak ele alırlar. Burjuvazi, feodalizm gibi sınıfsal kategorileri bu sınıfların üretim sürecindeki işlevlerine göre somut tarihsel olarak ele almayıp, tüm değişik çağlar için geçerli, hemen hemen salt ideolojik-zihinsel ölçütlerle belirlenen kategorilermiş gibi görürler. Böylece sanat yapıtlarının yapısı ile işlevleri arasındaki tarihsel, somut ve özgül birliği bozar, sanatsal üretimin yasalarını sonsuzca göreceleştirmiş olurlar. Bu noktada da değerlendirme uğrağını göz ardı ederler. İkinci olarak

ise Çalışlar, edebi estetik değerin tarihle ilişkisi bağlamında, Adorno'yu Fischer, Bense ve yapısalcılarla birlikte ele alarak sanatı salt metin yapısına döktükleri, estetik olarak değişmeyeni sonunda biçimde aradıkları için eleştirir. Bu görüşün tam karşısına ise sanatı bir ideoloji olarak ele alan Lukács ve Goldmann'ı koyar.

Bir önceki bölümde aktarılan Adorno'nun görüşleri doğrultusunda Çalışlar'ın saptamalarına bazı eleştiriler getirilecek olursa, öncelikle Adorno'nun *Estetik Teorisi*'nin hiç de toplumsal gerçeklikten kopuk bir teori olmadığını, tarihsel, somut gerçeklerin, özellikle de Aydınlanmanın Adorno'nun kuramında daima merkezi bir rol oynadığını hatırlatmak gerekir. Adorno'nun sanat yapıtının yapısı ile işlevleri arasındaki tarihsel, somut, özgül birliği bozduğu yönündeki değerlendirme ise tümüyle hatalı görünmektedir. Adorno sanatın biçim yasalarının daima yaşanan toplumsal gerçeklikle ilişkide olduğunu pek çok yazısında defalarca belirtmiştir. Adorno'nun Lukács'a getirdiği eleştiriler, Çalışlar'ın Adorno hakkındaki biçimcilik suçlamalarına bir cevap gibi okunabilir. Hatırlanacak olursa Adorno'ya göre, aşırı biçimciliğe kaçtığını düşündüğü için modern edebiyatı sevmeyen Lukács, sanatın biçim yasalarının işlevini gözden kaçırmakta, indirgemeci bir nesnellik ısrarıyla modern edebiyatı doğru değerlendirememekteydi. Kaldı ki sanatın biçim yasaları da yaşanan gerçekliğin bir sonucuydu, modern edebiyatın biçimsel özellikleri yaşadığımız dönemle açıklanabilen özelliklerdi. Dolayısıyla Adorno, Çalışlar'ın öne sürdüğü gibi sanatı salt metin yapısına dökmemiştir. Sanatın biçimsel özelliklerinin toplumsal gerçeklikle ve tarihle ilişkisini hiçbir zaman göz ardı etmemiş, değişik yazılarında bu ilişkiyi somut örneklerle kavramsallaştırmıştır.

Aziz Çalışlar aynı yıl *Varlık* dergisinde yayımlanan "Maddeci Estetik ve Sanat Kuramı ile Toplumcu Gerçekçiliğe Doğru Bakış" (Çalışlar, 1985b) adlı yazısında Adorno'nun *Estetik Teori* çalışmasını geç burjuva estetiği ve sanat kuramıyla ilgili kitaplar arasında sayar. 1983 yılında *Yazko Çeviri* dergisinde yayımlanan "Estetikte Gelişmeler ve Estetik Yazıları" adlı yazısında ise Adorno'nun Estetik Kuramı'nı "yarı maddeci görünüşlü" olarak nitelendirir (Çalışlar, 1983: 57).

Adorno'nun adını materyalistler arasında anan isimlerden Hikmet Gökalp, *Bilim ve Ütopya* dergisindeki "Evrensel Edebiyat Naylon Edebiyat" (1985) başlıklı yazısında tarihi maddecilik ve edebiyat ilişkisini anlatır. Yazısında materyalistlerin evrensel edebiyat ile kendi tabiriyle 'naylon edebiyat' arasındaki farkı açığa çıkarabilecek bilimsel bir kuram geliştiremedikleri sorununa vurgu yapar. Gökalp, Adorno'nun ismini, nesnel, evrensel ve maddeci bir edebiyat teorisi geliştirmeye çalışan Marx, Engels ve Lenin'i takiben Eisenstein, Brecht ve Lukács'la birlikte tek cümle içinde anar. "Frankfurt Okulu'nun kibirli efendisi" diye nitelediği Adorno, Gökalp'e göre, Marx ve Engels'in niyetlendiği, Lenin'in devam ettirdiği maddeci edebiyat teorisini geliştirmekte, Eisenstein, Brecht ve Lukács'la birlikte başarısız olmuş materyalistlerden biridir (Gökalp, 1995: 35). Gökalp, Adorno'nun, kendisini diğer Marksist estetikçilerden ayıran özgüllüklerine hiç değinmemektedir. Ayrıca Gökalp, Adorno'nun temel dertlerinden birinin tam da yazısına konu ettiği sorunsal olduğunu fark etmemiş gibidir.

Adorno'ya en çok gönderme yapan isimlerden biri Ali Galip Yener'dir. Yener hepsi *Virgül* dergisinde[6] yayımlanan altı yazısında Adorno'dan alıntılar yapmış olmakla birlikte yazıları kitap eleştirisi olduğu için göndermeleri eleştiri konusu olan yazarın Adorno alıntılarını yinelemek şeklinde olmuştur.

Yener (2000a) ilk olarak, "Edebiyat Bilimi Üzerine" adlı yazısında Gürsel Aytaç'ın *Edebiyat Bilimi* adlı kitabı ile Terry Eagleton'ın *Edebiyat Kuramı* adlı kitabını karşılaştırırken değinir Adorno'ya. Yener, Aytaç'ın edebilik ölçütünü tartıştığı bölümde değindiği pek çok isim arasında sadece Adorno'dan alıntı yapar. Adorno'nun görüşüne, edebiliği estetik oluş olarak tanımlayan kesimi örneklemek için yer verir.

Yener'in (2000b) Adorno'ya gönderme yaptığı ikinci yazı, "Edebiyatta Ada Kavramı" adlı yazısıdır. Bu yazıda Akşit Göktürk'ün *İngiliz Yazınında Ada Kavramı* adlı kitabını

[6] *Virgül* dergisinde *Edebiyat Yazıları* kitabının tanıtımı için bkz. Aydın, 2004.

tanıtır ve buradan yola çıkarak Aldous Huxley'in *Ada* adlı yapıtını eleştirir. Yener'e göre Göktürk'ün *Ada* adlı romanı sırf içerdiği fikirler hoşuna gittiği için övmesi, yazarın tarafsızlığına gölge düşürmektedir. *Ada*, hem roman tekniği bakımından ilkeldir hem de düşünsel bakımdan irdelendiğinde sorunludur. Huxley *Ada* adlı romanında hayali bir adada batının tekniğiyle doğunun felsefesini birleştiren bireysel mutluluğun coşkusunu özgürlük içinde büyüterek topluma mal eden bir topluluğu anlatır. Yener'e göre, Huxley'in birey ve onun mutluluğu kavramları sorunludur. Yener (2000b: 28), getirdiği eleştirilerde Adorno'nun fikirlerinden yararlanır: Adorno'ya göre "birey, kendi bireyselleşmesinde, ne kadar dolaylı biçimde olursa olsun, sömürünün daha önce belirlenmiş toplumsal yasalarını yansıtır." Dolayısıyla Yener'e göre Huxley'in adasındaki özgür ve mutlu bireyler bu gerçekten yalıtılarak işlendikleri için sorunludurlar. Adorno'ya göre Huxley toplumsal bireyleşme ilkesini eleştirmemiş, eleştirisini bireyin kendisiyle sınırlı tutmuştur. Yener her iki kitaba getirdiği eleştiriyi Adorno'nun düşünceleriyle destekledikten sonra, yazısını Göktürk'ün incelemesi ile Huxley'in romanının daha kapsamlı bir okuma ve düşünce üretme potansiyeli barındırdığını söyleyerek bitirir.

Yener (2000c), Janet Wolff'un *Sanatın Toplumsal Üretimi* adlı kitabını incelediği yazısında edebiyat ve ideoloji bağlamında Adorno'dan alıntı yapar. İncelenen kitapta sanatın doğrudan propagandaya indirgenemeyeceği, görece özerkliği olduğu söylenirken Benjamin, Marcuse ve Adorno'nun düşüncelerinden yararlanılmıştır. Yener bu kısımda Adorno'nun *Estetik Teori*'sindeki, sanatın bilince tek yanlı, edilgin yönlendirmelerle değil, kendine özgü formlarla etki etmesi gerektiği yönündeki görüşlerini anımsatır.

Yener (2001), Ahmet Soysal'ın *Arzu ve Varlık* adlı kitabını incelediği yazısında, yapıta getirilen eleştirilerin bir eleştirisini yapmak için Adorno'ya gönderme yapar. Yener'e göre Soysal'ın Fazıl Hüsnü Dağlarca üstüne yazdığı bu kitap içerdiği polemikler nedeniyle eleştirilmiş, bazen de Dağlarca'nın savunulmasından ibaret olarak değerlendirilmiştir. Oysa Yener'e göre Soysal'ın kitabında eleştirilmesi gereken noktalar bunlar değil, Soysal'ın çözümleme yöntemi olarak kullandığı fenomenolojik okumadır. Adorno'ya göre, burjuvazi ile fenomenoloji düşüncesi kesintili, kopuk parçalara dönüşmüş, birbiriyle karşıt düşecek şekilde kurumlaşmış ve yalnızca bu şudur, şu da budur'un yinelemelerinden ibaret tümcelere, önermelere, böylece kendi bitimine varmıştır. Yener, Soysal'ın çözümlemelerinde böylesi yinelemeli tümcelerin varlık, vücut ve arzu kavramlarıyla kullanıldığına dikkat çeker ve fenomenolojik çözümleme biçiminin, şiirin politik toplumsal gelişimlerin bulunduğu bir arka plan gözetilerek değerlendirilmesini engeller nitelikte olduğunu söyler. Yener, Adorno'ya atıf yaparak, öznelliğin dolayımlanabilmesi için eninde sonunda gerekli olan toplumsal öğenin zorunluluğunu vurgulayarak eleştirisini bitirir.

Yener (2002b), "Romantik Muamma ve Toplum" adlı yazısında Besim Dellaoğlu'nun kitaplarını incelerken Adorno'ya gönderme yapar. Son olarak "Modernliğin Sonundan Postmodernliğin Reddine Doğru" başlıklı yazısında Gianni Vattimo ve Alex Callinicos'un kitaplarını postmodernliğin iki karşıt kavranış biçimi olarak inceler (Yener, 2002a). Yener, Callinicos'un *Postmodernizme Hayır* adlı kitabını incelerken Callinicos'un *Estetik Teori*'den modern sanatın protest özelliğine dair yaptığı alıntıyı yineler.

Orhan Koçak, Türk okuyucusunu hem Adorno'yla tanıştıran yazarlardan biridir hem de Türk edebiyatına ilişkin incelemelerinde Adorno'nun düşünsel haritasından yararlanır. Hem *Minima Moralia*'yı ve *Edebiyat Yazıları*'nı çevirenlerden biridir hem de yazılarında Adorno'ya sıkça gönderme yapar. 1987 yılında *Defter* dergisinde yayımlanan "Beckett Geçiyor" isimli yazısında Koçak, Adorno'nun *Estetik Teori*'yi Beckett'a adamayı düşündüğünü ve henüz Beckett'i okumadan dahi *Minima Moralia*'da "sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konulduğunda, kendi karşıtını yansıtan bir ayna haline gelir," sözlerini yazdığını belirtir. Koçak (1987: 101), Beckett'ın son iki kitabını (*Bozuk Görülmüş, Bozuk Söylenmiş* ve *En Kötüye Doğru, Hey*) "Adorno'nun deniz fenerine kendi ışıklarıyla cevap vererek geçen iki uzak gemi"ye benzetir.

1988 yılında *Defter* dergisinde yayımlanan "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar" adlı yazısında Orhan Koçak, Uyar'ın şiirinin en temel biçim yasasının çözülme, dağılıp gitme eğilimi olduğunu söyler (Koçak, 1988a: 85). "Bir yapıtı birleştiren ilke çözülme olabilir mi?" sorusunun paradoksallığını ortaya koyduktan sonra cevap için Adorno'nun *Estetik Teori*'sinden alıntı yapar: "Sanat yapıtı iç bütünlüğünü ve özerkliğini kazanırken, yapıtın öğeleri ve momentleri de bu bütünün içinde ölüp giderler. Sanat yapıtları kendi tikelliklerini bir tümelliğe doğru aşarken ölümle oynaşırlar: ölümün amblemi bütünleşmiş bir yapıttır. Sanattaki tikel öğelerin bütün içinde kaybolma isteği, doğadaki çözücü, parçalayıcı ölüm güdüsünün bir izdüşümüdür. Yapıtın kendisi ne kadar bütünleşmişse, bileşenleri de o kadar çözülmüş ve parçalanmıştır. Sanat yapıtının başarısı, bu açıdan, yapıtın çözülmesi ve dağılmasıyla eşanlamlıdır" (Adorno, 1984: 78'den akt. Koçak, 1988a: 85-86). Koçak, Adorno'nun teorik bağlamıyla oluşturduğu çözülme düşüncesini Uyar'ın şiirlerinde gösterir ve Uyar hakkında yapılan eleştirilerle de destekler.

"Maelström Üslubu" adlı yazısında ise Orhan Koçak (1988b) Adorno'nun üslubunu ele alır. Düşünürün yazım tarzı ve siyasal mizaç açısından Horkheimer'le farklarına değinmekle birlikte daha çok Adorno'nun üslubunun karakteristiklerine ve bunların işlevlerine, nedenlerine odaklanır. Koçak'a göre Adorno'nun yazım tarzı, sadece düşünürün hayatındaki değil bütün bir tarihteki travmalardan kaynaklanmaktadır. *Defter* dergisinin bir sonraki sayısında Bülent Somay (1988), Koçak'ın yazısına bir cevap yazmıştır. Somay "Maelström'e Her İnişin Bir de Çıkışı Vardır" adlı yazısında Adorno'nun siyasi tavrını, dolayısıyla Horkheimer'e karşı Adorno'yu öne çıkaran Koçak'ı eleştirir. Somay'a göre Adorno radikal olmayan bir marksisttir ve radikalleşemediği için "yolda takılıp kalmış"tır (Somay, 1988: 185).

1989 yılında *Defter* dergisinde yazdığı "Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin" yazısında Koçak, şiirde kavramsallığın yerini anlatırken sanatta içerik-biçim tartışmalarına da yer verir. Sanatta öz ve biçim ayrımı yapan klasik sanat felsefesinin karşısına, öz ve biçim arasında bir fark olmadığını kabul eden Alman romantizmi, mutlak dışavurumculuk ve total üslupçuluk gibi akımları koyar. Klasik sanat felsefesi, özle biçimin özdeşliğinin ikisinin de yok olması anlamına geldiğini öne sürerek bu anlayışı reddederken, Koçak, bu çelişkinin sanatsal ilerlemenin kendi çelişkisi olduğunu söyler. Sanatta öz-biçim ayrımlarının geçersizliğini gösterirken Adorno'nun düşüncelerine yer verir. Sanatta dışsal olan her şey Adorno'nun terimiyle "yapıtın biçim yasası"na uymak zorundadır. Sanat, her öğenin yapısal bütünlüğe bağımlı kılındığı, yapıtın kendi uygunluk ölçüsünün buyruğuna verildiği bir konstrüksiyondur. Her türlü dışsal malzemenin öğütülmesi, yapıtın bütünü tarafından dolayımlanması da, içerikle biçimin birliğini sağlar. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım edebi bir metni değerlendirirken öz-biçim, yananlam-düzanlam gibi ayrımlara gerek duymaz, böyle ayrımları modern-öncesi estetiğin statik, sınıflandırıcı poetikasına ait, aşılmış bir düşünce sayar. Koçak, Anday'ın şiirindeki öznenin doğadan ayrılması temasını incelerken de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne gönderme yapar.

Orhan Koçak'ın 1991 yılında *Defter* dergisinde yayımlanan "Aynadaki Kitap/Kitaptaki Ayna" adlı yazısı "Postmodern Anlatının Bazı Sorunları" alt başlığını taşımaktadır. Koçak, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanını modern ve postmodern edebiyatın özellikleriyle birlikte inceler. Koçak modernist yapıtların gerçeklikle mesafeli olma özelliğine değinirken Adorno'nun "özdeşlik dışı" kavramına gönderme yapar. Modern yapıtlarda, yapıtın yazılmasına yol açan dürtü tam bu olsa bile, yazılamayan, ifade edilemeyen, yapıtın dışında kalan bir şey vardır. Koçak'a göre bu nokta, Adorno'nun özdeşlik dışı diye ifade ettiğidir.

Koçak, 1999 yılında *Virgül* dergisinde yayımlanan "Yazı Kurtarır mı?" adlı yazısında Vüs'at O. Bener'in yazılarının bir değerlendirmesini yapar. Koçak'a göre Bener'in yapıtlarındaki başlatıcı tema, öznenin bir içsel bölünmeyle doğması ve bunun getirdiği temelsizliktir. Koçak, Bener'in yapıtlarındaki öznenin kendi içindeki farklı duygusal ve ahlaki konumlar arasında hiçbirine tam inanmadan, hiçbirinde rahatlayamadan ama hepsini tartarak

gidip geldiğini söyler. Bazı eleştirmenler Bener'in sırf güç anlaşılır olma peşinde koştuğu için böyle yazdığını söylemiştir. Oysa Koçak'a göre bu, yetersiz ve sahteleştirici bir iletişim olarak basitliğin, hatta düpedüz iletişimin eleştirisi olarak da görülebilir. Ayrıca bu durum bir konstrüksiyon yasasının da ürünüdür. Eğer özneyi ve metni başlatan işlem bir iç bölünmeyse, bölünme bu yapıtın oldurucu ilkesiyse, cümlenin de saf kalmasına izin yoktur. Bu başlatıcı temanın bir başka sonucu da, yazarın bile bir yanılsama olarak kurmaca metne inanmakta zorluk çekmesidir. Bener'in daha sonraki yapıtlarında kurma, kurmaca hatta konstrüksiyon çabası bile katlanılmaz bir aldatmaca haline gelmiştir. Metinler kurmaca ve otobiyografi türleri arasında, ikisinin de ciddiyetini ve gerçeğimsiliğini askıya alan tekinsiz bir noktada durur. Koçak'a göre metinleri kurmacadan uzaklaştıran, kurmacayı tasfiye eden neyse, otobiyografiye izin vermeyen de odur. Koçak (1999: 10), Bener'in yapıtlarındaki bu arada kalmışlık durumunu, Adorno'nun mimetik dürtü ve konstrüksiyon ilkesi arasındaki ilişkiyi ortaya koyuş şekline başvurarak açıklar. "*Yapıtın parçalarının ve öğelerinin son kertede, bütünleyici fikre bağımlı kalması, onu taklit etmesi gerekir.*" Dolayısıyla eğer bütün yapılmış bir şeyse, yapaysa, sahteyse, üstelik onu başlatan işlemin de kökensel bir sahtelik olduğu biliniyorsa ve bu bilgi yapıtın kurucu ilkesiyse, o zaman işin parçalarının da doğallık ya da gerçeğimsilik kazanmasına karşı çıkan bir dürtü var demektir. Bener bir öyküyü hayali ya da kurmaca olduğunu bile bile gerçekmiş gibi anlatmakta ve bunu bile bile ona inanmakta, izlemekte güçlük çekiyordur. Koçak'a göre mimetik dürtü ve konstrüksiyon ilkesi, Bener'de bu nedenle kendi sonlarını da getirmek için çalışır gibidir.

Koçak (2002), Yaşar Çabuklu üzerine yazdığı "Dimdoğru Denemeler" adlı yazısında Adorno'nun Beckett için yaptığı saptamanın Çabuklu'ya da uyduğunu söyler. İnsanların her geçen gün kuklaya daha çok benzediğini gören birinin bazı canlı, somut ve unutulmaz karakterler yaratmaya girişmesi bir yalan olacaktır. Çabuklu da kapitalizmin her türlü özgüllüğü erittiğini bildiği için bir takım tikellikler ve tazelikler aramamaktadır. Çabuklu kendi düşünsel dayanakları için seçtiği yazarları (Sade, Lautreamont, Bakunin, Stirner, Baudelaire, Genet) birer edebiyatçı, birer biçim kurucu olarak almaz. "Bunlar tikel bazı deneyimleri anlatan ya da dışa vuran yazarlar değildir; evrensel hatta ezeli bazı hakikatlerin sözcüsüdürler" (Koçak, 2002: 40).

Ahmet Cemal (1988) *Gergedan* dergisinde yayımlanan, "Brecht'i Nasıl Bilirsiniz?" adlı yazısında, Türkiye'de genel olarak önemli metinlerin çevirilerinin yapılmadığını söyler. Cemal, metinler çevrilmediği halde eksik bilgilerle hareket edilmesini eleştirir ve Adorno'yu ve Frankfurt Okulu'nu da kısmen bilinen ve eksik bilgilerle düşünceleri uygulanmaya çalışılanlar arasında sayar.

Ömer Türkeş, "Romanı Romanda Düşünmek" adlı yazısında (2003) Enis Batur'un iki roman denemesinin ve bir romanının eleştirisini yapmaktadır. Enis Batur'un *Elma* isimli roman denemesinin biçimsel bir eleştirisini yaparken Adorno'nun düşüncelerine yer verir. Türkeş'e göre Batur'un *Elma* adlı çalışması sözü çok ekonomik kullanmış, son yıllarda yayımlanan Türkçe romanların uzunluklarının aksine gerektiği kadar söz kullanarak anlatmak istediğini anlatmıştır. Türkeş, *Minima Moralia*'dan bir pasaj aktararak, Adorno'nun yazıda gereksiz cümlelerin atılmasının yazının verimliliğini sağladığı yönündeki görüşlerini alıntılar.

Türkeş'in Adorno'ya gönderme yaptığı diğer yazısı "Yeni Polisiye Diziler, Yine Eski Kalıplar" adını taşımaktadır (1998). Türkeş, polisiye türde yazan üç yazarı, Sue Grafton, L.J. Braun ve Lawrence Block'u ele aldığı yazısında, bu yazarların önceki polisiye yazarlarından önemli bir farklılık taşıdıklarına işaret etmektedir. Yazara göre bu üç yazardan önceki yazarların kitapları kendi başına bir amaç niteliğini daha fazla taşımakta, bu yazarların kitapları ise daha fazla seri özelliği göstermektedir. Kurgunun kısa ve hızlı akışı öne çıkmış, metinler ayrıntı zenginliğinden yoksun kalmıştır. Türkeş (1998: 4), bu dizilerde geçmişteki polisiyeleri polisiye yapan tedirginliğin yok olup gittiğini, çünkü atmosferi yaratan ayrıntıların öykülerin

hızlı akışı içinde yok olduğunu söylemektedir. Türkeş, ayrıntıların en az öykü kadar önemli olduğunu, gerilim yaratıcı işlevi olduğunu belirtmek için Adorno'nun "*bu dünyanın insanı irkilten yanı korkunçluğu değil, olağan görünüşüdür*" cümlesini alıntılar.

Nurdan Gürbilek, "Sosyalist bir deneme olabilir mi?" sorusunu ve bu tür yazıların taşıdığı riskler ile barındırdığı imkanları tartıştığı "Denemenin Haksızlıkları" adlı yazısında (1989) Adorno'nun *Minima Moralia*'daki düşüncelerini ayrı bir başlıkta ele alır. Bu bölümde öznel bir tür olan denemenin nesnel anlamını tartışır. Gürbilek'e göre Adorno artık özneyle nesnenin, teoriyle pratiğin yollarının bir daha birleşmemek üzere ayrıldığını düşündüğü için bireysel, öznel olan denemenin genel bir doğruya dönüşemeyeceğini söylemekte, böylelikle denemeyi deneme yapan umuttan yoksun bırakmaktadır.

Süreli yayınlarda Adorno'ya kültür endüstrisi bağlamında sıkça gönderme yapılmıştır. İsmail Mert Başat, "Dansa Dahil Olmak mı, Müdahil Olmak mı?" yazısında (2000) küreselleşmeyle birlikte kültürel alanın endüstrileşmesini Adorno'nun sözleriyle özetlemekte; Yaşar Çabuklu "Fetişizm: Nesnelerin Cazibesi" yazısında (2003) kültür endüstrisinin sanat ürünlerini metalaştırıcı, fetişleştirici etkisine Adorno'nun cümlesiyle değinmekte; Fırat Güllü, "Postmodern Brecht" yazısında (1999) kültür endüstrisinden kurtulunması için popülerleşmenin reddedilmesi gerektiği yönündeki Adorno düşüncelerini alıntılamakta ve eleştirmektedir. Ahmet Oktay "Eleştirel Söylem Üzerine" adlı yazısında (1981) yazın kuramını tartışırken Frankfurt Okulu'na ve Adorno'ya, sanatın yönetimce bastırılmış olanı açığa çıkarmasıyla özel bir önem verdiklerini söyleyerek değinmekte; Ümit Aktaş ise "Aynadaki Yüzümüz: Etik, Estetik ve Akıl Üstüne" adlı yazısında (2001) Adorno'nun sanatın temelde akılsal olduğu ancak akılcılığa boğulmuş bir toplumda sanatın akıldışını açığa vurduğu görüşünü alıntılamaktadır.

Ahmet Oktay, resim eleştirmeni Mehmet Ergüven'i konu alan bir başka yazısı "Estetiğin Yapıbozumu ve 'Farklı'nın Temellendirilmesi"nde (1999) Ergüven'in kitabında Adorno'dan yaptığı alıntıyı yinelemektedir. Aynı şekilde Devrim Dirlikyapan, Şükrü Erbaş'ın şiirini anlattığı "Sarkaç Üslubu" adlı yazısında (2002) yazarın kitabında Adorno'dan yaptığı alıntıyı aktarmaktadır.

Yılmaz Varol ve Zeynep B. Sayın, Adorno'nun sürgünlük yazılarına gönderme yaparlar. Yılmaz Varol "Zamirler Arasında Seyahat" adlı yazısında (2000) edebiyatta kullanılan zamirlerin anlamlarını tartışır. Varol'a göre İkinci şahıs zamiri, dün ile bugün, sıla ile gurbet-sürgün arasında baş gösteren bölünmeyi yansıtır. Varol Adorno'ya da bu bağlamda gönderme yapmakta, mültecilerin eski yaşamlarının silinmesi düşüncelerini alıntılamaktadır. Sayın ise Türk edebiyatında otel imgesini ve Murathan Mungan'ı tartıştığı "Murathan Mungan ve Suskunluğun Sözcükleri" adlı yazısında (1997) Edward Said'den aktardığı Adorno'nun yerleşiklik-sürgünlük cümlelerine yer verir.

Cogito dergisinin "Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe" (2003) adını taşıyan özel sayısında Ömer Naci Soykan, Ferda Keskin ve Besim F. Dellaloğlu'nun "Adorno ve Yapıtı" başlıklı söyleşi metni bulunmaktadır. Adorno'nun sanat anlayışının detaylıca tartışıldığı yazıda Adorno'nun edebiyatla ilgili görüşlerine de göndermeler yer almaktadır. Ömer Naci Soykan, Adorno'nun absürd'e yüklediği işlevi aktarmak için Beckett ile ilgili düşüncelerinden bir alıntı yaparken, Ferda Keskin, Ece Ayhan'ın yazma stili ile Adorno'nun sanat anlayışındaki örtüşmeye dikkat çekmektedir. Keskin'e göre Ece Ayhan dilin yapısına, sözdizimine müdahale etmekte, şiirle düzyazı arasındaki sınırda gidip gelmekte, şiirlerinin içeriğiyle değil biçimiyle politika yapmaktadır. Keskin, Adorno'nun sanat anlayışını anlatırken birçok yazardan, şairden müzisyenden ve ressamdan örnek verdiğini söyleyerek Ece Ayhan'ın da o örnekler kadar önemli olduğunu belirtir (Soykan vd., 2003: 61).

Sonuç

Türkiye'de Adorno'nun edebiyat anlayışının ne şekilde yer aldığını anlamayı amaçlayan bu yazıda süreli yayınlarda Adorno'ya yapılan göndermelerin, genelde bir düşünceyi çok çarpıcı biçimde ifade edebilen tipik bir Adorno cümlesini doğrudan alıntılamak şeklinde olduğu görülmüştür. Bu yüzden de Adorno alıntıları çoğu kez yazının açılışında ya da kapanışında yer almış, bazen de paragrafı noktalamakta kullanılmıştır. Alıntı yapılan konular faşizmden umuda, sanattan sürgünlüğe, avangarttan postmodernizme uzanan bir çeşitlilik gösterse de Adorno ortak olarak "kültür endüstrisi" bağlamında anılmıştır. Süreli yayınlarda genel bir perspektiften Adorno'nun estetik teorisinin ve edebiyat anlayışının literatürdeki konumuna değinen az sayıda yazının (Aziz Çalışlar ve Hikmet Gökalp'in yazıları) ise eksik değerlendirmeler içerdiği görülmüştür. Süreli yayınlarda Adorno'ya en çok gönderme yapan isimler Orhan Koçak ve Ali Galip Yener'dir. Koçak, Adorno'nun metinlerini çevirerek yaptığı katkıların yanı sıra, 80'lerden itibaren yazılarında incelediği konulara yaklaşımını Adorno'nun zengin teorisiyle beslemiş, özellikle Adorno'nun estetik teorisinin gölgede kalmış biçim-içerik boyutuna vurgu yapmıştır. Yener ise, 2000 yılından sonra çok sayıda yazısında Adorno'ya gönderme yapmasına karşın göndermeleri yazıya konu olan eserlerde geçen alıntıların yinelenmesi düzeyindedir. Gerek çeviri kitaplarda gerekse telif kitaplarda, konusu doğrudan Frankfurt Okulu olmayan yayınlarda Adorno'ya genel anlamda sanat, estetik ve modernizm bağlamında değinildiği, ama özgül olarak Adorno'nun edebiyatla ilgili düşüncelerinin pek yer bulmadığı görülmüştür.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. (2004). *Edebiyat Yazıları*. Çev., Orhan Koçak ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis.

Adorno, Theodor W. (2003). "Proust Üzerine." Çev., Ayça Sabuncuoğlu. *Cogito* 36: 276-279.

Adorno, Theodor W. (2002). "Biçim Olarak Deneme." Çev., Sabir Yücesoy. *Defter* 45: 71-91.

Adorno, Theodor W. (1987). "Gerçeküstücülüğe Yeniden Bakarken." Çev., Ahmet Cemal. *Gergedan* 6: 130-132.

Adorno, Theodor W. (1985). "Baskı Altında Uzlaşma." Çev., Ünsal Oskay. *Estetik ve Politika* içinde. İstanbul: Eleştiri.

Adorno, Theodor W. (1982). "Proust Üzerine Yazınsal Notlar." Çev., Mustafa Ziyalan, *Yazko Çeviri* 5: 151-163.

Aktaş, Ümit (2001). "Aynadaki Yüzümüz: Etik, Estetik ve Akıl Üzerine." *Dergah* 132: 16-17.

Ay, Taner (1992). "Çizgi Romanlar... Popüler Kültür ve Underground." *Varlık* 1013: 11-12.

Aydın, Mehmet (2004). Theodor W. Adorno'nun *Edebiyat Yazıları* kitabının tanıtımı. *Virgül* 74: 4.

Başat, İsmail Mert (2000). "Dansa Dahil Olmak mı Müdahil Olmak mı?" *Evrensel Kültür* 100: 1-5

Bozkurt, Nejat (2000). *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa.

Cemal, Mustafa (1999). "Hegel'in Diyalektiği ve Olumsuz Diyalektik." *Adorno: Bir Giriş* içinde. İstanbul: Belge. 97-116 [van Reijen, Willem (1999). *Adorno: Bir Giriş*. Çev., Mustafa Cemal. İstanbul: Belge].

Cemal, Ahmet (1988). "Brecht'i Nasıl Bilirsiniz?" *Gergedan* 17: 81.

Çabuklu, Yaşar (2003). "Fetişizm Nesnelerin Cazibesi." *Virgül* 61: 22-26.
Çalışlar, Aziz (1985a). "Edebiyat Estetiği Üzerine." *Varlık* 928: 13-16.
Çalışlar, Aziz (1985b). "Maddeci Estetik ve Sanat Kuramı ile Toplumcu Gerçekçiliğe Doğru Bakış." *Varlık* 931: 3-11.
Çalışlar, Aziz (1983). "Estetikte Gelişmeler ve Estetik Yazıları." *Yazko Çeviri* 11: 57-63.
Dellaloğlu, Besim (1995). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum.* İstanbul: Bağlam.
Demiralp, Oğuz (1980). "Yazınsal Özne." *Oluşum* 37: 3-4.
Dirlikyapan, Devrim (2002). "Sarkaç Üslubu." *Virgül* 53: 63-66.
Eagleton, Terry (2003). *Estetiğin İdeolojisi.* Çev., Bülent Gözkan vd., Ankara: Doruk.
Eagleton, Terry (1996). *Edebiyat Kuramı.* Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı.
Gökalp, Hikmet (1995). "Evrensel Edebiyat ve Naylon Edebiyat." *Bilim ve Ütopya* 14: 34-36.
Güllü, Fırat (1999). "Postmodern Brecht." *Virgül* 21: 34-37.
Gürbilek, Nurdan (1989). "Denemenin Haksızlıkları." *Defter* 10: 7-19.
Jay, Martin (2001). *Adorno.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.
Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem.* Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.
Koçak, Orhan (2002). "Dimdoğru Denemeler." *Defter* 48: 38-40.
Koçak, Orhan (1999). "Yazı Kurtarır mı?" *Virgül* 16: 6-11.
Koçak, Orhan (1991). "Aynadaki Kitap Kitaptaki Ayna." *Defter* 17: 65-144.
Koçak, Orhan (1989). "Melih Cevdet Anday'ın Şiirinde Ten ve Tin (1)." *Defter* 10: 93-116.
Koçak, Orhan (1988a). "Turgut Uyar'ın Şiiri Üzerine Notlar." *Defter* 4: 84-87.
Koçak, Orhan (1988b). "Maelström Uslubu."*Defter* 5: 7-12.
Koçak, Orhan (1987). "Beckett Geçiyor." *Defter* 2: 97-101.
Moran, Berna (1999). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri.* İstanbul: İletişim.
Oktay, Ahmet (2002). *Metropol ve İmgelem.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Oktay, Ahmet (1999). "Estetiğin Yapıbozumu ve Farklının Temellendirilmesi." *Virgül* 15: 2-6.
Oktay, Ahmet (1993). *Sanat ve Siyaset.* İstanbul: Everest.
Oktay, Ahmet (1981). "Eleştirel Söylem Üzerine." *Yazko Edebiyat* 3: 72-88.
Rose, Gillian (1978). "The Melancholy Science". *An Introduction of Theodor W. Adorno.* New York: Columbia University Press.
Sayın, Zeynep (1997). "Murathan Mungan ve Suskunluğun Sözcükleri." *Defter* 31: 110-119.
Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu.* Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.
Somay, Bülent (1988). "Maelström'e Her İnişin Bir de Çıkışı Vardır." *Defter* 6: 183-186.
Soykan, Ömer Naci, vd. (2003). "Adorno ve Yapıtı." *Cogito* 36: 37-64.
Soykan, Ömer Naci (1993). *Türkiye'den Felsefe Manzaraları-1.* İstanbul: İnsancıl.
Stace, W. T. (1978). *Hegel Üstüne.* Çev., Murat Belge. İstanbul: Birikim.
Temizyürek, Mahmut (2003). "Budalalar ve Safderunlar." *Virgül* 58: 35-36.
Tiedemann, Rolf (1991) "Editorial Remarks from the German Edition." Theodor W. Adorno. *Notes to Literature. Vol 1* içinde. Çev., Shierry Weber Nicholsen. New York: Columbia University Press. xiii-xv.
Tunalı, İsmail (1996). *Estetik.* İstanbul: Remzi.
Türkeş, Ömer (2003). "Romanı Romanda Düşünmek." *Virgül* 64: 52-54.
Türkeş, Ömer A. (1998). "Yeni Polisiye Diziler Yine Eski Kalıplar." *Virgül* 5: 3-6.
Ünlü, Ferhat (2003). "Postmodern Polisiye ve Gizemcilik." *Virgül* 66: 50-52.
Varol, Yılmaz (2000). "Zamirler Arasında Seyahat." *Virgül* 36: 11-13.
Williams, Raymond (1990). *Marksizm ve Edebiyat.* Çev., Esen Tarım. İstanbul: Adam.

Yener, Ali Galip (2002a). "Modernliğin Sonundan Postmodernliğin Reddine." *Virgül* 49: 23-25.
Yener, Ali Galip (2002b). "Romantik Muamma ve Toplum." *Virgül* 56: 30-32.
Yener, Ali Galip (2001). "Dağlarca Üzerine Bir Kitap." *Virgül* 37: 44-46.
Yener, Ali Galip (2000a). "Edebiyat Bilimi Üzerine." *Virgül* 30: 47-49.
Yener, Ali Galip (2000b). "Edebiyatta Ada Kavramı." *Virgül* 31: 26-28.
Yener, Ali Galip (2000c). "Sanatın Toplumsal Yönü." *Virgül* 34: 22-24.
Zima, Peter V. (2004). *Modern Edebiyat Teorilerinin Felsefesi.* Çev., Mustafa Özsarı. Ankara: Hece.

INTERNATIONAL INSTITUTE OF SOCIAL RESEARCH
429 WEST 117TH STREET
NEW YORK, N Y.

Tel. [illegible]
Ext. 276
Columbia University

April 3rd, 1940.

Professor S. Spiegel
309 West 95 Street
New York, N.Y.

Dear Professor Spiegel:

I take great pleasure in sending you enclosed the research project on anti-Semitism which I mentioned to you on the telephone this morning.

Professor Horkheimer will be pleased to see you for lunch on Wednesday, April 10th, around one o'clock.

Sincerely yours,

Encl.
LL:B

LEO LOWENTHAL

20.

Unutulmuş Bir Düşünürün İzinde: Türkçede Löwenthal

D. Beybin Kejanlıoğlu & Pınar Evrenosoğlu

Leo Löwenthal, 1923'te kurulan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde 1926'dan itibaren yarı-zamanlı çalışmış, 1930'da ise Enstitü'ye tam üye olmuştur. 1930'larda ve 1940'larda Almanya'da ve ABD'de Enstitü'nün "iç çevresi"nde ya da "Horkheimer çevresi"nde yer almıştır. Özellikle Enstitü'nün yayınları ve dışarıyla ilişkileri-yazışmaları bağlamında aktif rol oynamıştır. Horkheimer, Pollock ve Adorno Almanya'ya döndükten sonra ABD'de kalmış, 1956 yılından itibaren Kaliforniya Üniversitesi Berkeley'de sosyoloji bölümünde çalışmıştır.[1] Ancak, Lars Rensmann'ın (2003: 1) işaret ettiği gibi, Eleştirel Teori'ye ve Frankfurt Okulu'na ilişkin değerlendirmelerde Löwenthal genellikle hatırlanması gereken bir eklenti isim gibi anılmaktadır. Bu yazıda Löwenthal'i dikkate alan çalışmaların sınırlı sayıda olmasından da anlaşılabileceği gibi, Türkiye'de de kaderi pek farklı olmamıştır. Yapıtları Türkçeye pek çevrilmemiş veya benzer alanlarda çalışanlar tarafından kaynak eserler veren biri olarak görülmemiştir.

Bu yazı, Leo Löwenthal'in çalışmalarının Türkiye'de kimler ve hangi konular aracılığıyla tartışılmaya başlandığı, hangi metinlerinin Türkçeye çevrildiği, en çok gönderme yapılan çalışmalarının hangileri olduğunu ele almakta ve bunlar aracılığıyla Türkiye'nin düşünce dünyası üzerine birkaç saptamada bulunmaya çalışmaktadır. Ancak bunu yapmadan önce Löwenthal'in edebiyat, iletişim ve kültür incelemeleri üzerinde kısaca durulacaktır.

Löwenthal'in *corpus*'u üzerine: Düşünce tarihi ve felsefeden edebiyat sosyolojisi ve kültür-iletişim çalışmalarına[2]

Löwenthal'in 1920'lerin ilk yarısında yayımlanan ilk metinlerinin bir kısmı Lassalle, Marx, Tolstoy, Hermann Cohen üzerinedir ve Alman düşünce tarihinde Musevilerin rolüyle ilgilidir. Bazı yazıları ise, doğrudan Polonya, Filistin ve Çin'deki güncel politik değerlendirmelere ilişkindir (Löwenthal ve Dubiel, 1987: 111-114). Tezi, kendisinin de (Löwenthal ve Dubiel, 1987: 118) Habermas'ın da (Löwenthal ve Dubiel, 1987: 13) vurguladığı gibi, Alman restorasyon felsefesindeki yalnız isim ya da bir "kaybeden" olan Franz von Baader üzerinedir. Löwenthal, felsefe okumasına rağmen, tezi dışında doğrudan felsefe metinleri yayımlamamıştır; 1920'lerde Aydınlanma felsefesi, Rousseau, Helvétius, Thomas More ve Campanella üzerine yayımlanmamış metinler kaleme almış, özellikle de Fransız Aydınlanmacıları Holbach, La Mettrie, Helvétius ve Diderot ile ilgilenmiştir. ABD'de herkesin sık sık meslek belirtmesi gerektiğine işaret eden Löwenthal (Löwenthal ve Dubiel, 1987: 115), kendisine ne iş yaptığını sorduklarında "ben gerçekten bir felsefeciyim," dediğini belirtir.

Löwenthal diğer eleştirel teorisyenler gibi doğrudan felsefe yapmasa da, neredeyse bütün çalışmalarında felsefi bir damar bulunur. Örneğin edebiyat çalışmaları olarak karşımıza

[1] Buradaki etkinliklerine tanıklığı için bu kitapta bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu Görüşmesi.

[2] Bu bölüm, Kejanlıoğlu, 2005 ve 2007'den derlenmiştir.

çıkan metinlerinde Corneille'den söz ettiğinde, Descartes'tan da söz ediyordur ya da Molière üzerine yazdığında, Gassendi karşımıza çıkar (Löwenthal ve Dubiel, 1987: 116). Popüler kültüre ilişkin temel çalışması ise, Pascal ve Montaigne karşılaştırmasına dayanır (Löwenthal, 1961Löwenthal, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmaya başladıktan sonra 1928'den 1931'e kadar, XIX. yüzyıl Alman edebiyatı üzerine incelemeler yazmıştır. Bu incelemeler, ancak 1971'de, *Anlatı Sanatı ve Toplum: XIX. Yüzyıl Alman Edebiyatında Toplumsal Polemik* (*Erzählkunst und Gesellschaft*) başlığını taşıyan kitapta yayımlanabilmiştir. Bunlar arasında Levin Schucking'in beğeni sosyolojisi üzerine yazıları, Georg Brandes'in eleştirileri ve en önemlisi Georg Lukács'ın *Roman Teorisi* yer almakta; Goethe, Romantikler, Genç Almanya, Edward Mörike, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen, Conrad Ferdinand Meyer ve Gottfried Kellner üzerine yazdığı makaleler de bulunmaktadır. Bu yazılarda bir yandan metinden yola çıkan bir değerlendirme, bir yandan da bu yazarları etkilemiş olabilecek psikolojik ve toplumsal koşulları ortaya koyabilecek bir irdeleme yöntemi görülmektedir (Jay, 1989: 202). Zaten, 1932'de *Zeitschrift für Sozialforschung*'un (*ZfS*) ilk sayısında yayımlanan "Edebiyatın Toplumsal Konumu Üzerine" (*Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur*) metni de bu kitabın ilk yazısını oluşturmaktadır. Nitekim Löwenthal'i tanıtan ve eleştirel bir teorisyen olma konumuna taşıyan metinler, bu metin başta olmak üzere 1930'lardan itibaren edebiyat sosyolojisi, popüler kültür ve kitle iletişimi hakkında yayımladığı metinleri olmuştur.

Löwenthal, "Edebiyatın Toplumsal Konumu Üzerine" ya da İngilizce ve Türkçe çevirilerinde "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" (*On Sociology of Literature*) başlığını taşıyan yazısında edebiyat eleştirisinin psikanalizle, tarihle ve sosyolojiyle olan bağlantısındaki sorunlardan yakınmış, idealist ve pozitivist edebiyat incelemelerine karşı materyalist tarih kavrayışının edebiyata uyarlanmasını savunmuştur. Jay'in belirttiği gibi (1989: 203), Löwenthal'e göre sanat ürünlerine bakışta tarihsel perspektifle yapılacak bir çalışmayla hem sanatçının amacının Diltheyci bir bağlamda kavranması hedeflenmeli hem de sanatçı sosyo-ekonomik çevresi içinde ele alınarak materyalist bir konum içinde değerlendirilmelidir. Aynı zamanda, yapılacak eleştirinin geçerli bir eleştiri olabilmesi için, toplum ile sanat ürünü arasındaki dolayımlayıcı bir etken olarak sanatçının psikolojisini anlamaya da önem vermek gerekmektedir. Üstyapının açıklanmasındaki anahtar kavram ise, toplumsal uyum yanılsaması yaratarak toplumsal çelişkileri gizleyen yanlış bilinç olarak ideolojidir. Löwenthal (2005: 224), "edebiyat çalışmaları[nı] büyük oranda ideolojilerin araştırılması" olarak görür ve bu teorik tartışmanın ardından Balzac, Zola, Gutzkow, Spielhagen, Storm, Meyer, Stendhal, Mörike, Freytag Keller örnekleri üzerinden biçim, motif/tema ve içerik bağlamında tarihsel materyalizmi edebiyat incelemesine uyarlar (Löwenthal, 1984: 40-51; 1989: 249-25, Türkçesi 2005: 224-229).

Löwenthal'in 1930'larda *ZfS*'de yayımlanan çalışmaları da, tarihsel materyalizmin edebiyata uyarlanmasının tipik örnekleri ve ideoloji eleştirisinin güçlü ifadeleridir: 1933'te Meyer'in yapıtları, 1934'te Dostoyevski'nin Almanya'da alımlanması, 1936'da İbsen'in oyunları ve 1937'de Hamsun'un romanları üzerine yazdıkları (Jay, 1996: 136-141). Löwenthal (1980) Meyer'in yapıtları üzerine yazısında, yazarın tarihi ve doğayı kahramanca edimler için bir sahne gibi görmesini ve "kahramanlar"ın yönetimini onaylayan anlayışını serimlemektedir.[3] Bu yazıda Löwenthal'in (1980: 108) kullandığı "burjuva üst orta sınıfı" sözü, o dönemin Almanya'sının büyük toprak sahipleri, tüccarlar ve askerlerinin ittifakına karşılık gelmektedir ve Löwenthal, yazarın bu Alman üst sınıflar ittifakının dünya görüşünü savunduğunu ortaya koymaktadır. Jay'in (1980: 80) dikkat çektiği gibi, Meyer'in yapıtlarından Löwenthal'in çıkarsadığı özellikler, faşizmin yirminci yüzyıldaki öncülerinde yeniden belirir.

Löwenthal, Almanya'da on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılı ve yirminci yüzyılın ilk on sekiz yılında Dostoyevski ile ilgili yayımlanmış ve sayısı 800'ü bulan her tür basılı

[3] Bu yazı 1971'de Almanya'da gözden geçirilerek yeniden yayımlanmıştır, buradaki gönderme bu ikinci versiyonun İngilizce çevirisinedir.

materyal üzerine yaptığı araştırmayı analiz eder ve bunu ilk alımlama analizlerinden biri olarak kabul eder.[4] Araştırma, Dostoyevski'nin romanlarının yazınsal incelemesine değil, bu romanlar üzerine yazılan yazılar aracılığıyla Dostoyevski'nin belli bir dönemde, belli bir yerde alımlanmasının toplumsal niteliğine dayanmaktadır. Löwenthal'e (1984: 175) göre, özellikle topluluk miti Dostoyevski'nin alımlanmasındaki en önemli özelliktir. Ayrıca, bütün büyük romancılar gibi Dostoyevski'nin de psikolojik problemlerle tutkulu biçimde ilgilendiğini ve karakterleştirmelerinin çoğunun başyapıt niteliğinde olduğunu kaydeden Löwenthal (1984: 177-179), burada önemli ve sorunlu olan noktanın, orta sınıfın psikolojik problemlere olan ilgisinin ve içe dönük bir doyum arayışının, dolayısıyla pasifliğin pekişmesi olduğunu belirtir. Dostoyevski'nin, hem "soğukkanlı bir anatomist gibi" insan ruhunun derinliklerine inen biri olarak hem de "insan ruhunun bilgi ve kültürle anlaşılamayacak irrasyonelliği"ni vurgulayarak uzlaşmaz karşıtlıklar içinde alımlanması, Löwenthal'e (1984: 179-180) göre, Almanya'da o dönemdeki toplumsal durumu, orta sınıfların geniş bir kesiminin nevroz içinde oluşunu simgeler. Suçlu davranışının ve zihniyetinin soylulaştırılması da bu alımlamanın parçasıdır. Böylece Löwenthal, Dostoyevski'ye ilişkin metinlerdeki varolanla yetinme ya da pasiflik ve topluluk mitini vurgulamış, Almanya'da irrasyonel otoriteye boyun eğmenin kültürel boyutlarını bu çalışmada açığa çıkarmaya çalışmıştır.

Löwenthal hem Meyer'e hem de Dostoyevski'nin alımlanmasına ilişkin çalışmalarını burjuva bilincinin çözülmesine ilişkin bir programın parçası olarak değerlendirir. İbsen'le ilgili çalışması da aynı programa aittir ve bu çalışmanın vurgusu, burjuva rekabet sisteminin en samimi insan ilişkilerinin en ince dokusuna kadar yayılmış olmasına ilişkindir (Dubiel, 1980: 86-87).

Hamsun çalışması ise, Helmut Dubiel'in (1980: 87) saptamasıyla söylersek, ideoloji eleştirisinin metodolojik programının ötesine geçmekte, literatürde daha çok faşizm teorisi başlığı altında listelenmektedir. Löwenthal, bu çalışmasında, Marcuse ve Benjamin'in itirazlarına rağmen (Löwenthal, 1980: 87) Hamsun'un otoriter bir yönelim içinde bulunduğu iddiasını ileri sürmüş, söz konusu araştırmadan birkaç yıl sonra (1940'da) Hamsun'un Nazilere sempatisinin belli olmasıyla da iddiasında haklı çıkmıştır. Löwenthal, iddiasını sadece Hamsun'un açık politik sözleriyle belgelememiş, karakterlerinin ve edebi ilkesinin içkin analizini yapmıştır. Löwenthal'in (1985: 320-344) Hamsun çalışması temel olarak Hamsun'un romanlarında doğa metaforunun otoriter içerimleri hakkındadır. Hamsun'un romanlarındaki karakterler birey değil, her zaman kendi kontrolleri dışında kalacak insan-dışı bir sürecin önemsiz parçacıklarıdır. Burjuva toplumundaki tahakkümün karşıtı gibi sunulan doğaya kaçış, bireyin özgürlük mücadelesini değil 'doğa'mn mitik gücünün tahakkümünü getirmiştir.

Löwenthal yukarıda yer verilen incelemelerinin yanı sıra Shakespeare, Goethe, Fransız yazarların oyunları ve Almanya'da popüler biyografiler üzerine çeşitli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların tümü sayesinde, Löwenthal'in adı edebiyat sosyolojisinde Lucien Goldmann ve Arnold Hauser gibi isimlerle birlikte öncüler arasında sayılır (Sayre, 1980: 150; Wolin, 2003: 43).

Löwenthal'in (1961: 141-161 ya da 1984: 257-273) 1948'de Wilbur Schramm'ın derlediği *Communication in Modern Society* (*Modern Toplumda İletişim*) kitabında *ZfS*'deki ilk yazısıyla aynı başlığa sahip -"Edebiyat Sosyolojisi Üzerine"- ama farklı bir yazısı bulunmaktadır. Löwenthal (1984: 257), artık "edebiyat sosyolojisi" ile "kitle iletişim araştırmaları"nı birlikte nasıl düşünebileceğini tartışmakta ve tarihle ve edebiyat analiziyle ilgilenen akademik disiplinlerin çoksatan kitaplar, popüler dergiler, çizgi romanlar gibi kitle edebiyatının tesiriyle karşılaştıklarında bunları aşağılayan bir tavırla işlerini sürdürdüklerini, oysa sosyologların bu meydan okumayla ilgili bir şeyler yapmaları gerektiğini düşünmektedir.

[4] Löwenthal bu araştırmayı Weimar döneminin son yılında yapmış, araştırmaya dayanan yazıyı sürgünde 1930'ların başında yazmıştır. Yazının burada kullanılan versiyonu, *ZfS*'de yayımlanan makalenin kısaltılmış İngilizce versiyonudur ve metodolojik yetersizliğini kabul eden, geçmişe dönük bir değerlendirme de içermektedir.

Löwenthal'de 1940'larda başlayan değişim, popüler dergileri ve radyo konuşmalarının metinlerini, yani edebiyat eserlerinin yanı sıra, sayıca sınırlı da olsa, iletişim ürünlerini inceleme nesneleri arasına katmasıdır. Ancak müzik, fotoğraf ve sinema gibi alanlarla ilgilenen diğer Frankfurt Okulu üyelerinin aksine, Löwenthal'in asıl ve her zamanki ilgisi yazılı materyaller üzerine olmuştur.

Löwenthal (1961: 109-140), *Radio Research 1942-43* yıllığında "Popüler Dergilerde Biyografiler" başlığıyla yayımlanan, daha sonra "Kitle İdollerinin Zaferi" başlığıyla tanınan araştırmasında, ABD'de yüksek tirajlı iki popüler dergi olan *The Saturday Evening Post (SEP)* ve *Collier's*'de yayımlanan biyografileri içerik analizine tabi tutmuştur. Löwenthal, öncelikle yirminci yüzyılın başlarında biyografileri sunulan kişilerle, 1940'ların başında biyografilerine yer verilen kişileri, üretim ve tüketim alanlarından gelmelerine göre sınıflandırmıştır. Analizin sonucunda, dergilerin yirminci yüzyılın ilk on beş yılında yer verdikleri biyografi kahramanlarının daha çok politika ve iş hayatından kişiler olduğu, 1941 yılına bakıldığında ise, biyografi sayısının arttığı ancak biyografisine yer verilen kişilerin büyük oranda eğlence sektöründen ya da "tüketim alanları"ndan geldiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, yirminci yüzyılın ilk on beş yılında eğlence dünyasından kişiler daha çok ciddi sanatçılar ve yazarlardan seçilirken, 1920'lerde bu kişilerin sayısı yarıya inmiş, 1940-41'de ise neredeyse kaybolmaya yüz tutmuştur. 1940'ların eğlence dünyasının kişileri, daha çok spor ve iletişim alanlarındandır (1961: 110-117). Löwenthal (1961: 115), ünlü savını bu araştırmanın sonucunda geliştirmiştir: Geçmişin kahramanları "üretim idolleri" iken, 1940'lardan itibaren bunların yerini "tüketim idolleri" almıştır.

Löwenthal (1961: 118), Nisan 1940 ile Mart 1941 arasındaki dönemde yayımlanan *Saturday Evening Post* ve *Collier's*'deki 125 biyografik öyküye niteliksel içerik analizi de uygulamış, bu analizde dört kategori kullanmıştır: Sosyolojik boyut, psikolojik boyut, tarihsel boyut ve dil kullanımı. Analizin sonucunda popüler dergi biyografilerinde kahramanların kişisel ilişkilerinin ebeveynleri ile arkadaş ve öğretmenleriyle sınırlandırıldığı, ebeveynlerin daha çok kahramanların soylarının ve atalarının özelliklerini sürdürmesindeki etkililikleri, arkadaşlar ve öğretmenlerin ise, kahramanın kariyerindeki etkililikleri açısından değerlendirildikleri açığa çıkmıştır. Her iki grubun ele alınışı, kahramanın biyolojik ve ulusal/bölgesel geçmişi ile aldığı eğitim tarafından biçimlenen biri olarak sunulmasına, başka bir deyişle pasifliğine katkıda bulunmaktadır (1961: 119-120). Tüketim alanının bu kahramanlarının ev ve toplumsal yaşamları da, evinin nitelikleri, hobileri ve yiyecek-içecek tercihleri olarak verilmektedir –öyle ki, örnekler, bir toplumsal ilişkiler çalışmasını adeta bir tüketici araştırmasına çevirecek niteliktedir (1961: 122). Popüler biyografilerde kahramanların çalışıp didinerek ulaştıkları yeri anlatan bir başarı öyküleri yoktur, başarı yolunda zorluklar ve kesintiler vardır ama sonunda başarılı olmuşlardır. Böylece, sıradan insanlar için onlara yol gösteren, izleyebilecekleri bir yol kalmaz, başarı kazaen başa gelen irrasyonel bir olaydır. "Sadece olgular"la kurulan öykülerde bu "tarihsiz ruhlar"ın karakter özellikleri de birbirine benzer, onlar bireyselliğe yer bırakmayacak ölçüde normal ve uyumlu "insan robot"lardır (1961: 123-129). Kitle idollerinin sunumunda kullanılan dil, üstünlük sıfatlarıyla bezendiği gibi mitik ve tarihsel çağrışımlar da kurulur. Dil kullanımında özellikle dikkat çeken nokta ise, okura seslenme, "sen/siz" hitabıyla okurla kurulan doğrudan bağlantıdır. Löwenthal'in (1961: 133) sözleriyle, "kahramanların sözde-bireyselleştirilmeleri, okurların sözde-bireyselleştirmelerine karşılık gelir" (1961: 131, 133-134).

Bu araştırmasında Löwenthal, sadece üretim idollerinden tüketim idollerine geçişi değil, insanların biyografik sunumlarındaki değişimi de göstermiştir. Bu, Löwenthal'e göre iki modern eğilime karşılık gelmektedir. İlkin, şirket kapitalizmi toplumunda girişimci bireylerin yükselmesi saf bir kurmacadan öte bir anlam ifade etmez. İkincisi, burjuva toplumu bir tüketim toplumu haline gelmiştir (Dubiel, 1980: 94).

Löwenthal'in Norbert Guterman'la birlikte yazdığı ve *Önyargı Üzerine Çalışmalar*

dizisinin beşinci cildini oluşturan *Aldatmanın Peygamberleri* (*Prophets of Deceit*) kitabı, yine içerik analizine yaslanmakta, 1940'larda Amerika'daki ajitatörlerin pro-faşist ve anti-Semitist konuşmalarının metinlerinin içerik analizinden oluşmaktadır (Löwenthal, 1987a: 9-177). Löwenthal'in bu çalışması, *otoriterliğin* politik boyutunun özellikle öne çıktığı yapıtlarından biridir. Kitap, dönemin propaganda analizleriyle örtüşürmüş gibi görünmesine rağmen, toplumsal rahatsızlığı anlatan psikanalitik yönelimi yüzünden aslında ölçülemeyecek bir hipoteze sahiptir, ki bu hipotezin sacayaklarından birini "kitle kültürü" oluşturmaktadır.

Löwenthal için popüler kültüre gömülü tutumları açığa çıkarmak üzere kullanılabilecek iki tür materyal vardır: Pazar yönelimli meta ve hakiki sanat yapıtı. Löwenthal (1987b), geçmişe dönük yaptığı değerlendirmede, Avrupa edebiyatı mirasına ve güdüp yönlendirilen bir kitle pazarı için meta ve söz üretiminin eleştirisine bağıtlılığının hiç değişmediğini vurgular. Bunun anlamı, sanat ile tüketim mallarının birbirinden tümüyle ayrı tutulması gerektiğidir. Bu ayrımı mutlaklaştırmayan Löwenthal (1987b: 167), sanat tüketiminin de kitle kültürüne girdiğini kabul eder. Tüketim için üretilen ürünlerin de, nadir olmakla birlikte, halk sanatı (*folk art*) alanına geçebildiğini kabul eder ancak bunları marjinal durumlar olarak niteleyerek sanat-kitle kültürü ayrımının korunmasında ısrar eder. Löwenthal'e göre, (1987b: 168) "sanat öğretir, kitle kültürü öğrenilir; böylece, sanatın sosyolojik analizinin ihtiyatlı, olana ek yapacak nitelikte ve seçici olması gerekirken, kitle kültürünün sosyolojik analizi, tersine, kapsayıcı olmalıdır çünkü ürünleri bireyin bütünüyle yönetilen bir topluma teslim olması sürecinin belirtilerinden ve fenomenlerinden daha fazlası değildir."

Löwenthal'in popüler kültür incelemesine en önemli katkısı, sunduğu tarihsel perspektif olmuştur. Löwenthal (1961: 14-108; 1984: 153-165) sanat ve popüler kültür tartışmasını tarihsel bağlamda ele almış, ayrıca bu bağlamda on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllar İngiltere'sini örnek olarak incelemiştir. Löwenthal'e göre, yüksek ve düşük sanat ilişkisinin ortaya çıkması, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Avrupa ülkelerinin çoğunda tarımsal üretim tarzının kentteki üretim biçimleriyle tamamlandığı dönemle başlatılabilir. Burjuva yaşam ve düşünce biçimlerinin başlangıcıyla, sanatın rolüne, daha doğrusu, sanatın da önemli bir parçası olduğu boş zamanın rolüne ilişkin belirsiz bir felsefe de gelişmeye başlamıştır. Löwenthal bu gelişmeyi, Montaigne ve Pascal üzerinden gösterir. Modern insanın baskılardan ve yalnızlık korkusundan uzaklaşmasında eğlence, Montaigne'e göre bir gereksinimdir. Hatta Montaigne, tinsel, toplumsal ve ekonomik güvensizlik yüzünden insanın acı çekmekten uzaklaşması, kaçması ihtiyacını dillendirmiştir Bu kaçış farklı materyaller ve etkinliklere yönelik olmalıdır. Halk sanatındaki dürüstlük ve kendiliğindenlikte bir güzellik bulan Montaigne, bunu yüksek sanat biçimleri kadar değerli görür. Eleştirdiği ise, halk sanatını eleştirip büyük sanatçılara da katılamayan aradaki alelade yapıtları üretenlerdir ve Löwenthal'e (1961: 16) göre bu arada kalanlar, kitle iletişim araçlarının habercileridir. Montaigne karşısında Pascal, eğlencenin tehlikelerine dikkat çeker ve bunun kalıcı mutsuzluk getireceğini söyler. İnsan iç yolculuğa çıkmalı ve tinsel gelişime odaklanmalıdır. Pascal'a göre sanat dahil bütün eğlence biçimleri -ki en tehlikelisi tiyatrodur- ahlaka bir tehdit oluşturur (Löwenthal, 1961: 17). On yedinci yüzyılın ortasından on sekizinci yüzyılın ortasına kadar Fransız düşünce yaşamında tiyatronun dini ve ahlaki yaşamdaki yeri tartışılır. Ancak on dokuzuncu yüzyıl, Avrupa'da ve özellikle Almanya'da tiyatronun kabullenildiği, tartışmaların odak değiştirdiği bir dönem olur. Artık eğlencedeki yönlendirme faktörlerine ilişkin farkındalık, sanatçı ile seyirci arasına giren iş çevreleri ve sanatçının gereksinimleri ile seyircinin dilekleri arasındaki çatışma gündemdedir; Löwenthal'in anlatısında bunları tartışanlar da Goethe ve Schiller'dir. Goethe, aşağı sanatı eğlence yönelimli olarak görür ve modern seyirciyi sansasyon bekleyen, edilgen ve uymacı olarak nitelendirir. Schiller ise, estetik deneyimin "iyi" hayata ulaşmadaki rolü konusunda ahlaki bir tartışmaya girer, insanın potansiyellerine ilişkin umudunu korur (Löwenthal 1961: 18-28).

Löwenthal, on sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde, burjuva yaşam biçimleri ve ideoloji-

sinin hızlı ve güçlü biçimde geliştiğini düşünür. Günümüzde popüler olan türlerin, örneğin, aşk kitapları, arkadaş kazanma yolları kitaplarının o dönemde mevcut olduğunu, bir eğlence literatürünün oluştuğunu söyler. Nihai olarak pazar yönelimli bir kitle kültürünün fenomenleri o dönemde oluşmuştur. Hatta Löwenthal sanat ve kitle kültürü arasındaki karşıtlığın kökeninin kesin tarihini de *Spectator* ve *Tatler*, Addison ve Steele'in dergileriyle başlatır. Ancak, kitlelerin o dönemde birkaç kültürel metropoldeki belli burjuva katmanlarından oluştuğu konusunda da uyarıda bulunur (Dubiel, 1980: 90). İngiltere'nin bir başka dikkat çekici yönü popüler sanat eleştirisinin, on dokuzuncu yüzyılda estetik temelde değil toplumsal güçlere odaklanarak yürütülmüş olmasıdır. Sanat yerine bir bütün olarak kültürle ilgilenme, toplumsal baskıların kurumsallaşmasına odaklanma, uymacılık tehdidini özellikle vurgulama ve izlerkitlenin tutumunu toplumsal baskıların doğal sonucu olarak değerlendirme İngiliz eleştirisinin ayırdedici özellikleridir (Löwenthal, 1961: 29).

Löwenthal (1984: 291-301) 1967'de yayımlanan, "popüler kültür"ü bir beşeri ve sosyal bilimler kavramı olarak yorumladığı kısa yazısında, sorunu "iletişim" kavramı üzerinden ortaya koyar. Sosyal bilimcilerle beşeri bilimciler arasında diyaloğun gerçekleşmemesinde iletişimin sadece kitle iletişim araçlarıyla iletişim olarak ele alınmasının payı vardır. Oysa, bizzat iletişim -komünikasyon- sözcüğünün kendisi insan/beşer içerir, bir komünyonu, bir deneyim paylaşımını gerektirir. Platon'un *Diyaloglar*'ından (*Phaedrus* diyaloğunun sonu) diyalog içinde diyaloğu, iletişimin ancak paylaşılan deneyim olarak varolduğunu çıkarsayan Löwenthal (1984: 295) bellek, iletişim ve felsefe gibi kavramların hakiki deneyime gönderme yaptığını söyler. Löwenthal'e göre (1984: 296-298), dilin araçsalcı kavrayışının ideali, dilin teknolojik bir ürün gibi hız ve kesinlik aracı olmasıdır ve bu kavrayış, dilin bizim sınırlılıklarımızı da yansıtması gerektiğini gözden kaçırır. Oysa insan iletişimi durağan, küçük sestir ya da sessizliktir ya da muğlaklıktır. Bugün insanın iletişim vicdanını hayatta tutan, iletişimsizliğin iletişimini gerçekleştirebilen sanatçılardır.

Löwenthal'e göre, en iyi yapıtlar, konformist bir çerçevede olmayan, romantizm, Shakespeare'in birçok eseri, Racine, geç İbsen ve Cervantes'in eserleridir. Löwenthal'in anlayışında, büyük eserlerdeki küçük marjinal karakterler genellikle ütopyan protestonun, kurtuluş/kefaret arayışının taşıyıcıları haline gelirler. Löwenthal, ayrıca, Kafka, Joyce, Proust'un anlaşılmazlıklarını onların amacı olarak görür ve onaylar. Ancak Adorno'ya yaklaşan bu anlayışına rağmen Löwenthal (1987a; Dubiel, 1980: 91), avangard üzerine yazma konusuna kayıt düşer. Toplumsal bağlamların bilgisi için neyin anlamlı olacağını henüz bilemediğimiz için avangard edebiyat incelemesine gerek olmadığını düşünür. Bu bir tarihçinin kaydıdır.

Löwenthal, kültür, edebiyat veya medya araştırmalarının varolan ekonomik ve politik durum içinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmiş, özellikle edebiyat sosyolojisi alanına disiplinlerarası bir yaklaşım getirmiştir (Hardt, 1991: 69). David Gross (1980: 126) Löwenthal'in yöntemini anlamak için önce onun merkezi bir varsayımını anlamak gerektiğini belirtir: "İnsan yaşadığı toplumsal ve kültürel dünyanın merkezindedir." Bu varsayım, Alman *Geisteswissenschaft* geleneğinde de vardır, Dilthey'e kadar uzanır. Löwenthal bu geleneğe yakından bağlıdır. İnsan, öznelliğini koyduğu bir nesneler dünyası yaratır. Bu nesneler, sadece "şeyler" olmanın ötesinde öznel duyguları, değerleri ve anlamları içerirler ama bu da, daha derin düzeyde daha genel toplumsal değerler, tutumlarla biçimlenmiştir. Aynı öznellik sorusunu çağdaş popüler ya da kitle kültürü için sorduğumuzda, Löwenthal için içsel değerleri en uygun biçimde açığa çıkaran kaynaklar gazeteler, romanlar, popüler biyografiler, aile dergileri, kitap eleştirileridir. Bunlar günlük hayatı niteleyen sembolleri, tarzları, varsayımları yakalamak için halihazırda varolan en iyi şifrelerdir. Löwenthal basılı medyanın orta ve alt orta sınıfla birlikte düşünülmesi gerektiğini kabul ettiği için popüler kültürü de orta sınıfın sanatı olarak ele alır. Gross'un (1980: 127) belirttiği gibi, "Kültürde anahtar olan edebiyattır ve modern edebiyatta anahtar olan orta sınıf ethosudur".

Türkçede Löwenthal

1960 ile 2005 yılları arasında Türkiye'de yayımlanan ilgili dergi ve kitapların taranması sonucunda, Löwenthal'in sadece dört yazısına rastladık.[5] Bunlardan ilki, kısa bir mektuptur: Löwenthal'in Max Raphael'le Enstitü adına yazışması, 1988'de *Argos* dergisinde Mehmet Ergüven çevirisiyle yayımlanmıştır. İkinci yazı, Ünsal Oskay'ın Löwenthal'den yaptığı "Knut Hamsun" çevirisidir ve 1997'de üçe bölünerek *Varlık* dergisinde yayımlanmıştır (1997a; 1997b; 1997c). Üçüncüsü, 2003 yılında *Cogito* dergisinin Adorno özel sayısında yayımlanan "Theodor Adorno'yla Anılarım" başlıklı yazıdır. Barış Engin Aksoy tarafından çevrilen dördüncü ve son yazı, "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" ise, 2005 yılında *Pasaj* dergisinin ikinci sayısında yer almaktadır.

Bu yazının başında Löwenthal'in Enstitü'nün yayınları ve dışarıyla ilişkileri-yazışmaları bağlamında aktif rol oynadığını belirtmiştik. İlk Löwenthal metni de bu çerçevede bir örnektir. Max Raphael'in 1988 yılında *Argos* dergisinde yayımlanan "Sürgünde Yaşam" başlıklı güncesi ve yazışmalarından parçalar arasında Löwenthal'in mektubu yer almaktadır. Löwenthal, 1939'da Enstitü ve Horkheimer adına Max Raphael ile mektuplaşmış, Raphael'e kitabını olmasa da, kitabından bir bölümü *ZfS*'de yayımlayabileceklerini yazmıştır (Raphael, 1988: 70).

Ünsal Oskay, kendisiyle yaptığımız görüşmede, 1997 yılında basılan "Knut Hamsun" çevirisinin yayınından bir yıl önce tamamlanmış olduğunu ve Löwenthal'in metninin önemini belirtmiştir:

> Löwenthal'in yazısını çevirdim. Uzun bir yazıdır o biliyorsun, uzun bir inceleme. Varlık'ta onun çıkması için bir yıla yakın bir süre bekledim ve istedim ki bir ses gelsin. Bir yıl beklememin sebebi, acaba şu mu diye düşünmüşümdür, Behçet Necatigil'in Knut Hamsun çevirilerinin çoğunu Varlık Yayınları yayımladı. Bizde böyle aşırı bir iffet düşkünlüğü vardır. Ben de okudum lisede Necatigil'in Knut Hamsun çevirilerini, gerçekten çok beğenerek okumuştum. Ama bunların yanlış olabileceğini Löwenthal'ler filan öyle güzel anlatıyor ki ve naturalistik gerçekçiliğin nasıl dönüp, düşmüş insanı tekrar suçladığını filan okumaya başladım, hoşuma gitti.[6]

Nurçay Türkoğlu'yla yaptığımız görüşmede ise, bu çevirinin en azından ilk taslaklarının çok daha önceki yıllara dayandığı ortaya çıkmaktadır:

> Nurçay Türkoğlu: İlk önce ders kitabı yoktu ama teksirler vardı. Bu teksirlerden bir tanesi, Ünsal Hoca'nın Amerika'dan döndükten sonra hazırladığı *Kitle Haberleşme Teorileri ve Kitle Haberleşme Araçları*. 1980'de, ben 3. sınıftayken demek ki, bu teksirle biz başlamışız Chicago Okulu'nun çalışmalarına, gruplaşmalar, sokak çeteleri, ritüeller, Tikopia'da aile hayatı, sosyal psikolojideki kuramlar, tutum, algı... Aslında birbirleriyle biraz alakasız gibi duran konular. Şimdi bakıyorum da elimdeki teksire, kitle toplumu ve kitle kültürü de var. Katz vd.nin *Public Opinion and Propaganda* derlemesinden... Herta Herzog var mesela. ...
>
> ...Ünsal Hoca'nm ders notları olarak hazırladığı bu teksirler ilk kaynaklarımızdı. Kitap olarak ilk basılan Ünsal Hoca'nın benim elimde olan, 4. sınıfta sınavda da açık kitap olarak kullandığımız *Çağdaş Fantazya* kitabıydı.[7] ...

[5] Araştırmamız 2005 yılında kesilmesine karşın. yazma sürecindeki düzeltiler sırasında 2010 yılının başına kadar yayımlanmış olan temel kaynakları da bu metne eklemeye çalıştık.

[6] Bu kitapta bkz. Ünsal Oskay Görüşmesi.

[7] Ünsal Oskay (1994). *Popüler Kültür Açısından Çağdaş Fantazya: Bilimkurgu ve Korku Sineması*. İstanbul: Derin (ilk basım 1982, AYKO).

...Bunlar hocanın doçentlik çalışmasının öncülleri.

D. Beybin Kejanlıoğlu: *Roman ve Gerçekliğin İletimi* başlıklı teksir var.

Nurçay Türkoğlu: Bu teksirde Knut Hamsun incelemesini, Löwenthal'i hatırlıyorum. Etik kavramıyla ilk kez buralarda tanıştım.[8]

Bu çevirinin başında yer alan Oskay'ın "Sunum"unda bu metnin nasıl önemli bir ideoloji eleştirisi örneği olduğu, Frankfurt Okulu'nun temel argümanlarına koşut biçimde burjuva toplumunu eleştirmeksizin, sadece bir tepki olarak doğaya çekilmenin insanı nasıl aynı yaşam biçimine kapattığı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, Hamsun'un 1920'li ve 1930'lu yıllarda liberal ve sosyalist çevreler tarafından çok beğenilen romanlarına karşı 1937 gibi erken bir tarihte yöneltilen bu eleştirinin; Hamsun'un "İkinci Dünya Savaşı sırasında Norveç'te Hitler'in Quisling'e kurdurduğu Norveç Nazi Partisine katılması ile" nasıl haklı çıktığı vurgulanmaktadır (Oskay, 1997: 48-49, 52):

> Romanlarında örtük bir anlatımla işlenen doğanın sınırsız ve akılla kavranması olanaksız güçlere sahip olduğu görüşü, kan ve ırk mistisizmi, işçilere ve çalışanlara karşı duyduğu nefret, otoriteye kendini verircesine gösterdiği itaat ve bağlılık, hayat karşısında bir birey olarak sorumluluk yüklenmek gerektiği görüşüne karşıtlığı, entelektüelliğe duyduğu husumeti ve kentli orta sınıf karşısında kusarcasına dile getirdiği nefreti siyasal hayatta nereye varıp dayanacağını çoktandır gösteriyordu (Oskay, 1997: 49).

Löwenthal'in edebiyat sosyolojisine ve edebiyat alanında ideoloji eleştirisine ilişkin örnek incelemelerinden Türkçeye kazandırılan tek metnin "Knut Hamsun" çalışması olduğunu, bunun da yazılmasından 60 yıl sonra yayımlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Löwenthal'in edebiyat sosyolojisi üzerine daha önce yazdığı, *ZfS*'nin ilk sayısında yayımlanan ve "Knut Hamsun" dahil çeşitli edebiyat incelemelerine çerçeve sağlayan teorik tartışması ise, daha geç bir tarihte 2005'te yayımlanmıştır (Löwenthal, 2005). Bu teorik tartışmada öncelikle o zamanın "edebiyat tarihi ve edebiyat eleştirisi çalışmalarının altında yatan hakim ilkeler"i eleştiren Löwenthal, "edebiyatın tarihsel ve sosyolojik boyutlarına eğilebilmek için bir tarih ve toplum kuramı" gereğine dikkat çekmektedir (Löwenthal, 2005: 217, 222). Löwenthal'e göre, açıklayıcı, hakiki bir edebiyat tarihi, materyalist ilkelerden hareket etmelidir; diyalektik biçimde hem edebiyatta görünen ekonomik yapıları hem de edebiyat eserlerinin materyalist yorumunun ekonomik olarak belirlenmiş toplumdaki etkisini araştırmalıdır (Löwenthal, 2005: 223). Ancak Löwenthal, basit bir yansıma ilişkisini ima etmemekte, materyalist bir kuramın "dolayımlamaya", edebiyat dahil kültürel yaşam tarzları ile üretim tarzı arasındaki dolayımlayıcı süreçlere vurgu yaptığını yazmaktadır. Burada Löwenthal'e göre, özellikle edebiyat incelemelerinde öne çıkan dolayımlayıcı süreçlerden biri psikolojidir; edebiyat incelemeleri de büyük ölçüde ideoloji eleştirisidir (Löwenthal, 2005: 224):

> Tarihteki her toplumun temeli, yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki ilişki olarak ve aslında toplum ile doğa arasında metabolik bir süreç olarak görüldüğü sürece, diğer bütün kültürel olgular gibi edebiyat da bu ilişkiyi şeffaf hale getirecektir. Bu nedenle, yasal kurumlardan sanata kadar bütün üstyapı olgularını toplumsal olarak açıklamada ideoloji kavramı belirleyici olacaktır. İdeoloji toplumsal çelişkilerin yanlış bilincidir ve bu çelişkilerin yerine toplumsal uyum yanılsamalarını geçirmeye çabalar. Gerçekten, edebiyat çalışmaları büyük oranda ideolojilerin araştırılmasıdır (Löwenthal, 2005: 224).

[8] Bu kitapta bkz. Nurçay Türkoğlu Görüşmesi.

Löwenthal'in "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" metninin Türkçeye çevrilmesiyle, Oskay'ın "Knut Hamsun" çevirisinin başına yazdığı "Sunum" daha net bir anlam kazanmaktadır.

Löwenthal'in (2003) Türkçeye çevrilen son metni ise, bu iki metinden daha bağımsız durmaktadır. Bu, Adorno'ya kaynak olarak düşünülmüş ve *Cogito*'nun Adorno özel sayısında Kaan H. Ökten çevirisiyle yayımlanmış olan "Theodor Adorno'yla Anılarım" adlı konuşma metnidir. Bu metin, Frankfurt'ta 11 Eylül 1983'taki Adorno Konferansının ardından verilen Suhrkamp Verlag resepsiyonunda Löwenthal'in yaptığı konuşmadan derlenmiştir. Metin, temel olarak Löwenthal'in elindeki mektupları ve anılarını tarihsel toplumsal bir bağlamda yorumlamasına dayanmaktadır.[9]

Löwenthal'in mektuplarına ve sunduğu belgelere dayanan çalışmalar

Yukarıda görüldüğü gibi, Löwenthal'in Türkçeye çevrilen dört eserinden ikisi, anıları ve mektupları bağlamında kendisine yer açmaktadır. Türkçede Löwenthal adının geçtiği birkaç temel kaynakta daha bu durum değişmemektedir. Bunlardan ilki kuşkusuz Martin Jay'in (1989) Ünsal Oskay çevirisiyle yayımlanan, Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün 1923 ile 1950 arasındaki tarihini kapsayan *Diyalektik İmgelem* başlıklı kitabıdır. Bu kitapta Jay (1989: 13), "Horkheimer ve Löwenthal arasındaki yıllarca süren yazışmaların ürünü olan son derece kıymetli mektuplardan yararlan"dığını belirtmektedir. Ayrıca, Löwenthal'i araştırmasının başından itibaren konuştuğu, görüştüğü Enstitü üyesi olarak, elindeki bilgi kaynaklarını ve belgeleri kendisiyle paylaşması, bunlarla ilgili uzun açıklamalar yapması, bu kitabın ilk taslaklarını okuyup çalışmaya destek olması ve dostluğuyla anmaktadır (Jay, 1989: 16). Kitabın sonundaki bölüm dipnotlarında da bu belgelerin ve kaynakların nasıl yoğun biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Jay'in (1992; 2001)[10] yine Ünsal Oskay çevirisiyle yayımlanan *Adorno* başlıklı kitabı da benzer kaynaklara sahiptir. Dahası, bu kitap, "ortak dostumuz Leo'ya" ithafıyla Löwenthal'e adanmıştır. Jay (2001: 54, 56, 238), bu kitapta da Löwenthal'in mektup koleksiyonunu kullanmıştır. Ancak bu kez Horkheimer ve Adorno Almanya'ya döndükten sonraki evreden, yani 1950 sonrasından örneklere yer vermektedir: Löwenthal'in ampirik araştırma tekniklerinin Eleştirel Teori ile pek uyuşmadığı görüşüne karşı Horkheimer'in 1951'de Löwenthal'e yazdığı ve bu araştırma tekniklerini savunduğu mektuptan ve Adorno'nun Horkheimer'in tersine eski çalışmalarının yayımlanmasında isteksiz davranmadığına ilişkin 1957'de Löwenthal'e yazdığı mektuptan alıntı yapmaktadır.

Löwenthal başta olmak üzere Horkheimer ve Pollock'un belge ve anılarından yararlanan Jay, *Diyalektik İmgelem* kitabının İngilizcede yayımlandığı 1973 yılında tam da bu nedenle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden biri Douglas Kellner'den gelmiştir. Türkçe literatürde Kellner'in eleştirisiyle karşılaşmamız ise, 2006 yılını, Emre Bağce'nin derlediği metinlerden oluşan *Frankfurt Okulu* başlıklı kitabı bekleyecektir. Kellner, Jay'in yapıtının Enstitü'nün 1930'lardaki radikal Marksist programını sunmakta başarısız ve bu yüzden de yanıltıcı olduğu düşüncesindedir. Kellner (2006: 135-136), bu düşüncesini Jay'in bilgi kaynaklarındaki sorunla ilişkilendirmekte ve şöyle demektedir:

> Jay'in yapıtının en büyük eksikliği Enstitü'nün başlangıçtaki radikal Marksist görüşlerinden kopan üyelerinin (özellikle Max Horkheimer, Friedrich Pollock ve Leo Löwenthal'in) görüş ve bilgilerine aşırı güvenden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Jay, Frankfurt

[9] Burada Löwenthal'e bağlanabilecek nokta konuşmanın sonunda, Löwenthal'in popüler biyografi çalışmasına ilişkin Adorno'nun düşüncelerini içeren mektuptan söz etmesidir -ki bu, Türk okuruna yabancı değildir. Çünkü aşağıda ele alacağımız gibi Löwenthal zaten sadece birkaç bağlamda anılmaktadır. Bunlardan biri de popüler biyografi çalışmasıdır.

[10] *Adorno* kitabı 2001 yılında yayımlanmasına rağmen kitabın kısmi çevirisi, neredeyse on yıl önce *Marmara İletişim Dergisi*'nde basılmıştır.

Okulu'nun geç dönem bakış açısıyla okulun önceki daha radikal tutumunu okumaktadır. Marksizm'den şöyle ya da böyle uzaklaşmış bu temsilcilerin Marksizm'e ikircikli yaklaşımı, eleştirel kuramın Marksizm'e olan daha önceki bağlılığını ve Marksist kuramı yeniden canlandırışını yeterince açıklamayı başaramadığı için, çalışmasında Jay'in eleştirel kuramın kökeni ve gelişimiyle ilgili olguları çarpıtmasına yol açmaktadır.

Kellner, daha Marcuseci bir tavır içinde Jay'in çalışmasını eleştirirken Lukacs ve Korsch'un etkisinin yeterince incelenmemesine dikkat çekmekte (2006: 139) ve Jay'i "yersiz biçimde Okul üyelerinin 'biyografilerinde baştan sona ortak özellik' olarak Yahudi oluşlarına Marksizm'e bağlılıklarından çok daha fazla ağırlık vermiş" olmakla suçlamaktadır (2006: 137). Jay'in aynı derlemede yer alan, aslı 1980 tarihli "Yahudiler ve Frankfurt Okulu" yazısı da, bu derlemenin amacına uygun biçimde seçilmiş gibidir.[11] Bu yazıda Löwenthal'in adı "Knut Hamsun" metninde Yahudilerden söz edilmemesi bağlamında geçmekte (Jay, 2006: 464), Neuman'dan söz edilirken anti-Semitizmin Almanya'da yukarıdan manipülasyonla işlediğine ilişkin görüşün tüm Enstitü üyelerince paylaşılması Löwenthal'le yapılan söyleşiye dayandırılmakta (Jay, 2006: 467) ve Löwenthal, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında yer alan "Anti-Semitizmin Ögeleri" bölümünün bir kısmının ortak yazarı olarak anılmaktadır (Jay, 2006: 472).

Kısacası, Jay'in 1989 yılında Türkçe yayımlanan *Diyalektik İmgelem* kitabı (ve ilgili diğer çalışmaları) özellikle Löwenthal arşivini kullanmasıyla karşımıza çıkmaktadır.[12] Fakat kitabın bizim yazımız açısından asıl dikkat çekici özelliği, Löwenthal'in hem edebiyat sosyolojisi, hem otorite üzerine çalışmaları hem de kitle kültürü incelemelerinin hepsiyle ilgili ayrıntılı bilgiler içermesi ve uzun yıllar boyunca bu kapsamdaki tek referans kaynağı olmasıdır. Kitapta "Enstitünün Otorite Konusundaki İlk Çalışmaları" başlıklı IV. Bölümde Löwenthal hem Enstitü'nün ortak çalışması olan *Otorite ve Aile üzerine Çalışmalar* kitabının üçüncü kesimindeki monografik incelemeleri derleyen kişi olarak yer almakta (Jay, 1989: 186, 197), hem de 1928-1931'de üzerinde çalıştığı ve o dönemde tamamlanmayan *Anlatı Sanatı ve Toplum* kitabındaki bazı bölümlerden oluşan beş çalışması tek tek anlatılmaktadır (Jay, 1989: 202-210). Bu çalışmalardan ikisi artık Türkçeye de çevrilmiş olan edebiyat sosyolojisine ilişkin metodolojik yazısı ve Knut Hamsun üzerine yazısıdır. Diğer üçü ise, Meyer, Dostoyevski'nin Almanya'da alımlanması ve İbsen üzerine çalışmalarıdır. Aynı kitabın "Estetik Kuram ve Kitle Kültürüne Yönelik Eleştiri" başlıklı VI. Bölümü, Benjamin ve Horkheimer'in yanısıra Löwenthal'den de bir alıntıyla başlamaktadır: "Kitle kültürü, tersinden psikanalizdir."[13] Adorno ve Benjamin ağırlıklı bu bölümde Löwenthal, birkaç çalışması ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki kültür endüstrisiyle ilgili bölüme katkısıyla anılmış, ama özellikle mektuplar aracılığıyla Amerika'daki popüler biyografiler çalışması üzerinde durulmuştur (Jay, 1989: 306-310).[14] Bunun ardından, sadece Löwenthal'e özgü olmayan bir biçimde, genelde Frankfurt Okulu'nun, popüler kültür-yüksek kültür ayrımını muhafazakâr düşünürlerden farklı olarak maddi temelleri açısından ele aldığı vurgulanmaktadır (Jay, 1989: 310). Son olarak, "Enstitünün 1940'larda Yaptığı Ampirik Araştırmalar" başlıklı VII. Bölümde de Löwenthal'in, Guterman'la birlikte yaptığı, ajitatörlerin radyo konuşmalarının metin analizine dayanan *Al-*

[11] Bu derleme kitap ciddi bir boşluğu doldurmuştur. Ancak, derlemede örneğin, Göran Therborn'un yazısına yer verilip, Jay'in bu yazıya yanıt niteliğindeki metnine yer verilmemesi gibi tartışmaları bağlamlaştırma sorunları da mevcuttur.

[12] Türkçe literatürde başka çalışmalarda da Jay dolayımıyla Löwenthal'in yazışmalarından alıntılara yer verildiğini görüyoruz. Örneğin, bkz. Oktay, 1993: 117; Özbek, 1991: 120.

[13] Kitabın Türkçesinde bu alıntı, "kitle kültürü, psikanalizin birbiri üstüne kapanmış yüzlerinden ikincisidir" şeklinde çevrilmiştir (1989: 251).

[14] Horkheimer-Löwenthal mektuplaşmasını Jay'den alıntılayan çeviri bir kaynak, Thomas Krogh'un (1999: 257-8) makalesidir.

datmanın Peygamberleri adlı araştırmasına yer verilmektedir (Jay, 1989: 339, 342-344).[15]

Daha önceki yıllarda Löwenthal çeşitli kaynaklarda anılmakla birlikte hiçbiri *Diyalektik İmgelem* kadar kapsamlı bir inceleme sunmamıştır. Son yıllarda doğrudan Leo Löwenthal'i ele alan ulaşabildiğimiz yazı sayısı ise, sadece ikidir. Bunlardan biri (Wolin, 2003) İngilizcedir, diğeri ise (Kejanlıoğlu, 2007) araştırma evrenimizin dışında kalan bir dönemde yayımlanmıştır -ancak ikincisinin yazarı, bu metnin de yazarlarından biri olduğu için ilk kısımda o yazıdan yararlanılmıştır.[16]

Çalışmaları hakkında ayrıntılı incelemelere pek rastlayamadığımız Löwenthal'in adı, 1980 yılından itibaren Türkçe literatürde temel olarak dört biçimde karşımıza çıkmıştır: 1. Edebiyat sosyolojisi bağlamında kullanılmıştır. 2. Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak adı anılıp geçilmiştir. 3. İletişim çalışmaları bağlamında ABD'de popüler biyografileri konu aldığı "Kitle İdollerinin Zaferi" çalışmasıyla anılmıştır. 4. Popüler kültürün tarihine ilişkin saptamaları açısından yer almıştır.[17]

Edebiyat sosyolojisi vurgulu metinler

Löwenthal'in edebiyat sosyolojisi çalışmalarına yapılan ilk göndermelerden biri, Ünsal Oskay'ın (1982a) *Müzik ve Yabancılaşma* kitabındaki dipnotlarda bulunabilir. Oskay, Löwenthal'in 1961'de yayımlanan *Literature, Popular Culture and Society* başlıklı kitabını müzik gibi edebiyatta da yabancılaşma sorununu, çözümünü göstermeden sorun etme bağlamında örnek vermek üzere anmaktadır. Knut Hamsun'un yaklaşımının tersine Shakespeare'in *Fırtına* adlı eserinde gemiciler, Doğanın güçleri karşısında paniğe kapılmak veya birbirleri üzerinde tahakküm kurmak yerine birlikte çalışarak fırtınayla başa çıkmaya çalışırlar. Gemideki egemenler ve yandaşları ise, paniğe kapılıp baskıyı artırmaya yönelenlerdir. Löwenthal böylece doğa-insan ilişkisine Marksist bir anlayış içinde yaklaşmakta, Hamsun'daki insanın doğaya karşı yenik düşme ve edilginleşme halinde faşizan izler bulmaktadır (Oskay, 1982a: 70-71). Oskay, Adorno'nun Stravinsky'nin "tarihsel nitelikte bir umutsuzluğa" varan objektivizmi karşısında Hindemith'in müziğinde "naturalist bir melankoliye" varıldığı iddiası bağlamında bir dipnot düşmekte (1982a: 94-5) ve "naturalistik bakışın edilginlikle, yalnızlıkla, bozgun döneminde yaşıyor olmakla, 'tereddi halinde bir sınıfın üyesi olmakla', insan-üstü bireyler arama ile önder-seçkin tapınımına yönelme ile ilişkileri konusunda" aynı kitabı yeniden anmaktadır (1982a: 95). Oskay'a göre, kitabın "edebiyat ile toplum arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin son bölümleri -özellikle Shakespeare, Knut Hamsun ve Dostoyevski'ye ilişkin yerler okunmalıdır" (1982a: 95).

Oskay, *İletişimin ABC'si* (1992) kitabının "Açıklamalı Kaynakçası"nda da, Löwenthal'in *Literature, Popular Culture and Society* kitabının yanı sıra *Literature and the Image of Man* (1957) eserini de kaynak göstermektedir. İkincisinin açıklaması söyledir:

> Calderon ve Lope de Vega'dan Cervantes'e geçişi, Shakespeare'i, Goethe'yi, Strindberg, İbsen, Knut Hamsun ve Dostoyevski'yi anlamak için önemli bir çalışma. Bu çalışmalarda Löwenthal'in Adorno ile de tartıştığını biliyoruz. Frankfurt Okulu'nun edebiyat sosyolojisi ile ilgili en önemli üyesinin çalışması. Bu açıdan da bir örnektir. Lope de Vega ve Calderon ile Cervantes'i karşılaştırdığı bölümler ise, Tanpınar'ın Doğuda insanların

[15] Çeviride bu çalışma, *Aldatmacanın Peygamberleri* (Jay, 1989: 342) ve *Kandırmacanın Peygamberleri* (Jay, 1989: 343) gibi değişik adlarla karşımıza çıkmaktadır.

[16] Beybin Kejanlıoğlu'nun *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (2005) kitabında da Löwenthal'e ayrı bir alt bölüm ayrılmıştır –ki bu da ilk kısımda kullanılmıştır.

[17] Aytaç Yıldız, 1934'te Leo Spitzer'in Köroğlu destanını incelediği bir yazısında Löwenthal'e gönderme yaptığını bize söylemiştir. Ancak, Yıldız'ın söz ettiği kaynakta ilgili metne ulaşamadık. 1930'larda Türkiye'deki Alman öğretim üyeleri-Frankfurt Okulu bağlantısı ile ilgili bilgi için bu kitapta bkz. Kejanlıoğlu, 1. Bölüm.

özne olmayışı ile roman formunun ortaya çıkmayışı arasındaki bağlantıyı vurgulayışının ne denli derinden bir irdelemeyi yansıttığını anlamamızı sağlıyor (Oskay, 1992: 126-7).

Bu açıklamanın sonunda Oskay, Löwenthal'in çalışmasıyla Türkiye'deki çalışmalar arasında paralellik kurmakta, Ahmet Hamdi Tanpınar'a dikkatimizi çekmektedir. Oskay'ın (1997: 48-9) daha önce söz ettiğimiz "Knut Hamsun" çevirisinin başına yazdığı "Sunum'u da burada edebiyat sosyolojisi bağlamında tekrar anabiliriz.

Ertuğrul Özkök 1983'te *Yazko Edebiyat* dergisinde yayımlanan "Yazın-Televizyon İlişkisinin Kuramsal ve Pratik Çerçevesi" başlıklı yazısında, "romanın günümüzdeki bunalımının (çağdaş değişimlere uyum sağlama zorluğu) ya da geçirdiği içerik ve yapı değişiminin" bir dizi toplumsal ve bilimsel gelişimin etkisiyle gerçekleştiğini belirtmektedir (Özkök, 1983: 104). "Toplumsal bilincin yazında dile geliş biçimi"nin bu değişimlerden etkilenmesi konusunda iki farklı yaklaşıma dikkat çeken Özkök, Löwenthal'in *Literature and the Image of Man* kitabının özellikle Cervantes ile ilgili bölümlerine dikkat çekerek şöyle demektedir:

> Yazın toplumbiliminin L. Goldmann ve L. Löwenthal çevresinde öbeklenen iki önemli yaklaşımı bu konuda ayrı görüşlere sahiptir. Löwenthal sosyal gerçekliğin ancak öznel olabileceğini savunurken, Goldmann bunun tersini savunur. O'na göre gerçekçi bir metnin yapısı, sosyal gerçekliğin kendi yapısı ile birbirine benzer. Görüldüğü gibi gerçekliğin sanata yansıması konusunda Goldmann daha çok G. Lukacs'a yaklaşırken Löwenthal çağımızdaki gelişmeleri dikkate alan bir gerçeklik anlayışını benimsemektedir. Her ne kadar Löwenthal, sosyal bir gerçekliğin yazınsal metin boyunca ancak öznel bir biçimde gerçekleşeceğini söylerse de bu yazınsal metnin gerçekçi bir işlevinin bulunmadığı anlamına gelmez (Özkök, 1983: 104).

Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür* (1993) kitabıyla, Löwenthal referans alınarak yapılabilecek çalışmaların olası metotlarına dair yol göstericidir. Oktay (1993: 16), Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabından Löwenthal'in, Dostoyevski'nin Almanya'da okunuşu üzerine yaptığı incelemeyi aktardıktan sonra, "yüksek kültürün popüler alımlanması"na Türkiye'den bir örnek verir. Oktay'a göre, Umberto Eco'nun *Gülün Adı* adlı romanı, piyasada kimi yazım hilelerine veya tekniklerine gönderme yapılarak sunulmuş, böylece içeriği hafifletilmiştir. Roman, filminin de gösterime girmesiyle birlikte, "basit bir polisiye gibi" alımlanmıştır. Kitabın laik düşüncenin ve bilmenin önemine, egemen güçleri ürkütmesine, özgürlük kazandırmasına ve sınırlanmaması gerektiğine ilişkin temel mesajlarının büyük çoğunluk tarafından algılanmaması sağlanmıştır:

> Dolayısıyla bir baskı düzeni içinde yaşayan bireyler, kültür ürünlerinin çok değişik biçimler altında ve bize çok yabancı görünen sorunlar aracılığıyla kendi somut durumumuz hakkında bir bilinç edindirebileceğini anlamadılar. Laik düşünce ile dinsel düşünce arasında Cumhuriyetin ilanından bu yana süren çatışmaya ilişkin temel sorunların da tartışıldığını çok az kişi anlayabildi *Gülün Adı*'nda (Oktay, 1993: 17).

Oktay, böylece kitapla ilgili "entelektüel yorumlarla popüler açıklamalar ve kışkırtmaların birbirine karış"tığını ve aynı pazarlama yönteminin Eco'nun sonraki romanı *Foucault Sarkacı* için de uygulandığını vurgulamaktadır (Oktay, 1993: 17).

Edebiyat incelemesinde Löwenthal'e doğrudan başvuran bir başka yazar Sema Özer'dir. Özer (2005), "Don Quijote'de Yanılsama, Gerçeklik ve İnsan İmgesi" başlıklı incelemesinde Löwenthal'in *Literature and the Image of Man* (1957) kitabından yararlanmıştır. Cervantes'in insan kavrayışının orta çağ insan kavrayışına zıtlığı, Don Kişot'un Kiliseye ve aristokratik değerlere kendi amaçlarına uygun bir içerik katması, böylece "Rönesans edebiyatında kendi eylemleriyle dünyaya yeni bir biçim vermek isteyen ilk kişilik" olması, ide-

alistliği kadar akılcılığı ve özgürleşmeye yönelmesiyle dönemi için devrimci sayılabilecek eğilimi gibi değerlendirmeler bu kapsamdadır (Özer, 2005: 70-71, 74).

Edebiyat kuramı bağlamında Türkçeye çevrilmiş yayınlar arasında Löwenthal'i kaynak olarak gösterdiğini saptadığımız kitaplar, 1990 basımı Raymond Williams'ın *Marksizm ve Edebiyat* başlıklı kitabı ile 2005 basımı R. Wellek ve A. Warren'in *Edebiyat Teorisi* başlıklı kitaplarıdır. Her iki kitap da Löwenthal'in *Literature and the Image of Man* (1957) eserini kaynak göstermektedir. Wellek ve Warren'ın çalışmasında Löwenthal, kitabın "Edebiyat İncelemesinde Dış Yaklaşımlar" başlıklı üçüncü bölümünde "Edebiyat ve Toplum" altbaşlığı altında anılmaktadır. Ayrıca, Mehmet Küçük'ün çevirip derlediği *Medya, İktidar, İdeoloji* başlıklı kitabın genişletilmiş ikinci basımında yer alan Thomas Krogh'un (1999: 249) "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi" başlıklı makalesinde de Löwenthal'in Dostoyevski, İbsen ve Hamsun çalışmalarına "edebiyat eleştirisine taze bir ideolojik eleştiri esintisi getirme"leri açısından değinilmektedir. Ancak Adorno'ya oranla Löwenthal'in katkısının bunlarla sınırlı kalması ve edebi metinden politik içerik çıkarma sırasında dile yeterince ağırlık vermemesi eleştiri konusu edilmektedir (Krogh, 1999: 249-250). Son olarak, 2007 basımı *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar Sözlüğü*'nde, "Frankfurt Okulu" başlığı altında hiç anılmamasına rağmen, "Bilgi ve Kültür Sosyolojisi" başlığı altında Löwenthal'in "Frankfurt Okulu kuramcısı" olarak edebiyat sosyolojisine ilişkin görüşüne ve Knut Hamsun çalışmasına birer cümleyle yer verilmektedir (Edgar ve Sedgwick, 2007: 143, 350).[18]

Löwenthal'in adını anıp geçenler

Löwenthal'in sadece Frankfurt Okulu üyesi ya da eleştirel teorisyen olarak adının sayılıp geçildiği kaynaklar çeşitli yıllarda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, 1980'li yılların başında Selahattin Hilav (1980) ve Enis Batur'un (1981) tanıtıcı metinleri bu niteliktedir. Hilav, 1980 yılında *Papirüs* dergisinde yayımlanan "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram üzerine Notlar" başlıklı yazısının başında, Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde toplanan bilgin ve düşünürler arasında Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Fromm, Wittfogel, Neumann ve Kirchheimer ve Benjamin'le birlikte Löwenthal'i de saymakta, edebiyat sosyolojisi alanında çalıştığını da belirtmektedir.[19] Batur da, 1981'de *Oluşum* dergisinin Frankfurt Okulu özel sayısındaki "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş" başlıklı yazısında merkeze Adorno'yu alıp ayrıcalığı da Benjamin'e vermesine karşın, Okul'un pek çok üyesinin sanatlarla doğrudan ilgilendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda "Loeventhal sık sık yazınsalın sınırları içine girmiş" demektedir (Batur, 1981: 6). 1987 yılında *Felsefe Dergisi*'nde Oğuz Özügül çevirisiyle yayımlanan Robert Steigerwald'ın "'Eleştirel Kuram' ya da 'Frankfurt Okulu'" başlıklı metninde de Löwenthal, biri ilk kuşak üyeler arasında, diğeri Almanya'ya dönmeyip ABD'de kalan üyeler arasında olmak üzere iki kez anılmaktadır (1987: 63, 64).[20]

1980'lerden sonrasında baktığımızda, Erol Mutlu'nun *İletişim Sözlüğü*'nün "Eleştirel Kuram" maddesinde Löwenthal; Horkheimer, Adorno ve Marcuse ile birlikte anılmakta, iletişim alanında seslerini duyurmaları, Nazi Almanya'sından kaçıp ABD'ye sığınmalarına ve burada yaptıkları çalışmalara bağlanmaktadır (1994: 57 ya da 2004: 87). Mehmet Öztürk ve Göksel Aymaz (2002: 63), Bourdieu üzerine kaleme aldıkları metinde Löwenthal'i "materyalist

[18] Bu sözlüğün kaynakçası olmadığı için 1989 ve 1978 yıllarına yapılan göndermelerin hangi kaynaklara yapıldığı anlaşılmamaktadır. Ayrıca, Knut Hamsun, kitapta Knut Hamson olarak geçmektedir (Edgar ve Sedgwick, 2007: 350).

[19] Bu yazının ilk paragrafında Max Horkheimer'in 1939 yılında Enstitü'nün başkanı olduğu söylenmektedir; doğrusu 1930'dur.

[20] Frankfurt Okulu'nun "burjuva demokratik insan imgesinin ideolojisi"ni geliştirdiğini ve Marksizme zarar verdiğini iddia eden bu metin, ilk kuşak üyelerden sadece Fromm'u Freudcu saymakta; Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin yaşam felsefecilerinden etkilenmeleri üzerinde durmakta; Pollock'un ABD'de kaldığı mealinde sözlerle vahim hatalar içermektedir.

estetiğe bağlı düşünürler" arasında saymaktadırlar. Nurçay Türkoğlu'nun 2003'te yayımlanan *Kitle İletişimi ve Kültür* kitabında Löwenthal'in otobiyografik düşünümlerinin yer aldığı *An Unmastered Past* kitabı (1997) kaynaklar arasında yer almaktadır (2003: 290). Yine yakın bir tarihte yayımlanan Herbert J. Gans'ın *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür* kitabında kitle kültürü eleştirisinde tutucu ve sosyalist yazarlar sayılırken Löwenthal'in adına ikinci grup içinde yer verilmektedir (2005: 78). Aynı yıl yayımlanan Robert Hollinger'in (2005: 122) *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım* başlıklı kitabında da Löwenthal'in adı, "Yapısalcılığa karşı Eleştirel Teori" altbaşlığı altında tartışılan eleştirel teorisyenler arasında sayılmaktadır. *Marksist Düşünce Sözlüğü*'ne David Held'in (2001) yazdığı "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)" maddesinde, ikincisini Habermas'ın çalışmalarının oluşturduğu iki kola ayrılan bu düşünce geleneğinin birinci kolunda Löwenthal'in adı, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Neumann, Grosmann ve dış çevrede Benjamin'in isimleriyle birlikte sayılmaktadır (Held, 2001: 47). Douglas Kellner (2006), yukarıda değinilen Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabını eleştirdiği yazısında, Löwenthal'in ismini diğer adlarla birlikte örneğin, Lukacs'tan etkilendiğini dile getirmesi konusunda Adorno, Marcuse, Benjamin'le birlikte (Kellner, 2006: 135) ya da Jay'in temel aldığı radikal Marksist görüşten kopan Enstitü üyelerini sayarken Horkheimer ve Pollock'la birlikte (Kellner, 2006: 140) birkaç kez anmaktadır. *Kutadgubilig* dergisinde Türkçesiyle birlikte İngilizcesi de yayımlanan, Adorno'yu 100. yaşgününde anma metninde Ernest Wolf-Gazo da (2003) Kellner gibi, Löwenthal'e defalarca değinmektedir; ama yine yukarıda değinilen diğer metinlerdeki gibi, her seferinde yanında ona eşlik eden isimler vardır. Löwenthal; Frankfurt Okulu'nu oluşturan isimler arasında (2003: 22), 1933 öncesi Frankfurt'unda Adorno ve Kracauer'in yanında (2003: 26), Horkheimer ve Adorno'nun arkadaşlığına dahil olan isimler arasında (2003: 27), *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni kimi zaman dikte ettiren olarak Horkheimer ve Adorno'yla birlikte (2003: 36), yanlış biçimde Adorno'yla birlikte Berkeley grubuna dahil sayılarak (2003: 37) ve deneme biçiminde yazmaya eğilimli Horkheimer, Benjamin ve Adorno'nun yanında (2003: 39) yerini almaktadır.

Löwenthal'in adını biraz daha farklı bir biçimde anan isim, Ünsal Oskay'dır. Oskay, ilk olarak *Varlık* dergisinde 1993 yılında yayımlanan; 1998'de *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım* seçkisine de dahil edilen "Toleransın Önündeki Yeni Duvarlar ya da Endüstri-Sonrası Dönemin Literati'leri" başlıklı yazısında "19. yüzyılın kuruluş dönemlerine bir yanıt olarak ortaya çıkmış bulunan klasik Marksist eleştiriyi aşan; daha çok da modern toplumsal sistemlerin eleştirisine yönelmiş" düşünürler arasında Veblen, Simmel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Neumann, Benjamin, Freud ve ardıllarıyla birlikte Löwenthal'i de anmaktadır (1998: 222).

Armand ve Michele Mattelart'ın 1998 yılı basımı *İletişim Kuramları Tarihi* kitabında ise, Löwenthal'in farklı bir yönü vurgulanmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrasında Marcuse ve Löwenthal'in diğer Enstitü üyeleriyle birlikte Almanya'ya dönmeyip ABD'de kaldıkları ve "çok değişik yaşamlara kavuştukları" söylenmektedir. Löwenthal'in "popüler magazinlerdeki yaşam öyküleri üzerine yaptığı klasikleşen bir inceleme (1944) ile kitle kültürü çözümlemelerinde ün kazan"dığı belirtildikten sonra, 1949-1954'te Devlet Bakanlığı'nın Uluslararası Yayıncılık Servisi'ne bağlı 'Radyo Programlarının Değerlendirilmesi' biriminin sorumlusu olarak Amerika'nın Sesi radyosuyla ilgili araştırmalara katıldığına dikkat çekilir (Mattelart ve Mattelart, 1998: 64). Bu noktada gönderme yapılan, aynı kitaptaki "İletişim ve Gelişme" başlıklı yazıdır. Yazıda, Amerika'nın Sesi radyosunun finanse ettiği, Ortadoğu'da medyaya açıklığı ölçen ve "modernleşme kuramı"nın işlemsel hale gelmesine önayak olan D. Lerner'ın 1958 basımı *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* kitabındaki araştırma anılmaktadır (Mattelart ve Mattelart, 1998: 39).[21]

[21] Erol Mutlu'nun derlediği *Kitle İletişim Kuramları* kitabında Douglas Kellner da (2005: 235) Marcuse, Löwenthal ve diğerlerinin "Washington'daki Savaş Enformasyon Bürosu ile ABD Entelejans servislerinde" çalıştıklarını belirtmektedir. Ancak burada olumlu bir vurgu vardır çünkü Kellner, bu sayede eleştirel teorisyenlerin "hükümetin kitle iletişimini siyasal propaganda aletleri olarak kullanımını" gözlemleyebildiklerinin altını çizmekte ve bunu "kültür endüstrileri" kavramlaştırmalarına

Böylece Löwenthal, aynı yıl basılan iki kitaptan birinde birbirinden hayli farklı düşünürlerle birlikte anılan eleştirel bir düşünür olarak karşımıza çıkarken (Oskay, 1998), diğerinde modernleşme kuramının mimarlarından olan işlevselci bir araştırmacı/yöneticiye dönüşür (Mattelart ve Mattelart, 1998). Değişmeyen özellik, bu yazının başında belirttiğimiz gibi, Löwenthal'i genellikle hatırlanması gereken bir eklenti ya da eşlikçi isim gibi anmakla yetinmektir.

Popüler biyografiler çalışmasına değinen kaynaklar

Mattelart'ların kitabında Löwenthal'e ün kazandırdığı söylenen, popüler biyografiler ya da "Kitle İdollerinin Zaferi" başlıklı çalışmasına birkaç kaynakta gönderme yapılmıştır. Bunlardan ilki yine Ünsal Oskay'a aittir. Oskay (1982b: 184) *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* kitabında bir dipnotta popüler biyografiler araştırmasını ilginç bir çalışma olarak aşağıdaki biçimde anlatmaktadır:

> (...) Leo Löwenthal, küçük girişimciliğin maddi zemininin henüz tamamiyle ortadan kalkmadığı 1900'lerde orta sınıfa bakıyor. Bu sınıfın evlerine aldığı popüler magazinlerde sık sık resimleri, konuşmaları, kendileriyle yapılan röportajların yayınlandığı ideal orta sınıf tiplerinin "çok çalışarak hayatta başarı kazandıkları söylenen" ve daha çok bilim adamı, sanatçı, buluş sahibi kişiler olduğunu; tekelleşmeyle birlikte, 1940'ların aynı dergilerindeki "ikonalaştırılmış" tiplerin "dünyaya geldiğinde iyi bir beyzbolcu olacağı alnına yazılmış bulunan" ya da "doğru zamanda, doğru yerde bulunmasını bilen şanslı biri olduğu için zenginleşmiş" bulunan büyük zenginler, "best seller" yazarları, plak rekoru kıran popüler şarkıcılar, güzellik kraliçeleri, sapkın tiplerden devşirilmiş ünlüler olmaya başladığını belirtiyor.

Oskay, varolan toplumun kendini meşrulaştırmasının önceleri "çalışan kazanır" sloganına dayandığını, bunu hayatın şansa bağlı olduğuna ilişkin daha irrasyonel bir iddianın izlemiş olduğunu da eklemektedir.

Daha önce değinildiği gibi, *Diyalektik İmgelem* kitabında Horkheimer ve Löwenthal'in yazışmalarına dayanarak bu araştırma hakkındaki düşüncelerine yer verilmektedir (Jay, 1989: 307-310). Fred Inglis de (1999: 223; orj. 1994) bu araştırmayı, Frankfurt Enstitüsü'nün medya kuramıyla uğraşmaya başlayanların mutlaka okuması gereken üç katkısından ikincisi olarak anmaktadır. Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında kültür endüstrisiyle ilgili bölüm ile Walter Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" denemesinin arasında anılan çalışma, Löwenthal'in *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum* (*Literature, Popular Culture and Society*, 1957) kitabı ve içinde yer alan "Kitle İdollerinin Zaferi" başlıklı popüler biyografi incelemesidir:

> Löwenthal, Amerikan aile yaşamının önde gelen haftalık dergileri olan *Saturday Evening Post*, *Harper's* ve benzerlerini incelemek suretiyle, endüstrinin kaptanları olan kahramanlardan 'ünlü'lere, yani sporcuları, film ve tiyatrodaki yıldız oyuncuları içeren tamamıyla yeni bir kategoriye doğru kayışın 1920'lerden itibaren tamamlandığını bulguladığında popüler kültürün imgeselliğinde derin bir değişikliği saptamıştır. Bu, kapitalizmin üretken evresinden tüketici evresine geçtiği andır (Inglis, 1999: 223-224).

bağlamaktadır (Kellner, 2005: 235). Aynı derlemede George Gerbner (2005: 90) kitle iletişim araçları ve iletişim kuramlarındaki "tarihsel-sanatsal-edebi gelenek" içinde G. Seldes, R. Williams ve M. McLuhan'la birlikte Löwenthal'i de anmakta, "Löwenthal, popüler kültür tartışmalarının 18. yüzyıldaki kökenlerini izlemiş ve çağdaş çözümlemenin tarihsel perspektifini çizmiştir," demektedir. Amerikan kitle iletişimi araştırmaları bağlamında Löwenthal'in adını anan başka bir isim Hanno Hardt'tır (1999: 44; orj. 1994). Stuart Hall da (1999: 231; orj. 1994), medyanın ideolojik rolünden söz ederken modern kültür tartışmasının ilk ortaya çıkışı konusunda Löwenthal'e gönderme yapmaktadır.

Özellikle sinemaya odaklanan Z. Tül Akbal Süalp'in 2004 yılında yayımlanan *ZamanMekân: Kuram ve Sinema* başlıklı kitabında, Frankfurt Okulu ve eleştirel toplumsal teorinin mirası bağlamında Löwenthal'in popüler edebiyat ve dergiler üzerine çalışmalarına değinilmektedir (Akbal Süalp, 2004: 44). Chris Rojek de *Şöhret* başlıklı kitabında (2003: 77), David Riesman'ın 1950'lerde "içeriden" ve "başkası tarafından" yönlendirilen kişilikler arasında yaptığı ayrımda, yaşamda en önemli şeyin çalışma olduğuna dair ahlaki ilkenin yerini tüketime bağlılığın aldığına dair düşüncenin rol oynaması bağlamında "Frankfurt Okulu'nun sürgündeki kuramcısı" Löwenthal'e yer vermektedir.[22] Löwenthal'in araştırmasına göre, 1920'li yıllarda Amerikan popüler kültüründe iş dünyası ve politika alanından Roosevelt ve Edison gibi kişilere duyulan saygı, yerini 1940'lardan itibaren gösteri dünyasının idollerine, eğlence dünyasının şöhretlerine duyulan beğeniye bırakmıştır. Rojek, böylece Löwenthal'i Riesman'dan önce onun tezine tarihsel boyut katmış olan bir kuramcı olarak sunmaktadır.[23]

Erol Mutlu'nun ders notu olarak hazırladığı çeviri metinlerin oluşturduğu *Kitle İletişim Kuramları* başlıklı derleme kitabında yer alan Kurt Lang'ın "İletişim Araştırmaları: Kökenleri ve Gelişmesi" yazısında (2005), Frankfurt Okulu "Eleştirel Yaklaşım ve Kültürel Çalışmalar" başlığı altında ele alınmakta, Löwenthal'in popüler dergilerdeki biyografi analizi de bu kapsamda anılmaktadır. Bu yazıda Lang, üretim kahramanlarının yerini tüketim kahramanlarının almasını ABD toplumundaki daha temel bir değişimin belirtisi olarak nitelemektedir (Lang, 2005: 39). Lang ayrıca, çok da ilgisi olmayan bir bağlamda Löwenthal'in "tersine psikanaliz" sözüne de gönderme yapmaktadır (Lang, 2005: 39-40).

Popüler kültür *versus* yüksek kültür

Löwenthal'in adı, Türkçe literatürde en çok kültür kavramı ile popüler kültür ve kitle kültürü tartışmaları bağlamında karşımıza çıkmakta ve Türkiye'de popüler kültür üzerine tartışmaların büyük bir kısmı da birkaç metnin izinden gitmiş gibi görünmektedir. Ünsal Oskay'ın 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında yayımlanan birkaç metnini (1978; 1981; 1982b) ve Veysel Batmaz'ın (1981) "Popüler Kültür üzerine Değişik Kuramsal Yaklaşımlar" başlıklı yazısını bu çerçevedeki öncü metinler olarak anmak gerekir. Kendisiyle yaptığımız görüşmede Ahmet Oktay'ın belirttiği gibi,

> (...) beni Frankfurt Okulu yazarlarıyla tanıştıran Ünsal Oskay olmuştur aslında. Onun Walter Benjamin'le ilgili bir takım metinleri, ilk okuduğum metinlerdir. Walter Benjamin'e getirdiği bazı yorumlar, özellikle toplum ve edebiyat ilişkileri bağlamında, dikkatimin ister istemez Frankfurt Okulu'na çevrilmesine yol açtı ve Ünsal'ın kitle iletişimi üzerine yazdıkları, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* kitabında yazdıkları çok yararlandığım başka yazarlara yönelmeme yol açtı. O açıdan Ünsal'ın yazdıklarını ben her zaman önemsedim. Benim Frankfurt Okulu etrafında yaptığım çalışmalar, onların düşüncelerine itibar etmeme yol açan metinler oldu bunlar. ... Walter Benjamin'den sonra Adorno devreye giriyor. O zaman Türkçede ne metin bulabiliyorsak, onlara gidip oralardan bir şeyler öğrenmeye çalışıyordum. Adorno, Horkheimer, kendisini çok az bildiğim ama önemli bir yazar olduğunu düşündüğüm Löwenthal'in yazdıklarına her zaman ilgi duydum ve onlardan her zaman bir

[22] Türkçede Riesman'ın *Dışarıdan Yönlendirilen Toplum* kitabını ayrıntılı biçimde ele alan kişi de Ünsal Oskay olmuştur. Bkz. Oskay, 1982. [Burada referans verilen yeniden basımı, 2000: 231-256.].

[23] Başta lisansüstü tezler olmak üzere yayımlanmamış akademik çalışmalar arasında da Löwenthal çok rağbet görmemiştir. Popüler biyografiler çalışmasından yola çıkıp kadınlara ilişkin vurgu başta olmak üzere tarihsel süreçteki değişimlere dikkat çekerek 2000'li yıllarda Türkiye'de iki popüler gazetenin hafta sonu eklerinde yayımlanan röportaj formundaki biyografileri inceleyen bir tez için bkz. Evrenosoğlu, 2007.

şey öğrenmenin olanaklı olduğunu gördüm. İşte öyle öyle öğrenmeye çalıştım, ben de bir öğrenci sayılırım.[24]

Batmaz da (1981: 163) zaten yazısının başında "popüler kültür üzerine ilk bilgileri bana kazandıran hocam, Doç. Dr. Ünsal Oskay'a ... teşekkür ederim," diye yazmaktadır. 1980'li yılların sonu ve 1990'lı yılların ilk yarısında da Ünsal Oskay, Meltem Ahıska, Meral Özbek, Ahmet Oktay ve Erol Mutlu'nun çeşitli metinlerinde popüler kültür tartışmalarının sürdüğü görülmektedir. Meral Özbek yaptığımız görüşmede, tıpkı Batmaz gibi, popüler kültür konusundaki görüşlerini geliştirmesi açısından Ünsal Oskay'ı anmıştır:

> Meral Özbek: Frankfurt Okulu'yla tanışma lafını hak edecek tanışma, 1980 sonunda Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktoraya girdiğimde Ünsal Oskay aracılığıyla oldu. Ünsal Hoca'dan iki dönem verdiği iki dersini birden aldım, ikisinde de Frankfurt Okulu anlatılıyordu. ... Onun dersinde okunan metinlerden biri de yine o yıllarda çıkan kendi yazısıydı. O yazıda Ünsal Hoca'nın Benjamin'e ve popüler kültüre daha gerilimli bir şekilde bakma tarzından etkilendiğimi hatırlıyorum. Gerilimliden kastettiğim de, bir paragraf hatırlıyorum, onun deyimiyle olabilir, "sıradan insanların evlerine girersin, radyoların üzerinde örtüler vardır, oraya buraya belli eşyalar, nesneler toparlanmış konmuştur, bunlar ucuz şeyler olabilir ama o nesneler, daha iyi bir hayatın arzusunu gösteren nesnelerdir,"[25] gibi popüler olana yer açma tavrı vardı ve bundan etkilendim. Ama bir yandan da kitle kültürü, dominasyon, tahakküm, yabancılaşma, metalaşma geçerdi.
>
> Ünsal Hoca sayesinde Frankfurt Okulu kapısı açıldı ve Hoca'nın Frankfurt Okulu'nu yorumlama ve içselleştirme tarzıyla açıldı.
>
> Beybin Kejanlıoğlu: Popüler kültürün incelenmeye değer olması açısından mı?
>
> Meral Özbek: O da ikinci kapı. Birincisi, eleştirel bakış. Ama öyle bir eleştirel bakış ki, hem Marksist kalabiliyorsun hem de sanat, kültür, edebiyat alanıyla ilgilenebiliyorsun. Marksist kültür çalışmaları gibi bir şeye kapı açan bir şeydi Frankfurt Okulu'yla tanışmak benim açımdan... Dolayısıyla Frankfurt Okulu, her ne kadar yabancılaşma, araçsallaşma, şeyleşme gibi bir şeyin içinden kültürü düşünse de, kültüre yine de özerkliğini tanıyan bir yer ayırdığı için, başka bir şeydi. Bu önemliydi, Marksist felsefeye, toplumsal düşünceye kültür ve sanat alanında yoğunlaşan bir yerden bakmak Frankfurt Okulu'nun ilk önemli etkisiydi. İkincisi de, demin senin söylediğin, popüler kültür.[26]

Erol Mutlu'nun aşağıda değineceğimiz daha geç dönemdeki popüler kültür yazısı da, işlevselcilikle damgaladığı hocasıyla adeta bir hesaplaşma gibidir (2001).

Oskay'ın 1978'de yayımlanan "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine" başlıklı makalesinde aslında Löwenthal anılmaz; daha ziyade Benjamin'in Baudelaire okuması üzerinden Türkiye'de Baudelaire'in alımlanması, metalaşma ve 1950'lerden sonra popüler ikonografi, popüler film ve müzik örnekleriyle popüler kültürün ideolojik işlevi ele alınır. Oskay'a göre, popüler kültür, gerçek yaşamı fantazyalarda yineleyen, yaşamı sürdürmeyi kolaylaştıran, olanın bitenin acı ve utancını çekilebilir kılan, daha farklı bir yaşamın mümkün olabile-

[24] Bu kitapta bkz. Ahmet Oktay Görüşmesi.

[25] Benjamin'e atıfla Oskay'ın yazdığı, görüşmede anılan metin şöyledir: "Yoksul gecekondulara giren kapkacakların pırıltılı yeniliklerinde, büfelerin, bibloların, televizyon altlıklarının formikalarında, belki de ilk kez, bu evlere, bu evlerdeki yaşama, zanaat ve elişlerinin yıkımından beri bir geometri girmektedir. Daha iyi bir yaşama olan özlem, sessizce ve büyük fedakârlıklarla kentin yoksul semtlerine taşınan bu eşyalarda somutlaşmaktadır." (1998: 238).

[26] Bu kitapta bkz. Meral Özbek Görüşmesi.

ceği düşüncesini engelleyen bir işlev görmektedir. Ancak, Oskay yazısının sonunda, hegemonik ideolojinin yeniden üretiminde tabi konumdakilerin rolünü belirterek, popüler kültürün tüketicisi olan bu kesimler için ayrıca bir inceleme gereğine dikkat çeker. Oskay'ın popüler kültür-kitle kültürü ayrımına değinen, popüler kültür incelemeleri sunan birçok metni vardır. Bu bağlamda Löwenthal'i andığı çalışmalarından biri, *İletişimin ABC'si* (1992) kitabıdır. Kitabın "Açıklamalı Kaynakçası"nda, Löwenthal'in yukarıda değindiğimiz *Literature and the Image of Man* kitabının ardından *Popular Culture, Literature and Society* (1961) kitabına da aşağıdaki açıklamayla yer verilmiştir:

> Kitle Kültürü ile Popüler Kültür arasındaki farkı ve bu farkın yaşanan toplumsal hayat biçimlerindeki değişme ile bağlantısını irdeleyen önemli bir çalışma. Popüler kültürün, edilgin de olsa bir özgürleşim söylemi barındırdığını vurguluyor. Bu açıdan, aynı konuları "kitle kültürü" ile açıklayanların vardığı yoğun umutsuzluğa düşmüyor, sıradan insanları karalamıyor (Oskay, 1992: 127).

Batmaz (1981: 165) "Popüler Kültür üzerine Değişik Kuramsal Yaklaşımlar" başlıklı makalesinde, popüler kültüre "iki temel bilim yaklaşımından biri olan pozitivist yaklaşımın konuya nasıl eğildiğini, popüler kültür araştırmalarının tarihsel kökenlerini ve bu konudaki çalışmaların bir özetini" sunmaktadır. Makalede "popüler kültür üzerine tartışmaların kısa tarihçesi" başlığı altında toplumsal tabakalaşma bağlamında Oskay'ın *Müzik ve Yabancılaşma* kitabının izinden gidilerek öncelik Aristoteles'e yer verilip kısaca Orta Çağa değinildikten sonra, Löwenthal'in Pascal-Montaigne karşıtlığı ve Goethe ile Schiller dönemine ilişkin saptamaları kullanılmaktadır (Batmaz, 166-171).

Oğuz Demiralp, "Paskalya" (1982) başlıklı yazısında, sanat-kitle kültürü ilişkisini Benjamin üzerinden ele almıştır. Bu ele alış içinde sanatın kitlelere yaygınlaştırılabilmesinin olanaklarını tartışmaya açtığı yerde Löwenthal'in 18. yüzyılda İngiltere'de bir kültür piyasasının oluşumuna ilişkin saptamasını da aktarmıştır (Demiralp, 1982: 99).

Ertuğrul Özkök *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü* (1985) adlı eserinde, hem Löwenthal'e atıfla Goethe'ye yer vermiş hem de Löwenthal'in popüler kültüre bakışına değinmiştir. "Kültürde Kitleleşmenin Dinamiği" başlıklı ikinci bölüm, Goethe'nin *Faust* kitabından alıntıyla başlamakta ve hemen ardından Goethe'nin sanat tüketicisinin ortaya çıkışını ve pasifliğini görmesi konusunda Löwenthal'e atıf yapılmaktadır (Özkök, 1985: 103-104). Ayrıca, Özkök popüler kültürü kitle kültürü bağlamında tartışarak ilginç bir biçimde Löwenthal'in "Knut Hamsun" çalışmasına bağlamıştır. Özkök'e göre, Alman Nazizminin ideolojik köklerini de oluşturan kitleleşmenin olumsuz etkilerine ilişkin karamsarlık, Löwenthal'in Knut Hamsun çalışmasının çerçevesini oluşturmaktadır (1985: 118).[27]

Popüler kültür kavramına ilişkin olarak Özkök'ün ama daha çok Batmaz'ın Löwenthal'den aldıklarından yararlanan Ahmet Oktay (1993: 15-16), *Türkiye'de Popüler Kültür* kitabının kuramsal çerçevesinin başlarındaki "Popüler Kültür Kavramı" bölümünde, önce Goethe ve Schiller'in sanata ilişkin görüşlerini aktarır, ardından Montaigne'in eğlencenin niteliğiyle ilgili saptamalarına yer verir.

Meltem Ahıska (1989: 7), düşük kültür-yüksek kültür karşıtlığını kültür endüstrisi dolayımıyla tartışmaya açtığı, popüler kültür-kitle kültürü ayrımını da netleştirdiği "Kültürün Değeri" yazısının başında, Löwenthal'in "düşük" kültür sorununun on altıncı yüzyılda gündeme geldiğine ilişkin saptamasına değinir. Montaigne'in baskılardan kaçmayı savunması karşısında Pascal'ın kaçmanın tehlikelerine dikkat çekmesini anar. Bu yazı bir boyutuyla, bir dönem Ünsal Oskay'ın

[27] Löwenthal'in kitle kültürü hakkındaki görüşleri R. Sayre (1980) üzerinden anılmaktadır. Aslında Sayre'ın makalesi, daha ziyade yukarıda yer verdiğimiz Özkök'ün diğer yazısında geçen Löwenthal-Goldmann karşılaştırması üzerinedir (1983). Ayrıca, "Knut Hamsun" yazısı için gönderme yapılan 1967'de Marcuse anısına çıkan kitap, dipnotta kaynak olarak gösterilmesine rağmen kaynakçada yer almamaktadır.

asistanlığını da yapmış olan Aydın Uğur'un (1988) "Cumhuriyet'in ilk özgün popüler kültürü: Arabesk" başlıklı yazısına bir yanıt niteliğindedir.

Materyalist kültür teorisyenleri için arabesk ve magazin hayli verimli bir malzeme sunmuştur. Ünsal Oskay'ın, Murat Belge'nin, Ahmet Oktay'ın metinlerinde de karşımıza çıkan bu sorunlardan arabesk, en geniş biçimde Meral Özbek (1991) tarafından ele alınmıştır. Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* başlıklı çalışmasında, hem Oskay'dan etkilenen hem de ondan hayli farklılaşan bir popüler kültür kavrayışıyla karşımıza çıkmıştır.[28] Löwenthal'in beş makalesi ve bir kitabına çalışmasının kaynakçasında yer veren Özbek (1991: 372-3), Löwenthal'e en çok gönderme yapan yazarlardan biridir. Löwenthal, "'toplumsal bağlamı' çerçevesinde 'kültürel ürün/metin' üzerine yoğunlaşan içerik analizi" (1991: 20), sanat ile kitle kültürü karşıtlığı (1991: 62-65), Montaigne ve Pascal karşıtlığı (1991: 68-9) ve kavram olarak popüler kültür (1991: 85) bağlamında anılmaktadır. "Popüler kültür ürünlerinin edilgin doyum, oyalanma ve uyum işlevleri dışında işlevleri yok mudur?" (1991: 63) sorusu ya da genel olarak Frankfurt Okulu'nun sanatın ütopik yanına karşı kitle kültürünün güdüp yönlendirmeye dayanmasının teorikleştirilmesi vurgusu (1991: 65) ve Löwenthal'in popüler kültür ve kitle kültürünü yer değiştirebilen kavramlar olarak görüp 'modern' popüler kültür kavramını kullanması (1991: 85) örneklerinde olduğu gibi, kitabın popüler kültüre yaklaşımı Löwenthal'e eleştirel bir mesafe içindedir.

Erol Mutlu da (1994), *İletişim Sözlüğü*'ndeki "popüler kültür" tanımında Löwenthal'e bu bağlamda referans verir. Mutlu (1994: 181) Frankfurt Okulu'nun, popüler kültürü "önemsiz, tecimselleşmiş ve edilgin olarak tanımla"dığı ve "kitle kültürü ile eşleştir"diği iddiasından sonra Löwenthal'e ayrıca değinmektedir:

> Popüler kültür eleştirmenlerinden, Leo Löwenthal, popüler kültüre karşıt kavram olarak sanatı koymaktadır. Löwenthal'e göre, bugün sanatsal ürünler kendiliğindenlik karakterini

[28] Meral Özbek kendisiyle yaptığımız görüşmede bu çalışmasını şöyle çerçevelemiştir: "Sonradan baktığımda düşünüyorum da, kavramsal olanı her zaman güncel ve deneysel olana dokunduğu yerde kullanabiliyorsam, ama sevdiğim, önemsediğim ve doğru bulduğum bir şeyi kullanabiliyorsam harekete geçerim. Doktora tezimde arabeski seçerken popüler kültür meselesi üzerine düşünmek istediğimi biliyordum. Bunu yaparken de sol düşünce içinde, sol kültür düşüncesi içinde, onun aracılığıyla arabesk denen müziğe, kültüre bakma tarzının problemli olduğunu düşünüyor, orayı deşmek istiyordum. O kitap sonuçta kültür konusundaki tartışmalarda sol içinde bir yere düşen bir şey. Ama bunu söylerken, şunu mutlaka araya koymak gerekiyor, kültür konusunda yalnızca Frankfurt Okulu ve Ünsal Oskay değil, aynı zamanda o dönemde Murat Belge var, *Birikim* dergisi var, zaten bütün Althusser'ler, Poulantzas'lar, üretim tarzları tartışmaları 70'lerin sonundan itibaren geliyor, ideoloji tartışmaları... Dolayısıyla, bir tür Batı Marksizmi'nin meseleleri bunlar, 19. yüzyılın ekonomi politiği değil Batı Marksizmi meseleleri. Frankfurt Okulu, Althusser, Poulantzas, Gramsci yoluyla özellikle ideoloji ve kültür meselesi, 70'lerin sonunda ama esas olarak 80'lerin ortasında önemli bir düşünme ve problem odağıydı. Böyle bir alan içinden arabeskle nasıl iştigal ederiz derken Frankfurt Okulu'nun daha Benjaminci kanadı ama ona benim başka bir açıdan akraba bulduğum Gramsci ve araya İngiliz Kültürel Çalışmaları, Raymond Williams, E.P. Thompson girer. (...) zaten Yeni Sol içinden geliyor İngiliz Kültürel Çalışmaları, bu saydığımız isimler. Hall da benim için tabii ki önemli biri oldu. İngiliz Kültürel Çalışmaları, özellikle 80'lere kadar olan çalışma dönemi Stuart Hall aracılığıyla. O zamana kadar Foucault okumamıştım, feminist literatürün birçoğu bize gelmemişti. Ama bütün bunlar Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin içinden geçen şeylerdi. Dolayısıyla Stuart Hall aracılığıyla, onun çevresindeki makaleler aracılığıyla Avrupa'da kültür üzerine düşünmeyi daha Anglo-Sakson boyutundan yakaladım. O da şans eseri. Kimse okutmuyordu onları. Makalelerin üzerine giderken Stuart Hall'un bir makalesiyle karşılaştım, kültürel çalışmalar aracılığıyla o tezin ana hatlarını kurmuş oldum. Orada tabii Frankfurt Okulu'nun eleştirisi, popüler kültür-kitle kültürü ikilemi içinde düşünen bir yerden gelir ki, orada Benjamin de, Raymond Williams da çok önemlidir benim düşüncemde. Artık orası Frankfurt Okulu mudur, yoksa Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun yorumlanma tarzına itiraz mıdır, orası karışıktır. O kadar basite indirgenmiş bir kavram değildir Frankfurt Okulu'nda ya da Adorno'da kitle kültürü, zaten öyle kullanmazlar, "kültür endüstrisi" derler. Sanatta aynı madalyonun iki yüzü olduğunu bu kadar iyi anlatan bir şey yoktur. Orada itirazım, doğrudan Adorno yerine, Adorno'nun kitle kültürü kavramı bağlamında içselleştirilmesine, indirgenmiş içselleştirme tarzına karşıdır demem gerekir."

giderek daha fazla yitirmekte ve bunların yerini popüler kültür fenomenleri almaktadır. Popüler kültür, gerçekliğin olduğu gibi çarpıtılmış bir kopyasından başka bir şey değildir. Popüler kültür ile sanat arasındaki fark yapay tatmin ile gerçek yaşantı arasındaki farktır. İnsan sanattan popüler kültür alanına geçtiğinde, 'güzele ait olan'dan eğlence alanına girmiş demektir. (1994: 181-182).

Mutlu, 2001 yılında *Doğu Batı* dergisinde yayımlanan, 2005'te *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* kitabında yeniden basılan "Popüler Kültürü Eleştirmek" başlıklı yazısında, popüler kültürün bir şenlik olduğu ve "kaynağını insanın hazcılığında, oyunculuğunda" aramanın daha doğru olduğuna ilişkin bir iddia ileri sürer (2005: 319). Popüler kültürün bu bağlamda "oyalanma, eğlenme ve kaçış" sağlaması gibi gerekçelerle eleştirilmesinin ardında ciddiliği bir insan erdemi sayma düşüncesinin bulunduğunu belirten Mutlu, bu noktada Löwenthal'in Pascal-Montaigne karşıtlaştırmasına dikkat çeker (2005: 320).

Pınar Eraslan (1993) ve Hakan Ergül'ün (1998) popüler kültür, kitle kültürü ve magazin üzerine yazılarında Löwenthal; Ahıska, Batmaz, Jay, Mutlu, Oktay, Oskay, Özbek, Özkök göndermeleri dolayımıyla karşımıza çıkmaktadır. Daha geç döneme ait bir kitapta da, Fuat Köprülü'nün çalışmalarında popüler kültürün izlerinden söz eden bölüm, benzer bir kaynak dizisinden yararlanmaktadır (Öztürk, 2008: 11-72).

Eraslan'ın yazısına kaynak olan Alim Şerif Onaran'ın yayımlanmamış *Kitle Kültürü* ders notları, Nurçay Türkoğlu'nun kendisiyle yaptığımız görüşmede belirttiği gibi *Mass Culture* başlıklı derleme kitabın[29] çevirilerinden oluşmaktadır:

> Nurçay Türkoğlu: (...) İstanbul Üniversitesi'nde Doktora programı açıldı. Âlim Şerif Onaran, sinema profesörü rahmetli, Marmara'da ben onunla çalışıyordum. Âlim Hoca, aslında son derece hoş diyalog kurulan bir insandı, sinema aşığı bir sansür kurulu üyesi... Onunla çalışmış olduğuma memnunum aslında. Birlikte oluşturduk doktora derslerimizi. (...) Yıl 1983-84 falan. (...) Âlim Hoca ile Kamuoyu, Kitle Kültürü gibi dersler koyduk. Bu derslerin malzemesi yoktu, malzemeyi kendimiz oluşturduk. Biri Berelson, diğerini hatırlamıyorum şimdi *Mass Culture* ve *Mass Leisure* derlemelerini Mahmut Oktay'la paylaştık, onar kadar makaleyi çevirdik. Bu yaptığımız çeviriler, aynı zamanda bizim ders malzemelerimiz oldu. (...)
>
> D. Beybin Kejanlıoğlu: *Mass Culture* derlemesinde Adorno'nun yazısı yok muydu?
> Nurçay Türkoğlu: Vardı.
> D. Beybin Kejanlıoğlu: Ama kitap olarak çıkmadı bu çeviriler, ders malzemesi olarak kaldı.
> Nurçay Türkoğlu: Kitap olmadı, kaldı.[30]

Yayımlanmış çeviriler arasında Löwenthal'i kültür tartışmaları bağlamında anan üç kaynaktan daha söz edilebilir. Bunlardan biri, Erol Mutlu'nun çevirdiği L. R. Vande Berg & L. A. Wenner'ın "Televizyon Eleştirisinin Doğası" başlıklı metinleridir (1994). Bu metinde Eski Yunan'daki düşünürlerin popülerlikten söz etmiş olmalarına rağmen popüler sanatın tartışma konusu olmasının ancak ortaçağ imparatorluklarının çöküşü ve modern ulus-devletlerin ortaya çıkışından sonra gerçekleştiğine ilişkin görüş, Löwenthal'in yazdıklarıyla desteklenmektedir. Löwenthal'e göre, bu dönemden önce seçkin sınıflarla kitlelerin teması oldukça sınırlıydı ve aradaki boşluğu dolduracak bir orta sınıf yoktu (Berg ve Wenner, 1994: 357-8). Bir diğer çeviri, daha önce de andığımız, Jay'in (2001) *Adorno* başlıklı kitabıdır. Jay (Jay, 2001: 165-6, 254) Adorno'nun kültür kavrayışının kaynaklarından söz ettiği yerde Löwenthal'in Montaigne ve Pascal karşıtlığından

[29] Bernard ve Manning White, David Rosenberg (1957). *Mass Culture: The Popular Arts In America.* The Free Press of Glencoe; Larrabee, Eric ve Meyersohn, Rolf (haz.) (1958) *Mass Leisure.* The Free Press.

[30] Bu kitapta bkz. Nurçay Türkoğlu Görüşmesi.

yararlanmaktadır. Mutlu'nun *İletişim Sözlüğü*'nün dördüncü basımındaki "kitle toplumu" başlığının (2004: 181), Batmaz'ın daha erken tarihli metninin de (1981: 178-181) aralarında bulunduğu popüler kültüre ilişkin birçok esere kaynaklık eden ve ancak 2005 yılında yayımlanabilen Herbert Gans'ın *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür* başlıklı kitabı anabileceğimiz son çeviri eserdir. Kitapta popüler kültürün ticari bir girişim konusu olmasına bağlı olarak standartlaşması, kandırmaca içermesi, basmakalıp yargılara dayanması gibi özellikleri Löwenthal'den alıntılanmakta (Gans, 2005: 44), kitle kültürünün "tutucu" ve "sosyalist" eleştirileri arasındaki ortaklık ve farklılıktan söz edilirken de Löwenthal, solun belli başlı Avrupalı yazarlarından biri sayılmaktadır (Gans, 2005: 78).

Değerlendirme

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, Löwenthal'in biri mektup, bir diğeri konuşma metni olmak üzere toplam dört yazısı Türkçeye çevrilmiştir. Löwenthal'in edebiyat ve medya incelemeleri, Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabı ve son on yıldaki iki üç çalışma dışında ayrıntılı bir analize konu olmamıştır.[31] Türkçe literatürde Löwenthal'in adına en çok popüler kültürün tarihine ilişkin saptamaları açısından rastlanmıştır.

Löwenthal'i Türkiye'ye tanıtanın gerek yazılarına gerek çevirilerine dayanarak, Ünsal Oskay olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çalışmalarında Löwenthal'e değinen sınırlı sayıdaki yazarın çoğunun, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi ve/veya Siyasal Bilgiler Fakültesi ile bağlantılı olduğu (Batmaz, Mutlu, Özbek ve Kejanlıoğlu gibi) saptanmıştır. Bu tespit, gelenek aktarımına dair olumlu ipuçları verse de, Löwenthal gibi bir düşünürün kısıtlı bir çevrede tanındığını da göstermektedir.

Popüler kültürle ilgili tartışmaların çoğunu, özellikle Oskay'ın metinlerinden, onlara yapılan göndermelerden ve gösterilen tepkilerden izlemek mümkündür. Oskay'ın özellikle Benjamin'i Adornocu okumak yoluyla, popüler kültürün ideolojik işlevlerine dair bir perspektif sunduğu söylenebilir (Belge 1982: 9-10; Mutlu 2005: 295; Özbek Görüşmesi). Ama Oskay'ın Löwenthal'in *Literature, Popular Culture, and Society kitabı* için söylediklerine tekrar baktığımızda, Oskay'ın da, Löwenthal'in de, öyle Adorno'nun yerleştirildiği gibi kolaycı bir seçkincilik kategorisiyle anılmaları kadar büyük bir hataya düşülmemesi gerektiği de görülür: "Popüler kültürün, edilgin de olsa bir özgürleşim söylemi barındırdığını vurguluyor. Bu açıdan, aynı konuları 'kitle kültürü' ile açıklayanların vardığı yoğun umutsuzluğa düşmüyor, sıradan insanları karalamıyor" (Oskay, 1992: 127).[32] Ancak, yine de Löwenthal, popüler kültürün kitle kültürüyle özdeş kılınması, sanatın yüceltilip popüler kültürün karalanması gibi her tür argümandan tıpkı dünyada olduğu gibi Türkiye'de de nasibini almıştır. Üstelik, Löwenthal adeta, üzerine çalıştığı popüler kültür tarafın-

[31] Bu proje kapsamında kendisiyle yapılan görüşmede, Löwenthal'in çalışmalarına ilginin neden sönük olduğu sorusuna Mahmut Mutman'ın verdiği yanıt düşündürücüdür: "Bu bence Türkiye'ye özgü değil. Yani Amerika'ya da. İngiltere'ye de gitseniz Benjamin ve Adorno üzerine yüz elli tane makale bulursunuz, Löwenthal üstüne bir tane belki bulursunuz. O da Löwenthal üstüne olmaz da, Löwenthal'in çalışmış olduğu bir şey dolayısıyla Löwenthal'e bir atıf vardır. Yani bu genelde bence kendi başına çok karmaşık bir fenomen belki, basitçe böyle kötülemek anlamında söylemiyorum ama akademik dünyanın büyük ölçüde star sistemine bağlı olmasından kaynaklanıyor. (...) Löwenthal'i yıllar önce bir kere okumuştum, ondan sonra da hiçbir şeyini okumadım Löwenthal'in, işte gördüğünüz gibi hiç kimse dışında kalamıyor böyle bir sistemin. Tabii şu da var: Bir yandan star sistemi diyoruz, bir yandan da Benjamin ve Adorno gibi adamların, mesela Habermas'ın -ben katılmasam bile görüşlerine- yanıt verdikleri şeyler daha can alıcı konular. Belki biraz da onun rolü var, Belki bunun da rolü var ama star sisteminin de rolü var. Karmaşık bu işler yani..." Bu kitapta bkz. Mahmut Mutman Görüşmesi.

[32] Oskay'ın popüler kültür eleştirilerinde seçkinci bir duruşu bütünüyle reddettiğine ilişkin bir argüman öne süren yakın zamanlı bir çalışma için bkz. Özdemir, 2010. Ayrıca, benzer bir argüman, Alain Touraine'in *Modernliğin Eleştirisi* kitabında bulunmaktadır. Frankfurt Okulu filozoflarının kitle kültürünü bir baskı aracı olarak görmelerinden bahsederken Touraine, "gerçi Leo Löwenthal, 1961'de bir araya getirilen denemelerinde (*Literature, Culture and Society*) biraz daha ılımlıdır; sinemada ve kitle kültüründe bir mutluluk tadının mevcut olduğunu kabul eder" der (Touraine, 1992: 174).

dan ortadan kaldırılmış gibidir. Bu unutulmuş düşünürün dikkat çekmiş olduğu popüler yaşamöyküleri bir bir basılırken ne onun çalışması çevrilecek eserler arasına alınmakta ne de o çalışmadan yola çıkan yeni araştırmalara yer açılmaktadır. Oysa, Löwenthal'in çağdaşlarından farklı olarak, medya ve toplumun sosyal bilimsel analizi ile kültür ve kültürel ürünlerin araştırılmasında ihtiyaç duyulan tarihsel perspektif arasındaki bağı kurmaya çalıştığı unutulmamalıdır.

Kaynakça

Ahıska, Meltem (1989). "Kültürün Değeri." *Defter* 8: 7-14.

Akbal Süalp, Tül (2004). *ZamanMekân: Kuram ve Sinema.* İstanbul: Bağlam.

Batur, Enis (1981). "Frankfurt Okulu'nun Estetik Kuramına Giriş." *Oluşum* 40/82: 3-12.

Batmaz, Veysel (1981). "Popüler Kültür üzerine Değişik Kuramsal Yaklaşımlar." *İletişim* 1: 163–192.

Belge, Murat (1982). "Önsöz." *Müzik ve Yabancılaşma.* Ünsal Oskay. Ankara: Dost [ikinci basım, 1995, Der Yayınları: 7-10].

Demiralp, Oğuz (1982). "Paskalya." *Yazko Edebiyat* 17: 98-103.

Dubiel, Helmut (1980). "Interview with Leo Löwenthal." Çev., D. J. Parent. *Telos* 45 (Tribute to Löwenthal): 82-96.

Edgar, Andrew ve Peter Sedgwick (2007). *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar.* Çev., Mesut Karaşahan. İstanbul: Açılım Kitap.

Eraslan, Pınar (1993). "Kitle Toplumunun Kültürel Yapısı ve Günümüzün Açıklama Biçimi olarak Magazin Söylemi." *Marmara İletişim Dergisi* 4: 139-156.

Ergül, Hakan (1998), "Popüler Kültürün Olası Tanımları ve Yazılı Basın Alanından Örneklerle Kitle İletişiminde Popüler Kültür Görünümleri." *Kurgu* 15: 192-211.

Evrenosoğlu, Pınar (2007). *Türk Basınında Popüler Yaşamöyküleri: Milliyet ve Hürriyet.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

Gans, Herbert I. (2005). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür.* Çev., E. Onaran İncirlioğlu. İstanbul: YKY.

Gerbner, George (2005). "Kitle İletişim Araçları ve İletişim Kuramı." *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 75-100.

Gross, David (1980). "Löwenthal, Adorno, Barthes: Three Perspectives on Popular Culture." Tribute to Löwenthal. *Telos* 45: 122-140.

Habermas, Jurgen (1987). "Leo Löwenthal-A Felicitation." Çev., B. Gregg. *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal.* Martin Jay (der.) içinde. Berkeley: University of California Press. 9-14.

Hall, Stuart (1999). "Kültür, Medya ve 'İdeolojik Etki'." Çev., Mehmet Küçük. *Medya, İktidar, İdeoloji.* M. Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 199-243 [ilk basım, 1994].

Hardt, Hanno (1999). "'Eleştirel'in Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu: Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması." Çev., Mehmet Küçük. *Medya, İktidar, İdeoloji.* Mehmet Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 15-75 [ilk basım. 1994].

Hardt, Hanno (1991). "The Conscience of Society: Leo Löwenthal and Communication Research." *Journal of Communication* 41(3): 65-85.

Held, David (2001). "Frankfurt Okulu (Eleştirel Kuram)." *Marksist Düşünce Sözlüğü.* Çev., Nurdan Gürbilek. İstanbul: İletişim. 246-253 [ilk basım, 1993].

Hilav, Selahattin (1980). "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram üzerine Notlar." *Papirüs*: 4–12.

Hollinger, Robert (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik bir Yaklaşım.* Çev., Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma.

Inglis, Fred (2005). "Frankfurt Okulu." *Kitle İletişim Kuramları.* Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 221-226.

Jay, Martin (2006). "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi" Çev., Esin Hamdi Dinçer. *Frankfurt Okulu.* H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 463-480.

Jay, Martin (2001). *Adorno*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der.

Jay, Martin (1996). *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley: University of California Press [ilk basım, 1973].

Jay, Martin (1992). "Theodor W. Adorno: Örselenmiş Bir Hayat." Çev., Ünsal Oskay. *Marmara İletişim Dergisi* 1: 139-169.

Jay, Martin (1989). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara.

Jay, Martin (1980). "Introduction." *Telos* 45: 77-81.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2007). "Eleştirel Teori'nin 'diğerleri'nden Leo Löwenthal." *Toplum ve Bilim* 110: 181-199.

Kejanlıoğlu, D. Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Kellner, Douglas (2006). "Frankfurt Okulu'nu Yeniden Değerlendirmek: Martin Jay'in Diyalektik İmgelem'inin Eleştirisi." Çev., Armağan Öztürk ve H. Emre Bağce. *Frankfurt Okulu*. H. Emre Bağce (der.) içinde. Ankara: Doğu Batı. 134-164.

Kellner, Douglas (2005). "Kültür Endüstrileri." *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 233-239.

Krogh, Thomas (1999). "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi." Çev., Mehmet Küçük. *Medya, İktidar, İdeoloji*. M. Küçük (der.) içinde. Ankara: Ark. 245-265.

Lang, Kurt (2005). "İletişim Araştırmaları: Kökenleri ve Gelişmesi". Çev., Erol Mutlu. *Kitle İletişim Kuramları*. Erol Mutlu (der.) içinde. Ankara: Ütopya. 27-41.

Löwenthal, Leo (2005). "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine." Çev., Barış Engin Aksoy. *Pasaj* 2: 217-229.

Löwenthal, Leo (2003). "Theodor Adorno'yla Anılarım." Çev., Kaan H. Ökten. *Cogito* 36: 65-75.

Löwenthal, Leo (1997a). "Knut Hamsun (I)." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1075 48-52.

Löwenthal, Leo (1997b). "Knut Hamsun (II)." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1076: 56-58.

Löwenthal, Leo (1997c). "Knut Hamsun (III)." Çev., Ünsal Oskay. *Varlık* 1077: 54-56.

Löwenthal, Leo (1989). "On Sociology of Literature." *Critical Theory and Society: A Reader*. S. E. Bronner ve D. M. Kellner (der.) içinde. New York ve Londra: Routledge. 40-51.

Löwenthal, Leo (1987a). *False Prophets*. New Brunswick, NJ: Transaction, Inc.

Löwenthal, Leo (1987b). "Sociology of Literature in Retrospect." *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Martin Jay (der.) içinde. Berkeley: University of California Press. 163-182.

Löwenthal, Leo (1985). "Knut Hamsun." *The Essential Frankfurt School Reader*. A. Arato ve E. Gebhardt (der.) içinde. New York: Continuum. 319-345.

Löwenthal, Leo (1984). *Literature and Mass Culture*. New Brunswick, NJ: Transaction, Inc.

Löwenthal, Leo (1980). "Conrad Ferdinand Meyer: An Apologia of the Upper Middle Class." Çev., B. Byg. *Telos* 45: 97-113.

Löwenthal, Leo (1961). *Literature, Popular Culture, and Society*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Löwenthal, Leo (1957). *Literature and the Image of Man: Sociological Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900*. Boston: Beacon Press.

Löwenthal, Leo ve Helmut Dubiel (1987). "Scholarly Biography." *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Martin Jay (der.) içinde. Berkeley: University of California Press. 111-138.

Mattelart, Armand ve Michele Mattelart (1998). *İletişim Kuramları Tarihi*. Çev., Merih Zıllıoğlu. İstanbul: İletişim.

Mutlu, Erol (2001). "Popüler Kültürü Eleştirmek." *Doğu-Batı* 15: 9-39 [yeniden basımı, *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya, 2005. 293-333].

Mutlu, Erol (1994). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ark [ikinci basım 1995; üçüncü basım 1998; dördüncü basım 2004, Bilim ve Sanat].

Oktay, Ahmet (1993). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: YKY.

Oktay, Ahmet (1990). "Kitle İletişimi ve Kitle Kültürü: Sorunlar, Varsayımlar." *Yeni Düşün*, Temmuz

[değiştirilmiş yeniden basım, "Varsayımlar, Sorunlar." *Türkiye'de Popüler Kültür*, içinde, İstanbul, YKY, 1993. 30-42].

Oskay, Ünsal (2000). *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*. İstanbul: İnkılâp.

Oskay, Ünsal (1998). *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İstanbul: YKY.

Oskay, Ünsal (1997). "Sunum." (Leo Löwenthal'in "Knut Hamsun" yazısı için) *Varlık* 1075: 48-49.

Oskay, Ünsal (1993). "Toleransın Önündeki Yeni Duvarlar ya da Endüstri-Sonrası Dönemin Literati'leri." *Varlık* 1030 [yeniden basım, *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım*, içinde, İstanbul, YKY, 1998, 221-227].

Oskay, Ünsal (1992). *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Simavi. [üçüncü basım, 2001, Der Yayınları.].

Oskay, Ünsal (1982a). *Müzik ve Yabancılaşma*. Ankara: Dost [ikinci basım, 1995, Der Yayınları.].

Oskay, Ünsal (1982b). *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. Ankara: AÜ SBF BYYO Yayınları.

Oskay, Ünsal (1981). "Popüler Kültür açısından 'İdeoloji' Kavramına ilişkin Yeni Yaklaşımlar." *SBF Dergisi* 1980.

Oskay, Ünsal (1978). "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevi Üzerine." *İLEF Yıllık 1977-78* [yeniden basımı: *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım*. İstanbul: YKY. 237-272].

Özbek, Meral (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul: İletişim.

Özdemir, İlker (2010). "Ünsal Oskay'ın Popüler Kültür Üzerine Düşünceleri." *Toplum ve Bilim* 117: 177-186.

Özer, Sema (2005). "Don Quijote'de Yanılsama, Gerçeklik ve İnsan İmgesi." *İmago* 1: 67-74.

Özkök, Ertuğrul (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. İstanbul: Tan.

Özkök, Ertuğrul (1983). "Yazın-Televizyon İlişkisinin Kuramsal ve Pratik Çerçevesi." *Yazko Edebiyat* 30: 100-107.

Öztürk, Mehmet ve Göksel Aymaz (2002). "Bir Eylemci Düşünür: Pierre Bourdieu." *Varlık* 1136: 61-66.

Öztürk, Serdar (2008). *Türkiye'de İletişim Düşüncesinin Kökenleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi.

Raphael, Max (1988). "Sürgünde Yaşam." Çev., Mehmet Ergüven. *Argos* 1: 66-70.

Rensmann, Lars (2003). "Deconstructing the Politics of Resentment: Leo Löwenthal and the Origins of Social Research on Authoritarianism and Right-Wing Populism." "The Legacy of Leo Löwenthal" (Leo Löwenthal'in Mirası) Konferansında sunulan tebliğ. Institute for European Studies. University of California. Berkeley, 11-12 Nisan.

Rojek, Chris (2003). *Şöhret*. Çev., Semra Kunt Akbaş ve Kürşad Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı.

Sayre, Robert (1980). "Löwenthal, Goldmann and the Sociology of Literature." Tribute to Löwenthal. *Telos* 45: 150-160.

Steigerwald, Robert (1987). "'Eleştirel Kuram' ya da 'Frankfurt Okulu'." Çev., Oğuz Özügül. *Felsefe Dergisi* 5: 63-70.

Touraine, Alain (1992). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev., Hülya Tufan. İstanbul: YKY.

Türkoğlu, Nurçay (2003). *Kitle İletişimi ve Kültür*. İstanbul: Naos.

Uğur, Aydın (1988). "Cumhuriyet'in İlk Özgün Popüler Kültürü: Arabesk." *Argos* 4. [yeniden basım, "Keşfedilmemiş Kıta", İstanbul, İletişim, 1991, 95-101].

Vande Berg ve Wenner L. A. (1994). "Televizyon Eleştirisinin Doğası." Çev., Erol Mutlu. İLEF *Yıllık*: 349-365.

Wellek, R. ve A. Warren (2005). *Edebiyat Teorisi*. Çev., Ömer F. Huyugüzel. İzmir: Akademi Kit.

Williams, Raymond (1990). *Marksizm ve Edebiyat*. Çev., Esen Tarım. İstanbul: Adam.

Wolf-Gazo, Ernest (2003). "Theodor W. Adorno: Sürgünden Barışmaya." Çev., Tayfun Salcı. *Kutadgubilig* 4: 21-44 ["Theodor W. Adorno from Exile to Reconciliation." *Kutadgubilig* 4: 45-68.].

Wolin, Richard (2003). "The Lion in Winter: Leo Lowenthal and the Integrity of the Intellectual." *Kültür ve İletişim/Culture and Communication* 6(2): 29-5

KESİM	GÖRÜŞMELER
5	





21.

Ünsal Oskay

Görüşmeci: D. Beybin Kejanlıoğlu

Deşifre: Ali Anıl Aral
8 Aralık 2006, Lefkoşa/KKTC

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun duyulmasında ve düşünce yaşamında yer almasında öncülük eden birisiniz. Frankfurt Okulu düşünürlerinin hangi metinleriyle ilk kez karşılaştınız, hangilerini ilk kez okudunuz, ne zamandı hatırlıyor musunuz? Bu metinlerde size önemli gelen neydi ki, bu konudaki çalışmalarınızı yoğunlaştırdınız?

Ünsal Oskay: Benimki tamamen kişisel meraktan geliyor. İlgimin bir nedeni, çocuklukta babam nedeniyle tarihe merak sarmama dayanıyor. Bu konuyla, bu insanlarla ilgilenmemin diğer bir nedeni, 1957-1958'den, 1960'ların ortalarına kadar gidiyor. Türkiye'nin çok önemli bir dönüşüm dönemiydi bu. Mülkiye'nin kantinine gelen şair, müzisyen ve tabii ki yazar-çizer takımıyla -ki bunların aşağı yukarı hepsi sol eğilimliydi- konuşmalarımız sırasında, bir eleştirel farkındalık gelişti. Benim hayatımdaki en önemli makale, Paul Baran'ın *Azgelişmişliğin Ekonomi Politiği*. Sonradan o konuyla ilişkili kitap da yaptı.[1] O arada biz iktisat dersi görüyoruz. Ama bana hiç anlamlı gelmiyordu. Arz talep eğrisi filan... Baran'ın bu makalesini okuyunca, iktisat biliminin iyi bir şey olduğunu ve hayatı açıklamak için de işe yarayan bir şey olduğunu anlamaya başladım. Ondan önce bana bu iktisat diye okuttukları şey, elementer muhasebe, zimmet, böyle abuk sabuk, takip işi bir şey gibi geliyordu. O yıllar da geçti. Bu arada tabii Türk edebiyatında, şiirde, tiyatroda, öyküde, romanda çok büyük sıçramalar olmaya başladı. O yılların adamları arasında bence Orhan Duru, Ece Ayhan, Cemal Süreya, Sezai Karakoç, Yusuf Atılgan, sonra bir eleştirmen vardı Hüseyin Cöntürk diye... O kadar değişik insanlardık ki o eski okuduklarımızdan filan, çok ayrıksı demeyeyim, ama zenginleşmiş bir dal büyümeye başladı. Onun da katkısı oldu. Ben 1968 veya 69'da *Pazar Postası*'nda ilk kez yazımı yayımlattım. O yazının heyecanıyla, o üç sayı devam etti, bir dizi gibiydi. İktidara gelenlerle muhalefette kalanların çalışanlara, işçilere neler söyledikleri. Muhalefetteyken iyi laflar ediyorlar, iktidara gelince daha baskıcı oluyorlar... Böyle bir ufuk açılmaya başladı kafamda. Bu, 70'lere kadar devam etti. O arada gazetecilik yaptım. Birçok olayı daha yakından inceleme, görme fırsatım oldu. Bu da beni şuna götürdü: Aynı sorun sadece bir tek ülkede değil veya Türkiye artı Rusya'nın tarihi değil, dünyanın tarihi önemli. Buna politik bir tavır içinde bakmaya başladım. Baktıkça tek yanlı okumaların insanı köreltiğini hissetmeye başladım. Gazeteciliğimin çok katkısı oldu. UNESCO bana burs verdi; bursla, Hıfzı Topuz ve Nermin Abadan hocamızın sayesinde Amerika'da matbaaları, şunları bunları gezmek yerine, belli bir üniversitede iletişim alanında okumak istedim ve beni Stanford'a gönderdiler. Frankfurtçularla ilgilenmem doğrusu belirli bir amaç taşımıyordu. Amerika'da Frankfurt Okulu'ndan bir iki kişinin yazılarını okumuştum. Adorno, Herbert Marcuse, ki modaydı; ama pek hoşlanmamıştım. Sebebini şimdi açıklayamayacağım.

[1] Sırasıyla: Paul Baran (1952). "On the Political Economy of Backwardness." *The Manchester School of Economy and Social Studies* 70(1): 66–84, Paul Baran (1957). *The Political Economy of Growth*. New York: Monthly Review Press.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Marcuse'ye niçin uzak durduğunuzu biraz açıklar mısınız?

Ünsal Oskay: Dünyada diğer yerlere oranla en çok saygı duyulması gereken yerleri rezil rüsva yerler gibi anlatıyordu. O sırada, *Sovyet Marksizmi* diye bir kitap yazmıştı, abuk sabuk bir şeydi. Ben büyük maceralara saygı duyan bir insanım. Macera nedir? Babamın duyması halinde dayak yiyeceğimi bildiğim halde evden bir fırlıyordum yirmi küsur kilometre ileride Sapanca Gölü'nde suya giriyordum arkadaşlarla macera için. Macera budur. Herbert Marcuse'yi böyle tanıdım. Hoşlanmadım. Ama onlarla bağlantılı olup olmadığını hiç fark etmeden mesela, Adorno'nun radyo araştırmasıyla ilgili kitabı hoşuma gitti. O radyo araştırmasında ampirik araştırmacı Lazarsfeld'le tartışmalarını okudum. Tabii hemen taraf tuttum, bu taraf daha iyi diye.

Oradan böyle hafif bir tanışıklıktan sonra Türkiye'ye geldim. Türkiye'de de tez yazacağım diye okumaya başladığım vakit, ana kaynaklar olarak Marcuse'nin beş-on tane kitabını tekrar dikkatle okudum. Ondan sonra bir de Marx'la, Frankfurtçularla ilgilenmemin de ötesinde, bunlarla hiçbir yakınlığı olmayan ama benzer açılardan olaylara bakabilen Veblen'i, Huizinga'yı, bunları okudum. Oradan; bir şeyler anlamak isteyen bir insanın tek bir dinle, imanla yetinmemesi gerektiğini, herkesin kendine göre hayat hakkında bir görüşü olması gerektiğini, bunu zenginleştirmek için de istiareye yatıp rüya falan görmek yerine, değişik adamları okumak, iyisini kötüsünü okumak gerektiğini öğrendim. Sonra da tezimi yazarken, sebebini bilmiyorum, para kazanmak için değil ama "ben bu Frankfurtçulardan yazılar yazayım, çeviriler yapayım" diye bir merak başladı. Bütün çevirdiğim kitaplar, yazdığım yazılar, daha iyi anlayayım diye kendimi sıkıştırmaktır. Ben adamları tanımak için okudum, çevirdim. Zaten yazdığım kitapların bir sıralaması yapıldığı vakit, nasıl birbiriyle bağlantılı olduğu görülebilir. Ben hep kendim için çalıştım. Ama kendim için çalışırken, tabii yani herkes kendisi için çalışır, önce senin bir şeyler öğrenmen lazım. Öğrenebildiğin şeyleri de, Türkiye'de o yıllarda böyle yaratıcı, dahi olamayacağımı bildiğim için, Allah'ın bana verdiği akıl, toplumun bana verdiği imkânlarla toplumun işine yarayacak şekilde yaymaya çalıştım. Dışarıda bizim o anda yaşadığımız macerayı bizden önce yaşamış toplumlardaki adamları öğrenip onlardan bir şeyi nakledebilmek... Benim bütün hevesim bu oldu. Ben hayatım boyunca çalışkan bir nakledici oldum. Hiç böyle olağanüstü dikkat çekici, yaratıcı bir düşüncem filan da olmadı. Gerçekten söylüyorum. Ne olabilir yani? Türkiye'de o yıllarda yaşayan bir asistanın, doçentin yapabileceği, bilebileceği şey bundan ibaretti. Anlatabiliyor muyum? Sonra gelişti. Ben iki yıl dört ay yedi gün Morgan'ın *Eski Toplum* kitabını çevirdim.[2] Hısım, akraba ilişkileri, bilmem neler, işte onların isimleri... Heyecanlı bir kitap değil. Evlilik hayatı canımı sıktıkça Morgan'dan en çok hoşlanmamın sebebi, tarih boyunca çok çeşitli evlilik biçimleri olmuş, benimki de biter, belki değişir filan diye... Şaka bir tarafa, neden hoşuma gitti biliyor musun? Uzun vadede düşündüğümüzde hayatın ardı ardına çok büyük değişikliklere uğratıldığını görebildim. Bu da bana hep şey gibi geldi, "olsun ben şimdi çalışıyorum, iki darı tanesi kadar da olsa bu değişikliğin oluşumunda benim yerim olacak." Böylece, babam kaymakamın elini öpmeye gidiyordu. Kaymakamın elinin öpülmesi gerekmeyen bir dünya olur mu? Benim solculuğum böyle şeylerden çıktı. Duygusal boyutu her zaman vardı. Çok sevdiğim bir arkadaşım, yazar, düşünür, "sen ne yazarsan lirik bir boyutu oluyor" filan dedi. Çünkü ben bütün düşündüklerimi, öğrendiklerimi böyle derleyip toplayıp okuyucuya sunarken, "çocukluğumda babam neden kaymakamın elini öpmeye gidiyor, kaymakam bizi ziyarete neden gelmiyor?" sorusuyla sundum. Benim kavgam böyle başladı. Yani her zaman kişisel, kendi hayatımla bir bağlantısı olmuştur.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Tam bunu söylediğiniz yerde Benjamin'e geçsek... Benjamin'e, Frankfurt Okulu düşünürleri arasında ayrı bir yer veriyorsunuz. Sizin hayata bakışınızın, bu yaşadıklarınızı sunmanızın; Benjamin'le ve onun kültür, gelenek, bellek, tecrübe, tarih, kefaret ya da kurtuluş düşüncesine ilişkin yazdıklarıyla bir paralelliği olduğunu söyleyebilir misiniz?

[2] Lewis Henry Morgan (1987). *Eski Toplum I-II*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Payel.

Ünsal Oskay: Tabii, tabii. Benim değil sadece. Ben bunu yaşadım ve bunun, ne derler, en çabuk anlaşılan örneklerinden birisiyim. Yaşadığımız dönem, hayat, benim kişisel tarihim ve aradığım düşünceler birbiriyle ne kadar bağlantılı; ben bunun iyi bir örneğiyim. Ama bu sorun sadece benim değil; Ece Ayhan'ın, Cemal Süreya'nın sorunu, Yusuf Atılgan'ın sorunu. Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli*'ni Ömer Kavur film yaptığı vakit, orada bir sahne vardı, onu hiç unutmam: İşte o köhne cinsellik, çöken bir *gentry*, taşra zenginliği... Nasıl yapmış, nasıl olmuş filan onları pek söylemez. Tarihi bilen herkes onu anlıyor... Onun arkasından filmin, -romanın da öyle- en anlamlı, en açık uçlu sorusu, sorunsalı o küf kokan düşkünleşmenin verdiği, bütün o atmosferi gördüğümüz otelin dışından 29 Ekim bayramına giden siyah önlüklü, dizinin altından lastikli siyah çorap giyinmiş gençler geçer. İşte o bizim hayatımız.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki, tekrar yayınlarınıza dönersek, çeviriler yaptınız, "kendim için çalıştım" dediniz. Ama sonuçta onları yayımlayacak bir çevre vardı demek ki. O çevre nasıl bir çevreydi? Onlarla etkileşiminiz nasıl oldu? Örneğin çevirilerinize ve yazılarınıza tepkiler aldınız mı? Bir tartışma ortamı doğdu mu?

Ünsal Oskay: Yok, yok. Pek de öyle ortalığı sarsan şeyler filan değildi. Ayrı bir alt kültüre sesleniyordu o çalışmalar. Bunların içinde en tatlısı Fahrünnisa Kadıbeşegil vardı, *Oluşum* dergisini çıkartan. Ondan sonra Enis Batur vardı, Ertuğrul Özkök vardı, o zaman *Hürriyet*'te değildi -altını çiziyorum. Dünya akıllısı, çok sıkı bir Oğuz Demiralp vardı. Ben onlardan sonra yazı yazmaya başladım. Ama onlar bu Frankfurtçularla ilgili yazılar yazarken ben, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler'e bağlı Basın Yayın Yüksek Okulu'nun *Yıllık* dergisinde Benjamin üzerine bir şeyler yazmaya başlamıştım. *Pasajlar* çalışmasının metodolojik olarak üç ayrı açıdan yazıldığını, Adorno'nun orada acımasızlık yaptığını, Benjamin'in de feryat figan, "yahu aynı şeyi yazacağım ama kademe kademe, önce bir girişi, sonra da bir bilmem ne sonra da bir bölüm olacak" deyişini... Daha sonra, galiba 1957'de Adorno, Benjamin üzerine bir yazısında, "adam haklıymış, ben biraz acul davranmışım" deyişini...

D. Beybin Kejanlıoğlu: O mektupları da çevirdiniz. Aynı zamanda Benjamin'in Tarih Üzerine Tezler'inin ve faşizmle ilgili yazısının yer aldığı Estetize Edilmiş Yaşam'ı çıkardınız. Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri'nde yine onlara yer ayırdınız. Müzik ve Yabancılaşma'yı yazdınız.[3] *Çalışmalarınız Frankfurt Okulu üyeleri gibi bütün sosyal ve siyasal bilimlere, tarihe, estetiğe, iletişime uzanıyor.*

Ünsal Oskay: Bunların hepsi nedir biliyor musun? Beni dar bir açıya sıkıştıran akademik ortam yoktu Mülkiye'de. Çok başına buyruk yaşadım. Allah razı olsun hocalardan. Hiçbir hocayla da tartışmamız olmadı. Alan da yeni bir alandı. Bunlar bir anlamda çocukluğumda ben nasıl bisiklete bindiğim anda özgür oluyorsam, "anne beş dakika sonra geliyorum", deyip Sapanca Gölü'ne gidiyorsam, onun gibiydi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bunun gibi, hocalara "ben beş dakika sonra geliyorum" deyip Benjamin mi çalışıyordunuz?

Ünsal Oskay: Bunun gibi... Yallah diyordum... Hiç öyle akademik endişem bilmem neyim olmadı. Doçentlik çalışmam bir kere çok düzenli bir şekilde devam ediyordu zaten. Hocalarım da çok iyiydi. Mehmet Gönlübol'dan tutun Mümtaz Beye, Nermin Hanıma gelene kadar herkes bana, "yahu biz seni Doçent olarak zaten kabul ediyoruz. Allah aşkına ne yazdıysan, ne kadar yazdıysan ver de şu işten kurtul" diyordu. Ben dokuz yıl çalıştım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bu kadar farklı alanı çapraz kesen çalışmalarınızın, Türkiye'de edebiyat, iletişim, müzik felsefesi, tarih alanında bir yankı yaptığını ya da Frankfurt Okulu düşüncesinin bu konularda Türkiye'de bir açılım sağladığını düşünüyor musunuz?

[3] Kolektif (2006). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Alkım (ilk basımı, 1985, Eleştiri); Walter Benjamin (1995). *Estetize Edilmiş Yaşam: Alman Faşizminin Düşünsel Oluşumları*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Der (ilk basımı, 1982, Dost); Ünsal Oskay (2000). *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri*. İstanbul: Der (ilk basımı, 1982. AÜ SBF Yayınları); Ünsal Oskay (2001). *Müzik ve Yabancılaşma (Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma*. İstanbul: Derin (ilk basımı, 1982, Dost).

Ünsal Oskay: Çok gizli bir soru oldu. Gizli bir cevap olacak. Ben artist olmak istemedim. Benim oyunculuğum yoktur. Ben çok sade davranan, öyle bir insanım. Ama kafamın ardında, bende bu tutku nereden başladı? Millî Kütüphane'de *Kadim Cemiyet*'i okurken, Haydar Rifat diye bir adamın, avukat adam, Sirkeci'de oturup bu kadar çok kitabı çevirmesine hayranlık duydum ve *Kadim Cemiyet*'i okurken de kendi kendime yemin etmiştim; "ben ileride bu Morgan'ın aslını çevireceğim" diye. Yıllar sonra, on yıl kadar sonra çevirmeye başladığım vakit de, yine kafamın içinde hep şey oluyordu; öldüğüm vakit mezar taşımda, "bu adam Hans Freyer'in Sosyoloji kitabından bıktı, bu ortodoks Marksist şeylerden bıktı, böyle yandan dolaşarak bir yerlere varmak için yola çıkan gariban Ünsal Oskay burada yatıyor" desinler diye... Bu benim içimdeki hiç değişmeyen, beni zaman zaman sarsan aşk. Tabii yani o kadar çeviri yaparken birilerine ulaşmak. Onlar olmasa bu kadar şey yapamazdım... Diğeri de Mülkiye tahsili. O zamanlar, bizim gibi düşünen insanların yapabileceği en iyi tahsil, en iyi yer. Allah uzun ömür versin, Sadun hocamız, "sıradan Mülkiyeli, Olağanüstü Hal Bölge Valisi filan yukarıda dershanelerden çıkıyor ama esas ilginç adamlar aşağıdaki kantinden çıkıyor" gibi bir laf etmişti.[4] Ben kantinde Sezai Karakoç'u, Ece Ayhan'ı, Cemal Süreya'yı, Nurettin Sevin'i, bizde de İngilizce hocasıydı, biliyorsun oldukça eski Shakespeare mütercimlerinden birisidir, onları dinlerken, İlhan Berk'i filan dinlerken, yukarıdaki dershanedeki derslerden çok daha iyi şeyler öğrendim. Adam olmayı öğrendim, mütevazı olmayı öğrendim. Ama yukarıda çok iyi dersler de vardı. Bunların içinde bana en çok yararı olan Şerif Mardin'di. Çok güzel, çok serinkanlı ders anlatıyordu. Ondan çok yararlandım. Kötü ders olarak da İktisadî Doktrinler Tarihi gibi bir ders vardı. 340 sayfa kadar bir teksir var, içinde Marx'a ayrılan bölüm yedi sayfa, onun da dört sayfası Marx zengin bir aileden kız istemiş, kızı vermemişler, o da oturup Marksist olmuş... Bunu okuduğum vakit kusacağım geldi. Öyle iyiler, kötüler filan vardı. Ben idarî şubede okudum, sosyal bilimlere dâhil olduğu için. Ama Sadun hocanın ve Aydın Yalçın'ın derslerini hiç kaçırmadım. Kendi bölümümdeki hocaların derslerine girmezdim, bu iki hocanın dersine girerdim. Böyle iyi bir dönemdi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki bu farklı disiplinlerden ya da ayırt edilen disiplinlerden beslenen kaynak, daha sonra sizin çevirilerinizi kattığınız Türkiye düşünsel hayatında...

Ünsal Oskay: Öyle konuşmayalım...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Konuşmayalım mı? Ama araştırmamız Frankfurt Okulu'nun nasıl alımlandığıyla ilgili, farklı alanlarda bir açılım sağlayıp sağlamadığı gibi bir sorunumuz var...

Ünsal Oskay: Tabii. Ben zaten sıradan sosyoloji bilgisine duyduğum soğukluk nedeniyle bu tarafa yanaştım. Orada böyle yatıp kalkıp aynı şeyleri okuyorsun. Bunların yetmeyeceğini anlamaya başladım. İşte onun için biri şehirleşme anlatır, diğeri bilmem ne. Bize bunları anlatanlar yoktu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki yine Türkiye'nin yayın hayatı açısından sorsam, Eleştirel Teori'nin Türkiye'de anlaşılması için en azından Marx'ın, Hegel'in, Nietzsche'nin, Freud'un birçok düşünürün iyi bir biçimde anlaşılması ve kavranması gerekiyor belki de. Sizce Frankfurt Okulu'nu, Eleştirel Teori'yi besleyen bu kaynaklar yeterince çevrildi mi?

Ünsal Oskay: Ben bu görüşe katılmıyorum. Kendi adıma böyle değişik insanları tanımaya çalışmam, onları çevirmeye çalışmam filan, allâme olmak gibi hiçbir niyet taşımıyordu. Hep kendi değerlerim. Yani biraz daha bir şeyler anlayayım, bu dünya neden böyle? Ama bunlarla ilgilenirken ben, benim kafamın arka plânında mesela Çin'i anlatan kitaplar çok büyük rol oynamıştır. Dünyayı ben bir bütün olarak düşündüm ve bana benzeyen insanların Latin Amerika'da olduğunu, Çin'de de olduğunu, bana benzemeyen insanların da başka yerlerde olduğunu hep fark ettim. Doğrusu, Nietzsche'yi okur gibi oldum, hiç hoşlanmadım. Yani bence o inanmadan dünyayı değiştirebileceğini filan zanneden, kendi içinde

[4] Sadun Aren 8 Mart 2008'de vefat etmiştir.

çok inatçı bir adam. Ben sıradan bir insan olduğum için hoşlanmadım. Sonra Adorno'nun yönelttiği bir eleştiri vardı. Böyle yırtık, farklı giyinmek filan, bu gibi şeylerin maliyetinin çok yüksek olduğunu ve hiçbir şeye de yaramayacağını anlamıştım zaten. Bu müzikle ilgilendiğim dönemde, Carmen, Bizet'yle Wagner'in vırıltısına zırıltısına da hep böyle, sıradan insan gözüyle hayata bakmaya çalıştım. Ne yapabilirim, nereye iki adım daha yürürsem dayak yerim. Fazla dayak yemeden yürümeye devam edebileceğim yolları seçtim ben ve bu sayede de hiç kimseyi haksızlık derecesinde eleştirmiyorum. Ama ODTÜ'deki eğitimini bırakıp da Fatsa'da dağlarda nöbet tutanların, kendi hayatları için de toplumun gidişatı açısından da heder olup gideceğini, büyük bir şey getirmeyeceğini hep düşünmüşümdür... Avam insanların içinden gelen birisiyim ben, hâlen öyleyim. Bu insanın düşünen hali de olabilirse benim hayatım ona bir emsal teşkil ediyor. Şu kadar başarılı olur, şu kadar başarısız... İşte böyle özetle... Orada dayanabileceğim bir laf var biliyorsun, Marx ne demiş? Artık zaman değişti. Öyle direnmelerle filan heroizmin sonu hüsrandır. Artık heroizm de sınıfsal bir iş haline geldi. Ben bunu düşündüğüm için o Fatsalılar, herkes, Can Yücel başta, "Ölsem gam yemem. Sosyalizm de bunu gördü" diyordu. Benim gözümden yaş gelliyordu. Bu işin nasıl sonuçlanacağını anlayabilen birisiydim.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Ama bir yandan Frankfurt Okulu hem bu gelenekten geliyor, bir yandan da ondan ciddi bir biçimde farklılaşan ya da onu gelişkinleştiren bir yere oturuyor...

Ünsal Oskay: Tabii. Ama ne güzel! Marksizmin özü nedir? Çalma, çırpma, zina yapma... On emir neyse ona benzeyen bir şeydir. Onun dışında bütün sorun, doğru bir metodoloji nedir, onu anlayabilmek. O metodolojiyi de yine Marx söylüyor: Herhangi bir genel teoriyi, tarihin şu gününde, bugününde hayata uygulamak için önce bugünkü durum nedir? Betimleyici çalışmalara saygı göstermek lazım. "O gerçekliğin değişimine göre teorinin ana kısmı, gövdesi modifiye edilebilir, diyor adam. Buraya kadar gidiyor. Sonradan ben işte bu Frankfurtçular sayesinde, Freud'un da okunması gereken bir adam olduğunu anladım, zaten öğrenciyken şeyi okumuştum ben, *Musa ve Tek Tanrıcılık*'ı. *Totem ve Tabu*'dan daha sıkı bir kitap. *Rüyaların Analizi*'ne filan, onlara hiçbir zaman itibar etmedim. Çünkü zaten benim konularımın çok dışında. Ama sonradan, bunu kendisi de söylüyor, zaten bunlar klinik şeyler ve Doğu Avrupa'daki çoğunluğu Musevi olan alt-orta sınıftan geliyor aslında. "Bunlar onlar için" diyor. İçgüdülerle ilgili enteresan bir şeyi var. Löwenthal Amerika'ya gidince, Amerikalı zirzop sosyologlar diyorlar ki, "hem Marksistsiniz hem de Freud'cu nasıl oluyor bu?" Löwenthal orada apışıp kalıyor. Amerikalı sosyologlar, "Freud'un teorisi statik ütopik anlayışa dayanır" diyor. Marx, hem felsefi olarak diyalektik yöntemi kullanıyor hem de hayatın değişebilirliğini söylüyor. Değişebilirliğini ben laboratuar faresi gibi iki yıl dört ay Morgan'ı çevirirken gördüm zaten. Löwenthal, Adorno'ya mektup yazıyor, diyor ki "ben şimdi ne halt edeyim, bu herifler böyle şeyler söylüyorlar." Adorno da "bildiğin yetmez mi?" diyor, yani buna nasıl cevap verebilir, o da şu: (ne sorsan ana kaynak gibi adam, saniyesinde hatırlayan biri, diyor ki) "Freud'un 1920'de mektubu var. Orada diyor ki bunlar klinik olaylar, açıklamalar. Böyle şey olur mu? İçgüdülerin de tarihi vardır" diyor. Fıstık gibi bir cevap! Onun için ben Freud'a yanaştığım vakit, hiç korkmuyorum. Ama klinik konularla ilgili olarak Karl Marx da uzmanına bırak diyor. Ama şöyle, belki farklı bir nokta var: Bülent Ersoy erkekti kadın oldu, kadındı erkek oldu gibi bir şeyler tartışılıyor. O sırada sanat, kültür dergilerinde cinsellikle ilgili yazılar yazılmaya başladı. 12 Eylül sonrasıydı... İşte *Oluşum* gibi dergiler, gazeteler çıkıyor ama kimisi tabloid, kimisi tam gazete gibi. Ama sanat, kültür yazıları çok yer alıyor. Orada Murat Belge'nin, Oğuz Demiralp'in, Enis Batur'un, Ahmet Oktay'ın çok emekleri vardır. İnanılmaz bir adamdır Ahmet Oktay. Herkes ona kızıyor, onu bunu alıyor, hamur ediyor diye. Düşünce böyle gelişir. Onu, bunu almadan bir şey olur mu? Ben Ahmet Oktay'a çok büyük saygı duyarım. Ondan sonra Löwenthal, yanlış mı hatırlıyorum, Knut Hamsun üzerine yazı yazıyor...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Tabii Löwenthal.

Ünsal Oskay: Şimdi Balzac'ı okudum lise yıllarımda, üniversite yıllarımda... Arkadan Zola'yı, Victor Hugo'yu bıraktım. Balzac'ı okudum, öbürüne başladım. Asabım bozulmaya başladı. Çiçekçi kız neden öyle olmuş, onu anlatıyor. Bunun, diyor, anneannesi de öyleydi. Buna bir bozuldum, bir bozuldum ben. Oradan kafamda şey geldi, bu yanlış. Ondan sonra Löwenthal'le arkadaşlarının yazısına denk geldiğim vakit hemen dedim bunu çevireyim, Türkiye'de hastalıklı bir Behçet Necatigil merakı var. Şiirde, yazında bu merak var, o sıra kafamda onu ben tamamladım. Denize açılamayan gemiler için şiir yazan birileriyle alay ettim. Löwenthal'in yazısını çevirdim.[5] Uzun bir yazıdır o biliyorsun, uzun bir inceleme. *Varlık*'ta onun çıkması için bir yıla yakın bir süre bekledim ve istedim ki bir ses gelsin. Bir yıl beklememin sebebi, acaba şu mu diye düşünmüşümdür, Behçet Necatigil'in Knut Hamsun çevirilerinin çoğunu Varlık Yayınları yayımladı. Bizde böyle aşırı bir iffet düşkünlüğü vardır. Ben de okudum lisede Necatigil'in Knut Hamsun çevirilerini, gerçekten çok beğenerek okumuştum. Ama bunların yanlış olabileceğini Löwenthal'ler filan öyle güzel anlatıyor ki ve naturalistik gerçekçiliğin nasıl dönüp, düşmüş insanı tekrar suçladığını filan okumaya başladım, hoşuma gitti. Ondan sonra bu Adorno'nun varoluşçuluğu eleştiren çalışması vardı; özgürleşimi kişinin kendi başına yapabileceğini ileri sürmekle çok baskıcı ve çok yanlış bir şey söylediler diyordu Adorno.

D. Beybin Kejanlıoğlu: The Jargon of Authenticity zaten tümüyle varoluş felsefesini eleştiriyor.[6] *Küçük bir soru daha sorayım, madem süremiz bitiyor. Son yıllarda hem dünyada hem de Türkiye'de Adorno ve Benjamin çok gündemde. Üzerine çok sık yazılar yazılıyor, hâlâ arşivler taranıyor Almanya'da. Niye bu kadar artan bir ilgi var sizce? Ya da bu düşünürlerin düşünceleri güncelliklerini hangi açılardan koruyor? Hem genel olarak hem de Türkiye açısından değerlendirseniz.*

Ünsal Oskay: Böyle bir soruya cevap vermek çok zor. Dünyanın hali ortada. Yine dönüp şey söyleyebiliriz yani, Marx'ın değindikleri var ya, sosyal formasyonlar, emeğin istihdam biçimi filan çok değişti ama insan ve insan ilişkisi değişmedi. Aydınlar, bugün özellikle sosyal bilimlerdeki aydınlar bir *degradation* içinde, laflarıyla, hayatlarıyla, ücretleriyle, sayılarıyla mevcut kurulu sistem tarafından pek önemsenmiyorlar artık. Departmanlardaki asistanlar işten çıkartılıyor. Düşünen adam sistem tarafından tehlikeli bulunmaya başlandı. Uzmanlaşmanın aşırı boyutlara varması, entelektüelliğin itibar kaybına uğramasına ve sistem tarafından entelektüele, "entel" denilmesine yol açtı. Bu adamlarla ilgilenilmesinin sebebi bence namusun elden gittiğini anlamaya başlayan aydının bir çırpınması gibi... Sosyal bilimlerde böyle büyük bir teori filan gelmedi. Eskiden yeni şeyler söyleyecekmiş gibi gözüken adamlar da geriye dönüp abuk sabuk işlerle uğraşmaya başladılar. Onların arasında en çarpıcısı, en güzeli Terry Eagleton'un *Kuramdan Sonra* kitabı. Orada bu adamların canına okuyor. Benim sevdiğim çok eski bir adam da bu ampirik araştırmaların nereye gittiğini anlatan, önce 1932'de Karl Manheim, sonra da Amerikalı Joseph Klapper tabii. O öyle söylüyordu: "Projelerine kim para yatırıyorsa, sosyal bilimciler de o sonuçları arayıp buluyorlar" diyordu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Lazarsfeld'in ayrımında ya da Adorno'nun eleştirel iletişim araştırması ve yönetsel araştırma ayrımında da bu tanım var.

Ünsal Oskay: Evet. Tabii, zaten Adorno'nun lafı...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Tarih, din, bellek, kefaret konularında daha çok Benjamin'e yaklaşırken iletişim alanında daha çok Adorno'dan mı yararlanıyorsunuz, yoksa Adorno ve Benjamin arasında çok ciddi paralellikler olduğunu düşünüyor musunuz?

Ünsal Oskay: Bunların hepsi birbirini besleyen şeyler. Anlatabiliyor muyum? Ama Benjamin şiir gibi. Benjamin, Ece Ayhan; Adorno, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi. İkisi de

[5] Leo Löwenthal (1997). "Knut Hamsun I-II-III. *Varlık* 1075, 1076, 1077.

[6] Theodor W. Adorno (1964). *Jargon Der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

çok gerekli ama Benjamin bambaşka. Bambaşka. Adorno, tabii benim haddim olmayan bir şey bu, okudukça çok güzel; Horkheimer, Adorno, bunlar çok önemli insanlar. Bir de bize bir kapıyı açıyor, bizim, daha çok benim, yıllarca, dünyaya üç defa gelsem de anlayamayacağım Nietzcshe'yi, Wagnerciliği, şunu bunu, Marx'ı anlatıyor. Daha sonraki kuşaklar, bu derinliğe doğru giderken de bunlar çok işimize yarayacak adamlar. Şöyle bir şey söylenebilir: İktisatta Adam Smith bir şeyler anlattı. Çok geçmeden, altmış yetmiş yıl sonra David Ricardo geldi. O bugünün global ekonomi şeylerini bilmem nelerini buldu. Tarih değişiyor, toplumlar değişiyor. Sonra bu böyle bizim toplum ayrı kalsın, işte biz Türküz, biz Arnavutuz filan, bu hikâyelerin tarih boyunca hiç olmadığını biliyoruz. Yani Mezopotamya uygarlıklarıyla, Hint uygarlıkları, bilmem Baltık denizindeki yerleşimin halkları arasında ve kültürel inançlar düzeyinde etkileşim olduğunu hep biliyoruz. Onun için, kimin sözüydü, Benjamin'in bir sözü mü; "insan serüveni bir bütündür" ben öyle düşünüyorum.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Adorno da, "bütün yanlıştır" diyor. Başka anlamda mı diyor onu?

Ünsal Oskay: "İnsan serüveni bir bütündür" diyor. Orada yine Marx'in söylediği şey var; insanın insanla ilişkisine baktığın vakit değişmezlik görüyorsun. En az dokuz, on, on beş bin yıllık bir hikâye. Ne zaman çıktı, özel mülkiyet ne zaman çıktı diye yatıp kalkıp Eski Yunanı düşünürüz. Mezopotamya'da var, elli bin yıldan beri Hindistan'da var... Bunlar insanlığın değişmeyen ana problemleri. Bunlar çözümlenmedikçe, eskisi yenisi birçok teori, birçok düşünür birbirini tamamlıyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Onu mu diyorlar acaba "hiçbir uygarlık belgesi yoktur ki barbarlık belgesi olmasın," derken? Sizce buna bağlanabilir mi?

Ünsal Oskay: Tabii o Benjamin'in sözü. Ama "hiçbir ilerleme yok ki, daha önceki ilerlemeler sayesinde gerçekleşmemiş olsun." Bunu Marx baba söylüyor. 51'de, hırpalanmış bir dönemdeki Yahudiliğin içinde yetişip de yirmili yaşlarında bunun nafile bir şey olduğunu hisseden bir insan, yersiz yurtsuz. Kafka'nın sözü var ya, "Gün gelecek, bu namussuz herifler dillerinin hırsızı olmakla bizi suçlayacaklar," diyor. Adam Prag'da ne yapacak? Almanca yazdı. Alman kültürünün içinde büyümüş. Birinin hayatını çevirmiş adam Rusya'da, Almanya'ya gelince "fırın nerede? Ekmek alacağım" dediği vakit kimse bir şey anlamamış. Sanayisi olmayan bir dilin içinde gelişmek çok zor bir şey ve onun muhakkak dramatik etkileri oluyor. Anlatabiliyor muyum dediğimi? Ne diyeyim başka? İşte bu adamların hepsi okunması gereken, üzerinde düşünmemiz gereken insanlar. Ama bu arada şunu unutmayalım, uzaktan taş atayım, Matheus'un Vakayinamesi. Neyi anlatıyor? 1400'lerde yazılmış bu. 1200'lü yıllardaki İran, Ermeniler, Bizans ve Anadolu'ya, Irak'a doğru gelen Türkleri anlatıyor. İran'daki Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu anlatıyor, adam orada şey diyor, "Ermeni kavmi, diyor, tarihin hiçbir döneminde Nizamı Mülk zamanında olduğu kadar saadet yüzü görmemiştir." Yani vatan, milliyet bilmem nesi, şu bu, onları aştığın vakit, ışığı fark ediyorsun. Öbürlerine baktığın vakit, bir şey çıkmıyor ve dar çerçeveyle tarihe baktığın vakit, sonuçta ana rahmine dönüşe geliyorsun: Regresif düşünce, en büyük Türk, en büyük Arnavut. Irak'ta Türk subayın başına çuval geçirilmeden önce bayraklar normal ebattaydı. Şimdi bayraklar da büyümeye başladı. O çuval her şeyi değiştirdi. Bu nereden geliyor? Kimseyi kötülemek için söylemiyorum, tarihe, topluma, olaylara, insana baktığımız vakit, sağlam bir metodoloji anlayışı gerekir. Onun da temelinde serinkanlılık ve mukayeseli düşünebilmek var. Bendeniz de, yaradana şükürler olsun, dönemime şükürler olsun, bizdeki o güzel insanlara şükürler olsun, Sadun hocamıza, Mümtaz hocamıza, Şerif Mardin'e şükürler olsun, dünyaya daha geniş açılardan bakma merakına tutunanlardan birisi oldum. Arkadan da sizler geldiniz.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Biz de teşekkür ederiz size bu konuda.

Ünsal Oskay: Yok, yok teşekkür etmeyin. Bu şey, "insan serüveni bir bütündür", dediğimiz hikâye bu. Baudelaire diye bir adam çıkmış. Zıt görüşlü gazetede yazdığı halde

Ali Kemal, 1912'de *İkdam* gazetesine, 'Sorbonne Darülfünunu'ndan Edebiyat-ı Hakikiye Dersleri' diye yazılar yazıyordu. Orada Baudelaire'den bahsederken diyor ki, "Bu garip mahlûk kafadan çatlak filan değil, frengi filan değil, bu yeni bir dönemin şiirini arayan bir herif" diyor. 1930'larda, 20'lerde bir sürü büyük adam, estetik hocası, edebiyat tarihi hocası, şimdi isimlerini hatırlayamayacağım, onlar şey diyor, 67'de, ölümünün yüzüncü senesi galiba, Suut Kemal Yetkin hocamız, Baudelaire için "o, diyor, böyle bir şiir yazdı. Sebebi, annesine aşkıydı, üstelik frengiydi." Tarihin yarısı frengiydi, kaç tane Baudelaire çıkmış yani... Bu sığlık çok yakın zamana kadar devam etti. 55, 60'larm sonunda Türkiye'de düşünen insanlar çok farklı yerlerden gelmeye başladı. O rahat kalem efendisi, kültür felsefecisi olmayı anladım. Onların içinde zaman bakımından 60'lı yılların ötesinde bile, bugün bile düşünürlerin başında, sanatçıların başında Ahmet Hamdi Tanpınar, siyasi hikâyeleriyle çok iyi bir siyaset bilimcisi olduğundan Yahya Kemal geliyor; bunlar hep bir yıkıntı, bir yeniden kuruluş döneminin, o trajik dönemin adamları. O yıkıntıyı, yeni kuruluşu her iki tarafı öncesinden sonrasından anlayacak kadar Doğu kültürünü, Batı kültürünü anlayabilmiş adamlar. Sonradan Cumhuriyet'in tek iman, tek görüşü var. Orada işte ayvayı yemeye başlıyoruz. Eskiler Avrupa'dan çok korkmayan bir kuşak, Doğuyu da biliyorlar. Yani köksüz değiller, onlar var. Sonra haklı veya haksız ama büyük ölçüde bana hâlâ haklı gibi geliyor; bir kopma yaşıyoruz, Cumhuriyet'in aydınlarında. Nurullah Ataç'larda, o derinliği bulamıyorsun. En iyisi Nurullah Ataç... O derinliği bulamıyorsun. Benim de içinde yer aldığım için büyük sevinç, gurur duyduğum 55, 60'lardan sonraki Erdost'un çıkarttığı *Pazar Postası*'nda Korkut Boratav'lar, Fethi Naci'ler var, insan tükenmez. Bunlar hem klasik Marksizmi bilen hem de onu zenginleştirmeye çalışan adamlar. Bu bir dönemin eşiğiydi. Baudelaire'in ne olduğunu anlayan yazılar, 1968'de Tahsin Saraç'la başlar. Ondan önce herkes, anasına âşıktı, frengiydi diye büyük bir duyarsızlık içinde bakmışlar Baudelaire'e. Daha doğrusu olayın içine giememişler. 50'den sonra Türk toplumu eski kalıpları yıkmaya ve çözülmeye başlıyor. Çözüldüğü vakit, değişik düşünce hayatları, değişik alt kültürler oluşuyor. Ya da ne diyorlardı ona? Hıristiyanların girdiği katakomp. Ben katakompta yetiştim. Ama bundan büyük gurur duyarım. O katakomplarm en güzeli, en ilki Mülkiye kantiniydi. Onun için yaşasın katakomp! Böyle katakomptan çıkıp da sokağa çıktığım vakit zaten işin tadı tuzu kaçıyor. Şu çok doğru; katakomp neden sağlıklıdır; katakompta sayısallık önemli değildir, nitelik önemlidir. Adorno "Resignation" yazısında[7] kendi dönemindeki sendikal hareket, parti hareketi, zart hareketi, zurt hareketi, bunların getirdiği sınırlamayı kabul etmediği gibi, kendine bir sınır koymayı reddedebilen düşüncenin söyleyebildiği laflar o gün sahipsiz kalsa bile, insanlar, kitleler döner dolaşır o lafı tekrar bulur, der. Küçük, dar yaşantımdan çıkarken bu lafa denk geldiğimde çok sevindim. Sendikal hareket, parti hareketini düşününce, İşçi Partisi Merkezi'nde tuvalet var, biz gidemiyoruz, işçiler de gidemiyor. Bunda bile ayrılık, farklılık varsa ve bu meşru gözüküyorsa ondan bir hayır gelmez. Aynen böyle, tuvaletler ayrı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Köpekler giremez yazılarını biliyoruz Amerika'da. Türkiye'de hiç...

Ünsal Oskay: Çin'de, Çin'de. O laf Çin'de çıktı; "Çinliler giremez" diye.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkiye'de de tarihsel olarak bunların araştırmasının yapılması lazım.

Ünsal Oskay: Bu olayın en dramatik şekilde anlatıldığı bir kitap vardır, *Dört Mayıs* adı da. Çinli entelijansiyanın nasıl dönüştürüldüğü, içeriden ve dışarıdan. Çin'in durumu görüşülürken Amerika'nın, İngiltere'nin yanı sıra galiplerin arasında Japonya vardı. Çinliler şaşırır kalırlar, bu nasıl bir şey diye. O zamana kadarki dünyaya bakış biçimleri değişir. Hadi bakalım, başka bir yerden bakalım. Dünya çok enteresan. Çok büyük adamlar var. Böyle Frankfurtçular diye sınırlamamak lazım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Teşekkür ediyorum hocam.

[7] Theodor W. Adorno (1969). "Resignation." *Telos* 35: 165-168.

Ünsal Oskay: Estağfurullah. Ben de teşekkür ediyorum.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Sizin önerileriniz var mı? Bu çalışma için ne yapabiliriz? Yani biz Frankfurt Okulu'nu bir örnek olarak, hiç olmazsa bazı boyutlarını anlayabileceğimiz bir örnek olarak aldık. Ama Türkiye'de de, dünyada da düşünsel yaşamdaki bir değişimi ortaya çıkarmak için...

Ünsal Oskay: Türkiye'de tarihçiler nasıl değişti? O da çok önemli. Yani bunlarla ilgili araştırmaları olan bilim adamı var. O da bana çok enteresan geliyor. Halil Berktay gibi, tabii. Onlar da çok çok önemli. Yeni bir kuşak...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Çok teşekkür ederim.

Ünsal Oskay: Ben sana teşekkür ediyorum.





22.

Ahmet Oktay

Görüşmeciler: D. Beybin Kejanlıoğlu, Barış Engin Aksoy & Ali Anıl Aral

Deşifre: D. Beybin Kejanlıoğlu
9 Ekim 2009, İstanbul

D. Beybin Kejanlıoğlu: İlk kez Frankfurt Okulu düşünürlerinin yazılarıyla ne zaman, nasıl karşılaştınız, tanıştınız? İlk olarak üyelerden hangisini ya da hangisiyle ilgili okudunuz?

Ahmet Oktay: Şöyle diyebilirim, beni Frankfurt Okulu yazarlarıyla tanıştıran Ünsal Oskay olmuştur aslında. Onun Walter Benjamin'le ilgili birtakım metinleri, ilk okuduğum metinlerdir. Walter Benjamin'e getirdiği bazı yorumlar, özellikle toplum ve edebiyat ilişkileri bağlamında, dikkatimin ister istemez Frankfurt Okulu'na çevrilmesine yol açtı ve Ünsal'ın kitle iletişimi üzerine yazdıkları, *Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri* kitabında yazdıkları çok yararlandığım başka yazarlara yönelmeme yol açtı. O açıdan Ünsal'ın yazdıklarını ben her zaman önemsedim. Benim Frankfurt Okulu etrafında yaptığım çalışmalar, onların düşüncelerine itibar etmeme yol açan metinler oldu bunlar. Benim açımdan Ünsal'ı tam bir Marksist olarak görmek zordur ama Marksizme bulaşmıştır, onlara anlayışla bakan bir yazardır. Ama tabii aramızda ister istemez farklı birtakım anlayışlar oluştu zaman içinde. Walter Benjamin'den sonra Adorno devreye giriyor. O zaman Türkçede ne metin bulabiliyorsak, onlara gidip oralardan bir şeyler öğrenmeye çalışıyorduk. Adorno'ya, Horkheimer'e, kendisini çok az bildiğim ama önemli bir yazar olduğunu düşündüğüm Löwenthal'in yazdıklarına her zaman ilgi duydum ve onlardan her zaman bir şey öğrenmenin olanaklı olduğunu gördüm. İşte öyle öyle öğrenmeye çalıştım, ben de bir öğrenci sayılırım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: 1980'lerin başında mı karşılaştınız o zaman Sayın Oktay? Benjamin'in Estetize Edilmiş Yaşam'ı 1982 yılında basılmıştı ya da Oluşum dergisinde çıkan yazılar...

Ahmet Oktay: O yıllara denk gelir, biraz daha öncesine de gidiyor. *Oluşum* biraz daha önceki bir dergidir. Frankfurt Okulu hakkındaki şeyler 70'ler sonrası diyelim, ne yazıldıysa, ne çevrildiyse Türkçeye, onların peşine düşerek bilgi edinmeye çalıştım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Enis Batur, Frankfurt Okulu sayısını aslında Birikim için hazırladıklarını, 1970'lerin sonunda hazırlanmış olsa gerek, dergi kapanınca Oluşum'a verdiklerini söyledi. Tabii daha sonra 1985'te Ünsal Hoca Estetik ve Politika'yı çevirdi. Adorno, onunla mı devreye girdi diye merak ediyorum, Bloch, Brecht, Lukács'la da ilgili yazdığınız için...

Ahmet Oktay: Ben çok çeşitli kaynaklardan okuduğum için, mesela Bloch, Brecht tartışması, onları hep eklemleyerek gitmeye çalıştım. Meseleleri birbirinin paralelinde görüp onları birbirinin içine geçirmeye uğraştım hep. Kendi Marksizm anlayışım içinde bu metinlerin hep birbirine göndermeleri olduğunu biliyorum ve etraflıca düşünülünce hepsinin birbirleriyle ilişkilendirilmeleri gerektiğine inanıyorum. Çünkü kompartıman gibi düşünmek meseleleri, fazla aydınlatıcı olmuyor benim açımdan ve kendi yüzyılımızda olan biteni anlamak için bu metinlerin hepsinin birbirine eklenmesi, bağlanması gerektiğini düşünüyorum.

Lukács, Bloch, bütün bu adamların şu ya da bu ölçüde birbirlerine göndermeleri var, atıfları var. O atıfların farkına varmamız gerektiğine inanıyorum. Ama Türk edebiyatı, kendi pratiğimiz açısından bu tip sorunların hep uzağında durmuştur. Yani teorik meselelere Türkiye Marksistleri de başından beri uzak durmuşlardır. Hâlbuki bunlar çok hayati meseleler. Bugünü anlamak için, bu küresel kapitalizmi, yeni emperyalizm olgularını çözümleyebilmek için, bütün bu bakış açılarının farkında olmak, onlardaki grift noktaları anlamak lazım. Bu da bütün bu kültürün eklemlenmesiyle ancak sağlanabiliyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki, Türk soluyla ilgili bir değerlendirme yaparsak, kültürel sorunlara uzak olduğundan söz edebilir miyiz?

Ahmet Oktay: Bir handikapı var. Türkiye solu, her zaman, uzun yıllar belki işte 5–10 yıl öncesine kadar, bunlar biliniyor tabii, Moskova eksenli gelişmiştir ve bu Moskova eksenli gelişme, Türk solunun her zaman güçsüz ve biraz da bence teorik bağlamda güdük kalmasına yol açmıştır. Batıda bütün bunların konuşulduğu yıllarda Türkiye solu sessiz kalmıştır. Moskova'da Parti ne diyorsa, merkezi parti, TKP de onun izinden gitmiştir, onun tezlerinin doğrultusunda geliştirmiştir her şeyi. Bu da ister istemez üretim bağlamında bir güçsüzlüğe yol açmıştır, düşünülmemiştir bu konular.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Sosyalist gerçekçiliğin de sonuçta oluşmadığını kitabınızda...

Ahmet Oktay: Yani onun daha doğru dürüst bir edebiyatını yapma olanağı olmamış Türkiye'de. Öyle bir edebiyatı olmayınca, o düşünceyi savunmak da pek mümkün olmuyor, yermek de pek mümkün olmuyor. Bu kitabım bir tarafıyla talihlidir, bir tarafıyla da talihsiz. Kitapta Türkiye'de hiç düşünülmemiş sorunlara bodoslama girmeye çalıştım. TKP ile organik bağım olmamıştır benim ama ister istemez o çizginin bir mensubu saydım kendimi. O zaman da tabii, her tezin üstüne çok açıklıkla gitme olanağı kalmıyor. Entelektüel dürüstlük bile yapamıyor insan bazı noktalarda.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Resimde daha farklı olduğunu sonra eklemişsiniz.

Ahmet Oktay: Resimde bir takım insanlar var, o da Sovyet sergisinden sonra, 1934'tür sanıyorum. Sovyetler'in bir resim sergisi açılıyor. Toplumcu gerçekçiliğin bir takım örneklerini örnek alan bazı çalışmalar yapılıyor. Nuri İyem'ler falan. Bunlar daha farklı bir şeyler ortaya koymaya çalışmışlar. Ama o da eninde sonunda hayali, bence toplumcu gerçekçi edebiyat tamamen hayali bir şey. Hiç bizim için varit olmayan meseleler, patates üretimine kadar indirmişler Sovyetler Birliği'nde bu işi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Moskova eksenli gelişmeyi kıran şeyler de olduğunu düşünebilir miyiz? Batı Marksizmi'nin devreye girmesi belki...

Ahmet Oktay: Ama Batı Marksizmi ne zaman devreye giriyor? 70'lerin işleri bunlar. Benim söylediğim 1930'larda ele alınması gereken işlerdi bunlar. Lukács-Brecht tartışması 1934'te. Bloch giriyor devreye. Bütün bunlar Türkiye'de hep geç gelmiş, zamanında tartışılamamış ve biz kendi meselelerimiz yapamamışız bunları.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Auerbach gibi birisi burada Mimesis'i yazıyor.

Ahmet Oktay: Kitabı daha yok Türkiye'de... Böyle bir şey olabilir mi? Türkiye bu kadar geriden gidiyor. Onun için söylüyorum, aradaki mesafeyi kapatmanın olanağı yok artık.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Onun İstanbul'daki öğrencileri de mi bir şey yapmıyor?

Ahmet Oktay: Auerbach'ı okuduklarından bile ben şüpheliyim.

Barış Engin Aksoy: 30'larda, 40'larda Almanya'daki gelişmeler farklı, orada çok yoğun bir tartışma dönüyor. Ama 60'lara, 70'lere baktığımızda Avrupa'da da bazı şeyler daha yeni yeni tartışılmaya başlıyor. Mesela Benjamin'in metinleri, seçme metinleri daha 2000'lerde İngilizceye çevrildi. Orada da çok ciddi bir gecikme var.

Ahmet Oktay: Tabii Marksizme uzak durmuş bütün dünya. O yüzden oluyor bu birtakım takdim ve tehirler. Benjamin'i fark etmemiş adamlar 60'a, 70'e gelene kadar. Onlar da farkında değiller. Onlar tartışmaya başlayınca 70'lerde Türkiye'de de çok az bir çevrenin içinde dikkatler uyanıyor, antenler geriliyor, bu meselelere böyle de bakılabilir diye bir kaygı

uyanıyor insanlarda. O zaman bizde Batı Marksizmi'nin, Althusser'in farkına varılışı falan öyle büyük bir şeyle olmadı. Azınlık bir çevrenin içinde bir Althusser merakıdır başladı gitti ama Althusser'in ne yaptığını o tarihlerde çok iyi bilen de yoktu.

Barış Engin Aksoy: Althusser onları yapmayı bıraktığında burada başlıyor...

Ahmet Oktay: Evet, Türkiye hep geriden gitti, kendi meselemiz yapamayınca bunları, üzerine de fazla özgün düşünce üretmek mümkün olmuyor. Aybar, burada herkesin kendisine göre bir sosyalizmi vardır lafını geliştirmeye başladığında, biz bütün bu lafları afakî hükümler olarak dinledik. Ne demek istiyor bu adam diye ciddi bir bilimsel analize tabi tutmadık. Kemal Tahir'in bazı tezleri, tarih üzerine, bence doğru değiller ama adam bu cesareti gösterip aykırı bir takım laflar söylemeye başladığında kimse bu lafları teorik açıdan ele alıp ne demek istiyor diye düşünmedi. Kendi geçmişimizi araştırmamış durumdayız zaten. Hikmet Kıvılcımlı'nın düşünceleri, şöyle ya da böyle, gayet ciddi analiz edilmesi gereken düşünceler. Osmanlı için söylediği bir yığın mesele var, onları bile biz görmemişiz. İman gibi alıyoruz biz her düşünceyi, her doğrultuyu. Orada da sağlıklı bir gelişme olmuyor. Amenna ve saddakna ezberleyip öyle gidiyoruz. Ne yazık ki... Hala da öyleyiz.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Sizin çalışmalarınızla ilgili çok genel bir şey daha söylemek istiyorum. Sonra daha özgül sorulara geçebiliriz belki. Önemli olan kendi meselemiz yapmak dediniz. Özellikle, sizde böyle bir eğilim var. Adorno onu demiş, Benjamin bunu demiş gibi daha aktarmacı, örneğin benimki gibi bir ders kitabı yerine, Türk edebiyatında ne oluyor ya da resimde buna nasıl bakabiliriz sorularıyla kendi meselemiz yapmaya çalışıyorsunuz bunları.

Ahmet Oktay: Başka türlü olmuyor çünkü.

D. Beybin Kejanlıoğlu: O yüzden, Frankfurt Okulu'nun alımlanmasında bizim için önemli olan, bunları Türkiye'deki sorunlarla birlikte tartışabilme olanaklarının olup olmadığı sorusunu sormak.

Ahmet Oktay: Dediğim gibi TKP'nin Sovyetler'e bağlanmış olarak yaşaması her şeyi büyük ölçüde etkiliyor. 1940 yılında Abidin Dino gerçeküstücülük meselesini ortaya attığında dört sayı sonra Parti Genel Sekreteri Reşat Fuat, Ali Rıza imzasıyla yazıyor *Yeni Edebiyat* dergisinde... Abidin'e, "yeter artık, sen biraz saçmalıyorsun, biz böyle düşünmüyoruz" dediği zaman genel sekreter, mesele kapanıyor. Abidin de meseleyi yarıda bırakıyor, sesini kesiyor. O zaman Türkiye edebiyatı sağlıklı bir şekilde gelişmiş olmuyor. Dışarıdan empozelerle, büyük bölümü siyasi otorite olan, kabul edilmiş insanların görüşleri egemen oluyor ve bir şey üretilemiyor. Mesela o Abidin'in tartışması sürüp gitseydi, Türkiye'de belki farklı birtakım kavramlar önceden devreye girebilecekti Ama daha 3-5 laf konuşulmadan iş kesiliyor resmi kanallar aracılığıyla.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Daha sonralarda Selahattin Hilav'ların çıkardığı, çevirdiği küçük Gerçeküstücülük kitabını hatırlıyorum.[1]

Ahmet Oktay: Yaptılar onlar. De Yayınevi'nden çıktı. O bir derlemeydi. Sunuş yazısı önemliydi Selahattin'in ama bir derlemeydi. Gerçeküstücülük hakkında Türkiye için o tarihlerde ne söylenebilirse, onun iyisini söylemeye çalışan bir kitaptı. Bütün bu hareketlerin uzağında kalmışız biz. Gerçeküstücülüğü Abidin getiriyor, biraz düşünsek gerçeküstücülerin ne yaptığını, belki Troçki'nin daha erken farkına varacak Türkiye Marksistleri. Ama bunlar hep kalıyor. Kaç yıl beklendi bazı kitapların okunması için, çevrilmesi için!

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki, Marcuse, öğrenci hareketi bağlamında çok geç gelmedi Türkiye'ye diyebilir miyiz? Eros ve Uygarlık kitabını 1955'te yazmış olsa da, "Tek Boyutlu İnsan" 60'ların kitabı ve 60'larda Türkiye'de konuşulmaya başlanıyor.

Ahmet Oktay: O ilk kitapladır, Seçkin'in çevirisiyle. 68 olaylarının ivme kazandığı bir zaman dilimine denk geldi. Politika biraz daha popüler hale geldi, iyi anlamda söylüyorum popüler hale gelmesini. O tarihte de Marcuse daha yoğun biçimde, daha kolay devreye girdi. Ama Marcuse'nin ne demek istediği üzerine düşündük mü 1960'larda?

[1] Selahattin Hilav, vd. (der.) (1962). *Gerçeküstücülük (Surréalisme)*. İstanbul: De.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Frankfurt Okulu ile bağı da pek kurulmadı herhalde.

Ahmet Oktay: Yok, hayır. Kimsenin haberi yok daha, o tarihte Frankfurt Okulu bağı ortaya atılmış bir bağlam değildi ki... Marcuse'yi bile iyi okuduğumuz söylenemez 60'larda.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Marcuse demişken öyleyse, Marcuse ile ilgili soru gönderen arkadaşımızın sorularına bakayım. Bizim araştırmamızda sizin en çok gönderme yapılan çalışmalarınız belli. Adorno-edebiyat üzerine yazan arkadaşımız, Freud bağlantısını yazan arkadaşımız, modernlik üzerine yazan arkadaşımız "Özgürlüktür Şiirin İmlediği" başlıklı yazınıza gönderme yapıyorlar, yine "Yapay Cennetten Dünyaya", "Eleştirel Söylem Üzerine" başlıklı yazılarınız öne çıkıyor. En çok öne çıkan metinleriniz bunlar oldu. Sanat ve Siyaset kitabınıza da baktığımızda psikanaliz birlikteliğini Marcuse üzerinden kurduğunuzu gördük. Fromm'a gönderme yapıp onun daha çok toplumsal uyuma yöneldiğini söylüyorsunuz.

Ahmet Oktay: Fromm tabii çok önemli bir adam ama onun düşüncelerini daha çok uzlaşmacı buluyorum. O sistem içinde bir şeyi halletmeye çalışıyor. Zaten Frankfurt Okulu'nun da hayli dışında kalmıştır. Dolayısıyla, Marksizmin uzağında, Amerikan usulü bir psikanalisttir. O bakımdan Marcuse benim daha içten bulduğum, bana daha yakın bir adam. Onu Fromm'dan çok sevmem gayet normal geliyor bana.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Onun düşüncelerini sizin için, özellikle Freud-Marx bağlantısında ilginç kılan nedir?

Ahmet Oktay: Bildiğim kadarıyla şunu söyleyebilirim: Marcuse Freud'u daha radikal bir şekilde yorumlayabilen bir insan olarak gözüküyor bana. Ölüm içgüdüsüne bakışı, doğum travmasını analiz edişi daha radikal ve topluma belirli bir psikolojik eklemlenme öngörmüyor. Fromm gibi uzlaşmacı, sistem içinde davranan bir adam değil Marcuse. Marx'ı da kendi temellerine daha çok oturtan bir yoruma yakın duruyor benim anladığım kadarıyla. O bakımdan onun Freud'a yaklaşımı daha doğru gözüküyor bana, yani Freud'u bir uyum teorisi haline getirmemesi Marcuse'nin önemli bir yanı. Marx'ta da aynı şekilde uyumlanma yoktur. Başladığı gibi bitirir Marx. Sistem karşıtıdır, o sistemin yıkılmasını, bir düzelmenin ancak bu yıkımdan sonra mümkün olabileceğini söylüyor son kertede. Artı-değer teorilerine bakalım Marx'ın, tam tamamlanmamıştır bildiğiniz gibi, *Kapital*'in son bölümü olarak yazılmış metindir ama çok az üzerinde durulmuştur o metnin. Türkçeye çevrildi ama ben okunduğu kanısında değilim. Marksizm çok değişen bir şey, bütün tarihi boyunca çok çeşitli evrelerden geçmiş ve düşüncenin kendisi gelişmeye uygun bir akım. Hiçbir şeyi olmuş bitmiş kabul etmiyor Marksizm.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Löwenthal'in Eleştirel Teori için söylediği gibi... Biz Marksisttik, Marksizm her zaman günün koşullarına uygun bir değişimi öngörüyorsa, biz hep Marksist kaldık, der.

Ahmet Oktay: Öyle olması lazım. Sartre, niye söylüyor, "çağımızın aşılamayan felsefesidir" diye, bu yüzden söylüyor. Çünkü yeni potansiyelleri fark edebilen, onları gündemine alabilen ve orada yeni bir düşünce ölçütü koyabilen bir düşünce.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Marcuse'nin yine de Tek Boyutlu İnsan kitabında Marksizmdeki toplumsal çatışmanın bir biçimde yok olduğuna ilişkin saptamaları için ne diyebilirsiniz?

Ahmet Oktay: Bunlar Amerika ortamına yerleşmiş. Marcuse özellikle, Adorno'ya nazaran Amerikan ortamını daha iyi sezen, daha iyi anlayan biri. Adorno belki çok mandarin, kendini beğenmişliği etkiliyor onu. Ama Marcuse, Amerika'nın ne olduğunu çok daha iyi kavrayabilen bir adam ve o zaman ister istemez çözümleri de biraz daha radikal olabiliyor. Sadece mesela her şey Amerika'nın suçu değil, orada yaşayan Amerikalının da suçu değil. Amerikalıların sistemi kabul etmesi ve onunla bütünleşmesi, sistemin öne sürdüklerini doğru kabul etmesi... Bir toplumu yapan sadece düşünürleri değildir, orada yaşayan sıradan insanlardır da. Orada da adam haklı olarak vuruyor Amerika'ya. Ama bu vuruşun hiç mi kusuru yok? Var tabii, herkesinki gibi. İnancım şudur ki, hiçbir insan gerçeğin kendisini olduğu gibi anlamaya uygun değildir. İnsanı geçen başka bir şey var gerçekte. Hangi düşünür olursa olsun, ona tam anlamda nüfuz etmesi mümkün gözükmüyor. Marx dâhil. O da nihayet elindeki

verilerden, olgulardan hareket edip bir sistem geliştiriyor. O da gerçek şudur diye bir şey söyleyemiyor. Komünizmin bir tanımını yapmaması, "ben reçete yazmıyorum, eczane değil burası" demesinin nedeni de bu. Komünizm oluşmakta olan bir şey çünkü. 60'larda başka türlü oluşuyordu, bugün ne halde? Okumuyoruz tabii, gelmiyor bilgi. Rusya'da ne olup bittiğini bugün çok az kişi biliyor. Bunları bilmeyince komünizm hakkında şöyle olur demek bugün mümkün değil. Yeniden gelecek mi eski şanlı günleri? Bilmiyoruz tabii. Gelmeyecek diye bir şey de söyleyemiyoruz.

Barış Engin Aksoy: Ya o gelecek ya da daha kötüsü olacak gibi...

Ahmet Oktay: Daha kötüye doğru gidebilir çünkü emperyalizmin bugün geliştirdiği görüşler, yaklaşımlar, çözümlerin ne olacağı belli değil. En son Irak savaşı dolayısıyla anladık ki kapitalizm, canı istediği zaman ve gerektiği koşullarda savaşı bile göze alıp o koşulları yaratabilir. Bunlar gayet açık.

Barış Engin Aksoy ve Ali Anıl Aral: Bizim yazılarımız Benjamin'e odaklandığı için daha çok Benjamin ağırlıklı sorular düşündük. Benjamin'de ilk başta size çekici gelen neydi? Aslında yazılarınızda görebildiğimiz bir şey, tarih felsefesinin özellikle...

Ahmet Oktay: Bir defa şunu söyleyeyim. Benjamin çok çekici bir adam, el attığı konular merak ettiriyor. Tarih meleğini ele alalım, gerçi ben tarih tezlerinin çok kabul edilebilir olduğuna inanmıyorum Benjamin'in. Biraz fazla romantik görünebilir. Löwy'nin söylediği Mesihçilik, Marksizm için pek benimsenebilir bir görüş gibi gelmiyor bana, daha aktif bir melekten yanayım ben. Benjamin'in bu yanları hep ilgi çekici oldu. Çok sonra okuduk tabii *Pasajlar*'ın tamamını ama birçok şey, Paris'e ilişkin söyledikleri, komplolar, komplocular üzerine söyledikleri, bütün bunlar çekici. Marx'ı yorumlayışı daha çok şöyle: Ekonomi politikçi değil Benjamin, bir felsefeci, belki felsefeciden de çok bir deneme yazarı gibi bakıyor meselelere. Onlar tabii beni kişisel olarak daha çok ilgilendirdi, daha tahrik edici şeyler... Baudelaire'in şiirine bakış açısı çok kışkırtıcıdır. Lezbiyenlik meselesine el atışı, yorumları son derece cazip. O tarafları beni çok çekti Benjamin'in.

Barış Engin Aksoy: Aslında bu çekiciliği yüzünden Benjamin'in Marksizme yapabileceği katkının veya belli bir dönüştürme gücünün üstü örtüldü gibi bir fikir var benim aklımda. Bunların hepsi doğru ama mesela tarih felsefesi Marksizmin teleolojik felsefesini ortadan kaldırabilecek, orijinal bir katkı.

Ahmet Oktay: Tabii şimdi çekici geliyor, devrime bakışı...

Barış Engin Aksoy: Yani Mesih demesek de...

Ahmet Oktay: Ama terminolojide getirdiği bazı vurgular, tereddüde yol açıyor. Mesihle ilgisi yok bu işin. Ama bunlar hep kışkırtıyor insanı. Ayrıntılar çok rol oynuyor ve Benjamin, ayrıntılar üzerinden çok iyi gidebilen, onların peşine takılan ve özgün laflar söyleyebilen bir adam. Bir tür edebiyatçı yani. Bu bana çok çekici geldi, hala da benim en çok okuduğum yazarlardan biridir. Açarım, okurum *Pasajlar*'ı yeniden yeniden. Çünkü '*18 Brumaire*'i hatırlatır insana, gidip bakalım, o zaman ne olmuş dedirtebilen bir adam. O bakımdan çok önemli. Bütün Frankfurt Okulu yazarları öyle. Adorno da başlı başına biri. Sadece çözümleyici değil bunlar. Üsluplar, bütün bunlar önemli rol oynuyor. Ben bilim adamı değilim, yeteneğim ne kadarsa onun çerçevesinde dönmeye çalışan, o bağlamın etrafında dönmeye çalışan bir edebiyat adamıyım ben. Benim kadar bu meselelerle uğraşan biri olduğunu sanmıyorum, bir felsefeci gibi bunlarla uğraşmak değil ki benim işim. Hiçbir edebiyatçı benim okuduğum kitapları okumuş değil, okuma ihtiyacını da hissetmiyor. "Bana ne ya" diyor artı-değer teorilerinden? Enis bahseder, "merak böceği" denen bir nesne var, o benim içime girmiş, durmadan dönüp aynı meselelerde kendimi kontrol etmeye, onlar hakkında kendimi tazelemeye çalışıyorum. Ne olup ne bitiyor? Frankfurt Okulu'nun bütün yazarları edebiyatla çok beslenmiş insanlar oldukları için, çok ufuk açıcı, yanlışlarına rağmen çok ufuk açıcı şeyler söylüyorlar. Yanlış nerede, doğru nerede? Bu kadar kesin bir tanım yapmak mümkün mü? Gerçeğin şu tarafı yanlıştır, bu tarafı doğrudur diyebilecek otoriter bir tavra bürünmek istemiyorum tabii. Ama bunlar beni bir yazar olarak kışkırtan insanlar.

Barış Engin Aksoy: Benjamin'i biz 80'lerle ilişkilendirmiştik. 80'den sonra başlayan bir ilgi artışı ama az önce konuştuğumuz gibi 70'lerin sonunda başlamış. Tam da darbe dönemiyle ilişkisi kurulabilecek gibi mi, Benjamin'in Türkiye'de alımlanmasıyla darbe arasında bir ilişki [düşünülebilir mi]?

Ahmet Oktay: Yok, bence yok. 1980 derken murat 12 Eylül ise, Benjamin'in anlaşılması yolunda fazlaca bir yardımı olmadı.

Barış Engin Aksoy: Ünsal Hoca bunu söylüyor, alternatif sol düşüncelerin daha kolay akışının sağlandığına dair...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Belki Defter dergisi bağlamında, Metis'in ve derginin önemi olabilir.

Ahmet Oktay: Tabii *Defter* dergisinin kendine göre bir önemi var o dönem için. *Toplum ve Bilim* de... O da önemli kavramları geliştirdi. İlk meseleleri ortaya attılar. Ama Benjamin'in, 12 Eylül'ün anlaşılmasında, toplum zaten politize olmuyor da, o yola dönmesinde bir etkisinin olduğunu sanmıyorum ben. 70'lerde daha çok oldu. Düşünmeye başlayan insanlar üzerinde, belki bunlar tamamen kişisel tercihlere bağlı olarak gelişti ama belki onlar üzerinde etkisi var Benjamin'in. Çünkü çok uzak meseleler aslında. Benjamin'in bahsettiği bazı konular, 12 Eylül koşullarında zaten anlaşılmaya müsait değildi. Toplum depolitize olmuş, iyiden iyiye bencilleşmiş, hiçbir etik değeri kalmamış bir durumdayken, sadece bir azınlık yazar-çizer takımı bazı sorunların farkına vardı. Tek tek onları etkiledi. Yoksa öyle giobal bir etkiden söz etmenin olanağı yok, sanmıyorum. 80'lerde bile iyi anlaşılmış bir adam değildir Benjamin.

Barış Engin Aksoy: Belki depolitize bir zamanda anlaşıldığı için...

Ahmet Oktay: Belki biraz yumuşatıldı adam. Bakın o tarihlerdeki bazı şeylere. Benjamin'in Marksist yanı çok vurgulanmış falan değildir.

Barış Engin Aksoy: Son dönemde özellikle. 80'ler, 90'ların başı Nurdan Gürbilek 'in yazıları ve diğerleriyle bir artış oluyor, Marksist yönü de öne çıkarılıyor ama Oğuz Demiralp ve Besim Dellaloğlu'nda neredeyse solcu bile denemeyecek halde.

Ahmet Oktay: O biçime sokuldu tabii. Bazı çeviri kitapların da etkisi var. Löwy'nin kitabı gibi.

Ali Anıl Aral: Bir karakter gibi. Edebi bir kişilik gibi.

Ahmet Oktay: Evet, öyle algılanıyor. Öyle sunmak daha hoşlarına gidiyor. Ekonomik yön görmezden geliniyor. Soyut bir takım felsefi kavramlar üzerinden analiz yapmak bizim yazarlarımızın daha çok hoşuna gidiyor belki de.

Barış Engin Aksoy: Kültür felsefecisi olarak görülüyor.

Ali Anıl Aral: Sürekli o yanı vurgulanıyor, kültür filozofu olan, kültür üzerine yazan biri olarak...

Ahmet Oktay: Evet. Ama bence Benjamin sadece bir kültür felsefecisi olarak ele alınabilecek çapta bir adam değil. Yazdıkları izin vermiyor buna.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Ama kültür kavrayışı her zaman siyasetle birlikte zaten. Devrimci boyutuyla... Kültür dediğimizde...

Barış Engin Aksoy: Kültür kavramının kullanılmasına karşı olduğu bir kısım var. Kültürün tarihi yazılamaz, yani kültür diyalektik olarak yazılabilecek bir şey değildir, sırtına binen bir şeydir insanın.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Adorno da aynı şeyi söyler. Kültür üzerine konuşmaya başladığınız anda kültür bitiyor, der. Onlarda ortak olan kültüre bakış o.

Barış Engin Aksoy: Yaptığını kültür tarihi olarak görmüyor.

Ahmet Oktay: Bizim sonradan adamlara eklediğimiz şey o.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Mesela Meral Özbek daha farklı ele alıyor Benjamin üzerine yazdığı üçlemede.[2] Başka sorumuz var mı?

[2] Meral Özbek (2000). "Walter Benjamin Okumak I-II-III." *AÜ SBF Dergisi* 55(2-3-4).

Ali Anıl Aral: Toplumcu gerçekçilik üzerine soracaktım onlar konuşuldu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Kitapları, yazıları paylaştık da biz gelmeden önce. Ama bendeydi o kitap.

Barış Engin Aksoy: Tarih felsefesiyle ilgili Ünsal Oskay'ın 1980'lerde başlayan bir kavrayışı var. Genelde özgürleşimci nostalji diye tarif etmiş Benjamin'in felsefesini. Geçmişten bazı öğelerin bugüne getirilmesi, bugün egemen ideolojiye karşıt olarak kullanılabilmesi gibi bir potansiyelden bahsetmiş. 2-3 yazınızda bu perspektifi benimsediğinizi gördüm. Şimdi ne düşünüyorsunuz diye merak ediyorum.

Ahmet Oktay: Şimdi geçmişe ilgisinin çok önemli olduğunu düşünüyorum ve geçmişin daha genel bir tabirle söylersem, sağcı düşünce tarafından sömürgeleştirilmesini önlememiz lazım. Türk solunun başta gelen ödevlerden biridir gibi geliyor bu bana. Tanpmar'dan beri birçok yazarın geçmiş bağlamında bugüne taşınması gerektiğini düşünüyorum. Bunu yaparken de birtakım eski görünümlerin yeniden deşifre edilmesi, bugünün konjonktüründe değerlendirilmesi gerektiğini ve atıl hale getirilmiş olan bu geçmişin yorumlanmasının, daha pratik ve politik amaçlı kullanılmasının zorunlu olduğunu düşünüyorum. Gerçekten etkin olabilecek bir sol politika ancak böyle üretilebilir gibi geliyor bana. O anlamda "tarih meleği"ni de yeniden düşünmek lazım. Gerçekten arkaya mı bakıyor o melek? Klee'nin resmine baktığınızda belki geriyeymiş gibi duruyor kafa ama belki de öyle değil.

Barış Engin Aksoy: Baktığı şeyler, geçmişten çektiği şeyler konusunda Benjamin'de bir ayrıntı olduğunu, pozitif şeylerle negatif şeyler arasında bir ayrım olduğunu söyleyebilir miyiz sizce? Geçmiş eski güzel günler değil de tam tersi yıkıntıları, başarısızlığa uğramış uğrakları yeniden kazandırma gibi...

Ahmet Oktay: Var tabii öyle. Mesihçi bir bakışa sahip dememiz gerekmez. Daha farklı bir yerden değerlendirirsek Benjamin'i, elbette ki o yıkıntının altında başka bir şey arıyor. O yıkıntının altında, Marx'ın *18 Brumaire*'de söylediği anlamda tarihin üstümüzdeki ağırlığını atabilecek öğeleri bulabilmeliyiz, demek istiyor belki de. Bu yorum daha aklı başında gözüküyor. Öteki türlü çok pasifize ediyoruz Benjamin'i.

Barış Engin Aksoy: Yani nostaljiden ayırıcı bir şey olabilir mi?

Ahmet Oktay: Devrimci bir kılığa bürümek lazım nostaljiyi. Sadece bir geçmişin özleminden ibaret değil ki, hiçbir önemi yok. Geçmişi özleriz ne olacak ama onun bir işlevi olmuyor politik bağlamda. Benjamin'in öyle düşündüğü kanısında değilim. Birçok yerde, infilak ettirici öğeleri bulmaya çalışıyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Adorno'nun da Benjamin'e yönelttiği eleştirilerden biri bu. Mektuplaşmalara, Estetik ve Politika'ya baktığımızda geçmişe özlem duyup muhafazakâr yazarlara, Klages'e yaslanıyorsun ve öyle bırakıyorsun, daha diyalektik bakman lazım diyor.

Barış Engin Aksoy: Bence haksız bir eleştiri.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Tabii haksız bir eleştiri. Gerçi Benjamin değiştiriyor sonra yazısını. Baudelaire'le ilgili metinlerinin ve "Sanat Yapıtı" yazısının birkaç versiyonu var. Ahmet Cemal'in çevirdiği Pasajlar'daki versiyon düzeltilmiş hali, Adorno'nun eleştirisinden sonraki hali, öncekilerde daha Marksist bir vurgu var.

Ahmet Oktay: Onlar öyle olaylar yaşamışlar ki, öyle etkiler altında kalmışlar ki o düşünceleri geliştirirken, tabii 2-3 versiyonu olabilir.

D. Beybin Kejanlıoğlu: O açıdan da Türkçeye aktarılırken aslında sorun var.

Ahmet Oktay: Bağlamlar çok önemli. Ne zaman, hangi olaylar oluyor Avrupa tarihinde, nerede, ne oluyor? Yorumlar da kendi başlarına çıkmıyor. De Man'a bakarsak hiçbir yorum tutarlı değildir diyor, her yorum yanlış.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Şu da önemli mi sizce, bazı kaynakların, örneğin, Hegel'in okunamaması? Tinin Görüngübilimi'nin Türkçesi okunamıyor, ben okuyamadım, okuma grubumuz var, İngilizcesinden okuyoruz.

Ahmet Oktay: Aziz Yardımlı çevirisiyle okuyacaksanız, biraz işiniz var. Almancasına

çok güvendiğim bir arkadaşım, kitabı çok iyi buldu. Yanlışsız bir çeviri diyor. Orada kitabın talihsizliği Aziz Yardımlı'nın Türkçe merakı. Yürürlükteki bazı terimler var, onlara biraz bağlı kal, onların izinden git, yeni bir laf bulmanın âlemi yok ki.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Hegel'in Türkçede okunamadığı durumda Adorno'yu anlamakta zorlanır mıyız? Marcuse'yi de?

Ahmet Oktay: Tabii zorlanırız. Şimdi aslında birçok kitabın yeniden çevrilmesi lazım sağlam bir Türkçe ile. Ama Türkçe oturmuş bir dil değil ki maalesef. Selahattin Hilav'ın başka türlü çevirisi, Sevim Belli'nin başka türlü, ötekininki başka türlü. Bunlar ana metinler üstelik... O kadar farklı bir terminoloji tutturup gitmenin anlamı yok. Bir dil oturmalı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Son olarak, genel bir soru: Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun işlenmesiyle ilgili ne düşünüyorsunuz? Gelecekte hangi alanlarda önemli görüp üzerine çalışabiliriz? Ne önerirsiniz bize?

Ahmet Oktay: Tabii Frankfurt Okulu bugün bile yararlanabilecek önemli sorunlara değiniyor. Özgürlük için söyledikleri son derece önemli laflar var. Günümüz toplumunda pazar ekonomisine eklemlenmiş bir kültür oluşumunun önlenmesi bağlamında çok önemli düşünceleri var. Bunlar üzerinde yoğunlaşılabilir. Adorno'yu daha bilmiyoruz tabii.

D. Beybin Kejanlıoğlu: En önemlisi Negatif Diyalektik ve Estetik Teori daha çevrilmedi.[3]

Ahmet Oktay: *Estetik Teori* yok. O yüzden daha keşfedilmesi gereken insanlar bunlar. Löwenthal'i bilmiyoruz. "Knut Hamsun" yazısına bakınca, bir yazarı kendi dönemine çok iyi oturtabilen biri. Löwenthal, toplumsal koşulları çok iyi fark eden, bunlara dikkati çeken biri. O bağlamı yeniden üretebilecek okurlara yazılıyor zaten o kitaplar. Ayrıca sosyologlar var Enstitü'nün içinde. Pollock var. Onlar ne yazmışlar? Onları bilseydim, '80 darbesinin neye mal olduğuna dair analizleri belki daha kapsamlı, daha teorik bir çerçevede yapabilirdim. Makaleler halinde kaldı, gazetelerde çıkan 3-4 sayfalık yazılar halinde kaldı. Hâlbuki bu *yuppie*'liğin getirdiğini anlamayı kolaylaştırabilecek analizler bulacağız onlarda. Ama yok ve kimse de bu işlere merak sarmıyor. Öyle bir hayhuydur gidiyor. O yüzden hiç umudum yok. Türkiye'de sağın, sol içinde açtığı bu gedikler üzerinde kimse durmuyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Zaten bize karşıtlık diye sundukları aşırı bir milliyetçilik ile aşırı bir İslamcılık.

Ahmet Oktay: Uluslar öyle birdenbire ortadan yok olmuyor, öyle kaybolduğu falan da yok. Fukuyama falan kendileri değiştirdiler tezlerini. Alternatif diye Türk düşünce dünyasına sunulan şeyler tamamen sistemin içinde. Egemen güçlerin yanında konuşan adamlar haline geldi bir takım aklı başında arkadaşlarımız. Türkiye'de sol kalmamış ki artık, böyle kavramlar üzerine düşünmek bile istemiyor kimse. Sol diye hala CHP ile uğraşıyorlar. İnşallah iyi olur. Yaşım da ilerledi, ne olursa olsun diyorum, oraya geldik. Bir parti yok, örgüt yok, bir örgütlenme çabası yok. Ne olur ki bu Türkiye'de? Bir şey olmaz. Adam kalmadı ki.

D. Beybin Kejanlıoğlu, Barış Engin Aksoy & Ali Anıl Aral: Çok teşekkür ederiz.

[3] Theodor W. Adorno (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main; Theodor W. Adorno (1970). *Ästhetische Theorie*. Haz. Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main.



23.

Enis Batur

Görüşmeciler:

Oğuzhan Taş & S. Evren Yüksel

Deşifre: Oğuzhan Taş
18 Ekim 2005, Ankara

Oğuzhan Taş: Türkiye'de Frankfurt Okulu düşüncesinin Türk yazınına girmesinde ve Türkçede yer bulmasında önemli isimlerden birisiniz. Sizin için önemli olan neydi, Frankfurt Okulu üyelerinin düşüncelerinde?

Enis Batur: Ben okuyup yazmaya yaklaşık 70'lerin başında başlamış biriyim. O dönemde düşünce alanında özellikle Türkiye'de solun gözle görülür bir ağırlığı vardı. Ama Türkiye'deki kapsama alanı çerçevesinde bakılırsa bu çok ortodoks bir kesitti. Hele ki kültür alanına, sanat ve edebiyat alanına bakıldığında iyiden iyiye tehlikeli gördüğümüz bir yaklaşım egemendi o dönemde. En kaba çizgileriyle Jdanovcu çizgi dediğim bir yaklaşım ağır basıyordu. Öte yandan, dünya konjonktürüne bakıldığında da 70'lerin başı artık, Sovyet İmparatorluğu'nun ciddi bir şekilde sarsılmaya başladığı, her ne kadar Maoist hareket bir tırmanma içinde olsa da, Çin'de olup bitenlere ilişkin de sorgulayıcı bakışların ortaya çıktığı bir dönemdi. Ben o yıllarda yurtdışına gittim ve yurtdışındaki tartışma ortamında neler olup bittiğine bakarken tanıştım Frankfurt Okulu'yla. Ve bir çeşit önseziyle tahmin ettiğim şeyin gerçekleşmiş olduğunu, çoktandır gerçekleşmiş olduğunu anladım. Neydi bu? Marksist felsefe alanında yalnızca ortodoks bir çizginin var olmuş olması bana mantıksız geliyordu. Türkiye'ye 70'li yılların başında örneğin Frankfurt Okulu hiç yansımamıştı ya da çok az şey çıkmıştı.

Oğuzhan Taş: Birkaç tane çeviri ve özgün yazı, ya da Erich Fromm'un çalışmaları...

Enis Batur: Evet ama onları da tam yerli yerine koyan bir durum yoktu ortada. Yani bağımsız olarak çıkmış birkaç kitaptı sonuçta. Okulun genel olarak ne yapmaya çalıştığı burada bilinmiyordu. Dolayısıyla yurtdışında gerçekleşen bu karşılaşma beni çok sevindirdi. Frankfurt Okulu'nun önemi, son derece gelişkin bir bakış açısıyla ve inceltilmiş bir felsefi anlayışla meselelere bakmasından geliyordu. Daha çoğulcu bir yapısı vardı. Hiçbir öğretiye karşı peşin yargılarla eğilmeyen bir topluluk söz konusuydu. İşte örneğin, psikanalize karşı tavır almayan, dilbilim alanındaki çalışmalara kayıtsız kalmayan, sosyolojideki gelişmelere kulak tıkamayan bir okul. Hatta birçok alanda da öncülük yapan bir okul. Dolayısıyla, Türkiye'ye dönüşümde Frankfurt Okulu'nun bir çeşit manevi desteğini kendi duruşum çerçevesinde arkamda hissettim ve o yaşın getirdiği bir duyguyla bu adamlara ben kişisel olarak borçlandım. Bu borcu ödemeliydim. Bir şeyler yapmalıydım bu konuda. Arka planında böyle bir düşünceyle hareket ederek birtakım faaliyetler başlatmaya çalıştım. Tabii o dönemin sınırlı olanakları çerçevesinde oldu bunlar. Aslında *Oluşum* dergisinde çıkan Frankfurt Okulu özel sayısını ben *Birikim* için hazırladım. Yani Murat'la (Murat Belge) konuştum, oranın uygun yer olduğu konusunda hemfikirdik. Fakat dergiye o sayı yetişemedi çünkü dergi 12 Eylül'ün darbesini yedi ve kapandı. Dolayısıyla *Oluşum* dergisine kaydırmak zorunda kaldık. *Oluşum*,

en elverişli ortam değildi aslında. *Birikim* daha uygun bir ortamdı. Marksistlerin çoğunlukta olduğu bir dergi olduğu için orada yayımlanması daha doğru olurdu. Tabii, benim yanım sıra o dönemde yakın ilişkide olduğum, kimisi o dönemden bu yana dostum kalmış, kimisi bütünüyle yollarını ayırmış bir takım insanlar da bu ilgimi paylaştılar. Farklı cepheleriyle ilgilendiler.

Oğuzhan Taş: Kimlerdi bu isimler?

Enis Batur: Aydın Uğur, Ertuğrul Özkök. Başka kimler vardı doğrudan ilgili... Aslında çok az görünse bile çok önemli etkileri olmuş bir kültür tarihçimiz, Ekrem Işın. Az görünen ama hala düşünce hayatını ve üretimini sürdüren şimdi Manchester Üniversitesi'nde olan İsmail Ertürk. Oruç Aruoba, bir miktar. Marksizme çok mesafeli olduğu için fazla yaklaşmadı ama yine de ilgilendi. Bunlar geliyor aklıma.

Oğuzhan Taş: Şunu sormak istiyorum, ilk dönemde çıkan yazılarınızda hep vurgulamışsınız. Frankfurt Okulu düşünürlerinin Türkiye'de daha çok yer bulması gerekiyor. Özellikle Benjamin ve Adorno kapsamında. Bunu Estetik Ütopya başlıklı kitabınızda görmüştüm. O günden bugüne bakıldığında hakikaten sizin bu vurgunuzu destekleyecek bir gelişme oldu mu?

Enis Batur: Görece oldu diyebiliriz yani, 30 yıl öncesine oranla tabii ki bu konuda epey adım atıldı. En azından bazı temel yapıtlar çevrildi. Hâlâ yapılabilecek çok şey var. Türkiye'de genel olarak çeviri etkinliği, hele ki düşünce alanında, çok sistematik bir şekilde gerçekleşmiyor. Dolayısıyla biraz kişisel serüvenlere kalıyor. Ben yayıncılık yaşamım boyunca gerek sözünü ettiğiniz dergilerde, gerek de yönetiminde olduğum yayınevlerinde bu düşünürlerin kitaplarının ya da metinlerinin çevrilmesi için gayretkeş oldum ama her zaman istediğimiz sonuçları alamadık. Bazen çok kötü çeviriler geldi, yayımlanamadı. Yani çevrildi o kitaplar. İşte Adorno'nun Otoriter Şahsiyet çalışması çevrildi ama o kadar kötüydü ki çeviri, yayımlayamadık.

Oğuzhan Taş: Bu dediğiniz çok önemli. Frankfurt Okulu'nun düşüncesi çok bilinmediği için o konudaki çeviriler de çok iyi olamıyor. Adorno'nun da örneğin anlaşılması zor bir yazar olduğu söylenir çoğu kez.

Enis Batur: Zaman içinde aslında aşılabilen zorluklar bunlar. Yani ilk bakışta tabii, gene o dönemin içindeki egemen düşünce metinleri sayılabilecek metinlerle karşılaştırıldığında çok çetin ceviz metinler. Bir yandan da, içine girildiği sürece aşina olunabilen ve bir noktadan sonra zorluğunu ortadan kaldıran metinler. Kendi içinde hiçbir zaman işin içinden çıkılmayacak metinler değil bunlar. O dünyaya aşinalık gerektiriyor. Adorno, okudukça gizlerini aralayan bir yazar. Metinlere bugün ben baktığımda eskiden gördüğüm oranda zor görmüyorum o metinleri. Ama iş, Türkçeye çevirmeye geldiğinde tabii, hem Adorno'nun hem daha fazla tabii Benjamin'in çok güzel dilleri var. Özgün dildeki başarılarının aynı zamanda Türkçeye yansıtılması her zaman kolay olmuyor.

Oğuzhan Taş: Şiirin çevirisi her zaman daha zordur denir, belki şiirsel bir üslup kullanmaları bu dediğiniz durumda etkili olabilir. Önemli bir nokta da, bazı temel metinler hala çevrilemedi Türkçeye. Örneğin, Adorno dediğimizde en önemli çalışmaları son dönemlerinde yazdığı Estetik Teori ya da Adorno'nun düşüncesine temel oluşturan Negatif Diyalektik. Bunların hala çevrilmemesi bahsettiğiniz sebeplerden mi kaynaklanıyor sizce?

Enis Batur: Olabilir. Estetik Kuram örneğin, çok zor görünmüyor bana. Birisi otursa çalışsa, bir yıl içinde bitirebilir kitabı. Ama yani, buna vakıf olan biri. Rast gele, Almanca biliyor diye bir çevirmenin eline verildiği takdirde -ki Türkiye'de çoğu zaman yapılan bu- ya altından kalkamaz ya da sorunlu bir çeviri getirir. Ama o dünyayı bilen, tanıyan birisi için çok zor olduğunu düşünmüyorum.

Oğuzhan Taş: Son yıllarda çeviri metinlerin sayısında bir artış var Frankfurt Okulu'yla ilgili. Son iki üç yıl içinde pek çok metin çevrildi. Çevirilerin yanı sıra, Okul üyelerinin görüşlerine odaklanan ya da genel olarak Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların sayısında artış var. Türkiye'nin şu anki kültürel ve düşünsel iklimiyle bu artış arasında bir örtüşme görüyor musunuz?

Enis Batur: Bundan bir fayda çıkartılabilseydi belki. Ama genel anlamda bakıldığında çıkartılabildiğini düşünmüyorum. Yani bir küçük çevre doğru ilişkiler kuruyor olabilir bu metinlerle. Kendi yazdıkları bağlamında onlardan yararlanıyor olabilirler. Örneğin, ben böyle biriyim, yararlandım onlardan. Hala da yararlanıyorum. Ama genel olarak düşünce dünyamızı etkileyebilecek bir nüfuz alanı oluşturmuş değil. Bir de Türkiye'nin çok önemli bir handikapı şu; on yılda bir yeni bir kuşak geliyor ve kendisini daha fazla ilgilendiren, daha yakın tarihli metinlere eğilmeye başlıyor. Onun için de bir kopukluk oluşuyor. Yani bir Frankfurt Okulu *corpus*'u oluşturulsa da ondan sonra devamına gidilse... Hayır, böyle olmuyor. Bir başka kuşak geliyor, işte Deleuze'ü, Derrida'yı, Foucault'yu önemsiyor. Sonra bir üçüncü kuşak geliyor, Sloterdijk'i önemsiyor ya da benzeri düşünürleri önemsiyor. Hâlbuki bunların arasında çok birebir bağlantı var. Dolayısıyla bazı temel metinler çevrilmeden ikinci, üçüncü safhaya geçildiği zaman da, o yeni kitapları anlama konusunda şüpheler doğuyor. İnsanlar anladıkları için mi bunları okuyorlar, yani arkayı bilmiyorlar. Türkiye'nin handikaplarından biri bu. Düşünce alanındaki metinler konusunda çok ciddi, büyük boşluklar var hâlâ. Hâlâ elimizde çok sağlıklı bir Hegel yok. Sağlıklı bir Hegel yokken, nasıl Adorno okuyacağız. Yabancı dil biliyorsak sorun değil, oradan halledebiliriz ama Türkçe okuyan okur için bunlar çok önemli handikaplar.

Evren Yüksel: O zaman Frankfurt Okulu üyeleriyle, beslendikleri kaynaklar -Nietzsche, Freud, Lukács gibi- bunların Frankfurt Okulu üzerindeki etkileri yeterince değerlendirilebildi mi sizce?

Enis Batur: Bağlantıları görebildiklerini gösteren ipucu yok. Bakıldığında, örneğin Freud çevrildi Türkçeye. Tümü değil ama önemli metinlerinin çoğu çevrildi. Freud'la Frankfurt Okulu arasındaki köprüyü kuran kimseyi tanıyor musunuz? Göze çarpmıyor. Bu adaları birleştirecek bir yapılanma lazım. Bizde bu olmuyor. Öyle bir sorun var.

Oğuzhan Taş: Bunun olmaması bağlamında, neden olmadığını sorgulamak ve neden olmuyor sorusunun üzerine gitmek manidar mı sizce?

Enis Batur: Tabii ki, manidar bir soru. Cevabı da açık aslında. Sistematik bir felsefe eğitiminin, düşünce eğitiminin yapılamadığını görüyoruz. Eğitim düzeyinde disiplinlerarası ilişkilerin zayıflığını görüyoruz. Bu işler için bir akademik çalışma gerekir. Türkiye'de benim kanım o ki, üniversite 1980'de hemen hemen öldürüldü. O gün bugündür can çekişiyor. Bireysel noktalar var üniversitelerin içinde, akıntıya karşı kürek çekerek hala çalışıyorlar, üretiyorlar vs. Ama genel anlamında üniversite düzeni, bu düşünsel zinciri oluşturacak bir yapılanma göstermiyor. Sorun orada.

Evren Yüksel: Peki, Türkiye'de Frankfurt Okulu üyelerine daha çok hangi alanlarda başvuruldu? Sosyal ve siyasal teori alanında mı örneğin, ya da estetik alanında mı?

Enis Batur: Hepsine az bir pay düşüyor gibi geliyor bana. İyi, kötü her birine gösterebileceğimiz örnekler var. Ünsal Oskay bağlantılar kuruyor, başkaları bağlantılar kuruyor ama tatminkâr bağlantılar değil bunlar. Burada tabii, şuna da bakmak lazım: Türkiye'de sol düşünce de büyük bir durgunluk içinde. Çeyrek yüzyıldır kendi içinde hiçbir atılım göstermeyen, trajik ve komik durumlara düşen... DİSK'in son girişimini duymuşsunuzdur. Türkiye'de sol düşünce platformu kurmak için Tarık Akan'ı çağırıyorlar. Tarık Akan bir sol sempatizan olabilir, gelir dinler orada. Ama o katılım çerçevesinde, 24 kişinin arasında Tarık Akan ya da benzeri birtakım insanların olması Türkiye'de solun yeniden düşünce üretemeyecek duruma düşmüş olduğunu gösteriyor. Yani Tarık Akan'ı siz, Benjamin ya da Adorno okuyup yorumlarken düşünebiliyor musunuz? Olacak şey değil bu. Küçümsediğimden değil ama herkesin bir başka rolü var hayatta. Bütün bunlar bir araya gelince sorun bu hale geliyor. Yani Frankfurt Okulu konusunda benim bir fanatizmim yok ama toplam manzaraya baktığım zaman Türkiye'deki düşünce ortamının hala çok ilerisinde. Avrupa'da, Batı düşüncesinde ondan hareket edip, bir üst aşamaya geçen kuşaklar oldu. İşte Habermas'ın kuşağı oldu, Sloterdijk'in kuşağı oldu. İki kuşak geldi üstüne. Paylaşırız, paylaşmayız görüşlerini ayrı ama müthiş bir

dinamizm var. Yani hem Habermas'ın etrafında, hem Sloterdijk'in etrafında. İşte bizde biraz böyle heveskâr bir iki çaba var, bir iki kitap çevriliyor. Ama bir bağlantı şeması çıkmıyor.

Oğuzhan Taş: Peki siz Frankfurt Okulu düşüncesini ele aldığınızda, o dönemde size gelen tepkiler nelerdi? Nasıl bir hareketlilik oldu?

Enis Batur: Olumsuz bir hareket de oldu, onu da söyleyeyim. Bugün belki arasanız dergi sayfalarında ya görürsünüz ya görmezsiniz hani, birtakım şeyler ortamı bulandırıyor. Beni Marksizme karşı bir görev üstlenmiş gibi görenler oldu.

Oğuzhan Taş: Çünkü Frankfurt Okulu da bazı kesimler tarafından böyle algılandı.

Enis Batur: Tabii, onun sonucunu burada da böyle algılayanlar oldu. Hepsi çok cılız seslerdi, önem verilecek insanlar değildi ama o sesler birçok insanı rahatlatmıştır en azından. Ya şimdi başımıza bir dert çıkıyor Frankfurt Okulu diye. Değer mi buna? Bununla uğraşmalı mıyız? Ha değmez diyorlar. Tamam uğraşmayalım. Türkiye'nin o kolaycı ve tembel kültür ortamında bu tür motifler ortaya çıktığı zaman, oh ne güzel. Rahatlıyor insanlar.

Oğuzhan Taş: Bu düşünceyi takip edecek zaten küçük bir kesim var, onlar da bu şekilde algıladığı zaman, varolan bir imkân tümüyle yok edilmiş oluyor aslında. Yayınevleri de belki bu şekilde.

Enis Batur: Tabii, böyle bir mantık var Türkiye'de son yıllarda iyice artan. Son on yıl, on beş yılda. *In* olan ne, *out* olan ne? Yani Frankfurt Okulu *out* artık. Bu Frankfurt Okulu'na özgü bir durum olsa, amenna. Değil. Yani sanat alanına bakıyoruz orada da aynı durum var. Bir dönemi tanımamıştır Frankfurt Okulu'nu Türkiye'nin sanat ortamında, gecikmiştir. Şimdi biz dönüp bunu halledemeyiz, diye bakarlar. Bir sonrakinden başlayalım. Mesela çağdaş sanat üzerine çok yoğun çalışıyorlar, ama modern sanatı tanımıyorlar. Modern sanatı tanımadan çağdaş sanatı yerli yerine koyabilmek, anlamak mümkün değil. Düşünce alanında da böyle. Birdenbire "güm" diye günümüz düşünürlerinden birinin kitabının içine düşülemez yani. Böyle bir şey olamaz. Onların arkasında koskoca bir gelenek var. Bu geleneğin hangi aşamalarından yararlanarak gelmiş bu adam? Ona bakmak gerekir. Bazı gecikmeli girişimler var. Mesela Nietzsche bile Türkçeye çok geç, bütün eserleriyle çevrilme projesiyle geldi. O zaman hani, belki on yıl sonra Frankfurt Okulu'na yönelik de böyle bir yaklaşım içine girilebilir umudu beliriyor insanın içinde. Ama tabii, zaman geçtikçe işimiz zorlaşıyor.

Oğuzhan Taş: Frankfurt Okulu'nun güncelliğini koruduğunu düşünüyor musunuz hâlâ?

Enis Batur: Tabii, derinliğini koruyor çünkü. Derinliğini koruyan bir düşünce niçin aşılsın? Yeni düşünsel gelişmeler olabilir, o ayrı bir meseledir. Ama bugün dönüp baktığınız zaman bu adamların metinlerine, eskimiş bir bakış açısından bahsedemeyiz, aşılmış sorunlardan bahsedemeyiz, hele ki aşılmış bir düzeyden bence hiç bahsedemeyiz. Çünkü Orta Avrupa düşüncesi zaten çok olgun ve derinlemesine giden bir düşünce. Bu adamlar, Orta Avrupa düşüncesinin en kaymak tabakasını oluşturan adamlardır. Böyle bir kültürü bugünün filozoflarında bulamayız. Yani Adorno Schönberg'le, Thomas Mann'la arkadaştı. Beste yapabilecek kadar piyanoya hâkimdi. Müzik sosyoloğu olarak yaptıkları, sanata bakışı, siyaset ve politika alanında yaptıkları, Amerika'da fal üzerine yaptığı araştırmalar... Yani, saymakla bitmeyecek bir yelpazenin içinde... Bir örneği Avrupa'da bile artık zor yetişen bir düşünür modeli. Dolayısıyla, aşılmış olduğunu düşünmeniz mümkün değil.

Oğuzhan Taş: Peki, Eleştirel Teori'deki psikanaliz bağlantısına nasıl bakıyorsunuz?

Enis Batur: Freud çok önemli bir alan açmış yirminci yüzyıla ama bu alanın aşırılıkları, abartıları, sorunları sonraki dönemlerde ortaya çıkmaya başladı. Özellikle pratiğe yansıma bağlamında bakılacak olursa, nasıl ki Marksizm teoride bir başka şeydir, pratik söz konusu olduğunda bir başka şey haline dönüşebildi, işte psikanaliz de zamanla çok otoriter, totaliter, insan doğasına pek çok açıdan yanlış bakan boyutları olan bir öğreti olarak görüldü. O açıdan, Frankfurt Okulu'nun temkinli bakışının içinde önemli doğrular var. Belki ampirik psikiyatrların gördüklerini görememişlerdir o ayrı. Ama genel olarak kuramsal bağlamda o

mesafe isteğinin doğru dayanakları var. Doğurgan bir yandan da söz edilebilir. Çünkü o orada başlamıştır, sonra gelişebilir, gelişti de. Çekirdek kitaplarda doğru ipuçları vardı psikanaliz çerçevesinde.

Evren Yüksel: Özellikle estetik bağlamında, Lukács ve Frankfurt Okulu ilişkisi konusunda neler düşünüyorsunuz? Bir yazınızda üyeler arasındaki farklılıkların Lukács'a bakışları çerçevesinde oluştuğunu söylemiştiniz.

Enis Batur: Öyle. Çünkü garip noktada duruyordu Lukács. Hele o dönemin içinden bakılacak olursa, demin sözünü ettiğim bütün o ortodoks yapının en kalifiye filozofu oydu. Orta Avrupa düşünürünün tipik özelliklerini içinde taşıyan, buna karşılık onunla düz orantılı olmadığına inandığım ve sığ bulduğum bazı ufuk gösterileri yapıyordu ki bu nitelikleri taşıyan bir adam, Frankfurt Okulu üyelerini Marksistlerin içinde en iyi konumlandırabilecek adamdı. Bir çeşit, göstermeden onlara duvar kurduğunu düşünüyorum. Ötekilerin de onu hiçe saymadıkları kanaatindeyim, çok da önemsemediklerini düşünüyorum. Çünkü abesle iştigal kapsamına girecek bazı setler inşa etti Lukács ve maalesef çok etkili oldu. Çok uzun süre çok etkili oldu. Ama yavaş yavaş hem Frankfurt Okulu, hem de işte Fransız Okulu diyelim, Luciene Goldman'lar, şunlar bunlar, o etkileri bir biçimde kırdı. Ama bir döneme mührünü vurdu, bunu unutmamak lazım. Bedeli olan şeylerdi bunlar.

Oğuzhan Taş: Türkiye'ye baktığımızda, ikinci kuşak üye olmasının da etkisiyle son dönemde Habermas daha ön planda,. Üyeler arasında Türkiye'de anlaşılabilme konusunda bir farklılık olduğunu düşünüyor musunuz?

Enis Batur: Daha az anlaşılmaktan çok, dönem daha elverişli. Bugün Türkiye'de, yeni düşünce figürlerine, yeni düşünce biçimlerine açık insan sayısı daha fazla. İnsanın günüyle ilişki kurmasının doğal bir yanı var. Daha yakın tarihle ilgili takipçilik güdüsü ağır basar. Bu doğaldır. Ama Habermas'ın ben, Horkheimer'den, Adorno'dan, Benjamin'den daha az derin bir düşünce adamı olduğunu düşünüyorum. Onların çok vasıflılığı Habermas'ta yok. Onların olumlu seçkinciliği onda yok. Ama tabii, düşünce üretmeye başladığı kavşaktan itibaren de öbürlerinin şahit olmadığı bir dünyaya şahit oldu. Yeni bir atılım içine giren kapitalizmin gelişmesini daha iyi görmek durumunda oldu. Adorno örneğin, son dönemde önemli yanlışlara düştü, pratik hayata ilişkin tahlillerinde. Yaşlılığının ve farklı bir dünya sistemine ve değer sistemine sahip olmanın getirdiği şeyler bunlar belki. Marcuse'de mesela bu yok. Çünkü Marcuse Amerika'ya gidince daha rahat adapte oldu. Belki daha açıktı. Adorno'nun Amerika'da çok kapalı olduğunu biliyoruz. Caza karşı tavrı örneğin, kabul edilebilir şeyler değil bunlar. Onlar da olumsuz örneğin, Adorno'nun seçkinciliği ve dünyadaki gelişim çizgisini de çok iyi göremediğinin göstergeleri. Yani ileriye yönelik bazı tahlilleri doğru değil. Zaman onu gösterdi. Buna karşı işte Habermas öyle bir dönemin içinde doğdu ki, hem bu yanlışlara daha öğrenciyken şahit oldu, hem de yeni gelen dünyayı algılamaya daha hazırdı tabii.

Oğuzhan Taş: Tekrar Türkiye'ye dönersek... Siz çıkardığınız dergiler ve yanı sıra yöneticilik yaptığınız yayınevleriyle bu konuda önemli katkılarda bulundunuz. Oluşum, Gergedan, Yazı dergisi. Örneğin ben Gergedan'ı gördüğümde çok heyecanlandım. Çünkü o dönemi kaçırmış bir kuşaktanım. Orada şunu gördüm; seçilen konularda, özel sayılarda –atonal müzik ve Walter Benjamin kitapçığı gibi- hep Frankfurt Okulu düşünürlerinin izleri var gibi.

Enis Batur: Tam öyle değil. Tabii ki, payları var. Ama şöyle bakmak belki daha doğru. Türkiye'nin kültür ortamının güdüklüğü, dünyayla tanışmama konusundaki direnci, kendi köylülüğünü sürdürüp, bizim çiftlikte ne oluyorsa bu kadarı önemlidir gibi bir yaklaşıma sahip olması, bunlar benim için yıkılması gereken birtakım duruş biçimleriydi. O zaman da bütün alternatiflerin bir biçimde, uçlarının hiç değilse, gösterilmesi lazımdı. İşte, dünyada yirminci yüzyılda müzikte nasıl bir gelişme oldu, gerçeküstücülük akım olarak nasıl bir katkı getirdi, bağımsız birtakım isimlerin varlığını göstermek... Bu isimlerin bir metni yayımlanır, okur oradan hareketle onun peşine takılabilir. Nitekim dönüp bakıldığında tarihsel

olarak karşılaştırma yapılırsa, *Gergedan* sonuç olarak çok uzun süre çıkmış bir dergi de değil yani, 17 sayı çıktı. 87-88'te orada yer alan ve kitapları çevrilmemiş yazarların düşünürlerin, 1990'larda çoğunun kitabının Türkçeye çevrildiğini göreceksiniz. Onlar tabii, birtakım insanların oralara yönelmesine yol açtı. Bir derginin de görevi budur. Pencereyi açar, ondan sonra görürsün, görmezsin. Daha fazlasını zaten onun yapması mümkün değil. Yapı Kredi Yayınları gibi daha geniş bir imkân olduğunda tabii daha da geniş bir olanak doğdu. Şimdi belki görünmüyor ama ileride görülecektir. Ne çok şey yapılmış ve ne çok şeye yol açılmış. İki bin küsur kitap, bir sürü dergi. O bir 15-20 yıl daha Türkiye'ye açılım sağlayabilecek bir kulvardır en azından. Benim ve kuşağımın temel çabalarından biri oydu; dünyaya kapalı duran bir kültür ortamına, "dünyaya kapalı kalamazsınız, bunlarla tanışmadan özgün yapıt çıkmaz, yani önce etkileneceksiniz sonra o etkiler sindirilecek, özgün şeyler çıkacak, her şeyi bilemezsiniz, ama bilinmesi gereken çok şey olduğunu görebilirsiniz, onların arasından kendi seçimlerinizi yapabilirsiniz" demek. Bu bir kültür politikası gibi bir şeydi aslında. Öyle diyebiliriz.

Oğuzhan Taş: Bu anlamda o dönemde yapılanlar işlevini yerine getirmiş görünüyor. 90'lardan itibaren birçok eser çevrilmeye başladı.

Enis Batur: En azından süresiyle doğru orantılı olmayan, süresinden daha kabarık bir etkisi oldu.

Oğuzhan Taş: Şu an nasıl görüyorsunuz peki, Türkiye'de dergiciliği?

Enis Batur: Perişan buluyorum. Çünkü yeni bir kuşak gerekiyor. Mesela genç insanların gelip bana neden dergi çıkarmadığımı sormaları beni üzüyor. Onların dergi çıkarmaları lazım. Onlar dergi çıkaracaklar, bizim gibi insanlardan da ara sıra yazı isteyecekler. Biz çıkarmayacağız artık. Yani sağlıklı bir şey değil. Ben 53 yaşındayım. 53 yaşındaki adamdan dergi beklenmez. 20 yaşındaki adam çıkartır dergiyi. Böyledir. Ben ilk dergimi çıkardığımda, *Yazı* dergisini, 23 yaşındaydım. Roland Barthes vardı içinde. Başka neler vardı? Gilles Deleuze vardı, Ezra Pound vardı. Bir sürü şey vardı içinde.

Oğuzhan Taş: Bize ne tavsiye edebilirsiniz peki. Böyle bir araştırma yapıyoruz. Önerileriniz ne olabilir? Ya da yaptığımız şeyi manidar buluyor musunuz?

Enis Batur: Bence durum değerlendirmesi çok önemlidir. Bir alanda durum değerlendirmesi yapmak, yapılanların bir bilânçosunun çıkartılması, hatırlatılması. Türkiye belleksiz bir toplum, o açıdan çok önemli. A, bu da çıkmış, bunu gösterecektir yaptığınız. İkincisi bir şema oluşturabilirsiniz, yani genel tabloda nereleri dolu nereleri boş. Oradan bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir. Demek ki, biz Frankfurt Okulu'nun bazı yerlerine iyi bakamamışız toplum olarak, ülke olarak. Yani orada bir boşluk var. Bu boşluğun üzerine gitmeye değer. Bir boyutunu görmemişiz. Örneğin sosyolojik analizleri daha ikinci plana atılmış ya da daha ikincil üyeler, Löwenthal gibi. Onlar küçümsenmiş ya da önemsenmemiş. Hâlbuki önemli çalışmaları var. Yani bu tabloyu çıkarmak açısından da bana çok önemli geliyor.

Oğuzhan Taş & Evren Yüksel: Bizim sorularımız bu kadar, sizin ekleyeceğiniz bir şey yoksa çok teşekkür ederiz.

Enis Batur: Rica ederim.



24.

Oğuz Demiralp

Görüşmeciler: Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy

Deşifre: Ali Anıl Aral
1 Eylül 2009, Ankara

Barış Engin Aksoy: Frankfurt Okulu düşünürleriyle nasıl tanıştınız?

Oğuz Demiralp: Üniversitedeyken tanıştım herhalde. Tabii üniversitedeyken deyince çok geriye gidiyoruz. Herhalde Frankfurt Okulu düşünürleriyle tanışmam 1971-1972 yıllarıdır. 1970'de Amerika'da olduğum sırada da hatırlıyorum bazı şeyler, ama esas olarak 71-72 yıllarıdır.

Ali Anıl Aral: Hangi üniversitedeydiniz, hangi dilde okudunuz?

Oğuz Demiralp: Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ndeydim. Ya Fransızca ya İngilizce okumuşumdur.

Ali Anıl Aral: Peki önce Benjamin'le mi karşılaştınız, yoksa Frankfurt Okulu'yla mı?

Oğuz Demiralp: Zor soru. Adorno ve Benjamin'in ismini aynı zamanlarda duyduğumu söyleyebilirim.

Ali Anıl Aral: Benjamin'in sizin ilginizi çeken özelliği neydi?

Oğuz Demiralp: Benjamin'in dikkatimi çeken özelliği kişisel dünyası. Yani o Frankfurt Okulu'nun tam bir parçası değil. Benjamin'le herhalde bir duyarlılık kesişmesi oldu. Değişik, sıradışı bir insan, kısaca söylemek istersek.

Barış Engin Aksoy: Adorno demişken, Adorno-Benjamin ilişkisi hakkında siz ne düşünüyorsunuz?

Oğuz Demiralp: Tabii Adorno orada Benjamin'e hocalık yapmaya çalışmış. Yaş farklarını unuttum ama... Benjamin daha büyük olsa gerek. Ama Adorno üslubu ve kişiliği itibariyle daha üstten konuşmaya çalışmış. Adorno daha klasik bir kültür adamı. Benjamin gibi bütün Avrupa'nın macerasını içselleştirmiş birisi değil. Benjamin tüm gövdesiyle, hayatıyla düşüncelerini yaşayan birisi.

Ali Anıl Aral: Peki sizi Benjamin üzerine odaklanan bir kitap yazmaya iten şey neydi?[1]

Oğuz Demiralp: O kitabı yazma nedenim Almanya'ya gitmiş olmamdı herhalde. Belli bir dönem Münih'te yaşadım. 1980-1983 yıllarında Münih'te Benjamin'in oturduğu adresi buldum. Ama o ev yoktu herhalde yerinde. İşte o sıralarda doğdu o fikir. O sıralarda Münih'te Fassbinder dönemiydi; onun çok parlak olduğu ve ölüverdiği bir dönemdi. Münih'in o havası içinde Benjamin'e doğru gittik. Bir de Strasbourg'da ufacık bir sokak vardır, önünde fotoğraf da çektirmiştim hatta, "Walter Benjamin Geçidi". Ufacık ama çıkmazdır o sokak; çok dar, beş on metrelik bir sokaktır. Girersiniz, küçük bir avluya açılır; başka hiçbir şey yoktur. Belki Strasbourg'daki o sokak bazı şeyleri de tetikledi daha sonra.

Barış Engin Aksoy: Kitapta yazdığınız bir şey ilgimizi çekmişti. Benjamin'i ararken, tam onu buldum derken kendimle karşılaştım ve dönüp kaçtım diye...

Oğuz Demiralp: E öyle. Artık onu anlatmak zor. Kitapta yazdığım gibi.

Barış Engin Aksoy: Metinleri tararken Benjamin üzerine yazan birçok yazarın da

[1] Oğuz Demiralp (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*. İstanbul: YKY.

karşılaştığı bir durum gibi geldi bize bu. Yabancı yazarlar da dahil...

Oğuz Demiralp: Olabilir. Yabancı yazarlarda daha çok olabilir. Çünkü bir Avrupalılık var onda. Benjamin Avrupa'nın ruhu diyebiliriz.

Barış Engin Aksoy: Benjamin'in kişisel hayat hikayesi yazarları çekiyor sanki. Kimi zaman çok zengin metinler ortaya çıkarıyor. Kimi zaman da sanki onun düşünceleri bir nevi alegori gibi işlevi görüyor. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Oğuz Demiralp: Benjamin üzerinden insanlar kendini anlatıyor olabilir. Olabilir tabii ama Benjamin'in dramında biraz Avrupa'nın dramı da var gibi. İşte ben 49'u kullandım. Tevrat'ta 49 vardır, 50 jübilasyon demektir. Ama ellinciyi göremedi Benjamin. Avrupa gördü mü bilmiyorum.

Ali Anıl Aral: Türkiye'de Benjamin'e yönelik ilgiyi nasıl görüyorsunuz? Türkiye'de Benjamin'in hangi yönleri ön plana çıkarıldı?

Oğuz Demiralp: Benjamin'e samimi ilgi gösterenler var. Avrupalılaşmış, yani Avrupa'yla bütünleşmiş kesim diyelim. Tabii bu İslamiyetten ya da Doğu'dan kopmuş anlamına gelmiyor. Ama o kesimin çok dar olduğu kanısındayım. Onun dışında entelektüel kesimlerde bir Benjamin modası var tabii. Ayrıksı mala uzanma, ticarette olduğu gibi değişik bir metaya uzanma, o metaya sahip olma isteği var. Ama samimi olarak, içtenlikle Benjamin'i benimseyen herhalde çok dar bir kesim. Yani kişinin Benjamin'i benimseyebilmesi için belirli bir ruh eğitiminden, kültür eğitiminden geçmesi, geçmiş olması lazım. Suçlamıyorum ama koşullar öyle. Niye geçmediler anlamında söylemiyorum. Türkiye'nin koşullarında o kültür ve ruh eğitiminden geçmiş olmak biraz zor. Tesadüflerin size getirmiş olması gerekiyor. Belki beni hayatın tesadüfleri o bakımdan oraya doğru itti. Ama Türkiye'de herkesin hayatında ayrı çizgiler var. Dolayısıyla Türkiye'de Benjamin'i benimseyecek geniş bir çevre olması da nesnel bakımdan zor. Yine suçlayarak söylemiyorum.

Barış Engin Aksoy: Yani yine onun deneyimiyle ilişkiye geçmek için bir kültürel engel...

Oğuz Demiralp: Kültürel engel demeyelim de, o nesnel koşullar yok Türkiye'de. Tespit için söylüyorum bunu. "Benjamin'den anlamıyor bu keratalar" anlamında değil yani. Aynı nesnel koşullar yok.

Ali Anıl Aral: Peki siz kitabınız yayımlandıktan sonra ne gibi eleştiriler aldınız? Böyle bir eleştiri mekanizması var mıydı?

Oğuz Demiralp: Yok Türkiye'de öyle bir mekanizma. Ben yurtdışındaydım herhalde kitap yayımlandığı zaman. Böyle bir eleştiri bilmiyorum. Dergilerde neler çıktı onları da takip edemedim. Çok fazla da birşey çıktığını sanmıyorum. İşte tanıtma yazıları vardı. Onun dışında bir eleştiri almadım. Birkaç yerde başvurulduğunu biliyorum. İşte Besim Beyin kitabında başvurulduğunu biliyorum. Besim Beyin başvuruyor olması benim için önemlidir.

Ali Anıl Aral: Beybin Kejanlıoğlu'nun kitabında da var. Frankfurt Okulu ve medya ilişkisi üzerinden...

Oğuz Demiralp: Çok güzel, çok güzel. Bakın onu bilmiyordum. Öyle şeyler önemlidir benim için.

Barış Engin Aksoy: Bizim görüşmeleri yaparken fark ettiğimiz bir şey, eleştiri mekanizmasının işlemiyor olması, kimsenin başkalarının metinlerine olumlu bir şey söylemek dışında bir katkıda bulunmuyor olması...

Oğuz Demiralp: Şimdi orada iki sorun var. Birincisi, Benjamin'in metinlerine ulaşmak meselesi. Benjamin'e Türkiye'de ilgi duyabilecek kesimin çoğunluğu yabancı dil biliyor. Dolayısıyla Benjamin'e İngilizceden, Fransızcadan ya da doğrudan Almancadan ulaşabilirler. Ben üç dilden de okumaya çalıştım. Olan Türkçe çevirilere de baktım, bakıyorum. Benjamin'i çevirmek çok zor. Benjamin'in tamamı İngilizcede de, Fransızcada da çevrilmedi galiba. O dillerde de Benjamin tam olarak çıkmadı. Zor bir alan. Dolayısıyla o kesim doğrudan Benjamin'e ulaşabilir. Tercüme yoluyla ulaşabilecek olan, Ahmet Oktay gibi, aslında böyle çok derinlikli ve tercüme yoluyla herşeyi takip eden aydınlarımız da var. O tür insanlar

çok az tabii. Ahmet Oktay müstesna bir aydın. O tür insanlar daha çok 50'li, 60'lı yılların kültür hayatında yetişmiş olan insanlar. 80'li yıllardan sonra böyle insan bulmak biraz zor. Yani Benjamin'in dilsel bir uzaklığı var. Engel demeyelim de dilsel bir uzaklığı var. O bakımdan ulaşılamıyor. İkincisi: eleştiri mekanizması dediniz; Türkiye'de zaten eleştirinin genel olarak kültürde yeri çok zayıf. Bizim normal kültürümüzde de bir eleştiri kültürü yoktur. Eleştiri hala yergi anlamında kullanılır bizde. Bir kitap çıkınca, tabii o kitap üzerine incelemeler yapılması, o kitabın tartışılması, öyle bir sofistike kültür ortamımız maalesef yok. Bunlar bizim eksikliklerimiz. Eleştiri bakımından eskiye oranla daha iyiyiz diyebilir miyiz, diyemez miyiz bilmiyorum, ama eleştirinin geleceği bir yerde sizlerin de içinde yer aldığı akademilerde, yani üniversitelerde daha kritik okumalara yönelme geleneğinin yerleşmesine bağlı. Çünkü bizim üniversitelerimizde genellikle tasvir edici okuma vardır. Yazarın hayatı öğretilir, incelenen konular öğretilip geçilir. Kritik okuma yoktur. Kritik okumaya çevrilmesi gerekiyor bizdeki akademik metinlerin. Bizde tasvir edici okuma var, tehlikesiz, masum okumalar. Bu kritik okuma geleneği üniversitelerde yerleşirse, sanıyorum eleştiri oradan Türkiye'de daha çok beslenecektir. Ama kitap tanıtma yazılarından, medya tartışmalarından kalkıp bu yöne gitmek biraz zor olacağa benziyor.

Barış Engin Aksoy: 60'lar, 70'lerden bahsettiniz. İlk tanıştığımızda da sormuştum; o zamanlar, mesela devlet bünyesinde çalışan ya da bürokrasi içinde çalışan birilerinin edebiyatla ilgilenmesi veya başka entelektüel uğraşları olmasının çok normal bir şey olduğunu söylemiştiniz.

Oğuz Demiralp: Evet; daha çoktu belki de. Cemal Süreya, Sezai Karakoç, Yıldırım Keskin, Ergun Sav hariciyecidir; kendi mesleğimden ayrıca birçok çevirmen vardır, örneğin eski büyükelçilerden Osman Derinsu... Yani bürokraside daha fazlaydı. Artık böyle bir şey kalmadı. Herhalde en son Hasan Ali Toptaş emekli oldu. Birkaç hakim var, adlarını söyle-

meyeyim. Bir de Ebubekir Eroğlu var, şu an memuriyet yapıyor. Yani bürokraside eskisi gibi edebiyatla, böyle şeylerle ilgilenen çok fazla insan yok.

Ali Anıl Aral: Biz sizi bulmakta da zorlandık aslında. Bir yerde kitabın yazarı Oğuz Demiralp, internete girdiğimizde Avrupa Birliği Genel Sekreteri Oğuz Demiralp karşımıza çıkıyordu. Bu o değildir herhalde diyorduk. Nasıl olur derken, internette rastladığımız bir fotoğrafta durumun farkına vardık.

Oğuz Demiralp: O olay Cenevre'de de bir kere başıma gelmişti. Orada Dünya Ticaret Örgütü'nde görev yapıyordum. Cenevre fakültesinde bir felsefe hocasıyla Walter Benjamin üzerine konuştuk. Ona benim Walter Benjamin üzerine Türkçede bir kitabım var dedim. Yani söylemem kitabım var diye de işte biraz da yabancılara Türkiye'yi tanıtmak için söyledim. Dünya Ticaret Örgütü'nde diplomatlık yapan birisi Walter Benjamin üzerine nasıl kitap yazar diye çok şaşırmıştı. O zaman kitabın Türkçesini de vermiştik ona. Bugün dünyada çok kanallı radyo gibi olmak gerekiyor.

Barış Engin Aksoy: Besim Dellaloğlu'yla yapılan görüşmede dikkatimizi çeken bir ifadesiyle karşılaştık. Frankfurt Okulu'yla giderek Müslüman kesimin ya da İslamcı kesimin ilgilendiği yönünde bir tespitte bulunmuş.

Oğuz Demiralp: Onu bilemiyorum. Hiç o şekilde izlemedim. Yani hepimiz Müslümanız. Müslümanlık kimsenin tekelinde değil bir kere. Kendini öyle tanıtanlar, kendini o şekilde tanıtmayı tercih edenler diyelim. Dindarlık ya da din kimsenin tekelinde değildir. O konuya başka bir fırsatta gireriz. Kendi kökenlerim dolayısıyla bu benim hassas olduğum bir konudur. Bilemiyorum onun tespitini tabii. Ama Frankfurt Okulu'yla bütün kesimlerin ilgileniyor olması güzel bir şey ama özellikle onlar daha çok mu ilgileniyor bilemiyorum. Tabii Frankfurt Okulu'nun bir Tevrat referansı var, Mesih boyutu var. Musevilikle ilişkisi var. O bakımdan o gizemci, mistik tarafı daha çok ilgi çekiyor olabilir.

Barış Engin Aksoy: Daha çok tabii Habermas, Frankfurt Okulu'ndan ziyade. Belki burada sağ düşüncenin eğilimini vurgulamak gerek.

Oğuz Demiralp: Anladım. Habermas sosyoloji ağırlıklı tabii. Sağ düşünce değil de hani Avrupai, daha demokratik toplum, yani o konular. Onlar modern şeyler, o Frankfurt Okulu sayılmaz. Onlar daha yeni konular.

Barış Engin Aksoy: İşte sanki Frankfurt Okulu artık oymuş gibi. Habermas devam ettiriyormuş gibi.

Oğuz Demiralp: Yok, Frankfurt Okulu o değil. Bizim dediğimiz Frankfurt Okulu İkinci Dünya Savaşı'ndan önce kurulmuş olan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da bir süre Amerika'da devam etmiş olan bir akım. Daha sonra Frankfurt Okulu'na mensup kişiler faaliyetlerini devam ettirmişler. Ama onlara Frankfurt Okulu demek ne derece caizdir bilemiyorum tabii. Frankfurt Okulu'nun kendi topluluğu, topluluk halinde olması Almanya meselesidir. Ondan sonra Amerika'ya taşınmış olması meselesidir. Aynı dönemlerde Fransa'da Sosyoloji Koleji vardır, biliyorsunuz daha dar bir anlamda. Habermas o anlamda bir topluluğun temsilcisi değil şu anda.

Barış Engin Aksoy: Dinden bahsetmişken, Benjamin'in tarih felsefesi üzerine yazdığım için dikkat ettim, metinleri tararken aklıma takılan bir şey; Benjamin'in tarih felsefesi Yahudi teolojisiyle iç içe...

Oğuz Demiralp: Musevi diyelim...

Barış Engin Aksoy: Siz doğru ifade ettiniz. Musevi teolojisiyle bir noktaya kadar iç içe ama bundan koparılamaz mı?

Oğuz Demiralp: Yani koparmaya gerek var mı? Koparmaya gerek yok. Kaynaklarından birisi o, adamın dünyası o.

Barış Engin Aksoy: Yani alımlama anlamında. Scholem'in bir tespitiydi yanılmıyorsam, Benjamin'i anlamak için Kabala'yı okumak lazım, şunu okumak lazım, bunu okumak lazım. Bütün entelektüel birikimi tarayan bir tespitte bulunmuştu.

Oğuz Demiralp: Rudolf Steiner'i de okumak gerekir, Türkçede var bazı metinleri onun. Şimdi onların ışığında ben belki yeni bir şey daha yazarım Benjamin hakkında.

Barış Engin Aksoy: Benjamin'in kendi yöntemini düşündüğümüzde, kendi metin okuma yöntemini düşündüğümüzde, kendi tarih felsefesini düşündüğümüzde bunun tam aksi bir yönden okuduğu söylenemez mi, bağlamından koparıp tekrar her birini bağlama yerleştirme anlamında?

Oğuz Demiralp: Negatif teoloji tabii. Bir anlamda negatif teoloji yapıyor diyebiliriz. Musevi bakışından, duyarlılığından, tarih anlayışından etkilendiği bir gerçek. Ama tam da onunla örtüşüyor demek de haksızlık olur. Yani o anlamda bir teolog değil, tam onunla örtüşen birisi değil. Ama ondan çok beslenmiş. Benjamin aslında temelde bir duyarlılık adamı. Düşünce adamı olduğu kadar, belki ondan daha çok duyarlılık adamı. Ondan beslendiği kesin ama onunla özdeşlemek haksızlık olur.

Barış Engin Aksoy: Yani Benjamin'in tarih felsefesini kullanabilmek için, pratikte uygulayabilmek için, Musevi teolojisine ihtiyacımız olmadığı söylenebilir mi?

Oğuz Demiralp: Bizim Benjamin'i anlamak için ihtiyacımız var. Melekleri, Mesih'i anlamak için ihtiyacımız var. En azından Mesih kavramını anlamak için ihtiyacımız var. Ama soruyu şöyle de ortaya koyabiliriz: Benjamin Musevi olmasaydı böyle yazabilir miydi? Tabii cevabı zor sorular bunlar. Musevi olmasalardı Frankfurt Okulu olmazdı, Benjamin olmazdı. Tabii Benjamin tam anlamıyla Frankfurt Okulu da değil. O dönem, Birinci Dünya Savaşı öncesinde başlayan ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar Musevi aydınlarının Avrupa'da çok etkili olduğu, önemli düşünsel dönüşümler gerçekleştirdiği bir dönem. Ondan sonra da Avrupa hepsini temizlemiş tabii.

Ali Anıl Aral: Peki bu çerçevenin içinde Benjamin'deki Marksizm ve teoloji ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Oğuz Demiralp: Yüzde yüz, bire bir ilişkisi var. Eskatoloji. Marksizmle yeryüzü cennetine gidiliyor. Onun tarih anlayışı, eskatolojisi tamamen dinsel bir şey. Bire bir ilişki var.

Devrim ile Mesih'in gelmesi, bire bir ilişkili şeyler. Bu konuda bir tereddüt yok.

Barış Engin Aksoy: Kitabınızda sorunu birey ve biriciklik ve Mesih üzerine topluyorsunuz. Yani Benjamin tek bir fikrin, Mesih fikrinin peşinde olmuştur diyorsunuz...

Oğuz Demiralp: Kitabı unuttum (gülüşmeler). Mesih'te toplamış olabilirim, doğrudur. Benjamin'in duyarlılığını benim gördüğüm şekilde anlatmak zor aslında. Dünya çok basit tabii; çok sade, güzel bir dünya, ama insan hala o dünyayla özdeşlenmedi. Mesele oradan çıkıyor. Tabiata aykırı bir varlık insan, tabiatla bütünleşemedi.

Barış Engin Aksoy: Benjamin'in Marksizmle ilişkisi ya da sınıf temasıyla, sınıf mücadelesiyle ilişkisi genelde bir yanılsama veya yanılma gibi ifadeler kullanmışsınız.

Oğuz Demiralp: Yani hem yanılsama hem de yanılma var. Günlük proletarya siyasi örgütlenmesiyle bütünleşebileceğini sanmış Benjamin. Ama olmamış; yanılsamış. Sovyet Rusya örneği de yanılma. Son bir umudu hep korumuş. Umudunu kesmek istemiyor. Ama esas Sovyet-Alman Paktı onun için bir düş kırıklığı olmuş. Bence Benjamin'i en çok yaralayan olaylardan birisi o olmuş. İşte orada yanılsama ve yanılma en yoğun halini bulmuş. Ama tabii yine de kuramsal olarak umudunu kesmemiş. Marksist çerçeveyi hiçbir zaman bırakmamış. Onu hiçbirimizin, hiç kimsenin bırakmasına da gerek yok. O ayrı bir şey, önemli. Marksizm insan düşüncesinde çok önemli bir şey. Frankfurt Okulu'nun belki en önemli özelliği Marksizme müthiş bir felsefi derinlik kazandırmasıdır. Yani bir yandan Sovyetler Birliği'nde onun içi kurutulurken, Frankfurt Okulu ona derinlik kazandırıyor. Müthiş bir şey yapmışlar.

Barış Engin Aksoy: Bir de özellikle Benjamin'in bağını koparmadan bunu yapmış olması önemli. Yani Frankfurt Okulu'nda Sovyetler Birliği üzerine hiçbir şey yazmıyorlar, hiçbir şey yok. Ama Benjamin Brecht'le ilişki halinde, gidiyor geliyor, tek gidip bakan Benjamin. Ama sanki en kendi halinde gezinen de Benjamin'miş gibi bir imaj yaratılıyor. Halbuki... Frankfurt Okulu Amerika'dayken Benjamin Avrupa'da geziyor, Tarih Üzerine Tezler'i yazıyor. Bir de onun dört çevirisine rastladık.

Ali Anıl Aral: Sizinkiyle birlikte dört çevirisi var. Neden tekrar çevirdiniz? Diğer çevirilerden haberiniz var mıydı?

Barış Engin Aksoy: Her çevirmen onu özellikle çevirmek istiyor gibi.

Oğuz Demiralp: Ben kendim çevirmek istedim. Almanca aslından Fransızca çevirisine bakarak çevirdim. Maurice de Gandillac vardır, en iddialı çeviri onundur Fransızcada. Fransızcam Almancamdan daha az kötü tabii ama Almanca aslından çevirdim.

Ali Anıl Aral: Sizinkinden önce iki çeviri daha vardı, onlara da baktınız mı?

Oğuz Demiralp: İki çeviriye baktım. Ünsal hocanın vardı, bir de Ahmet Cemal'in vardı.

Ali Anıl Aral: Pardon iki değil üç çevirisi vardı siz çevirmeden önce. Bir de Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy çevirisi vardı Son Bakışta Aşk derlemesinin içinde.[2]

Oğuz Demiralp: Nurdan Gürbilek'in çevirisi olduğunu bilmiyordum. Ünsal hocanınkiyle Ahmet Cemal'inkini biliyordum. Onlara baktım ama Nurdan Hanımınkini bilmiyordum. Nurdan hanım İngilizceden çevirmiştir. Ahmet Cemal Almancadan çevirmiştir. Ünsal hoca da İngilizceden... Tabii eğer vaktim olursa o kitabı yeniden yazmak istiyorum. Çünkü yeni veriler var. Uzatmadan, yeniden yazmak. Zaten yeniden yazmak uzatmak anlamına gelmiyor. Bazı şeyleri yeniden yazmak isterim. Nereden aklına geldi diyeceksiniz; otomat Türk kukla meselesinden. O konuyu daha çok araştırdım. Onunla ilgili yeni veriler ışığında kitabı yeniden yazmak isterim. Bakalım kısmet olursa.

[2] Ünsal Oskay çevirisi, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" başlığıyla, Walter Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Ünsal Oskay (der.) içinde, Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s. 167-182; Ahmet Cemal çevirisi, "Tarih Kavramı Üzerine" başlığıyla, Walter Benjamin, *Pasajlar*, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 37-49; Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy çevirisi, "Tarih Kavramı Üzerine" başlığıyla Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Nurdan Gürbilek (der.) içinde, Metis, 1993, s. 39-49; Oğuz Demiralp çevirisi; "Tarih Felsefesi Üzerine Savlar" başlığıyla Oğuz Demiralp, *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 171-181.

Ali Anıl Aral: Benjamin'in hayat hikayesinin bu kadar ön planda olmasının nedeni nedir sizce? Türkçede de yabancı dillerde de aynı şey...

Oğuz Demiralp: Evet. Metinlerine haksızlık yapmamak lazım ama hayatı da ön planda tabii. İntiharla sonuçlanan, düş kırıklığına uğramış bir aydının öyküsü. Özellikle aydınlar açısından hayat hikayesi ön planda. Kestirmeden söylersek, aydınlar ya da entelektüeller kurban olmayı, mağdur olmayı çok severler. Benjamin de çok önemli bir kurban ve mağdur. Dolayısıyla Benjamin entelektüellerin o tarafına müthiş hitap ediyor. Ama bunun ötesinde, benim kendi yorumlayışıma göre, Avrupa'nın bir anlamda o dönemki ruhunu temsil ediyor, o yüzden önemli. Tırnak içinde söylüyorum, burjuva kültürünün en önemli yanı depolitize etmek, ehlileştirmek. Onu Benjamin'e de yaparlar, Kafka'ya da yaparlar. Onu uslu, masum bir meta biçimine sokarlar. Benjamin'i meta olmaktan kurtarmak lazım.

Barış Engin Aksoy: Orhan Koçak'ın Defter dergisinde Hegel üzerine yazdığı bir yazıda, artık düşüncelerden çok düşünürler ön plana çıkarılıyor, düşünce tamamen düşünürün hayatına indirgeniyor diye bir tespiti var.[3]

Oğuz Demiralp: Evet tabii. Edebiyatta da yazarlar yazılardan daha önemli hale getiriliyor. Fotoğrafları filan çekiliyor, manken gibi ortalıkta dolaşıyorlar. İşte onların özel hayatlarıyla ilgileniyorlar. Hatta bir dergi de var sadece yazarların özel hayatlarıyla ilgileniyor. Yani ne yazıyor, ne diyor, ortadan kalkıyor. Benjamin konusunda da öyle bir şey var. Hayatı ön plana çıkarılıyor, ama adam ne yazmış ne etmiş, o *Pasajlar*, binlerce sayfa, orada ne diyor, o unutuluyor. Öyle bir hava yaratılıyor ki, sanki herhangi bir insan da onları yazabilir gibi. Yani edebiyatı ve felsefeyi öldürmenin bir yöntemi. Yani tüketim toplumu kültüründe yazarlar ve düşünürler, düşünceleri ve yazıları ikinci plana atılarak, kimlikleri ön plana çıkarılarak öldürülüyor. Ama bundan hoşlanan yazar ve düşünür, tırnak içinde, var. Türkiye'de de var. Bayılıyorlar fotoğraflarını çektirip ortalıkta dolaşmaya.

Ali Anıl Aral: Türkiye'de Benjamin ile Tanpınar arasında hem yaşamları hem de düşünceleri üzerinden çok fazla ilişki kurulduğunu görüyoruz. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Oğuz Demiralp: İkisi de duyarlılık bakımından, kabaca söylersek Romantik okula mensup insanlar. Ben buna Sadık Hidayet'i de dahil ediyorum; bir vesileyle anlatmıştım. Bence şaşılacak bir şey değil. İkisinde de geçmişle ilişki kurma arzusu, geleceğe yönelik bir umutsuzluk... Tanpınar'da da gelecek boyutu pek fazla yoktur aslında. Dünyayı duygusal, duyumsal açıdan algılama, estetizm, sanattan çok iyi anlama başlıca benzerlikleri. Benjamin'de Alman romantik düşüncesi ve edebiyatından gelen fragmanter bir yaklaşım tarzı var. Tanpınar'da o yok. Tanpınar'da o Alman dil ve edebiyatı eğitimi yok tabii. Daha çok Fransız tarzında Tanpınar. Bir yerde Tanpınar'ın temelinde Batı romantizmi var, Benjamin'in temelinde de var. Aslında derinlemesine incelendiğinde Batı romantizminde bir yerlerde buluşabilirler. Devrimci Romantizm diyebiliriz buna.

Ali Anıl Aral: Çok teşekkürler bize zaman ayırdığınız için.

Oğuz Demiralp: Ben teşekkür ederim.

[3] Orhan Koçak (1988). "Yokluğun Payı." *Defter* 6: 45-51.



25.

Ömer Naci Soykan

Görüşmeciler: Özgür Yaren & Moldiyar Yergebekov

Deşifre: Özgür Yaren & Moldiyar Yergebekov
18 Ocak 2006, İstanbul

Moldiyar Yergebekov: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki alımlanması üzerine bir grup çalışması yapmaktayız. Bu nedenle konu üzerine yazılar üreten önemli akademisyenler ve entelektüellerle söyleşiyoruz. Bizi kabul ettiğiniz için teşekkür ederiz.

Özgür Yaren: İlk sorumuza Frankfurt Okulu ile nasıl tanıştığınızla başlayabiliriz.

Ömer Naci Soykan: Çalışmalarımda kullandığım yabancı kaynaklar, İngilizce de olmakla birlikte, büyük ölçüde Almancadır. Felsefede Almanca, birinci derece önem taşıyan bir dildir. Anımsayabildiğim kadarıyla 1980'in başlarıydı. O zaman, yaptığım bir çalışma vardı. Ben, felsefede uzman tutumu olan biri değilim. Belli bir felsefe dalında uzmanlaşayım, başka bir şeye bakmayayım diyen tutumun felsefenin özüne uygun olmadığı kanısındayım. Dolayısıyla elimden geldiğince, zamanım elverdiğince pek çok felsefe ana dalına uzandım. Ancak baştan beri üzerinde daha çok ağırlıklı olarak durduğum alanlar bilgi kuramı, dil felsefesi, estetik ve sanat felsefesidir. Bunlar giderek çeşitlendi. Onlara doğa felsefesi, ahlâk felsefesi, toplum ve tarih felsefesi eklendi; anarşizmle de ilgilendim. İlgi alanlarım artarak sürmekte. Estetik ve sanat felsefesi, dediğim gibi, çalışma alanlarımda önemli bir yer tuttuğu için Frankfurt Okulu'nun sanat kuramıyla karşılaşmam olağandı. Bu konuda birçok çalışma yaptım, yaptırdım. Derslerimde onları kullandım. Frankfurt Okulu düşünürleri içerisinde en çok ilgimi çeken Adorno oldu. Sizin de bildiğiniz bu kitap (Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk) bu ilginin bir sonucu olarak ortaya çıktı.[1] Kitap önce bir makale olarak tasarlanmıştı; sonra Adorno'nun çekiciliği makaleyi bir kitapçık haline getirdi. İkinci baskısı da genişledi. Üçüncü baskısı daha da genişleyecek. Anlaşılan Adorno ve Frankfurt Okulu yakamı bırakmıyor.

Özgür Yaren: Kitaplarınızdan ve makalelerinizden anladığımız kadarıyla Frankfurt Okulu'nu daha çok sanat ve toplum açısından ele alıyorsunuz. Özellikle Adorno bağlamında etiği de ön plana çıkarttığınız yerler var ve de romantik Alman filozoflarıyla, Kant'la başlayıp diyalektik pratik sorunuyla, Adorno ile devam ediyorsunuz çalışmalarınızda. Sizin için Frankfurt Okulu'nun önemi nedir? Ön plana çıkarttıklarınız veya vurgulamak istedikleriniz nelerdir?

Ömer Naci Soykan: Yalnız benim için değil, konuyla ilgilenen herkes için Frankfurt Okulu önemli bir toplumsal kuram ortaya koymuştur. Zaten Okul bir sosyal araştırmalar enstitüsü olarak kuruluyor. Temel sorun toplum felsefesi, toplum ütopyasıdır. Okul'un filozoflarının kendilerinden önceki filozoflarla ilgilenmeleri kendiliğinden anlaşılırdır. Hiç kimse kendisinden başlamaz. Üstelik bu durum, felsefe için, *philosophia perennis* (süregelen felsefe) için kaçınılmazdır. Kitabımda da söylediğim gibi Okul, Marksist gelenek içinde yer

[1] Ömer Naci Soykan (1991; 2000). *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*. İstanbul: Bulut.

alsa da, en azından, Ortodoks Marksizm'in bazı temel önerileriyle çok fazla uyuşmuyordu; son derece farklı bir Marksizm anlayışına sahip. Hegel'le olduğu kadar, Kant'la ve felsefe tarihinin diğer önemli filozoflarıyla da bağlantı kuruyorlar; daha çoğu eleştirel yönden olsa da. Adorno'nun estetik bağlamında Kant eleştirisi önemlidir. O Kant estetiğini salt biçimsel olmakla eleştirirken haklıdır. Estetik bir yana Frankfurt Okulu'nun temelde en öne çıkan özelliği toplumsal felsefesi, toplum kuramıdır. Adorno ve Marcuse toplum kuramını, sanat ve oyun örneklerinde ele aldıkları için Okul'un sanat görüşü özel bir önem kazanır. Adorno, biliyorsunuz, aynı zamanda bir müzik kuramcısıdır. Dolayısıyla kendi ütopyasındaki toplumu, atonal müziğin yapısı ile benzer bir şekilde kurmaya çalışır. Bu nedenle Adorno'nun toplum kuramı araştırılırken, onun sanat görüşüyle ilgilenmemek olası değildir: Bilindiği gibi klasik armoni müziğinde farklı sesler arasında uyumu sağlayan egemen bir ton vardır. Adorno bu egemen tonu, toplum-müzik benzetmesinde iktidar olarak karşılar. Oysa kendi zamanında başlıca Schönberg'in temsil ettiği, on iki ton tekniğini kullanan atonal müzikte böyle bir egemen ton yoktur; ses düzeni her biri eşdeğerde olan yedilik dizilerle sağlanır. Bu durum, iktidara karşı olan Adorno için bulunmaz örnektir. Düşlediği toplumsal yapıyı bu atonal müzik örneğinde kurgular. Onun bir başka özelliği de kullandığı dildir. Adorno'ya göre, dil toplumsal iktidarca oluşturulduğu için, onda iktidarı onaylayan kodlar vardır. Bu iktidar etkisinden kurtulmak için kullandığı Almancanın yapısını bozar. Bu da onun dilini anlamayı güçleştirir. Bu güçlüğü, onun mesai arkadaşı Marcuse de dile getirir.

Marcuse ise özgürlükçü toplumu oyun örneğinde tasarlar. Schiller'den aldığı oyun kavramını bu amaçla kullanır. Schiller, "İnsan oynadığı yerde tam insandır" diyordu. Marcuse içinse "tam insan", özgür insandır ve bu da ancak özgür bir toplumda söz konusudur. Adorno olsun, Marcuse olsun, onların önemli bir yönü de bireye ve kültüre çok vurgu yapmalarıdır. Çünkü onların zamanı Nazi Almanyası'nda toplumdan umut kesilmiştir. Toplum batmıştır, karanlık bir tüneldedir. Ancak bu karanlığın içindeki birey tünelin ışığa açılan ağzını görebilir. Bu soy, bireylerin ortaya koyacağı kültür ürünleriyle ancak aydınlığa çıkılabilir.

Zorlayıcı toplum, baskıcı bir kültüre sahiptir. Oyun ise özgürleştiricidir. İnsanların yapmak zorunda kaldığı işleri makineler yapabilir. Arta kalan zamanda insan kültürle ilgilenebilir. Ama bu kültür bir endüstri olmamalıdır. Kültür endüstrisi kültürün oyunsal, özgürleştirici karakterini yok eder. Genel olarak söylendikte, Frankfurt Okulu'nun en öne çıkan ürünü toplum kuramıdır. Bu toplum kuramında Adorno için yeni müzik, Marcuse için oyun, baskıcı olmayan, özgürleştirici kültür için birer modeldir.

Özgür Yaren: Müzik ile ilgili sormak istediğimiz birkaç soru daha var, ama isterseniz bunu daha sonraya bırakalım.

Ömer Naci Soykan: Olur.

Özgür Yaren: Peki, genel olarak baktığımız zaman Benjamin ve Adorno'yu sanat felsefesi bağlamında nereye yerleştirirsiniz?

Ömer Naci Soykan: Adorno'nun sanatla ilgili birçok yazıları dışında özellikle "Estetik Kuramı" adlı yapıtı çok önemli. O, sanatın toplumsal olanın bir yansıması olduğu görüşüne şiddetle karşı; hatta sanatın toplumla anlaşmasını feshetmesi görüşünde. Aksi halde sanat sıradanlaşır. Başlangıçta devrimci olan sanat tarzları, toplumca benimsendikçe değerlerini yitirmiştir. Toplumla uyuşma, sanatı sonunda bir kültür endüstrisi olmaya götürür. O, sanatta sürekli devrimden yana. Buna karşın sanat, toplumsal olanı kendisinde sanatsal bir şey olarak ortaya koymalı. Sanatın hakikati, onun kendi içeriğidir; toplumsal olan gerçeklik değil. Adorno, cazı bile doğaçlama yapıldığı için küçümser. Onun sanattaki bu seçkinci tutumu, sanırım, bir bakıma kişi olarak da seçkinci oluşundan gelir. Adorno kişi olarak çok *dominant* bir karaktere sahipti. Çevresi de onun bu *dominant*'lığını kabul etmiş. Hatta Thomas Mann gibi bir romancı bile yazarken Adorno'ya danışıyor. Benjamin ise bu dominantlığa aykırı bir tip. Çok daha özgürlükçü bir yanı var. Adorno, Benjamin'in Ortodoks Marksist Brecht'le görüşmesini yasaklıyor. Benjamin buna rağmen kaçamak görüşmeler yapıyor Brecht'le. Brecht'in Epik

Tiyatrosu ile ilgileniyor. Dolayısıyla bu kaçamaklar, Benjamin'in oldukça farklı bir kişilik sergilemesine neden oluyor denebilir. Benjamin'in bir yandan Brecht tiyatrosuyla, diğer yandan Yahudiliğin Kabala öğretisiyle ilgilenmesi onu çok renkli kılıyor. "Hitler'in cellatlarından kaçarken canına kıyan" Benjamin üstüne kaleme aldığı bir yazısında Adorno, onun yapıtlarının ilk dönemde ezoterik karakterde, son dönemde parçalı doğada olduğunu belirtir; becerisini de "özgünlük" kavramının bile açıklamaya yeterli olamayacağını söyler. Benjamin'in ilginç bir düşüncesi de sanat yapıtında öteden beri süregelen öz-biçim tartışmasına getirdiği ilginç bakıştır. O, bu ayrıma karşı; ona göre, biçim sanat yapıtının özünü oluşturur.

Özgür Yaren: Sizin sanat felsefesi alanındaki yazılarınızın birçok yerinde etik ve estetik ilişkisine vurgu yaptığınızı gördük. Sanat felsefesi alanında sizin öncelikli probleminiz budur diyebilir miyiz, yoksa öne çıkartmak istediğiniz başka başlıklar da var mıdır?

Ömer Naci Soykan: Yazılarımda bu sorunu gördüğünüz için sizi kutlarım. Gerçi felsefede etik-estetik ilişkisi ve birliği öteden beri vurgulanır. Her ikisi de değerler alanındadır. Benim sorunum başka. Şimdi bitirmek üzereyim; ama hep öyle diyorum, yıllardır bir türlü bitmeyen bir kitabım var: Bir sanat kuramı. Konumuzla ilgisi bakımından biraz ondan söz edeyim. Geleneksel bilgibilim, doğruluk ölçütü olarak karşılıklılık *(correspondence)* ilkesini kullanır. Kısaca şu demek: Bir nesne hakkındaki bir yargı, o nesnedeki bir özelliğin nesne kavramına yüklenmesiyle elde edilir. Yargının doğruluğuna da özelliğin nesneye ait olup olmadığına bakılarak karar verilir. Örneğin, "Bu duvar beyazdır" dediğimde, duvara bakar, beyazsa yargımız doğru, değilse yanlış olur. Öte yandan, örneğin "Bu resim güzeldir" dediğimde "güzel" karşımdaki nesnenin bir özelliği değildir. Resimde özellik olarak renkler, çizgiler, biçimler vb. var. "Güzel", resmin bir özelliği olmadığı için onun resme ait olup olmadığını denetleyecek, dolayısıyla yargımın doğru olup olmadığına karar verecek durumda değilim. "Güzel" benim sahip olduğum bir duygu, bir kavramdır. Demek ki yargı, öznenin sahip olduğu bir duyguyu karşısındaki nesneye yükleyerek elde ettiği öznel bir yargıdır. "İyi" değeri karşısında da durum benzerdir. Örneğin yaşlı bir insan sokakta düşer, bir genç de ona yardım eder, taksiye bindirip hastaneye götürür. Bu davranışın iyi olduğunu söyleriz. Ama "iyi" bu eylemde, onun bir parçası, bir özelliği olarak yok; tıpkı güzelin o resimde olmadığı gibi. Dolayısıyla burada da bir doğruluk ölçütü arayamıyoruz. Bu tür yargılarda geleneksel bilgikuramının doğruluk ölçütü kullanılamadığı için onlar, belli felsefe anlayışlarınca birer kabul olarak görülüyor, felsefe ve bilimin dışında tutuluyor. Oysa onlar, insan hayatında en çok rolü olan şeyler. O halde bu tür yargılar için yeni bir bilgibilim tarzına ihtiyaç var. İşte ben bunun ardındayım.

Özgür Yaren: Kant buna cevap vermiyor mu tam olarak?

Ömer Naci Soykan: Kant, estetik yargının, yani beğeni yargısının ilkesinin öznel olduğunu söylüyor. Ama bunun bir bilgi olmadığını da söylüyor. Kant için bu, bir bilgi yargısı değildir. İkincisi, etik yargıların özne temelli olduğunu söylemiyor. Çünkü onun için bu etik yargılar genel geçerdir. Bize göre, etik yargının özne temelli olması, onun özneler arası geçerliliğe sahip olmasını engellemez. Ben Kant'ın tersine özne temelli olan etik ve estetik yargıların bilgi verdiğini ve bu bilginin her iki tarz için bir geçerliliği olduğunu öne sürüyorum. Ama bu bilginin kuramının, yani geçerlilik ölçütünün geleneksel bilgikuramından farklı olacağını söylüyorum. Bunu ortaya koymaya çalışıyorum.

Özgür Yaren: Biraz da Türkiye üzerine konuşalım. Sizce Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori Türkiye'de nasıl algılanıyor? Sadece sanat bağlamında değil, genel olarak. Hangi düşünürler ilk planda hangi ilgiler doğrultusunda Eleştirel Teori'ye başvuruyor?

Ömer Naci Soykan: Doğrusu bu konuda Türkiye'deki literatürü çok iyi izlemiş değilim. Benim bildiğim, benden önce Frankfurt Okulu ile ilgilenen kişinin Ünsal Oskay olduğudur. Sanırım çeviri ağırlıklı bir kitabı var. Ayrıca Orhan Koçak'ı da anmak gerek. Horkheimer'in *Akıl Tutulması* adlı yapıtını çevirdi.[2] Kitabın girişinde Horkheimer ve Frank-

[2] Max Horkheimer (1986). *Akıl Tutulması*. Çev.. Orhan Koçak. İstanbul: Metis.

furt Okulu'nu anlatan geniş bir önsözü var. Okul'la ilişkin birkaç çeviri kitap da yayımlandı. Öğrencim Besim Dellaloğlu'nun yüksek lisans tezi *Frankfurt Okulu'nda Toplum ve Sanat*'tı; doktora tezi de yine Frankfurt Okulu'nun son üyesi olan Habermas üzerine idi. İkisi de kitap olarak yayımlandı. Dellaloğlu, Benjamin üzerine kitabını da yeni çıkardı.[3] Frankfurt Okulu'yla en çok ilgilenen odur, diyebilirim. Benim bildiklerim bunlar. Bu saydıklarımın dışında, çeşitli dergilerde vaktiyle çıkmış makalelerin de olduğunu biliyorum.

Özgür Yaren: Peki, akademik olarak ilgilenenlerin dışında okur, öğrenci, entelektüellerin bilgisi hakkında bir şey söyleyebilir misiniz?

Ömer Naci Soykan: Bilmiyorum.

Özgür Yaren: Konu okurlardan açılmışken örneğin kitapçıya gittiğinizde felsefe raflarına baktığınızda kitapların neredeyse yüzde sekseni Nietzsche üzerinedir.

Ömer Naci Soykan: Evet, doğru. Nietzsche, albenisi olan bir filozof. Geniş okur kitlesi var. Aynı şeyi, aynı oranda Frankfurt Okulu düşünürleri için söylemek pek olası değil, sanırım. Yine de Adorno ve Benjamin üzerine oldukça geniş bir ilgi var diyebilirim. *Cogito* dergisi doğumunun yüzüncü yılı anısına Adorno ile ilgili özel sayı hazırladı. Avrupa'da, özellikle Almanya'da birçok etkinlik yapıldı.

Özgür Yaren: Benim aklımda şöyle bir şüphe var. Bilmiyorum doğru mudur, yanlış mıdır? Eleştirel Teori'nin özellikle Nietzsche bağlamına bakınca aklıma geliyor. Eleştirel Teori Türkiye'de şimdilerde çok da tutulmaya başladı. Belki hâlâ yeteri kadar değildir ama artık insanlar bilmeye başladılar.

Ömer Naci Soykan: Eleştirel Teori'nin ülkemizde ilgi çektiği doğrudur. Bu ilginin Nietzsche ilgisiyle bağıntılandırılması doğru olabilir. Kesin bir şey söyleyemeyeceğim.

Özgür Yaren: Bunun gelişiminde aslında Frankfurt Okulu'nun üyelerinin aklında, en azından ilk planda bulunmayan birtakım başka motivasyonların, örneğin Aydınlanma eleştirisi, modernite eleştirisi gibi temaların çok fazla ortaya çıkarıldığına dair şüphelerim var.

Ömer Naci Soykan: Frankfurt Okulu bir yana, Aydınlanma eleştirisinin ülkemiz düşün dünyasında önemli yansımaları oldu. Eleştiriye bir diyeceğimiz yok. Ama eleştirinin bizi getireceği noktada dikkatli olmalı. Aydınlanmayı eleştireceğiz diye akıl dışı söylemleri baş tacı etmemeli. Şimdilerde hızı biraz kesildi; bir ara, bir postmodernizmdir gidiyordu. Akla ziyan şeyler postmodern kılıfında rahatça söyleniyordu. Frankfurt Okulu'nun da bir Aydınlanma eleştirisi yapmış olması, postmodernlerin işine geliyor. Bu eleştiriler, İslamcı düşüncenin de işine geliyor. Durum öyle bir yere geldi ki, özellikle sosyologlar arasında modernite eleştirisi neredeyse sosyolojinin yerini aldı. Düşünceler sloganlaşınca böyle olur.

Özgür Yaren: Bu anlamda Habermas'ın postyapısalcılara getirdiği eleştiri, bir anlamda Frankfurt Okulu'nun erken dönem üyeleri için de geçerlidir diyebilir miyiz?

Ömer Naci Soykan: Habermas'ın yeni tutucular diye eleştirdiklerinin içinde postyapısalcıların olduğu söylenebilir; ama Frankfurt Okulu düşünürlerini de bu suçlamaya dâhil ettiğini bilmiyorum.

Özgür Yaren: Peki, Türkiye dışındaki ülkelerde de Frankfurt Okulu üyelerinin aydınlanma ve modernite eleştirilerinden dolayı kutsandığı durumlarla karşılaştınız mı? Ortadoğu'da veya Müslüman ülkelerde?

Ömer Naci Soykan: Onlardan hiç haberim yok. Ortadoğu veya Müslüman ülkelerdeki Frankfurt Okulu üzerine yapılan çalışmalar hakkında bir bilgim yok. Ama Batı'da daima ele alınan bir konudur. İlginç olan da Batı karşıtı olan bu tavır yine Batı'dan çıkıyor; Ortadoğu'dan çıkmıyor.

Özgür Yaren: Tabii İslamcıların batıyı eleştirmek için batının enstrümanlarını kullanmaları da ilginç! Kendi sözleri için bir meşruiyet sorunu mu yaşıyorlar acaba?

[3] Besim Dellaloğlu (1995). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam; Besim Dellaloğlu (1998). *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam; Besim Dellaloğlu (Çev. ve yay. haz.) (2005). *Benjamin*. İstanbul: Say.

Ömer Naci Soykan: Doğrudur. Batıya endeksli kültürümüz, onu eleştirirken de ondan icazet alıyor. Ama Batı her zaman öyledir, kendini en fazla eleştiren yine kendisidir. Batı, bu tarz eleştiriye en çok izin veren kültürdür. O yüzden böyle gövermiştir. Oysa bugün biz neredeyiz? Avrupa Birliği'ne gireceğiz diye hukuk düzenimiz iyileştirildi. Buna karşın biri çıkıp Türklük aleyhinde konuşunca hakkında kovuşturma açılıyor, ceza bile alıyor. Ama düşünün, daha 19. yüzyılda Nietzsche, Almanlığın ve Hıristiyanlığın en acımasız eleştirisini yaptı, hatta küfür bile etti. Kimse Nietzsche'yi hapse atmayı düşünmedi.

Özgür Yaren: Nietzsche Batı'daki popülerliğini, Batı'daki itibarını belki hiç kaybetmedi, ama tekrar güç kazanmasını neye bağlarsınız? Özellikle de buna öncülük edenlerin de bir dönemin İtalyan Komünist Partisi veya Fransız Komünist Partisi gibi sosyalist çevrelerden olmalarını... Aydınların Nietzsche ile olan ilgisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Ömer Naci Soykan: Komünist aydınların Nietzsche'yle ilgisini bilmiyorum. Ama Nietzsche Batı'da sahneden hiç inmedi. Ben yüz yıl sonrası için yazıyorum, demişti. Kehaneti çıktı. Nietzsche'nin çok ilgi çekmesinin felsefi, felsefe dışı, kültürel nedenleri muhakkak vardır. Demin söylediğimiz postmodernizm dalgasına da kaynaklık eden bir yönü var. Nietzsche, çok renkli bir filozoftur. Her dönem bir renk revaçtaysa, o Nietzsche'de bulunur. Bir sistem filozofu değil. Ona biraz haksızlık yaparak söyleyeceğim: Aklına ne gelmişse söylemiştir. Ayrıca dili albenilidir, edebidir, filozofların takır tukur dili gibi değil. Böyle bir filozofun gündemde olması anlaşılırdır. Nietzsche ile ilgili Türkiye'de bir gözlemim var. Biliyorsunuz Nietzsche bir numaralı kadın düşmanıdır. Gerçi Batı felsefesinde kadın düşmanlığı çok yaygındır, Platon'a dek geri gider. Ama Nietzsche, bu konuda hepsini bastırmıştır. Biliyorsunuzdur, şöyle bir laf etmiş: "Kadına mı gidiyorsun, kırbacını eline almayı unutma!" Vapurlarda, şurada burada Nietzsche okuyanlara bakıyorum; çoğu kadın. Bilmiyorum, neden. Bu bir yana, Nietzsche bir filozof olarak ilgi görmeyi elbette hak ediyor.

Özgür Yaren: Kendim için konuşayım. Liseye yeni başladığımda ilk defa Nietzsche okudum. Aforizmaları, renkli sözleri ilgimi çekiyordu.

Ömer Naci Soykan: Genelde öyle. O renkli, uç ifadeler çok çarpıcıdır. Senin yaşadığın şeyi çoğu genç yaşıyor.

Özgür Yaren: Bir de insanın o dönemlerde bir hedef bulamadığı birtakım öfkesini...

Ömer Naci Soykan: Öfke, başkaldırı... Nietzsche, bu tür duygular için biçilmiş kaftan.

Özgür Yaren: Hitler'in Kavgam'ının bu kadar çok satması ve bunun Nietzsche ile bir ilişkisi kurulabilir mi?

Ömer Naci Soykan: Bilmiyorum. *Kavgam*'ı ırkçılık taraftarları da karşıtları da alıyor. Sonra filmler çok rol oynuyor bu kitabın satılışında. Bir de, sanırım, dünyadaki siyasal-ekonomik çalkantılarla, konjonktürle de ilgili. Ama Nietzsche, konjonktürel değil.

Moldiyar Yergebekov: Evet şimdi de müzikle ilgili sorularımıza gelelim. Türkiye'de müzik felsefesi yapan sayılı ve önemli kişilerden birisiniz. Şunu sormak istiyorum: Türkiye'de müzik felsefesiyle neden yeteri kadar ilgilenilmemektedir.

Ömer Naci Soykan: Sorunun yanıtını, böyle masa başında oturarak vermek doğru olmaz. Belki birkaç şey söyleyebilirim, ne kadar doğru olur onu bilmem. Türkiye'de bu konuda sanki bir terslik varmış gibi geliyor bana. Neden terslik var? Cumhuriyet'ten öncesi de dâhil, Türk düşüncesine bakıldığı zaman iki çizgi, iki yön büyük önem taşıyor. Kaynaklar hep bu iki çizgide. Bunlardan biri sosyal felsefe, diğeri sanat üzerine düşünmedir. Niçin sosyal felsefe? Çünkü hep Türkiye nasıl kurtarılır diye düşünülüyor. Osmanlı'nın son döneminde çöküş yaşanıyor, ülke gidiyor ve aydınların temel kaygısı bu. Ama Abdülhamit döneminde baskı nedeniyle bu tarz düşünce engelleniyor. Bu kez düşünce, kendine başka bir yön buluyor, sanat üzerine yöneliyor. O zaman niçin müzik üzerine düşünce üretilmemiş. Terslik dediğim bu. Ama sanırım bu bir terslik değil. Baskı sonucu düşünceler edebiyat üzerinden üretiliyor; yine siyasal-toplumsal sorunlar ele alınıyor, ama edebi tarzda. Müzikle aynı şeyi yapmak olanaklı değil. Bugün bile devlet sanatçıları hep müzikçilerden seçiliyor. Hiçbir edebiyatçı-

ya "devlet sanatçısı" sanı verildiğini duymadım. Bir de unutmamak gerekir: Bu topraklarda sözlü, yazılı bin yıllık edebiyat geleneği var. Edebiyat üzerine düşünce, kendi nesnesine sahip. Plastik sanatta durum daha farklı. Dolaylı da olsa "suret" yasağı var. Ama yine de Cumhuriyet'in öncesinde ve sonrasında Avrupa'ya resim eğitimi için gidenler var. Kimi de devletçe başka bir eğitim almak üzere gönderildiği halde ressam olarak geri dönmüş. Dolayısıyla genel olarak plastik sanatlar üzerine çeviri ve telif çok kaynak var. Ama müzik üzerine yok. Üstelik Türkiye'de Batı müziği eskiden beri yapılıyordu. Araştırmacılar, Türklerin Batı müziği ile tanışmasının başlangıcının 1524 yılına dek uzandığını söylüyor. Bazı padişahlar Batı müziği tarzında çalıyor, beste yapıyordu. Cumhuriyet'te bu ilgi daha da gelişti. Fakat resim ve edebiyatta göründüğü gibi müzik üzerine kuramsal ve felsefi çalışmalar görünmüyor. Belki buna müzik konusunda yaşanan çelişki neden olmuş olabilir. Tek sesli bir müzik geleneğimiz var. Bu konuda küçümsenmeyecek bir literatür var; daha çoğu makamlarla, müzik aletleri ile ilgili.

Moldiyar Yergebekov: Hangi yıllarda yapıldı?

Ömer Naci Soykan: Bildiğim kadarıyla konuyla ilkin Osmanlı Ermenileri ilgilendi; örneğin Kantemir. İlginçtir, Batı müziğinin Türkiye'de yaygınlaşmasından sonra bile gayri Müslimler tek sesli müzikle ilgisini kesmedi. Cumhuriyet döneminde başlangıçta hor görülen tek sesli müzik üzerine ilgi, 50'li yıllardan sonra yeniden arttı. Batı müziği estetiği konusunda benim kitabım ve daha sonra kaleme aldığım "Müzik Estetiği" yazısı dışında bir şey göremedim.[4] Ama bazı gençler de var, benim öğrencilerim. Konuyla ilgileniyorlar. Aslında müzik felsefesi yapılmak isteniyor, Konservatuarlardan bazı gençler bana başvuruyor. Fakat sorun şurada: Müzik felsefesi, felsefedir, müzik değil. Ama herhangi bir felsefe tarzı da değil. Bunun için her iki alanda da donanımlı olunmalı. Zamanım olur, zihinsel gücüm elverirse, bu konudaki çalışmalarımı geliştirmek istiyorum. Ama insan her şeye yetişemiyor.

Moldiyar Yergebekov: Şimdi de Frankfurt Okulu ve müzik bağlamının Türkiye'deki alımlanması üzerine biraz konuşalım. Söyleşimizin başında da söz ettiğiniz gibi, Adorno bir düşünür olmasıyla birlikte müzik kuramcısıdır da. Benim gözlemlediğim kadarıyla Türkiye'de Adorno'nun müzik ile ilgili çalışmalarını irdeleyenler genelde felsefeciler. Adorno'yu ele alan müzikologlardan sadece Ayhan Erol'u gördüm. Türkiye'deki müzikologların bu ilgisizliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

Ömer Naci Soykan: Bu soruları kendilerine sorsanız daha iyi olur. Bizde, uzaktan bildiğim kadarıyla müzikologların felsefi bir temeli yok. Oysa felsefi temel önemlidir. Bir müzikolog olarak Adorno veya diğer müzik üzerine düşünenleri ele almanız için felsefi donanıma ihtiyacınız vardır. Üstelik Adorno, hiç öyle kolay anlaşılan bir filozof değil. Aslında benim gibi müzikolog olmayan birinin de müzik felsefesi yapması çok iyi değil. Kendim de bu eksikliği çalışırken görüyorum. Bu yaşımda, geçen yıl bir yıl boyu bir müzikologdan ders aldım. Yine de yeterli olduğumu söyleyemem. Dilerim her iki alanda iyi yetişmiş gençler ortaya çıkar, eksiklikler giderilir. Ne ki her şeyi, her zaman geleceğe bırakmak doğru değil. Gelecek hiç gelmiyor. Ama ne yaparsın!

Moldiyar Yergebekov: Aslında biraz önceki sorunun cevabı bu değil mi? Yani Türkiye'deki bu eksiklik...

Ömer Naci Soykan: Haklısın. Felsefeciler müzikten anlamıyor, müzikologlar da felsefeden. Bu durumda nasıl müzik felsefesi olsun?

Moldiyar Yergebekov: Sizce atonal müzik Adorno'nun atfettiği politik rolü karşılamakta mıdır? Karşılıyorsa bunun nasıl olduğunu açıklayabilir misiniz?

Ömer Naci Soykan: Adorno atonal müziğe çok bel bağladı. Çünkü bu onun düşündüğü toplum düzenine çok uygundu. Gerçi atonal müzik günümüzde, bazı tarzlar gibi yalnızca merak olarak değil, müzik olarak dinlenmektedir; ama pek tutulduğu da söylenemez. Ben de aslında pek dinleyemiyorum. Stravinski'nin durumu ilginçtir. Bir yandan atonal müzik ya-

[4] Ömer Naci Soykan (2002). "Müzik Estetiği: Betimleyici-Eleştirel Bir Hazırlık." *Cogito* 30.

parken, diğer taraftan tonal müziği de bırakmamıştır. Atonal müzik, dönemin egemen müziği olamadı; barok, klasik, romantik müzik akımları gibi bir yer edinemedi kendisine. Doğrusu romantizmden sonra, onlar gibi bir tarz ortaya çıkmadı. Politik bakımdan düşünüldüğünde ise, Adorno'nun düşlediği bir toplum yapısı da oluşmadı. Atonal müzik, egemen olsaydı, buna koşut olarak sosyal alanda da Adorno'nun düşlediği tarzda değişim olabilir miydi bilemem. Ama müzikten bu denli büyük bir rol beklemek, çok da doğru olmaz.

Özgür Yaren: Eisenstein'dan bahsedecektim, o da işte Prokofyef'in atonal müziğini kullanarak, yani leitmotifin olmadığı baskın tonların ve onların etrafındakilerin olmadığı müziği kullanarak, film montajını da atonal müzik gibi kurguluyordu. Sinemada böyle örneği var. Edebiyatta da Bakhtin var. O da yine çok benzer kavramları, polifonik kavramları kullanıyor. Yani sadece müzikte değil diğer sanat dallarında da karşılığını bulmuştur. Ama maalesef çok çabuk söndü.

Ömer Naci Soykan: Toplumsal yaşamda karşılık bulamayınca durum böyle oluyor. Yeni sanat, yeni yaşam tarzım gerektirir. Yaşamı önceleyen sanat tarzlarına yer yoktur demiyorum; ama onlar, ardı sıra kendilerine uygun yaşam tarzlarını da bulmalı. Aksi halde uzun ömürlü olmuyorlar.

Moldiyar Yergebekov: Adorno'nun caz müziğini olumsuz yönde eleştirdiğini biliyoruz. Ancak günümüzde caz konservatuarda yerini aldı, onu yücelten araştırmalar yapılmış bir müzik türü haline geldi. Bu durumda Adorno'nun tezinin geçerliliği hâlâ sürmekte midir sizce?

Ömer Naci Soykan: Hayır, sanmıyorum. Ama Adorno'nun savının değil de, belki ilkesinin hâlâ geçerli olduğu söylenebilir. O, neye karşı çıkıyordu? Temel olarak doğaçlamaya. Çünkü doğaçlamanın notalaması olmaz. Nota yoksa müzik de yoktur. Adorno için müzik, yazılan ve yazıldığı gibi çalınan şeydir. Bu, müziğin kalıcılığını sağlar; müzik eğitimini de olanaklı kılar. Ama popüler müzikte doğaçlama her zaman yapılmıştır. Söz konusu olan yüksek müzikse, günümüzde de notalama yapılmaktadır.

Moldiyar Yergebekov: Yani kuramsal bir temel olabilir diyorsunuz.

Ömer Naci Soykan: Öyle.

Moldiyar Yergebekov: Frankfurt Okulu'yla ilgilenen Sovyet felsefecileri, 1970'li yıllarda Frankfurt Okulu'nun sanata dair yaklaşımlarını, burjuva toplumu sanatının krizi sonucunda ortaya çıkan bir eleştiri olarak ele alıyorlardı. Türkiye'de bu konu üzerine bir genelleme yapabilir miyiz?

Ömer Naci Soykan: Ne o zamanın Almanyası'nın ne Sovyetler'in toplumsal-siyasal yapısıyla Türkiye'ninki aynıydı. Türkiye açısından benzeri bir genelleme nasıl yapılır, bilmiyorum. Sözünü ettiğiniz "kriz" Nazi Almanyası'nda ortaya çıktığına göre, soruna oradan bakmak daha doğru olur sanıyorum.

Moldiyar Yergebekov: Adorno ve Müzik hakkındaki kitabınızın ikinci baskısının Önsöz'ünde söz konusu çalışmanızın bu konu üzerine ülkede yapılan tek çalışma olduğunu üzüntüyle belirtmişsiniz. İkinci baskısı 1995'de yayımlanan Ünsal Oskay'ın, Müzik ve Yabancılaşma: Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından bir Ön Çalışma adlı kitabını burada anmamanızın bilinçli bir nedeni var mı?

Ömer Naci Soykan: Sözünü ettiğiniz kitabı görmedim. Söylediğinize göre kitap zaten Adorno üstüne değil. Anladığım kadarıyla Adorno, kitabın üç bölümünden birini oluşturuyor. Adorna'ya daha az veya daha çok yer verilen belki başka kitaplar da vardır. Onları nereye koyacağız? Niyetinizi anlayamadım. Kaldı ki yazara karşı bir kusur ettimse, özür dilemeye de hazırım.

Moldiyar Yergebekov : Çok teşekkür ederiz.

Özgür Yaren: Belki sizin söylemek istediğiniz, eklemek istediğiniz bir şey vardır.

Ömer Naci Soykan: Sorularınızdan ciddi bir çalışma yapmakta olduğunuz anlaşılıyor. Başarılar diler, ilginize teşekkür ederim.



26.

Hasan Ünal Nalbantoğlu "Aykırılıklar: Adorno *et.al.* Üzerine"

Görüşmeciler: Derya Çetin & İrfan Hıdıroğlu

Deşifre: Derya Çetin
31 Ocak 2006, Ankara

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Eleştirel Teori'yle ne zaman ve nasıl tanıştınız?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Dilerseniz, 'Eleştirel Teori'yle demeyelim de, Adorno'yla tanışmam, 1965 yılında şu anda da elemanı olduğum Sosyoloji Bölümü henüz Sosyal Bilimler Bölümü ve ben de o bölümde öğrenci iken (1. sınıf sonu ya da 2. sınıftaydım galiba) Ayhan LeCompte adlı, hanımı Türk ve kendisinden çok şeyler öğrendiğim bir sosyal psikolog hocamız yoluyla oldu. Ama bu tanışma o zaman eksik ve yanlılıklarının hemen hiç farkında olmadığımız Amerikan pozitivist geleneği içinde gerçekleşti. Bizler Adorno'yla 'yetkeci kişilik' (*Authoritarian Personality*) ortak çalışmasındaki faşist ruh halini ölçmek için hazırlanan 'F-ölçeği' üzerinden tanıştık. Adorno'nun çok farklı başka yönleri ve öncelikli dertleri olan bir düşünür olduğunu, asıl bu başka yönleriyle düşünülmesi gerektiğini ise çok daha sonra, nerdeyse 1970'lerin sonunda fark ettim. Bu da çok tesadüfî değil ve nesnel oluşmuş konjonktürlerde neyin öncelikli olduğunun, nelere bakılması gerektiğinin, doğru ya da yanlış o günün koşullarında kısmen belirlenişiyle ilgili olsa gerek. O günlerde de - 1964–65 sıralarından söz ediyorum - Nietzsche, Freud vardı, unutturulan Marx ise yeni yeni, yer yer de el altından ekonomi politik geleneği içinden ama sonradan, 1970'ler sonunda 'pozitivist' olarak mahkûm edilecek geleneğin bilimsiciliğiyle öğreniliyordu. Bunları okurken örneğin Fransız düşün yaşamında yer alan tartışmalardan ya da Adorno'nun başka yönleri bulunduğundan henüz enine boyuna haberdar değildik. Dolayısıyla ABD'de sürgündeyken bir grup insanla yapmış olduğu bu çalışmanın - ki hâlâ önemli bir çalışmadır -ardalanında işleyen saikleri, 'kültür endüstrisi' gibi kavramlaştırmaların böyle bir çalışmaya ne denli katkıda bulunmuş olabileceğini düşünecek kadar bilmiyorduk açıkçası. Bu gelişme 70'lerin sonuna doğru, pozitivizm eleştirilerinin, Gramsci'ye, Althusser'e, *Ideologiekritik*'e ilginin ivme kazandığı bir dönemde gerçekleşti. Doğrudan da şunu söyleyebiliriz: Aynı zaman diliminde Almanların *Positivismusstreit* dedikleri, İngilizce çevirisinden (*The Positivist Dispute in German Sociology*) okuduğumuz,[1] iki karşıt kutbu Karl Popper'la Adorno'nun oluşturduğu o meşhur tartışmayla tanışmam belirleyici oldu. Max Horkheimer arkadan geldi. Yazık, epey sonra farkına varıyorsunuz bazı düşünürlerin gerçek öneminin. Hele, daha 1960'lar sonunda okuduğunuz Herbert Marcuse dışında o çevreden başkalarını (Otto Kirchheimer, Franz Neumann) Türkiye'de o konulara dönük birçok kişinin bugün bile yeterince bilmediğini düşünüyorum. Herbert Marcuse 1970'ler başında biliniyordu ama Marcuse'nin bu gruptan biri, grubun sınır boylarındaki aykırı bir üyesi olduğunu bilmiyorduk. Onun *Tek Boyutlu İnsan, Eros ve Uygarlık* çalışmaları bizlere, özellikle de harbi (!) sol düşüncede olanlarımıza sulandırılmış görünüyordu. Nedeni de kuşkuyla baktığımız, çiçekli Amerikan gençlik başkaldırısının, hippi ruhunun benimsediği

[1] Adorno, Albert, Dahrendorf, Habermas, Pilot ve Popper (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londra: Heinemann.

bir şahsiyet olmasıydı. Örneğin bir hocamız "Bu adam Marksist değil ki" demişti. Gene de başından sonuna okudum *Tek Boyutlu İnsan*'ı (ama *Eros ve Uygarlık*'ın tümünü okumadığımı da itiraf edeyim). Özetle, Marcuse biraz sudan görünüyordu, yani öyle gerçek devrimci bir anlamı yoktu bu adamın; gelişmiş ve ferahfeza 'Batı' toplumlarında arpası fazla gelmişliğin sıkıntılarını aşmanın su götürür formülleri peşinde olmak dışında. Gene de bir şeyler kıpırdatıyordu insanın içinde. Bugün Heidegger'in de öğrencisi olarak tartışmasına önemli nüanslar katmış bu düşünürü hakkını vererek okumaya tekrar dönsem, eminim önceden gözden kaçırdığım çok şey görürüm. Dolaylı bile olsa birikiminizin de ardalanda işleyişi bunu kolaylaştırır elbette. Söz gelimi Marx ve Engels ve öteki klasikleri alabildiğine okuyabildiğiniz kadar okuyorsunuz o günün koşullarında, diyelim. O koşullamayla "Freud da kim oluyormuş bu adamların yanında?" demek çok kolaydı. Çok az da hocalarımızın etkisi olmadı değil yanlılıklarımız ve önceliklerimizde hani. Onlar tutup burnumuzun ucuna getirselerdi Freud'u da, Adorno'yu da okuyacaktık büyük bir açlıkla, bundan eminim. Eğitim sisteminin burada çok önemi var. Türkiye'de Mübeccel Kıray gibi bir hoca, evet, bize birçok şey öğretti ama Amerikan pozitivizmi içinden öğretti. Marcuse'ye dönersek, adamın adı geçtiğinde derslerinde tek kelime Marx'dan bahsetmemiş hocamızın kaşları çatılırdı. Kendi bağımsızlığınızı düşünsel olarak ilan edecek düzeye ulaşıp da bir anlamda bir mirası da sorgulamaya ve değişik yazarlara, düşünürlere bir başka bakmaya başladığınızda (bu özellikle kendiniz hocalık yapmaya başladığınızda güç kazanıyor) yani bir bakıma rüştünüzü ispat ettiğinizde ve ancak o zaman yeni, başka fikirleri de almaya açık oluyorsunuz. Yetmişli yılların sonuna doğru, sırf ekonomi politik okumanın ötesinde bir yerlere, örneğin 'kültür' konusuna geldiğinizde -ki ülkenin konjonktürü de bunda rol oynamıştır, sanırım- çok önce çevrilmiş ve sizin de okumuş olduğunuz ama o zaman fazla etkisi olmamış kitaplardaki bazı şeyleri hatırlayıp "ben böyle bir şey okumuştum," diyorsunuz. 60'lı yıllarda çok şey çevrildi ama özellikle acil toplumsal hareketler ama asıl kötüsü, hükümet darbeleri o bellekleri sildi. Yeni kuşaklar da toplatılan kitapların yeni baskıları çıktığında onları yeni çevrilmiş sandı. Antonio Gramsci buna iyi bir örnektir. *Birikim*'de tanıtıldı ve herkes onun teorilerini okumaya başladı diye biliniyor değil mi? Oysa Gramsci'nin *Hapishane Mektupları* 65-66'da zaten Türkçede çıkmıştı; kapağı da enfes renk ve tasarımıyla (Mengü Ertel'indi, yanılmıyorsam). Kaç kişi okudu ki? Kendimin, çıktığında bir hamlede okumuş olması bu kısa kitabı, fazla bir şey ifade etmiyor o günün düşünsel öncelikleri ve benim düşünsel sınırlılıklarım düşünülürse. Gramsci'nin yazdıklarını adamın geçirdiği zahmetlere saygı duymak ötesinde ne kadar anladım ki çiçeği burnunda 18–19 yaşında delikanlı olarak? Adnan Cemgil'in Fransızcadan çevirisiyle çıkan Gramsci'nin okkalı felsefi ve siyasi yazıları için bu haydi haydi doğruydu. *Birikim*'in birinci serisinin bu anlamda önemli bir katkısı oldu; Marksizm içinde sırf ekonomi, planlama, dar anlamda siyasetle sınırlanmayıp, esas kültüre açılmak gerektiğine Althusser ve Gramsci yoluyla dikkat çektiler. O bakımından akademik bir katkısı da oldu kuşkusuz; ama söylemek istediğim, böyle yeni bir atmosfer oluşurken 12 Mart gelip geçmiş ve kamuda oluşan kırılgan bir düşünsel mirası ve belleği olabildiğince silmişti. Kendi çapında tepeye çıkarılırken, o askeri müdahaleyle (12 Mart) aşağıya savrulmuş taşı, *Birikim* çıktığı yıllarda, arazinin başka eğimlerine de dikkatleri çekmek yoluyla tekrar yukarı taşıma işine epey katkıda bulundu. Bu arada Adorno, özellikle de Benjamin önem kazandı. Ama toplumsal-düşünsel birikim ve belleğe vurulan, yukarı çıkarılmasına çalışılan taşı ta vadinin dibine yuvarlayan asıl barbar darbe 12 Eylül, ardından da onun hazırladığı Reagancı-Thatcherci-Özalcı yıllarla geldi. Yoksa Türkiye'de bir açsanız Millî Kütüphane kayıtlarını ya da babalarınızın arşivlerini, kitaplarını, 60'larda birçok şeyin çevrildiğini göreceksiniz. Aynı şey altmışlı yıllarla boy ölçüşemese de, belki de kırklı yıllar için de kısmen doğruydu. Toplumsal-düşünsel birikimin önü bilerek kapatıldı ve insanların somutta maymun iştahlı tüketim bağımlılıklarının özendirilmesiyle belleğin silinmesine çalışıldı. Dış güçler boyunduruğunda gerçekleştirilen bu bilinçli engelleme -ki bir kültürü oluşturmaya bundan daha haince bir darbe olamaz- olmasaydı, belki daha da erken gelinecekti

bir yerlere. Bu bilerek baltalama nedeniyle, başka şeyler yanında bir Adorno'nun, dilimizin 'Frankfurt Okulu' demeye alıştığı akımın katkılarını, üstelik de o katkıların da bünyesinde taşıdığı çelişkileri daha yeni yeni görmeye başlıyoruz gibi geliyor bana.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Siz bir makalenizde Siegfried Kracauer'ın Amerika'da ancak 70'lerde çok dar bir çevre ötesinde tanınmaya başladığını söylüyorsunuz. Bu geç kalmışlığı neye bağlıyorsunuz? Bir de iletişim literatüründe Frankfurt Okulu'nun bazen dışlandığını bazen de Stuart Hall'un yazılarında olduğu gibi tarihsel bir uğrağa sıkıştırılıp bırakıldığını görüyoruz. Frankfurt Okulu'nun böyle ele alınışını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Kracauer, Amerika'da bile kıymeti yeterince bilinmemiş bir düşünür. *Diyalektik İmgelem*'in yazarı, benim de tanıdığım Martin Jay ve ölmeden önce tanışmak şansına sahip olduğum Leo Löwenthal gibi birinci el ya da ikinci elden kaynaklar (Martin Jay'in *Salmagundi*'de Kracauer üzerine çıkan yazıları, sonra Miriam Hansen'ın *New German Critique*'te Kracauer üzerine makaleleri vb.) onunla ilgili bir şeyler yazdıkları, söyledikleri için farkına vardım. Kracauer'ın Amerika'da bugün bile pek bilindiği söylenemez. Oysa onun film teorisi ve erken bir dönemde 'beyaz yakalılar' (*Die Angestellten*) üzerine yazıp ancak birkaç yıl önce İngilizceye çevrilen yazıları sosyoloji için çok önemlidir. Ciddi bir film eleştirmeni olarak da bilinir kendisi. *From Caligari To Hitler* kitabı en bilinen eseridir.[2] Aslında mimardır; galiba 1920'lerde beton üzerine bir doktorası da var. Bu gibi tanımada gecikmelerin bir nedeni de öne iki kişinin çıkarılması ve ötekilerin gölgede kalması, bir bakıma kültürel ve akademik hayatın da gittikçe 'star' sistemiyle yürümesidir günümüzde. Eskinin ağırbaşlı kürsü profesörü, hayatını metinlere adamış veya uzaktan topluma bakarak, yapıcı eleştirilerde bulunanlar az. Kendine 'rating' sağlamaya çalışan, aslında dünyayla ciddi bir derdi olmayan, 'cynical' (her ki anlamda 'sinik') tipler ise çok sayıda. Kuşkusuz Türkiye de bundan payını alıyor.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Üniversite A.Ş.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Evet, üniversite anonim şirketi mensupları mebzul sayıda. Pek bir özenilen Amerika'da zaten haydi haydi çok. Bu arada ufak ufak, hani İngilizcede *cottage industry* dedikleri var ya, o tarzda örneğin bir Kracauer ya da şu sıralarda pek popüler Hannah Arendt ya da Carl Schmitt üzerine *cottage industry* gelişebiliyor dünyada da, dışarıyı iyi koklayan bizde de. Adorno'yla Horkheimer bir ölçüde diğerlerini gölgeliyorlar doğal olarak, daha erken *spotlight* altına kendi istemedikleri ölçüde getirildikleri için. Örneğin bizim için de çok geçerli nasyonal sosyalizm ve faşist devlet analizleriyle tanınan bir Franz Neumann'ı neden yeterince okumuyoruz ki? Ya da Otto Kirchheimer ya da Friedrich Pollock'u. Daha bir yığın adam var belki de Adorno denli önemli olan; bunlar 'Enstitü'nün düşünsel merkezinde duran vatandaşlar değil, farklı olanlar. Zaten 'Frankfurt Okulu' diye bir şey yok belki de. Bunların hepsi de yakından baktığınızda çok farklı düşünsel kişilikler. Amerika'ya giden göçmenlerin önemli bir kısmı Adorno ve Horkheimer kadar tuzu kuru ve nemalanmış olmadıkları için, Almanca dergi çıkarma lüksü dâhil, bazı lükslerden faydalanamadıkları için, hatta iş bulamadıkları, bir kenara itildikleri için biz o gizli kahramanları (bir Heinrich Pachter hatırlansın) hemen hiç bilmiyoruz. Değerlerinden yitirmiyorlar tabii; sadece biz bilmiyoruz. Yatırım vesilesi olarak değil de, dünyayla bir derdimiz olarak, bu yazarları okumaya başladığımızda da daha çok değerini vereceğiz.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Frankfurt Okulu üyeleri hakkındaki fikirlerinizin, onlara bakışınızın zaman içinde değiştiği oldu mu?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Onların hepsini, kendi güçlü oldukları noktalar ve düşünsel erdemleri üzerinden değerlendirmenin daha doğru olacağına inanıyorum. Bir kere, bir adamı tanımaktan çok, uzaktan okumak daha anlamlı kanımca. Örneğin, kendim Amerika'da yaşarken Frankfurtçuların merkezindekilerden Leo Löwenthal'i tanımak gibi bir onura eriştim. Evinin bahçesinde tümüyle kütüphane ve çalışma mekânı olarak tasarlanmış kulübede -ama

[2] Siegfried Kracauer (1947). *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film.* New Jersey: Princeton University Press.

ne kulübe!- çevresinde toplananların bir kitap seçip okuyarak tartışmalarına birkaç seans katılmak gibi bir durumum oldu ama pek beğendiğim söylenemez. Bir kere bizimki gibi toplumlar hakkında hiçbirinin en ufak bir bilgisi olmadığı gibi Avrupalı olanların bir kısmının da çok yanlı, Avrupa-merkezci olduklarını gördüm. Löwenthal'i de aynı kefeye koyarım. Rasyonelliği kör değneği bellemiş Avrupa-merkezci, başka rasyonelliklere önem vermeyen bir kişi olarak algıladım Leo Löwenthal'i de. Adorno ya da Horkheimer'i tanımış olsam aynı yanlılığın sergilenmeyeceğinden kim emin olabilirdi ki? Kendi sınırlı deneyimimden çıkarak diyebilirim ki, önemli adamları yazdıkları ötesinde cismiyle tanımak bazen insanı düş kırıklığına uğratıyor. Hakkını da yemeyeyim; Popüler kültürle ilgili kitabını derinlemesine okumamakla birlikte, edebiyat sosyolojisine bayağı bir katkısı olduğuna ancak kitabı okurken karar veriyorsunuz. Sonradan ben Türkiye'ye o da eşiyle birlikte ödül almak üzere Almanya'ya uçarken bir gecikme vesilesiyle son kez karşılaştık ve orada olumlu, karşısındakine kulak veren bir başka yanını da gördüm.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Löwenthal'le tanışıklığınızdan biraz daha bahsedebilir misiniz?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: 1983'le 1989 arasında Berkeley'deydim. Tanıdığımda Löwenthal epeydir emekliydi. Sürekli sağlık problemi olan yaşlı bir adamdı; gene de kan yetmezliği vb. hastalıklarla boğuşmasına rağmen arada bir bölüme geliyordu. Evinde topladığı ve çoğu sosyoloji öğrencisi üyeleri olan bir okuma grubu vardı. Üyeler de yıldan yıla değişiyormuş. Haftada bir gün önerilen bir kitap, diyelim Kafka'nın *Şato*'su, okunup gelinerek tartışılıyordu daha önce sözünü ettiğim kulübesinde. Löwenthal'in danışmanlık yaptığı bir öğrenci arkadaşım beni davet ettirmişti. Löwenthal önce pek sıcak bakmamış, ikide bir sorduğu "Kim bu Türk?" tarzındaki sorularından anlaşıldığı kadarıyla. Yaşlılar biliyorsunuz seçici oluyorlar -Aristoteles bile yazmıştır, dostluğu tartışırken. Ne okuyalım falan diye sorulduğunda bir sonraki toplantı için, ben de söz alıp, "Biraz da Avrupa dışıyla ilgili bir şeyler okuyup gelip, birlikte tartışsak," dedim "örneğin Joseph Needham'ın Çin uygarlığı ve bilimiyle ilgili bir iki yazısını okusak, tartışsak." Bunu dediğimde, odadaki çoğu kişi gibi Löwenthal'in de yüzü ifadesizleşti; ben de en azından önerimin pek de kabul görmediğini anladım. Doğrusunu isterseniz, bu biraz da bir sınamaydı tarafımca yapılmış. Buyurun size Amerikan aksanlı bir tür Avrupamerkezcilik ve nerdeyse Avrupalıların en masumundan en habis ve tehlikelisine dek çoğunluğunda olan bir şey. Egzotik gördükleri şeye bile açık yüreklilikle yaklaşamıyorlar. Anlıyorlar biraz, evet, oralarda önemli bir şeyler var sözgelimi Japonya'da. O da Japon Mucizesi dedikleri ekonomik performans gelip kendi ekonomilerini içeriden fethetmeye başlayınca ağırlık kazanıyor 'Sayonara' filmi ötesinde. Gelen yabancı öğrencilerden de bir şeyler öğrenebiliyorlar; ama belli bir yaştan sonrakiler için geçmiş olsun. Zaten Japonca öğrenecek halin de yok. Gördüğüm en büyük istisna Joseph Needham'dır, Çince öğrenmiştir, 7 cilt diye başlayıp 17 cildi aşan çalışmasıyla bildiğim bir elin parmaklarından az istisnalardan biri odur. Amerika'ya gönüllü sürgüne gitmeden önce iyi kötü üç makalesinin çevirisiyle o adamı Türkçeye kazandırdık. Bugün bile pek çok insan arıyor, bulunca da hemen oturup okuyor mevcudu kalmamış bu birkaç çeviriden oluşan küçük derlemeyi. Bizden ya da Orta Doğu'dan birilerini değil de, bilerek Anglo-Sakson dünyasının yaman düşünürlerinden olan böyle bir adamı önerdiğimde bile başta Löwenthal, hepsinin suratı ifadesizleştiyse bu vahimdir. Bu önyargılı tavır beni kızdırdı da. Öte yandan, yukarıda değinip geçtiğim gibi, o yılın yazında Foster City'de geciken Lufthansa uçağını beklerken eşi ve kendisiyle karşılaştığımda oturup beklerken bir süre oturup sohbet ettik. Türkiye hakkında sorular sordu ve açıklamalarımı ilgiyle dinledi. Ruh hali biraz daha farklıydı bu kez; o yüzden tümüyle önyargılıdır da diyemiyorum. Yusuf Akçura'yı, onun nasıl bir adam olduğunu anlattım, büyük bir ilgiyle karşıladı. Zamanı olsa o konuyu çalışır mıydı, bilmiyorum; ama sanmam da. Sonra gazetede gördüm sanırım 1991'de vefat etmiş. Orada bulunan Alman arkadaşıma dönerek başta olanlardan duyduğum kızgınlığı belirttiğimde "Ya, ne bakıyorsun, adam yaşlı," demişti.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Peki o haftalarda ne okunmuştu?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Hatırladığım, en başta DeLillo'nun *White Noise*'u okunmuştu ama toplanıldığında kitap üzerine sürdürülen tartışma kopuk kopuk, farkında bile olmadan sürekli "beğendim, beğenmedim" tarzı öznellik yüklü ve kötüydü. Löwenthal çok az konuşuyor, tartışmayı nerdeyse tümüyle bizlere bırakıyordu. Çok da demokrattı o bakımdan. Fakat milletin yaptığı sunumlar ve okunanlar üzerine tartışmalar sade suya tiritti bana sorarsanız. Ben memnun kalmadım ama tabii Löwenthal'le tanışmak gene de iyiydi. Öyle bir deneyime girmek iyi de, bu kaliteli bir okuma yapıldığı anlamına gelmez; seçilen eserlerin iyi tartışıldığı da söylenemez.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de alımlanması üzerine ne söyleyebilirsiniz? Doğru anlaşıldı mı? Hangi isimler aracılığıyla gerçekleşti?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Birilerini doğru ya da yanlış anlamak bir yana, onları yorumlayışımız önemli ölçüde içinde bulunduğunuz tarihsel-toplumsal konjonktürün öne çıkarıp da en azından sizin boyutunuzda öncelikli kıldığı ihtiyaçlara bu düşünürlerin ne ölçüde yanıt getirdiği, dolayısıyla nasıl eklemlendiğiyle ilgilidir. Tabii sürekli entel moda peşinde ve hiçbir düşünürü hazmetmeden mevsim değişince bırakıveren fikir kabızlarından değilseniz. On yıl önce okuduğum bir Adorno, bir Horkheimer metnini bugün okuduğum zaman, o sıra gözden kaçırdığım satır aralarına sıkışmış önemli bir ayrıntıyı, onu ancak şimdi önemli kılan bir mesele zihnimi kapladığı için fark edebilirim. Bu bir yandan da benim birikimimle, öte yandan da o sırada dünyayla derdimin ne olduğuyla ilgilidir. Bu tabii kişisel biraz, ama benim gördüğüm kadarıyla 'kültür endüstrisi' denilen olayın günümüzde alabildiğine başıbozuk gidişi, üstelik kirli bir medyanın kamunun yerine geçmiş olması ciddi bir tehlike. Gerçekte kamu alanı vardıysa (ya da vardı da kaldıysa) eğer, şu 'sivil toplum' dedikleri ve bizde hiçbir biçimde devlete karşı olduğunu düşünmediğim alanda, medyanın 'Devletin İdeolojik Aygıtı' olarak kamu alanı denilen kaygan düzlemi şekillendirmesi söz konusu. Şimdiye dek Adorno'nun adını televizyonda hiç duymadım bir Adorno 'uzmanı'ndan; ama bazı dergi çevrelerinde ve üniversite çevrelerinden az kişi tarafından çalışmalar sürdürülüyor. Gene de bir tür tehlike seziyorum burada da. Sanki Adorno haklı çıkıyor, adamın o yıllarda Amerika'da gözlemledikleri günümüz Türkiye'sinde de gerçekleşiyor gibi. Bu sadece Frankfurt Okulu için değil, herkes için geçerli. Daha da ilginci, bellek yitimiyle ilgili olarak şudur: örneğin 70'lerde kendim ODTÜ'deki öğrencilerimin çok üstüne düşmesinden ötürü Althusser'e ilgi duymuşumdur ve bu ilgi bugün için de hâlâ geçerli. Ama adam özellikle eşini boğduktan sonra birden bire gündemden düştü. Başlı başına Rousseau'nun *İtiraflar*'ında kendini anlattığı gibi, Althusser'in kendisi de *Gelecek Uzun Sürer?* başlıklı anılarında "Ne yazık ki ben Rousseau değilim," diye itiraf etse dahi başlı başına bir felsefe şaheseridir o bizim yufka yürek, sulugöz kurnazlığıyla bezeli burjuva romantiklerini tedirgin eden 'bir delinin hatıra defteri.' Çoğumuz artık adam moda değil diye, Althusser'in 'semptomatik okuma' dediği okumayı yapıp da satır araları dâhil ayrıntıdaki şeytanları, melekleri araştırmak istemiyoruz. Benzer biçimde basmakalıp bir Adorno sunulabilir dertsiz ve yavansöylemci birilerince önümüze kolaylıkla. Oysa adamın kendisinin dünyayla bir derdi olduğu için birçok ayrıntıya giriyor. Ben de bugünlerde örneğin onun *Müzik Felsefesine Giriş* kitabında[3] başka yerde tam açmadığı birçok ayrıntıya girdiğini görüyorum. Tabii, Adorno'nun müzikle ilgili yaptığı çalışmaları, Türkiye'de ciddi olarak inceleyen insanlar var ve bunlar kendileri de müzikolog insanlar. Yazılsın, yayımlansın istiyorum; birileri yapsınlar ve Türkiye'ye bağlasınlar. Adorno ve Horkheimer'in ileri kapitalist sanayi toplumları hakkında yazdıkları birçok şey günümüz Türkiye'si için de geçerlidir. Önemli olan sizler gibilerinin bunun üstüne gitmesi ve ampirisist, pozitivist olmadan ampirik çalışma yapmasıdır. Türkiye'de falanca kaset endüstrisi ya da televizyondaki bazı programlar ya da astrolojiye inananlar üzerine ampirik olarak çalışma

[3] Theodor W. Adorno (1962). *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

sürdürülmesi örneğin. Adorno bir sosyolog sıfatıyla Los Angeles'ta tutucu bir gazetedeki yıldız falı sütununun gerisinde yatan şiddet yüklü ve F-ölçeğinde anlatılan tipi her iki cins için de deşifre etmeye çalışmıştı. Eee, şimdi yapıldı mı benzeri bir çalışma Türkiye için? Kısacası son entelektüel modayı izleyerek ahkâm kesmek üzerinden yürüyor bu işler bizde hâlâ. Bugün moda olarak geçerliyse bir isim, bu alanda yatırım olanakları gözetilerek hemen tüketiliyor. Dikkat edin bu da bir tür kapitalizm mantığı, tüketicilik örneğidir. Tabii aslında bu zavallılıklar karşısında ne Adorno tükeniyor, ne de Althusser.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: F-ölçeğinin kullanıldığı Otoriter Kişilik çalışması için Stuart Hall gibi bazı yazarlar çok köklü bir felsefe geleneği ile böylesi ampirik bir çalışmanın temelde asla birleşemez olduğunu söyleyerek çalışmayı sorunlu buluyorlar. Siz ne düşünüyorsunuz bu konuda?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Ben bir sosyal psikolog gibi oturup bu çalışmayı ayrıntılarıyla okumadım elbette. Ayrıca kaç sosyal psikolog okudu ki? Ama bu ampirik çalışmanın da Adorno'ya önemli bir katkısı olduğu söylendiği gibi, bir yazısında da kendisi söylemiştir, F-ölçeği ve davranışçı psikolojiye özgü başka testler. Friedrich Pollock da sosyoloji alanında kamuoyu araştırmalarıyla ilgili ciddi eleştiri içeren bir yazısında[4] der ki; kamuoyu araştırmaları yapan adamlar aslında, karşılarındaki insan-deneklere 'demokrat mısınız?' 'cumhuriyetçi misiniz?' veya 'bilmem şu konu hakkında ne düşünüyorsunuz?' diye sorarken *market research* dediğimiz pazar araştırmalarının bir türünü yapıyorlar. Denek o konuda hiçbir şey bilmeyebilir ama utanır, ezilir soru soranın etkisi altında ve de 'benim bu konuda bir fikrim olması gerek' deyip bir şey uydurur. Dolayısıyla, 'gözlemlenebilir' bir davranışı kendine temel 'hakikat-doğru ölçütü' alan böyle araştırmalar bir yerden sonra fazla bir şey göstermezler. Pollock bu tür 'davranışçı' (*behaviorist*) geleneğin köklerine de bakar yazısında ve Rousseau'nun *la volonté générale* ile *la volonté de tous* arasında yaptığı ayrıma dek götürerek ikincisine bağlar. Gene de bütün bu sınırlılıkları göz önünde tutarak tasarlanan örneğin bir F-ölçeği bir şeyler göstermiş olmalı diye düşünüyorum. Adorno'nun o yüklü felsefi gelenek yanında, Kracauer'in de onu özendirdiği sosyolojideki bilgi birikimiyle onun arkasını eşebildiğini görüyorum. Zaten kendisi de "*Scientific Experiences of a European Scholar in America*" yazısında[5] kendisinden pek beklenmedik bir biçimde bu konuya prim veriyor ve bu konuda Amerika'da bir şeyler öğrendiğini ("dehşetle mi, acaba?" diye sorabiliriz kendimize) yazmakta. Bence Almanya'da kıtaya özgü tarihsel geleneğin ağırlığıyla da gerçekleşenlerin, başta sanki totaliterliğin tam da tersiymiş izlenimini veren tüketim şehvetiyle donanmış Amerikan toplumunda da embriyonik olarak bulunduğunu, alttan alta kuluçkalandığını da görüyor. Doğaldır ki, bir noktadan sonra ampirik çalışmanın da bizi fazla bir yere götürmeyeceğini, davranışların ve ilk elde gözlemlenenlerin gerisindeki başka dinamiklerin daha başka veri edinme teknikleriyle görülebileceğini sürekli söylüyor. Ünlü öyküdür ya, Lazarsfeld'le Adorno arasındaki fark ve zıtlık: Avusturya kökenli Lazarsfeld hep ampirik araştırmaya dönüktür. Adorno teorik ya da gözlemsel bir şey söylediğinde o hemen kaç kişiyle, hangi sayısal yollarla bunu ölçebiliriz vs. diye düşünür. Adorno ise yalan da söyleyebilen sayılara, istatistiklere duyduğu sürekli kuşkuyla bu indirgemecilikten hep kaçmaya çalışıyor gibidir; hatta bu deneyim içinde şunu düşündüğünden bile kuşku duyabiliyor insan: böyle ampirisist bilim yapmanın kendisi daha baştan baskıcı bir olaydır, yetkecidir.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Eleştirel Teori Türkiye'de alımlanırken beslendiği kaynaklarla bağlantılar tam kuruldu mu?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Türkiye çağdaş, modern bir ülkedir; bana sorarsanız, çoğumuzun açıklama getiremediği yerde boşluk doldurucasına geveledeği basmakalıp yargının tersine on yıl geriden de bir şeyleri izliyor değildir. Hiç bir zaman da geriden izlediğini san-

[4] Friedrich Pollock (1976). "Empirical Research into Public Opinion." *Critical Sociology: Selected Readings*. Paul Connerton (der.) içinde. New York: Penguin Books.

[5] Theodor W. Adorno (2005). "Scientific Experiences of a European Scholar in America." *Critical Models* içinde. Çev., H. W. Pickford. New York: Columbia University Press. 215–242.

mıyorum, Osmanlı'da bile. Bunun bir yanlış, bir evham olduğunu düşünüyorum açıkçası. Üstelik de bir tür tembelliğe, aylaklığa çağrı olduğunu düşünüyorum. Türkiye izliyor dünyayı ama sorun bu ilgi ve izlemenin meyvelerinin varolan toplumsal formasyon içinde nasıl eklemlendiğindedir. Üstelik modernliğin parolasını oluşturan ve özellikle tutucu postmodern anlatıların elinde yozlaşmaya yüz tutmuş bir kaç anahtar sözcük var; onlar da en başta 'bitmemişlik' (*incompleteness*), 'dağınıklık' (*fragmentation*) ve 'yönsüzleşme' (*disorientation*). Modernlik koşullarında her şey *deadline*'a uygun bitirilmek zorundadır. Ama her şey de çoğu durumda yeterince hakkı verilmeden zamana karşı yarışılarak sözüm ona yapılır, bitirilir. Hele bir de aynı koşullarca körüklenen moda dedikleri şeye kapınıldığında, hiç kimse ince oya işi çıkarmayı istemez. Şeyler arasındaki bağları kuracak ince işlerle uğraşmak uzun zaman ve sabır işidir. Şimdi, sorarım, kaç kişinin öyle sabrı var şu tempolu akademik pazarda, kültür pazarında? Endüstriyel imalât teknikleri tekdüze şeyler yaratır. Bizde de örneğin konumuz Frankfurt Okulu ya da Adorno deniliyor, çekiliyor alınıyor; Spinoza deniliyor, çekiliyor alınıyor, o anda her şey o addan ibaret zannediliyor. Bari o da lâyıkıyla yapılmış olsa; hani bıraktık derinlemesine değerlendirmeyi, eleştirisi bile yapılmıyor doğru dürüst. O bağların kurulabilmesi için en azından çok önceden Almanların *Bildung* dediği kültürlenmenin ortaokul, lise dönemlerinde iyice yerleşmesi gerek. Cumhuriyetimizin başlarında da ideal alınan ama özellikle Demokrat Parti döneminin Amerikancılığı altında budanmasına girişilen o zaten yarım yamalak *Bildung* idealine uygun bir şeyler işletilse ve ona göre yetiştirilseydi insanlar, durum biraz daha iyi olurdu. Bu arada unutmayalım ki, Adorno gibileri tuzu kuru adamlar; biraz el bebek gül bebek büyümüş ve de iyi bir eğitim ortamından geçmiş insanlar. Eee, bizim eğitim ortamımızda şimdiye dek gerçekleştirilebilmiş olanların bile başarı olduğunu söyleyebilirim, tüm hataları ve eksiklerine rağmen. Bu arada yer yer çok iyi çalışmaların da çıktığını görüyoruz ayrıntıya inen ya da inmeye çalışan. Benim için önemli olan şu: Adorno'yu hepimiz okuruz, okuyabiliriz; ama adamın düşüncesini oluşturan, üstelik o yaşamdayken de zamanla yer değiştiren ögeleri kafamızı yoran bir derde bağlamak önemli. O zaman, - ki bu lâflar benim değil - daha anlamlı olacaktır girişilen çaba. Bir Adorno, Horkheimer ya da bir başkasının falanca yazısında vb. söylediklerini okurken "Osmanlı'da böyle bir şey var mıydı, Cumhuriyetin ilk yıllarında ya da günümüz Türkiye'sinde böyle bir şey var mıydı ya da şimdi var mı?" diye sorabilmemiz gerek. Onun için de kendi tarihinizle ilgili bir şeyler okumuş olmanız, belleğinizde bunlardan bir şeylerin kalmış olması gerekir. Özetle çok yönlü okumamız gerekir derim. Bitmeyen bir yol bu. O zaman anlamlı olur Adorno gibileri.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Günümüz Türkiye'sinde Frankfurt Okulu nasıl bir ihtiyaçtan gündeme gelebilir? Örneğin Foucault'nun Frankfurt Okulu ile Fransa felsefi düşüncesi arasında bağların kurulmadığının altını çizdiğini ve "Ben Frankfurt Okulu'nu daha önceden tanısaydım pek çok şeyi söylemezdim" dediğini biliyoruz. Türkiye'de de böyle bir yoksunluk olduğu biliniyor. Sizce Türkiye'de Eleştirel Teori'nin hangi kavramlarına yoğunlaşılabilir? Hangi konularda aydınlatıcı olabilir?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Tek tek kişiler üzerine çalışmalar elbette yapılmıştır; yapılagelmektedir şimdi de. Foucault örneğine gelince, tekrar 'derdimiz' nedir bu düşünürü bizim gözümüzde anlamlı kılan diye sormanız gerekir. Yoksa, üç gün öncenin modası Althusser'di; ardından birden Foucault geldi, herkes onun üstüne düştü. Bunlar ilginç bir biçimde biraz da rastlantı. Yoksa kaç kişinin gözü Althusser ya da Foucault okurken Gaston Bachelard'ın, Jean Hyppolite'in adına ilişmişti, neden onlar da okunmadı, bunu da sormak gerekir kendimize. Sürekli okursun, okursun, okursun; ama gelip geçici entelektüel modaları *alla turca* ya da *yuppie*'ce izleyen bir zihin üstelik bir de fikir kabızı, üç gün sonra Foucault'yu da bir kenara bırakır ya da Foucault sürekli kenarda duran, gerektiğinde devreye sokulabilecek bir argümanlar bileşkesine değil de, sıkıştığında hemen kaçıp da sığınılacak bir şablonlar dizisine dönüşür. Foucault'nun ölümünden az önce Berkeley'deki derslerine katıldım, adamı dinledim. Açık söylemek gerekirse, kötüydü, dağınıktı. Belki o sırada farkında olmadığımız, iler-

leyen hastalığından ötürü öyleydi. [Adorno da 1937'de yazdığı "Beethoven'in Geç Dönem Üslûbu"nda (*Spätstil Beethovens*), 'kişilik mutlaklaştırmacılığı'nın etkisi altında her önemli düşünür ya da müzik insanının ne her eserinin bir öncekinden daha iyi olacağını düşünmenin ne de zaten öyle olmasını beklemenin abes olduğunu yazmamış mıydı?][6] Ama tabii ki Foucault da zihnini dert edindiği bir şeye taktığında üzerine giden, kendi entelektüel dertleri oynadığında bile aldığı *Bildung* gereği yeni meselenin üstüne giden biriydi. Bu demektir ki, ardalanında iyi bir Fransız eğitimi olan bir adam. Öte yandan, aynı Fransız eğitimi, olasılıkla da iyi bilinen tarihsel burnu büyük şovenliğiyle, aynı kıtada ve yanı başındaki kültür dairesinden önemli bazı adamları dışarıda bırakabiliyor; Foucault da bundan nasibini almıştır kanımca. Adorno'yu doğru dürüst öğrenmemiş, Heidegger'i ise oldukça geç fark etmiş. Son görüşmelerinde 'doğru, adam önemli' falan diye geçiştirerek, dışarıda bırakıveriyor. Nietzsche'yi biliyor gibi, ama nereye kadar acaba? Üstelik de oynak ve kıvırtkan öncelikleri onlar üzerinden değil. Kendi alanında önemli bir katkı yapıyor ve sonra birden fark ediyor ki, "Aaa buralara da baksam, şöyleydi." Artık bunları ne kadar inanarak söylüyor, o kısmı üzerinde spekülasyon yapacak değilim ama bu herkes için geçerlidir. Bu durumda çok iyi eğitimli bir Foucault bile bazı konularda geciktiğini nerdeyse itiraf ediyorsa, bizim bir şeyleri Avrupanın on yıl gerisinden izlediğimiz tarzında bir boş lâf itelemenin ne âlemi var? Bu demektir ki, bir Foucault hocalarından Jean Hyppolite gibi Hegel'i, Hegel'in kendisinden daha iyi anlatacak (hem de kartezyen Fransızcada!) bir Jean Beaufret gibi bir Heidegger'i derinlemesine okuyup kendi *corpus*'una katacak. Öyle bir şey yok. Üstelik de Fransızcaya çevrilenler, Almanca gibi felsefeye çok yatkın bir dilden çok, köşeli Kartezyen bir dile çevrildiği için bir başka şeye dönüşüyorlar. Belki de bu yüzden Sartre Heidegger'i yanlış anlıyor. Bu ve benzer güçlüklere karşın, ben örneğin her iki dilden de yapılacak ince iş çeviri/yorumlarla bu gibi düşünce insanlarının gene de kendi dil dünyamızda, kendi dilimizin evinde ağırlanabileceğini, bizim kılınabileceğini düşünürüm. Öte yandan, bugüne dek yapılan aceleci çevirilerdeki özensizlik ve pasaklılığı hatırlarsak, şimdilere egemen kültür piyasasının dinamikleri her zaman iyi çeviriler için gereken zaman ve özene izin vermeyebiliyor. İyi ki, yeterince insan var düşünen, okuyan, bu konuda kafa yoran, yazan gene de; bu sonunda bir yere gidecektir, doğuracaktır bir şeyleri, dünyayla dertlerimizle bağlantılı kılındığı ölçüde. Kendim örneğin geçen yüzyılın kırklı, ellili yıllarında yazan bir Adorno'yu bugün her zamankinden geçerli görüyorum kendi 'çağdaş' kültürümüzü anlamak yönünde. Arzu edilirdi ki, arabesk üzerine yavan tartışmaların yapıldığı günlerde Adorno daha iyi biliniyor olsaydı; ya da onu tanımak, öğrencisi olmak-

[6] Adorno'nun özgün yazısında şu satırlar göze çapmaktadır: "Tanınmış sanatçıların geç dönemine özgü olgunluk eserleri ilk meyvelerin verildiği döneminkine benzemezler. Çoğu zaman bu eserlerin köşeleri yuvarlatılmış olmayıp, buruşuk kırışık hatta mutsuz ve ruhsal bakımdan dengesizdirler. Tatlılık aramadıkları için, hırçın ve dikenli olduklarından kendilerini öyle kolay teslim etmezler. Klâsikçi estetiğin sanat eserinden beklemeye alıştığı uyum onlarda hiç bulunmaz. Bu eserler ilerlemeden, gelişmeden daha çok tarihten izler taşırlar. Tekdüze görüş bu durumu o eserlerin kendini kayıtsızca ortaya koyan bir öznelliğin ürünleri olmasıyla, daha doğrusu, kendini özgürce ifade uğruna her tür formun yuvarlaklığını kırıp geçen ve böylece uyumu kendi ıstırabının ahenksizliğine dönüştürerek, kendinin efendisi olmanın özgür kıldığı bir tinin özgüvenini taşıdığından duyumsal çekicilikleri aşağılayan bir 'kişilik"le açıklar. Böylelikle geç dönem eserler itildikleri sanatın kıyısında daha çok belgeye benzerler. [»*Die Reife der Spätwerke bedeutender Künstler gleicht nicht der von Früchten. Sie sind gemeinhin nicht rund, sondern durchfurcht, gar zerrissen; sie pflegen der Süße zu entraten und weigern sich herb, stachlig dem bloßen Schmecken; es fehlt ihnen all jene Harmonie, welche die klassizistische Ästhetik vom Kunstwerk zu fordern gewohnt ist, und von Geschichte zeigen sie mehr die Spur als von Wachstum. Die übliche Ansicht pflegt das damit zu erklären, daß sie Produkte der rücksichtslos sich bekundenden Subjektivität oder lieber noch »Persönlichkeit« seien, die da um des Ausdrucks ihrer selbst willen das Rund der Form durchbreche, die Harmonie wende zur Dissonanz ihres Leidens, den sinnlichen Reiz verschmähe kraft der Selbstherrlichkeit freigesetzten Geistes. Damit wird das Spätwerk an den Rand von Kunst verwiesen und dem Dokument angenähert;...«*]." Theodor W. Adorno (1964). "Spätstil Beethovens." *Moments Musicaux* (der.) içinde. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Bu açma dipnot ve ötekiler, H. Ünal Nalbantoğlu'yla yapılan görüşme sonradan kendisi tarafından düzeltilirken, Tanıl Bora'nın tavsiyeleri de göz önünde tutularak eklenmiştir.]

la öğünen bazı çağdaşlar salıverselerdi bilgilerini kimilerince aptalca 'devrimci' sanılan bu '*kitsch*'in üzerine. Böylece, müziğin ne olduğu konusunda, gerektiğinde Adorno'yu da eleştirerek, çok daha iyi şeyler yazmaya geçilebilirdi erkenden, değil mi?

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Adorno'nun Amerika'daki televizyon dizileri üzerine yaptığı bazı çalışmalar var. Eskiden içe dönüklük, ağırbaşlılık gibi değerler yüksekken televizyonla birlikte dışa dönüklük değerlerinin öne çıktığı yolunda bazı saptamaları var. Bir yazınızda da buna göndermede bulunuyorsunuz. Adorno'nun Amerika için yaptığı bu saptamalar Türkiye'nin hangi dönemine denk düşebilir sizce?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Çok kabaca, özellikle 1960'tan sonraki dönem denebilir. Adorno'nun kırklı yıllarda yaptığı gözlem ve araştırmalar çok daha önce okunmuş ve üzerine düşünülmüş olsaydı keşke önceki kuşaklarca, diye ağıt yakmaların ne yararı var ki şimdi? Başta da değindiğim gibi, bize 1964-65'te F-ölçeği okutuldu ama bütün eser ciddi bir biçimde okutulmadı, bütün cepheleriyle tartışılmadı ki... Amerikalı hocamız Amerika'nın o yıllarda henüz ağırlığını yitirmemiş (ama aşındığını bizim gibi yeniyetmelerin bile az çok hissettiği) düşünce tarzı içinde Adorno'ya da haksızlık etmeyerek bir yer biçip tartıştı. Özetle, Adorno'nun keşfinin Amerikalılar tarafından bile çok sonra yapıldığını düşünüyorum kendimce. Adamlar Amerika'daki sürgün yıllarında öylesine yalıtık yaşamışlar. Yetmişli yıllarda başlayıp seksenli yıllarda geliştiğini gördüm bu keşfin getirdiği yeni eğilimleri. Marksizm türevi - bu Marksizm her ne demekse -ama orada da kalmayan 'Eleştirel Teori' sonradan, en geniş anlamda 'eleştirel' yaftası altında yeni düşünce tarzları ve kartografyalar çizmeye başladığında, Adorno geç de olsa yerini bulmaya başladı. Bir de unutmayalım, Kuzey Amerika hızlandırılmış, dolayısıyla *Bildung*'a pek zaman ayıramamış bir Avrupa'dır ve şimdiye dek oluşabilmiş bazı gelenekleri varsa eğer -umarım vardır- Avrupa'nın o hantal, ağır geleneklerinden farklıdır. Çok acele iş bitirmek zorunda, iş bitirici bir toplumda Adorno gibi geriye çekilip de "Aa, şu meseleye de bakalım" diyen adam az bulursunuz. Hızla kapitalizmin içine girmiş bir ülke olan Türkiye'de bazılarımız Adorno'yu derinlemesine çalışıp bilse bile, içinde yüzülen sözüm ona 'kültür'ün panoraması düşünüldüğünde yaygın olarak hazmedilmesi zor. Ancak, bazı kişiler ve en iyi olasılıkla düşün azınlıkları düşlersek olmayacak bir şey değil bu gene de; bence ağır aksak da olsa gelişiyor ve hepimiz de 'doğru' algılama istencimizle doğru orantılı öğreniyoruz başka konularla birlikte Frankfurtçuları da.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Bir yazınızda Kracauer'ın 'mass ornament' kavramıyla bir anlamda 'kültür endüstrisi' kavramına öncülük ettiğini belirtiyorsunuz. Kracauer'ın Adorno üzerinde bazı etkileri var. Bu etki sadece bu kavramla mı sınırlı? Bir de Kracauer'ın bir toplumun yüzeydeki görüngülerden çözümlenebileceği görüşüne Adorno karşı çıkar. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Sorunuzda o yüzeysel dediğiniz şey çok yanlış anlaşılabilir. Kracauer, Adorno'yu sosyolojiye yönelten adamdır. Kendisi de - önce de söyledim - bir mimar. Kracauer olgu ve görüngüler gerisinde, temelde görünmeyen, kalıcı bir şeyler olduğuna pek inanmıyor, o yüzden de Nietzsche'ninkine çok benzer bir tutum sergiler 'gerçeklik' karşısında. Nietzsche'de yüzeye bakma olayı Almancada '*Erscheinung*' İngilizcede de '*Phenomena*' denilen 'görüngüler dünyası'nı irdelemektir. Görüngüler dünyasını iyi irdelersen zaten bağlantıları görürsün. Gençliklerinde baş başa Kant'ı hatmedecek denli yakın olan Kracauer ile Adorno'nun birbirlerinden kopmalarında şahsi nedenler de olabileceği görüşündeyim. Belki de Frankfurt Okulu'nun, Amerika'ya taşındıktan sonra Horkheimer'in bizzat kendisinin kullandığı "Roma'da Romalılar gibi davran" sözüyle de hiç çelişmeyen diktası altında biraz diktatörce yönetilmesi bu etkenlerden biri olabilir. Adorno'nun Kracauer'i doğrudan hedef alan bir eleştiri yazısında eski arkadaşının 'dostluk' düşüncesine pek de prim vermeyişinin altını çizmesini de 'semptomatik okursak,' belki de 'Yeni Dünya'nın da körüklemesiyle göçmen entelektüellerin birbirine güvenmekten vazgeçişini, Yahudi düşünürler arasında da 'dayanışma' düşüncesinin yıkılışını görebiliriz. Bu arada, şahsi nedenler ötesinde

Adorno, hep bir rasyonellik ilkesine oturtmaya çalışıyor Kracauer'e yönelttiği sert eleştirisini. Araçsal usun, usdışına ne kadar çabuk dönebileceğini görüyor, buna kuşku yok; ama sanki gene de günlerin köpüğünde kalan gözlemleri nerdeyse Hegel ve Kant'da olduğu gibi her şeye bir sistematik getiren kavramların dünyası içine çekmeye çalışıyor. 'Öncü müfreze'den (*Avant-Garde*) olup olmadığı sorusu kendisine yöneltildiğinde öncü-müfrezenin 'artçı-müfreze'sinden (*als Derrièregarde der Avantgarde*)[7] olduğu yönünde yanıt verecek denli alaycı olan Kracauer için durum pek de öyle değil. Bu gibi gözlemler ışığında Kracauer'ın değerini zamanla vereceğimize inanıyorum. Bakın, çalıştığı *Frankfurter Zeitung* gazetesinde çıkan o kısacık "Tezgâhtar Kızlar Sinemaya Gidiyor" (*Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino*) yazısında bir dünya açıverir önümüze birden. Düşünelim şimdi, falanca bakanlıktaki bir sekreter kızın, marka taklit eden ucuz mallar satan yerlerden alışveriş etmek zorundaki bir kızın beğenilerine bakalım. Buna benzer ama izlenimcilik ötesinde, sistemli bir çalışma gerçekleştirdik mi sosyologlar olarak? Kracauer, izlenimci gibi görünse de bunu Almanya için daha yirmili, otuzlu yıllarda yapmıştır. Bugün 'beyaz yakalılar' denilen ofis işçileri üzerine aynı gazeteye yazdığı bir dizi yazının içerdiği 'öncü' gözlemler de cabası. Adorno'nun aynı yazısında Kracauer'e yönelttiği şu sert eleştiri pek de haklı değildir bence; "varoluşsal olan, felsefeye değinmeden geçerse soytarılığa dönüşür."[8] Bana kalırsa, haksız bir eleştiri Adorno'nunki. Bir işlergerçekliğin, yüzeysel diye nitelemeye alışageldiğimiz o görüngüler dünyasının iyi irdelenmesi bize çok şey öğretebilir. O bakımdan görsele öncelik tanıyan (*Primat des Optischen*) Kracauer'ın çok önemli katkısı olduğunu düşünüyorum. Adorno bildiği halde bazen çok fazla rasyonel düzlem içine çekiyor tartışmasını. Dünya o kadar rasyonel değildir. İlle de sistem demeden görüngülere sistemli bakarsak olmadığını daha iyi anlarız.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Aslında Adorno'nun kendisi de müzikteki bazı ayrımları görünen teknik özelliklerinden çıkararak yapıyor.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Eee tabii, bunu sosyolojide de yapar hazret. Yıldız falı üzerine incelemesi buna en iyi örnektir. Gazetede okuyorsunuz değil mi? Zahmete girip gazetelerdeki yıldız falı sütununu bir süre okuyup Adorno'nun yazdıkları ışığında üzerine düşündüğünüz zaman, neler keşfedebileceğinizi hiç düşündünüz mü? Kracauer de benzer nice işler çıkarmıştır, yüzeysel görünseler bile. Onun da bir düşünce disiplini vardır. Örneğin, aynı adlı kitabında film teorisine yaptığı katkı rasyonel bir açıklamadır. Burada mizaçları o kadar da dışarıda bırakmayalım. Her yiğidin bir yoğurt yiyiş tarzı var. Adorno'nun her şeyi rasyonelliğe çekmesi sanırım biraz da Kracauer'ın mizacına uygun değil. Adorno'nun mizacıyla Kracauer'ınkinin aynı olmasını beklemeyin.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Kracauer biraz dışarlıklı biri gibi duruyor, insanın kafasında canlanırken, popüler kültür ürünleriyle ilgilenmeyecekmiş gibi geliyor. Oysa tam tersi. Ayrıca, sinemada örneğin Dudley Andrew, Kracauer'ın daha yeni yeni keşfedileceğini söyler.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Doğrudur sanırım. Yapmamız gereken şudur gibi: Türk sinemasının bir kısmında fazla bayat bir psikolojizm de yapılsa yeni atılımlar, yeni yönetmenler var, onları Kracauer'inki gibi sağlam toprak düşünürlerin ışığında ve belki de onların da eksikliklerini süreçte görerek irdelemek gerek. Basit psikolojikleştirmeler, insanların bunalımlarını, varoluşsal ikilemlerini ele almaya başlayan Türk sinemasının derin mesaj vereceğim derken tek yapışageldiği şeyin, şu Fransızdan bozma ama belli ölçülerde buralılaşmış küçük-burjuva psikolojizminin -ki bunun da Türkiye toplumunun tarihinden gelen yapısal nedenleri vardır-sıradan formüllere dönüştürülmüş şablon-mesaj haline gelmesini engelleyici 'yapıcı' eleştirilere dönmesi gerek. Öyle olursa o zaman bir Kracauer'in de önemi artar. Bana sorarsanız ben birçok sinema örneğinde sıkıntı, bunalım tüketimi gözlüyorum. Üstelik

[7] »*In den politischen Berliner Jahren hat Kracauer sich einmal über sich als Derrièregarde der Avantgarde mokiert.*« Theodor W. Adorno. »Der wunderliche Realist«, Gesammelte Schriften, Band 11: Noten zur Literatur III: 393. [Bu dipnot Nalbantoğlu tarafından sonra eklenmiştir]

[8] »*Der Philosophie ausweichend, wird das Existentielle sich zur Clownerie,...*« a.g.e.: 393.

de sıkılıyorum izlemekten. En başta da ilk, Kant'ın ciddi tartıştığı, Adorno'nun da çok önem verdiği, estetik yargımı ilk mahmuzlayacak olan 'beğeni'me hoyratça saldırılmış gibi hissediyorum. Temcit pilavı gibi bir takım izlekleri izleyicinin önüne sürekli sürmenin anlamı olmadığı gibi, bu en sıradan zekâlara bile hakarettir. Geçenlerde, 'Geçen Yıl Marienbad'da' *(L'Année dernière à Marienbad)* filmini yıllar sonra yeniden izledim. Bir zamanlar gençlikte beni çok etkilemiş, hatta müzik beğenimi bile kısmen yönlendirmiş olan bir filmdi. Sıkıldım bu kez ama. Alain Resnais'nin 1961 tarihli o filmi, sinema tarihinde çok önemli bir köşe taşı belki, ama ona benzer film yapmanın da Türkiye'de âlemi yok bugün. Duyarlı olmanın yanında, bilgili ve cesur atılım yapmak, sıçramak gerek. Eğer Kracauer, Adorno gibi adamları okuyor, üzerinde düşünüyor ve benimsiyorsak eğer, önümüzdeki görevin başka yerlere sıçramak olduğunu daha iyi anlayacağız. Bu anlamda da önemlidir az önce belirttiğim gibi görsele öncelik tanıyan *(Primat des Optischen)* Kracauer'in ve benzer başka adların (örn. Deleuze) en başta yönetmen adaylarınca kalıp lâflar ötesinde yeterince bilinmesi. Bu arada yurtdışındaki birçok yönetmen de, derinlikli felsefe yapmış falan değil, onu da gözardı etmeyelim.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Belki çözümleme yaparken bizlere düşen bir şey.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Evet bizlere düşecek bir şey. Ama mesela Fransa gibi bir yerde François Truffaut gibi yönetmenlerin şu önemli *auteur* kavramı var. Onların bir kısmı aynı zamanda da sinematek dergilerinde film eleştirileri yazan, ardından film çekimine soyunan insanlar. Onun için bazı insanlık koşullarını irdeleyen kendi işleri hakkında düşüncelerinde yansıtıma giren yanları var tabii. Öte yandan Türkiye'de kötü öykünülmüş fazla bunalım edebiyatı Fransız bir gelenek de sözünü ettiğim. Bu da doğal ama ne bileyim, bir Rainer Werner Fassbinder, bir Werner Herzog aynı tarzda yapmıyor filmlerini –tabii, bu gibileri başka gelenekten (Alman 'dışavurumcu' estetik de denebilir Fassbinder'in bazı filmleri için) ve sonraki kuşaktan sayılması gereken adlar. Bizim de bir tür geleneğimiz oluşmaktadır kuşkusuz. Ama aynı zaman diliminde yaşadığımız ve olaylara taraf olduğumuz için, şu aşamada içinde birlikte varolduğumuz dünyada sinemamızı yukarıdan kuşbakışı ya da her şey gelip geçtikten sonra ileride yapıldığı gibi perspektife oturtarak tam görüp değerlendiremeyiz henüz. Ama görüyorum ki, taklit bazı temaları ısıtıp öne sürmenin, âlemi yok. Belki de en önemli eksiklerimizden biri taklitçilikle başlamasında hiçbir sorun görmediğim bir şeyi aşmak için çaba harcamak yerine, onun rantını olabildiğince sürdürmek kurnazlığına kolayca sığınmamızdır. Kurnazlık ayakta kalmak için akıllı bir manevra sergileyebilir; ama unutmayalım kendini böyle zeki sanan kurnazların zekâsı, bu sevimsiz özelliği gerçek bir zekâ *(Intelligenz)* ile karıştıracak kadardır ancak. Zaten Adorno'nun değil midir *Minima Moralia*, Yansı 127'deki şu cümle: "Zekâ bir ahlâk kategorisidir" *(Intelligenz ist eine moralische Kategorie)*. Kendi yolunu bulmak, sarp yollardan geçer. Modernliğin parolası olan ve sıradan bir izleme sonunda bile en basit sağduyulu insana 'olmamış' dedirten 'bitmemişliğe' tümüyle ve ucuzundan teslim olmaksızın, sabırla uğraştığınızda kendi yolunuzu da açarsınız. İster film yapın, ister yazı yazın, bu sabır gerektiren bir şeydir. Oysa çabuk şöhret peşindeki milletin öyle bir sabrı yok ki.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Türkiye modern bir ülke demiştiniz. O zaman bizi 'Batı'dan ayrı değerlendirmenin bir anlamı kalmıyor gibi öyle mi?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Dünyanın birçok yeriyle -Avrupa, Amerika, Ortadoğu vs.- çok yönlü bağlantılar içinde görmek gerekir. On yıl geriden takip ediyor denildiğinde, sanki bir tür fanusta duruyormuşuz izlenimi yaratıyor. Ama öyle bir şey yok ki. Asıl önemli olan, öykünülen, gelen, alınan şeyler nasıl eklemleniyor o anki tarihsel-toplumsal formasyonumuza sorusudur. Doğaldır ki, çoğu şey bir şekilde öykünmeyle, modayla başlar; ama sürekli modaya yapışmayı sürdürürseniz, bu iş tıpkı indirimli satışlar döneminde koşturup yenisini almaya döner. Unuttuk "üstünde paralansın"ı, artık mevsim geçmeden hemen giysi değiştirmeye bakarsınız. Oysa önemli olan aldığınız şeyi taşımanız ve benimseyip benimsemediğinize, o şeyle kendinizin ne kadar değişip değişmediğine zaman içinde karar vermeniz, olumluysa

duyduklarınız giderek o şeyin zamanla nerdeyse bedencanınızın (*bodysoul*) uzantısı haline gelişini de hissetmenizdir. Adorno da bunu yaşamıyor mu? Sürgüne gidiyor Amerika'ya. Bir türlü adapte olamıyor ama Felix Weil'ın parası aktığı için Frankfurt Okulu'na, içinde yaşarken uzaktan bakabilmeyi, izlemeyi başarabiliyor hem Amerikan toplum ve kültürünü, hem de uzaklaşmak zorunda kaldığı kendi ülkesini. Farkına varmaksızın Avrupa'ya ve Alman kültürüne yabancı düşmeye başlıyor, ama kalmıyor da Marcuse gibi Amerika'da; ilk fırsatta isteyerek, bilerek geri dönüyor Almanya'ya. Kalanlar da ziyaret etmiyor değiller aralıklarla eski anavatanlarını. Kendisi de söyler. Amerika'da yaşayıp bir deneyimden geçtikten sonra geri döndüğünde, eski Avrupalı değilsindir. Bedencana etkisi olan bu gibi şeyler bizim için de çok geçerli. Birçok genç insanımız yurtdışına gidip geri dönerlerse eğer, eskisi gibi değildirler artık. Uzaktan buraya bakmasını öğrenebilir okumuşlar. Eğer bir yandan 'şu '*green card*'ı bir kapabilsem' diye bin tür yola başvururken öte yandan da 'memleketimin dönerini özledim' tarzındaki riyakâr muhabbetler attırmanın üstüne çıkma çabası gösterirlerse (her ne kadar hiç kimseden Adorno gibi davranmasını bekleyemesek de). Kaldı ki gitmeseniz de, okuyup düşündükçe kendi kültürünüzde bir yabancı rolüne girmeye başlarsınız.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Ki Adorno'ya bakıldığında tavrı olan birisi görülüyor. Amerika'ya gidince Almanca yazmayı sürdürmeye çalışması gibi. Böyle tavrı olan bir insanda bile bir değişim olmuş.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Zaten Avrupa'ya döndükten sonra kullandığı Amerikanca sözcükler, deyişler var kendi diline çevrilemeyen. Bu yüzden, Almancanın ortasında bir bakıyorsunuz birden bire Amerikanca bir söze rastlamışsınız. Bu bile gösterir ne kadar etkilendiğini Amerikan kültüründen, Amerikan yaşam tarzından. Bu herkes için doğal. Bence kötü bir şey de değil, Amerika'dan çok şey öğrenebiliriz. Önemli olan duyargaçları açık tutmak, ama aynı zamanda Kant'ın dediği anlamda anlayan ve yapıcı olan bir eleştiri (*Kritik*) içine girmek. Biz eleştiri denildiğinde hemen yerin dibine batırmak olarak anlıyoruz. Oysa öyle değil. Bir şeyi anlamaya, iç dokusunu görmeye çalışmaktır Kantçı anlamda eleştiri (*Kritik*), sonunda gözlemlediğimiz şeyden hiç hazzetmesek de sürekli bunu yapmamız gerekiyor. Bunu gerçekleştirdiğiniz zaman duyumsal ve zihinsel duyargaçlarımız kendi kültürümüze karşı da duyarlı olacaktır. Adorno'nun yaptığı da böyle bir şey işte ve bunu sürekli sürdürmenin kendisi için bir uğraş olduğunu bilen bir adam. "Teslimiyet" başlıklı yazısında onu kendi görüşlerine ihanetle suçlayan öğrenciler karşısında şu mealde bir açıklama getirir: "Şu anda daha iyi bir toplumun ortaya çıkacağını görmüyorum, ama içinde yaşadığımız dünyadan da rahatsızım. Ona göre davranarak her şeyine dikkatle, eleştirel yaklaşıyorum." Kim ne derse desin, böyle bir adam varolan haksız düzene teslimiyet içinde değildir. Böyle bir insan aynı zamanda klâsik anlamda melankoliktir de. Kötü anlamda söylemiyorum bu sözcüğü ama bilerek psikolojikleştirmeksizin dikkatle kullanıyorum Aristoteles'in yaptığı gibi. Bir tür seçkinyalnızlık (*Die Einsamkeit, solitude*) içine çekilen bir insan anlamında. Bu insan tipi idealde gözünün yaşına bakmayan dünyanın öyle olduğunu öğrendikten sonra da onun koşullarına kendisini kolay teslim etmemek mücadelesi veren, fatura kendine çıktığında da fazla ağlamanın bir işe yaramayacağını bilen insandır. Hemen bütün büyük düşünürlerin öyle olduklarını sanıyorum. Melankolik insan seçmiştir ya da raslantıyla üzerine gelen o durumu kabullenmiştir. Çok yanılmıyorsam çoğu durumda da içine itilmemiştir. Dikkat edin, burada 'özgürlük' var. Onun bedelini öder, icabında acısını çeker ama büyük düşünceler de böyle çıkar ortaya. Adorno'yu ben böyle gördüm ve karşısında olduğu Heidegger gibileri de öyle görüyorum.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Yazılarınızda Benjamin'e fazla değinmediğinizi gördük. Adorno'yla Benjamin'in tartışmaları bağlamında Adorno'ya kültürel kötümser demek doğru mudur? Buna karşın, örneğin Adorno'nun bazı yazılarında medyanın insanları tam kuşatamayacağını söylediğini de biliyoruz.

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Medyanın bireyi tam kuşatamamasının en güzel örneklerin-

den biri, işte bizzat Adorno'nun kendisi. Radyo konuşmaları vs. yapmıştır tabii ki. Bir çeşit yıldızdır da savaş ertesi Almanyanın kültür panoramasında. Epey de şımarık biri izlenimi vermiştir bana hep; Zaten Frankfurtçulardan pek hazzetmeyen göçmen düşünürlerden Heinrich Pachter'e göre de, Horkheimer'in şımarttığı tiplerin başında gelir Adorno. Üstelik Hannah Arendt de eşi Heinrich Blüchner de haklı haksız Benjamin'in acıklı sonundan sorumlu tuttukları bu tuzu kuru adamlar hakkında oldukça olumsuzdurlar, yargılıdırlar. Bana gelince, Benjamin'i epey bir okudum ama hani Adorno'dan çok irdelemek yönünde bir şansım olmadı. Birçok bakımdan önemsiyorum da Benjamin'in duyarlılığını; belki bir başka zamanda dünyayla derdimin entegral bir parçası oluverecektir. Böyle esinlenişler ve gerektirdiği okumalar ve irdelemeler pek de plana programa gelmez. Nasıl desem? Hani Aristoteles'in dediği gibi, o "doğallıkla" (*katà phúsin*) gelmeli. Bakarsınız, bir dipnotta çiçeklenip sonradan bir yazıda boy atıverir. Benim Kracauer'a eskisinden daha fazla ilgim nasıl gelişti, biliyor musunuz? Sıkıntı'yla ilgili bir yazı yazmıştım, sonradan tatil yerinde bir gün Kracauer'in yazdıklarını da karıştırırken sıkıntıyla ilgili bir kısa yazısını gördüm. Çekiverdi beni. Öyle olunca başka yazılarını da okudum, geçmişte okuduklarıma da bu kez taze bir bakışla yeniden döndüm. Şimdi şaşırıyorum yıllar önce okuduğum onca şeyi unutmuşum. Benjamin'e bir dipnotla döndüğümde şaşırıp kalacağım "Ben niye çizmişim buranın altını? Ne düşündüm o zaman?" diye soracağımdır kendime. Tesadüfler de etkiliyor biraz tabii. İnsanlık tarihinde katı bir determinizm görmüyorum; daha doğrusu, tesadüflerin kendi determinizmini yarattığını görüyorum.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Bizim çalışmamız hakkında ne düşünüyorsunuz? Önerileriniz olabilir mi?

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Maymun iştahlılığa düşmeyip azimle çalışılırsa herhalde az çok iyi şeyler çıkacaktır. Gene de başlarda da dediğim gibi bizim kendimiz yanında yaşadığımız topraklarla, ülkemizle ilgili bir derdimiz olması gerek. Yoksa Adorno'yu ya da bir başka düşünürü herkes okur. Merak edersiniz -ki her şey merakla başlar demez mi Aristoteles? Gerçek bir merakla, kesinlikle coşkulu gerçek bir merakla! Üzerine ölü toprağı serpilmiş günümüze özgü dedikoduya dönük bir merakı kim neylesin? Bu da sizi geriye, kendi içinde büyüdüğünüz, içinde doğduğunuz ve öleceğiniz dil ve kültür dünyasına yöneltirse iyi bir şey. Sizin çalışmanızın da bu yönde olması temenni edilir. Her şeyi kucaklamaya çabalamadan, bir şeyin üstüne ayrıntılarıyla gitmek önemli. O noktada Kracauer, Horkheimer, Marcuse ya da bilmem bir başkası tek tek ya da birlikte geçerliyse zaten geliverir, az çok bilgiliyseniz ya da hazırlığınız varsa. O zaman ben çok daha değerli olacağına inanıyorum çalışmanın. Yoksa çuvallar dolusu kitap yazıldı 'Frankfurt Okulu' denilen tarihsel görüngü üzerine, bir yavansöylem daha eklemenin ne gereği var? Ama Türkiye'yle ilgili olarak yapılırsa ve geçerliği görülürse -ki görüleceğini düşünüyorum- işte o zaman Adorno'nun kültür endüstrisi eleştirilerinin Türkiye'de akademi, sanat, kültür, kitap piyasası dinamiklerini anlamadaki önemi billurlaşmış bir biçimde ortaya çıkacaktır sanırım.

Derya Çetin ve İrfan Hıdıroğlu: Çok teşekkür ederiz.



27.

Orhan Koçak

Görüşmeciler: D. Beybin Kejanlıoğlu & K. Berfin Emre

Deşifre: K. Berfin Emre
17 Ocak 2007, İstanbul

D. Beybin Kejanlıoğlu: Frankfurt Okulu'ndan kimin metniyle, ilk kez ne zaman tanıştınız ve ne düşündünüz?

Orhan Koçak: İlk '69'da, öğrenci hareketi içinde o yıl sosyalist oldum. İlk okuduğum, klasikler dışı metinlerden biri, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ıydı. Daha önce Marcuse'den söz edildiğini duymuştum. Benden önce okumuş ya da benimle birlikte okuyan insanlar vardı, arkadaşlarım arasında. Beni çok etkiledi. Çünkü ben solcu olmama rağmen sosyalizmin, Marksizmin, hatta Marx'ın kendisinin bile sanata, edebiyata bakışında bir yetersizlik olduğunu hissederdim. Yani pek rahat hissetmezdim kendimi. Marcuse'nin modern sanatla, özellikle modern edebiyatla, sanatın başka alanlarından çok edebiyatla ilişkisi bana çok ruh açıcı geldi. Zihin açıcı olmaktan ziyade... Tuhaftır, bir sürü insan daha önce öğrenmiştir, ben Roland Barthes'ı da Marcuse'nin referansıyla öğrendim. Oradan, oraya gittim. Sonra, Marcuse'nin dışında özellikle görsel sanatlarla ilgili tanıdıklarım Benjamin'le çok ilgileniyorlardı. Özellikle "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı makalesiyle... Fakat ben nedense Benjamin'den çok Adorno'yla ilgilendim. Niye öyle olduğunu bilmiyorum.

K. Berfin Emre: Biz aslında bunu merak ediyoruz...

Orhan Koçak: Benjamin de çok sevdiğim bir yazardır. Yazar olarak da düşünceleriyle de, üslubuyla da çok severim ama Adorno'da bir şey vardı, üslubuna da yansıyan bir düşünsel keskinlik... Benjamin'inki biraz yünlü gibi gelmiştir bana. Aslında Marcuse'ninki de öyle, Horkheimer'inki de öyle... Adorno bir yazardı. Üslubunun dışında bir düşüncesi yoktur Adorno'nun. Düşüncesi neyse üslubu da odur. Öbürlerinde, bana Adorno kadar hitap eden bir şey olmadı. Psikanalizle ilişkisi de Marcuse'ninkinden daha radikal geldi bana. Marcuse Freud'un şeyh yorumcularına, Amerikalı, ego psikolojisi yorumcularına karşı çıkarken kendisi de bir tür, Erich Fromm gibi reformist bir Freudyanizme kayıyordu. Adorno ise "Bu işte reform yoktur," der. "Psikanalizde sadece abartılar doğrudur," diyen bir tavrı var. Bu ifadeyi hem literal almak gerekir hem de hiç literal almamak gerekir, çok metaforik almak gerekir. Adorno'nun düşüncesinde hep uyuşmazlıkları, uzlaşmazlıkları, *discrepancy*'leri vurgulayan bir yan vardır. O bana nedense yakın gelmiştir. Marcuse ise, psikanalizden söz ediyoruz madem, hep uzlaştırmaya çalışır. Marksizmdeki artık terimiyle, diğerindeki haz/*enjoyment* arasında birtakım uyuşmalar bulmaya çalışır.

D. Beybin Kejanlıoğlu: "Bastırma" için de yapıyor benzer bir şeyi...

Orhan Koçak: Evet, *surplus* bastırma, artı bastırma gibi... Bir de edebiyat hakkında, sanat hakkında düşünürken Adorno benim için daha yol açıcı oldu. Benjamin de öyle aslında. Ama Benjamin'in dinsel bir tabakası var. Birçok tabakası var da, o dinsel tabakayla ben kendimi hiç rahat hissetmedim. Adorno'da yoktur o, hemen hemen yoktur. *Minima*

Moralia'nın sonunda bir pasaj... O sadece bir bakıştır. Dünyaya, işlere, olaylara, kurtarılmanın, *redemption*'ın açısından bakıştır, sadece bir eleştiri. Benjamin'deyse daha mistik bir yan var. O benim için daha rahatsız edici oldu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Aslında temel neden bu galiba. Çünkü bir yandan da "constellations" ya da "force fields," kuvvet alanı" ya da "kümelenmelerden" söz ettiğimizde çok örtüşüyor ikisi...

Orhan Koçak: Evet, onlar çok etkilemiş. Adorno'yu da çok etkilemiş. Bunlar çok kişisel şeyler ama Benjamin'le edebi zevklerimin örtüşmediği çok yan var. Mesela bir türlü Robert Musil'i sevemiyor. Önemsiz bir yazar onun için. Okuyamıyor bir türlü, başaramıyor. Bense çok severim, çok önemli olduğunu düşünürüm. Orada Benjamin'in kapalı bir yanı var. Oysa Adorno'yla müzik, edebiyat zevklerimiz çok büyük ölçüde örtüşüyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Beckett'le ilgili bir şey var, bir yazınızda. Orada, Beckettt Proust'u severdi, gerçeküstücüleri severdi, diyorsunuz. Aslında Benjamin'in sevdiklerine yakınlığı var, gerçi Adorno da Beckett'i çok seviyor ama...

Orhan Koçak: Beckett Adorno'yu sevmiyor ama... Bu, Adorno'nun da budalalığını gösteriyor. Şöyle bir budalalığı var. *Oyun Sonu* oynanıyor, Viyana'da galiba, Berlin'de ya da bilmiyorum Frankfurt'ta... Beckett de davetli. Oyundan sonra Adorno bir konuşma yapıyor, sonradan yazı haline getirdiği. *Endgame* üzerine *Notes to Literature*'da var. Beckett ha bire kafasını sallıyor, ben böyle şeyler söylemedim diye. Sonra yanındaki adama dönüyor: "Yükseköğrenim bu hale mi geldi?" diye soruyor. Ama bu da bir uyuşmazlık. Bu uyuşmazlık da Adorno'nun düşüncesi içerisinde, yani kendisiyle... Beckett'le Adorno arasındaki uyuşmazlık da Adorno'nun düşüncesi içinde yazılı, yani böyle bir uyuşmazlığa da yer var. Bir de Adorno'nun bazı şeylerden söz etmemeyi seçmesi de benim için önemliydi. Mesela, Stalinizm'den fazla söz etmemesi... Ben Troçkistim, kendime hâlâ öyle diyebilirim. Adorno'nun Stalinist rejime karşı Marksizmin kendi içinden gelen sistematik eleştirilerin hemen hemen hiçbiriyle ilişki kurmamasının da bir anlamı var gibi geldi. Bazıları bunu şey olarak görmüşlerdir. Stalinizm'i eleştirmeye başlasaydı kendi düşüncesinin o liberal lekesiyle yüzleşmek zorunda kalacaktı diye eleştirilmiştir Adorno'nun o yanı. Bunda bir hakikat payı olduğunu ben de düşünüyorum çünkü Adorno'da *residual* bir liberalizm, kapitalizmin erken çağına gizli bir hayranlık da vardır. Aslında onun da anlamının tekel olduğunu sık sık yazmıştır. Liberalizmin anlamı, tekele gidecek olmasıdır, başka bir anlamı yoktur, diye. Ama yine de o çağa, bireyciliğin, çabanın hakiki çağına gizli bir hayranlık var. Bu doğru olabilir. Ama Adorno'nun bu konudaki suskunluğunda, dinden aldığı belki de tek şey, Yahudilikte ve Müslümanlıkta imgenin yasaklanması. Bunu Marx'ın sosyalist toplum önceden tasvir edilmez, programı çizilemez düşüncesiyle de ilişkilendirdim. Adorno'nun söyledikleri kadar söylemedikleri de benim için, nedense, önemli oldu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Marcuse gibi doğrudan yazıp böyle bir şeye hiç girmedi...

Orhan Koçak: Tabii daha tuzu kuru bir tavrı var.

K. Berfin Emre: Edebiyat eleştirisi özelinde düşündüğümüzde Türkiye'de Benjamin'in Adorno'dan daha önce keşfedildiğini görüyoruz. Bunu neyle ilişkilendirebiliriz sizce?

Orhan Koçak: Benjamin'in daha deneysel bir yanı var. Deneysellikle ilişkili... Benjamin yeni olana karşı çok çabuk açılabilen bir adam. Tiyatroda öyle, Brecht, epik tiyatro... Realizmle ilişkisi, fotoğrafla ilişkisi, teknolojiyle... Adorno ise yeni olan, değişen karşısında hep bir ihtiyat payı bırakıyor. Sazan olmaktan kaçınıyor yani...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Aslında sinemaya karşı tavrında böyle bir şey var. Aslında çok mesafeliyken son dönemde, belki Kluge'yle yakınlığı yüzünden olumlu, yeni Alman sinemasını destekleyen bir şey de yazıyor.

Orhan Koçak: Kluge öğrencisi gibi onun.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Akıl Tutulması ilk kez 1986'da Türkiye'de yayımlandı. İlk Horkheimer çevirdiniz...

Orhan Koçak: Evet, kolay olduğu için onu çevirdim. Oldukça kolay bir metindi. Almanca bilmiyorum ben. Doğrudan Almanca çeviri yapamadığım için, bari İngilizceden yapayım dedim. İlk onu çevirmek doğru muydu bilmiyorum. Bir yerden başlamak gerekiyordu herhalde. Sonra daha güven kazanınca, o dille, o retorikle düşünmek yazmak konusunda kendimi daha ehil hissettiğimde *Minima Moralia*'nın İngilizce çevirisine başladım. Yani İngilizce çevirisini Türkçeye çevirmeye başladım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Aslında Akıl Tutulması'ndan söz etmemin nedeni sizin yazdığınız "Önsöz." O önsöz önemli çünkü Diyalektik İmgelem daha sonra, 1989'da çevrildi. Frankfurt Okulu'nu içinde yer aldığı gelenèklerle ilişkilendiren bir yazı ve ilk kez siz yazdınız. Tabii ki Oluşum dergisindeki tartışmalar var. Ama Marksizm içinden...

Orhan Koçak: Ben Marksizmi, Sol düşünce geleneği içine yerleştirdim. Ama şunlara hiç girmedim, Scholem'le ilişkisi, Benjamin... Hatta Hegel ve Kant'la olan ilişkileri üzerinde daha yoğun durulabilirdi. Adorno'nun onlarla ilişkisi özellikle, ikirciklidir. Hem çok sever ikisini de ama şu günlerde Zizek'in yaptığı gibi "Hegel bir materyalistti" deme noktasından hep geri durmuştur.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Orada Marksizm çerçevesine oturturken, zaten Horkheimer'in kitabının önsözü olduğu için Horkheimer üzerinden giden bir şey gibi de düşünebilir miyiz? Çünkü "Maelstörm Üslubu"na baktığımız zaman Adorno ve Horkheimer daha ayrışık duruyorlar.

Orhan Koçak: Ayrışık duruyorlar. Horkheimer'in gençliği yaşlılığından çok farklı bir yerde. *Şafak* diye bir kitabı vardır onun, aforizma ve epigramatik metinlerden.[1] O Adorno'nun *Minima Moralia*'sı kadar düşünsel bir gerilim içermemekle birlikte Adorno'ya çok yakın bir şey. Ama sonradan sonraya Amerika'ya sığınma zorunluluğu, bir enstitüyü kurma gibi şeyler Horkheimer'ı epeyce muhafazakâr bir noktaya itmiş. O bana hiç sevimli görünmedi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: "Dawn"da Schopenhauer etkisi olduğu söyleniyor...

Orhan Koçak: Evet ama o tam da ekspresyonizmin de damgasını vurduğu her tarafa gidebilecek bir şey. Sağa da çekilebilir sola da çekilebilir. Ama o gerilimin kendisi bir şey. Yüzyıl başı modernist hareketlerin içerdiği gerilim. Sonradan o gerginlikten uzaklaşıyor. Schopenhauer'dan sadece kötümserlik ve o kötümserlikle birlikte bu dünyada nasıl yaşabiliriz gibi bir sinisizm kalıyor Horkheimer'de. Adorno'da her zaman tuhaf bir iyimserlik, bir naiflik var. Onu kasıtlı olarak koruyor kendisi. Hem de bir külyutmazlık var. Sosyal olaylar karşısında kurnaz ve diri bir bakışı var Adorno'nun.

D. Beybin Kejanlıoğlu: 1931'de Horkheimer'in Enstitü'ye müdür olduğu zaman yaptığı konuşmada, felsefe ve bilimi sosyal felsefe olarak nasıl bir arada düşünebiliriz, sorusuyla yola çıktığı tarihte, Adorno'nun da Frankfurt'ta felsefe bölümüne kabul edildiği, orada bir ders verdiği, tam da bilimle felsefenin birbiriyle aslında uyuşmaz olduğunu söylediğini görüyoruz. "Actuality of Philosophy" adıyla da yayımlandı.[2] Aslında belki o zamandan bir tartışma var.

Orhan Koçak: Var evet. Daha başından bile olabilir. "Felsefenin Güncelliği" metni Adorno'nun en zor, en çapraşık metinlerinden biri. Ama orada bile...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Çapraşık olmayan var mı?

Orhan Koçak: O konuda Adorno'nun çevirmeni, Kentor bir şey söylüyor. Gençlik yazılarına çok önem veriyor ve daha başından beri Adorno'yla Horkheimer'in projesi arasındaki farklara. Fakat Adorno Horkheimer'i çok seviyor. Hep onun çizdiği çerçeve içinde bir farklılık ortaya konacaksa konsun istiyor. Çerçevenin kendisini kabul ediyor. Adorno, sonuç olarak, bu ekipte ampirik araştırmayı Löwenthal'le birlikte, ama sonradan ayrılıyorlar, en iyi yürüten, en iyi yapan adam. Horkheimer'in öyle bir yeteneği yok ya da isteği.

---

[1] Max Horkheimer (1934). *Dämmerung. Notizen in Deutschland.* Zürich: Oprecht ve Helbling.

[2] Theodor W. Adorno (1977). "The Actuality of Philosophy." *Telos* 31, Bahar sayısı. New York: Telos Press.

D. Beybin Kejanlıoğlu: O savunuyor, ama hiç yapmıyor... Kolay olduğu için Horkheimer'le başladınız ama o dönemde zaten Adorno'yu yakın buluyordunuz...

Orhan Koçak: *Minima Moralia* ve bazı makaleleri, parça parça o sıralarda abone olduğum *Telos* dergisinde okuduğum makaleleri benim için bir yere ışınlanma gibi olmuştu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Çevirilmesi çok zor, diye düşünüyorum. Peki, birlikte çalıştığınız Doğukan, Yücesoy, onlar Almancadan mı çeviriyorlar?

Orhan Koçak: Sabir (Yücesoy) doğrudan Almancadan çevirdi *Edebiyat Yazıları*'ndan bazı parçaları. Ben İngilizcesinden kontrol ettim. Benim İngilizce çevirilerimi kontrol eden Almancacılar şaşkınlıklarını gizlemediler. Bu elbette böyle çevrilebilir ama çevrilmeyebilir de, fakat başka nasıl çevrilebilir ben de bilmiyorum, dediler. İngilizce çevirisinin bazı yanlışlar içerdiğini gördük, o yanlışları düzeltmeye çalıştık *Minima Moralia*'da. Ama iyi bir çeviriydi İngilizce çevirisi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: İngilizcesi de Türkçesi de iyi çeviriler diye düşünüyorum. Aydınlanmanın Diyalektiği'nin çevirisini gördünüz mü, İngilizcesini de Türkçesini de?

Orhan Koçak: Gördüm, ikisini de gördüm. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin iyi bir çeviri olmadığını başından sezmiştim. Sonra Kentor'un eleştirilerini ve kendi alternatifini gördükten sonra metinde hem Adorno'nun payının daha fazla olduğunu anladım hem de öyle kolay yenilir yutulur bir metin yazmaya çalışmadıklarını gördüm. Bir sürü açık kalmış yer, kapanmamış yer var. İngilizce çevirisi o yerleri kapatmaya, düzeltmeye çalışmış bir çeviriydi. Öyle anladım. Yeni çevirilerin yapılması için Türkiye'de, hem biraz gecikmiş hem de erken bir dönemdeyiz gibi geliyor bana. Kimseden o tür enerji çıkmıyor. O işleri yapacak insanlar ben bu işi yapacağıma kendim yazı yazarım, kitap yazarım diyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Mithat Şen üzerine yaptığınız çalışma, yine Beckett üzerine olan da, Turgut Uyar'ın şiiri üzerine yazdığınız yazılarda... Bunlarda Estetik Teori'ye göndermeler var, çeviriyor musunuz diye merak ettim.

Orhan Koçak: Hayır, ama çevirttirmeye niyetliyim. Onun Almancadan yapılması gerekir. İngilizcedeki iki çevirisine de baktım. Ben de çevirirken kendimi şeye kaptırıyorum. Adorno'nun düşüncesinin bir ritmi var, diyorum. O ritmi yakalamaya çalışıyorum. Bunu yapmamak gerekir. Orada bazı kalıplar var. Son derece *repetitive* bir metindir o. Adorno'daki bir kasılma durumunu da bence ortaya koyuyor. Oradaki sertliği, tıkanmayı filan da hissettirmek gerekir. O yüzden onu Adorno'ya biraz daha soğuk bakabilen birinin çevirmesinde fayda var.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Belki bitmemişliğiyle ilişkili olabilir mi? Çünkü Adorno çok uğraştıyormuş yazdığı metinlerle, bir daha, bir daha yazıyormuş.

Orhan Koçak: O yıllarda yazdığı *Negatif Diyalektik* de öyle. Bir yandan da enerjisi radyo konuşmalarına gidiyor. Radyo konuşmaları sonradan bir sürü yerde çıktı. Bunlarda Adorno'ya göre tatlı denilebilecek bir üslup var. Onu orada harcayınca, *Minima Moralia*'da olduğu gibi ikisini bir araya getirmek mümkün olmuyor. Öbür tarafta daha sert hali kalıyor. Yumuşaklık radyo konuşmasında bitmiş oluyor.

K. Berfin Emre: Biraz Türkiye'ye geçelim mi? Sizce Eleştirel Teori Türkiye'de nasıl alımlanıyor? Hangi düşünürler ön plana çıkıyor, nasıl değerlendiriyorsunuz?

Orhan Koçak: O konuda kesin bir şey söyleyemeyeceğim. Ahmet Oktay'ın bazı çalışmalarında yararlandığını biliyorum, görüyorum. Nurdan Gürbilek daha çok... Ama bu tür isimler Frankfurt Okulu'ndan önce kendileri de olan insanlar. Araya sızıyor kendi üslupları, kendi düşünceleri, Frankfurt Okulu'ndan önce başlamış, sonra da devam edecek olan çalışmaları var. Ama bu ikisinde görüyorum. Onun dışında herhalde yeni yazarlar çıkacaktır, yeni eleştirmenler çıkacaktır. Ama Türkiye'de eleştirel düşüncenin bir türlü hız alamadığını, eleştirel düşünce derken yalnızca Frankfurt Okulu'nu kast etmiyorum, görüyorum son yıllarda bazı okullarda, okul dergileri çıkıyor, onlar çok az insana ulaşıyor, yeterli okurla, kitapla beslenmesi yok bunun. İnsanlar da eve kapanıp, iğneyle kuyu kazar gibi, Ernst Bloch'un o devasa kitabını okumak istemiyorlar. Tanıl (Bora) başladıydı. Ama Tanıl'ın bile buna ne vakti

var ne de... Bir de tıpkı Marksizmin kendisi gibi eleştirel düşüncenin de ayağının altındaki toprağın hafifçe çekilmesi söz konusu. Onların da düşüncesi son kertede belli bir eleştirel mesafede durdukları bir Sovyet rejiminin varlığına borçluydu. Şimdi o çekilince bir dayanakları gitmiş oldu, tıpkı Troçkizm'de olduğu gibi. Bunlarda da oldu. İkincisi kapitalizm, Horkheimer'in son zamanlarda adını koymaktan çekindiği kapitalizm, onların zamanına göre çok değişti. Onların modeli 1930'ların, '40'ların tekelci kapitalizmiydi. Şimdi o tür bir şey yok. Bir de düşünceleri, Adorno bunu kasıtlı yapıyordu, Avrupa ve Amerika'yla sınırlıydı, gelişmiş kapitalist toplumlarla. Şimdi küreselleşme denilen büyük nüfus hareketleri vesaire onları bir parça şey dışına düşürmüş gibi kaldı. Benjamin ve Adorno için belki daha az böyleydi. Post-kolonyal düşünce denilen çalışmada Benjamin'in ve Adorno'nun eleştirel bir biçimde temellük edildiğine tanık oluyoruz. Diğerleri için bu söz konusu değil, Marcuse için değil, Horkheimer için hiç değil. Ama Türkiye'de nasıl bir şey olacak bilmiyorum. Sonuçta şunu söyleyeceğim, Türkiye'deki düşünce hayatına sürekli yeni veriler giriyor. Zizek giriyor, Deleuze giriyor, post-kolonyallar, Said giriyor, Homi Bhabha giriyor. Bunlarla zaten çok iyi hazmedilmemiş olan bir eleştirel düşünce nasıl olacak, meçhul benim için.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Anglo-Sakson literatürü ben de izlemeye çalışıyorum. Orada Adorno ve Benjamin üzerine İngilizcede hâlâ çok ciddi bir çaba var. Sürekli kitap çıkıyor, bir şeyler çevriliyor ve bu da Türkiye'ye bir biçimde küçük küçük geliyor. Ama diğerleri tümüyle dışarı atıldı. Marcuse hiç geçmiyor, Horkheimer hiç yok. İlginin canlanması var ama onun bağlamı çok değişti gerçekten. Özellikle Derrida'nın Benjamin okumaları üzerinden örneğin, gündeme gelebiliyor. Türkiye'de Mahmut Mutman'ın bir biçimde getirdiği gibi. Ama biz Benjamin'in o yazısı çevrilmeden, adalet üzerine ne dedi, Schmitt'le bağlantısı neydi diye Aykut Çelebi yazana kadar bu konuşulmadan, Derrida'nın o yazı üzerine yazdığı şeyle tanışabiliyoruz.

Orhan Koçak: 1970'lerde hatta '80'lerde darbe çevresinde filan Otto Kircheimer'in düşüncelerinden yararlanılabileceğini düşünmüştüm siyaset teorisi üzerinde. Ama şimdi çok geçti. Kircheimer'in düşüncesindeki o *contractual*, sözleşmeci düzenle, doğal haklar teorisinin yalan olması filan... Zaten yalan olduğunun açıkça söylendiği bir dünyada, ideolojik örtünün kaldırıldığı bir dünyada yaşıyoruz. Bu örtünün kaldırılabileceğine, bu örtünün aslında hiç olmayabileceğine dair bir sezgi Adorno'da kuvvetle vardı ama diğerlerinde yoktu. Diğerleri zaten ilgilenmiyordu işin o yanıyla, yani siyaset teorisiyle. Benjamin bugün için özellikle sanat üzerinde düşünmek isteyen insanlar için, demin söylediğim sebeplerle daha anlamlı, daha gündem içi olabilir. Çünkü Adorno'nun, tırnak içine almakla birlikte, elitist, iyi kitabı, iyi yapıtı seven, düşüncelerini bunlar üzerinden yürüten bir yanı vardı. Oysa bugün, hem bu iyi yapıt denilen şeyin kendisi problematikleştiği, hem de buna karşı benim haset dediğim, *ressentiment* dediğim şey çok güçlü olduğu, artık bunu basit hasetle açıklayamayacağımız bir duruma gelindiği, yeni şeyler haset kavramını da, iyi yapıt kavramını da bir tür dekonstrüksiyona uğrattığı ve yeni toplumsal tabakalar oluştuğu için Adorno biraz daha zor kullanılabilir bir düşünür. Benjamin o açıdan daha verimli olabilir yeni araştırmacılar için.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Belki de popüler kültürle bağlantılı olarak... Belki Bülent Somay'ın size ("Maelström Üslubu" yazısına) yanıtı da böyle bir şey miydi?

Orhan Koçak: Olabilir. O herhalde öyleydi...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Benim çok merak ettiğim bir şey var. Defter dergisi bu konuda bize çok önemli bir kaynak sağladı. Zaten takip ediyordum daha önceden de. Günümüz ortamında, böyle bir entelektüel etkileşimin mümkün olup olmadığı Türkiye'de...

Orhan Koçak: O sıralarda, o dergi çevresinde dergi toplantıları ve tartışmalar oluyordu. Ne yazık ki, o tartışma daha geniş çevrelere yayılamadı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bize dokundu ama...

Orhan Koçak: Evet ama sizden bize bir şey gelmedi. Benim, Tanıl (Bora), Ahmet (Çiğdem) gibi insanlarla olan ilişkim kişisel olarak başladı, öyle devam etti. Bu kişisel ilişki-

nin içinde ortak çalışma olsa da... *Defter* başladı ve kapandı. '80'lerin sonuyla '90'ların ilk yarısına ait bir şey olarak kaldı.

K. Berfin Emre: Türkiye için azımsanmayacak bir süre aslında...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bir de modernlik tartışmalarını da aslında bir biçimde başlattı. Çünkü ilk Kıyı Yayınları'ndan çıkan Necmi Zeka'nın derlemesi, '90 yılında.[3] *Halbuki siz '88 ya da '89'da Defter'de...*

Orhan Koçak: '89'du galiba *Defter*'in ilk sayısında da Necmi'nin bir yazısı vardı hatırlama üzerine.[4] Ne yazık ki Necmi artık öyle yazılar yazmayı bıraktı ve kendini sadece şairliğe ve ressamlığa verdi.

K. Berfin Emre: Yine Defter'e dönecek olursak, Defter için Frankfurt Okulu'nun nasıl bir anlamı vardı?

Orhan Koçak: Farklı kişiler için herhalde farklı anlamları vardı. Mesela İskender (Savaşır) önemsemezdi. İhsan Bilgin, ben, Nurdan (Gürbilek) daha fazla önemserdik.

D. Beybin Kejanlıoğlu: İskender Savaşır da etkilenmiş, çünkü en az iki yerde Benjamin'e gönderme gördüm.

Orhan Koçak: Benjamin çevirdi de İskender. İngilizcesinden de olsa, Almancasına bakarak, biraz vardır onun Almancası, çevirdi. Benjamin farklıydı onun için de herhalde. Ama Horkheimer'e, Marcuse'ye, Adorno'ya hiçbir yakınlık duymadığını, hatta hoşlanmadığını söyleyebilirim.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Alımlama derken, Frankfurt Okulu'nun yapıtları, hem çeviri hem de çeviri olmadan yapılan çalışmalar, yazılan yazılar nasıl dolaşıma giriyor diye merak ediyoruz. Bir yandan da gerçekten onları okuyup anlayıp, biraz önce söz ettiğiniz, Nurdan Gürbilek'te var, Ahmet Oktay'da var dediğiniz gibi bir etkilenme var mı?

Orhan Koçak: Ünsal Oskay tabii. Ünsal Oskay teorik olarak, özellikle popüler kültür üzerine düşünceleriyle Frankfurt Okulu'nu en sistematik olarak kullanmaya çalışan insan. Ne Nurdan'ınki ne Ahmet Oktay'ınki ne de benimki bu tür bir sistematiklik içermiyor. Hele benimki daha çok oradaki tekil bir şeyden, bir üsluptan, bir cümle tarzından bana sızmış olan bir şeydir ya da tek bir kavramdır, Adorno'nun biçim yasasıdır, *hart Gefüge* dediği bazı şiirlerde, haşin düzenleme diye çevrilebilecek bir şey. Ben mesela Behçet Necatigil'in şiirini düşünürken birdenbire Adorno'nun yazısını okuyorum Hölderlin'le ya da György'le ilgili. Benimki çok daha amatörce bir ilişki. Belki Ünsal Oskay hariç, hiçbirimizde sistematik, *scholarly* bir alımlama, temellük etme, kullanma olmadı. Bunu açıkça söylemek lazım. Daha tikel, tekil anlarla sınırlı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Ben hiç öyle düşünmedim, şimdi şaşırdım çünkü '86'daki yazınız çok scholarly bir yazı, Akıl Tutulması'nın "Önsöz"ü. Ben onu derslerde kullanıyorum yıllardır.

Orhan Koçak: Ama o öyle olması gerektiği için. O kitabı bir *context* içine yerleştirme çabasıydı. Onun dışında Adorno'nun kendisi de, deneme üzerine yazısında söylediği gibi, hep 1'den başlamak olmaz. Her şeyin ortasından başlanılır, diyor. Adorno kadar etkili benim için Cemal Süreya. O kadar olmasa bile, o da beni çok etkilemiştir. Yazma, düşünme, tavır alma tarzı filan.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Tikel okumalardan yola çıkıyorsunuz ama hem öğrenci hareketi var, hem Marksizm bağlamı var, Adorno-Marcuse yazışması örneğin... Hem Marksizm bağlamına oturtma var, hem Adorno'ya gönderme var. Aslında çoklu göndermelerle kurduğunuz bir ilişki var.

Orhan Koçak: Doğru. Demin uyuşmazlıklar, dedim. Uyuşmazlık deyince, uyuşması gereken bir şey olduğunu da kabul ediyorsunuz. Hem bir sistem kurma eğilimi var, hem birbirleriyle kolay telif edilemeyecek, uyuşturulamayacak durumlar, birimler, antiteler de var. Bunlar arasında gezinirken hem ilişkiyi görmek hem de o ilişkinin hazır, hazır lop, hemen kurula-

[3] Necmi Zeka (haz.) (1990). *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı.

[4] Necmi Zeka (1987). "Hatırlama ve Tarih." *Defter* 1: 7-19.

bilir bir şey olmadığını da görmek. Belki en çok nasıl etkiledi derseniz, bunu söyleyebilirim.

K. Berfin Emre: Gürbilek ve Kozanoğlu'nun çalışmalarıyla ilgili bir yazınız var. Onu okurken şunu düşündüm: Frankfurt Okulu'nun teori üretmedeki ısrarlarıyla Gürbilek ve Kozanoğlu'nun sizin tabirinizle "devrimci Mesihçilik"leri arasında bir bağ kurabilir miyiz kendi dönemlerini düşündüğümüzde? '80 sonrası, diğer taraftan Frankfurt Okulu düşünürlerinin faşizme karşı direnişi...

Orhan Koçak: O son derece duygusal bir yazıydı. Sevdiğim insanlar için yazılmış bir yazı. "Devrimci Mesihçilik" filan, bunlar şimdi çok ağır kalıyor. Vallahi anlamlı bir şey söyleyemeyeceğim.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Adorno'nun yaptığını yapmışsınız, o da Kluge'ye böyle bir yazı yazıp destekliyor. Çünkü hiç sinemayı seven biri değil Adorno o zamana kadar. '60'ların sonunda aniden olumlu şeyler de söylüyor...

Orhan Koçak: Az görmüş. Dreyer'in filmlerini görmüş olsaydı ve ekspresyonizme de o kadar düşman olmasaydı. Çünkü ekspresyonizmin içinde faşizme gidebilecek yanı görüyor. O dönemin Alman sinemasıyla biraz daha çok ilgilenseydi, Murnau'yla filan, farklı bir izlenim edinebilirdi. Ama caz konusunda söyledikleri bana dinledikçe, günden güne daha ikna edici geliyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Ben müzik konusunda söylediklerini çok anlayamıyorum Adorno'nun ama atonaliteyle ne kastetmek istediğini, kendi negatif diyalektiğiyle ya da logic of disintegration dediği şeyle nasıl bağlandığı anlaşılabiliyor.

Orhan Koçak: Evet.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Sizin bize önerebileceğiniz bir şey var mı bu çalışmayla ilgili?

Orhan Koçak: Avrupa Birliği Genel Sekreterimizle görüşün, Oğuz Demiralp'le. Benjamin'in onun için özel bir yeri var. Tam onun gençliğine denk gelen çok verimli bir etki olduğuna inanıyorum ben. Onunla mutlaka görüşün.

K. Berfin Emre: Ben son bir soru sorabilir miyim? Türkiye'de edebiyat eleştirisi üzerine Semih Sökmen'le yaptığınız söyleşiyi okurken, sormak istediğim bir soru geldi aklıma. Sizce Türkiye'de edebiyat eleştirisi alanında Frankfurt Okulu'ndan yeterince yararlanılabildi mi? Yararlanılabilir mi, bunun imkânları var mı ya da oluşabilir mi?

Orhan Koçak: Yeterince yararlanılamadı, hâlâ yararlanılabilir. Ama şimdi bizde teori okuyanlar kitap okumuyorlar, kitap okuyanlardaysa teoriye karşı tuhaf bir inat, direnç oluşuyor. İkisini birden yapabilmek lazım. Çünkü bu teori, hazır bir teori değil. Adorno'nun söylediği gibi aynı zamanda nesnenin kendi içinden gelen bir teori. O nesnenin kendisiyle yeterince yoğun bir ilişki kurulmazsa o teori de her zaman, her durum için uygulanabilecek bir alet edevat haline gelir. Spesifikliğini kaybeder, yararlılığını kaybeder, sadece bir alet çantası haline gelir. Oysa o alet çantası Goethe üzerinde düşünürken oluşturulmuştu. Goethe'yi Kant'la beraber düşünürken oluşturulmuştu. Hölderlin'i Hegel'le ya da Hegel'i Hölderlin'le düşünürken oluşturulmuştu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bir de Löwenthal hiç ele alınmıyor? Hamsun'la ilgili çalışması...

Orhan Koçak: Ne yazık ki ben de çok fazla uğraşamadım. İşgal edici bir yanı var Adorno'nun, Benjamin'in. Onlarla uğraşınca insan diğerlerine gitmeye vakit bulamıyor.

K. Berfin Emre: Türkiye açısından göreli olarak daha önemli olduğunu düşündüğünüz, mutlaka çevrilmesi gerektiğine inandığınız metinler var mı?

Orhan Koçak: *Negatif Diyalektik* tabii. Benjamin'in *Pasajlar* projesinin tamamı. Benjamin'in her şeyi, küçük küçük makaleleri, orada burada yapılmış konuşmalar... Para kazanmak için de yazdığı için daha çok yazmak zorundaydı.

D. Beybin Kejanlıoğlu ve K. Berfin Emre: Teşekkür ederiz.



28.

Levent Köker

Görüşmeciler: H. Göze Orhon & Gamze Göker

Deşifre: H. Göze Orhon
23 Ocak 2006, Ankara

Göze Orhon: Habermas 1962'de Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nü yazdı. Larrain'e göre, Habermas'ın kuramında iki dönem saptanabilir. 1980'den sonra İletişimsel Eylem ve öncesinde Kamusal Alan. Bunun bir kırılmaya işaret etmediği açık. Habermas 1980'den sonra 'iletişimsel eylem'den söz etmeye başlamışken, Türkiye'de dergilere baktığımızda 1980'den sonra Habermas'ın kamusal alan kuramının öne çıkarıldığını görüyoruz ve iletişimsel eylemden pek bahsedilmiyor aslında. Türkiye'de bu eğilimin nedeni ne olmuş olabilir?

Levent Köker: Yani Habermas iletişimsel eylem üzerinde yoğunlaşmışken, Habermas üzerine Türkiye'de yazıp çizenler kamusal alanı mı öne çıkardılar diyorsunuz? İngilizce konuşulan dünyada nasıl? Habermas'ın İngilizce çevirisi ne zamandı, ben hatırlamıyorum ama bir yirmi küsur sene sonraydı.

Göze Orhon: Genel olarak dünyada böyle bir eğilim olduğunu söyleyebilir miyiz yani?

Levent Köker: Hayır, yani İngilizcede de Habermas biraz geç keşfediliyor. Biraz çeviri zorluğundan olabilir. Mesela, *Faktizität und Galtung*, yani *Between Facts and Norms* diye İngilizceye çevrilen kitabın çevirisi yaklaşık bir on sene sürüyor. İngilizce konuşulan dünyada Habermas biraz gecikerek okunabiliyor. Amerikan ya da İngiliz entelektüellerinin Almancadan da okuyabildiğini varsayabiliriz. Tartışma konularının gelişmesinde bir takdim tehir yapılmış olabilir. Ama Türkiye'de niye öyle, bunu ben pek bilmiyorum. Habermas iletişimsel eyleme eğilmişken, 1990'larda Türk düşün hayatı Habermas'ın kamusal alan formülasyonuyla niye ilgilenir? Kimler var, onları bilsek...

Göze Orhon: Bizim dergi taramalarımızdan çıkan sonuç bu aslında...

Levent Köker: Şöyle bir şey düşünebilir miyiz? Ben de şimdi sizinle birlikte düşünüyorum aslında. 12 Eylül 1980 askeri müdahalesinden ya da darbesinden sonra, Türkiye'de 1983'ten itibaren yeniden fikir hayatı canlandığında, yanılmıyorsam 1979-80'de *Birikim* dergisinde, Murat Belge'nin öncülüğünü yaptığı bir Althusser'i öne çıkarma girişimi vardı. Hatta Birikimcilik-Althussercilik gibi şeyler türemişti. Bu şu manada önemli: Marksizmin bildiğimiz ortodoks yorumlarına uymadığı varsayılan bir yenilik gibi takdim ediliyordu Althusser. Sonra pek öyle olup olmadığı da kuşku götürür hale geldi ama biz yeni *master* öğrencileri olarak pek meraklıydık. Althusser okunuyor, onun üzerine yazılıyordu. Bu işte, biliyorsunuz devletin göreli özerkliği, son kertede her şeyi ekonomi belirlese bile ya da üretim ilişkileri belirlese bile ideolojik düzeyin de, biraz Gramsci'yi yeniden canlandırırcasına, bir etkisinin olabileceği türden bir analiz yeni geliyordu. 1983'ten sonra Murat Belge bir başka derginin çıkmasına öncülük etti, *Yeni Gündem* diye. Orada galiba sivil toplum teması bu sefer öne çıktı ve bir başka dergi, *11. Tez* dergisinin yanılmıyorsam ikinci sayısında, Türkiye tarihinin

yorumunda bu sivil toplumcu tez ve anti-sivil toplumcu tez arasında tartışmalar yapıldı. Sungur Savran katıldı, Mete Tunçay katıldı. Osmanlı'dan Türkiye cumhuriyetine devlet geleneği devamlılık gösteriyor mu, yoksa cumhuriyet bir kopuş mu türünden tartışmaların içinde bir sivil toplum teması öne çıktı, ki bu hâlâ moda. Bu o zamanlar o kadar moda değildi. Şimdi sivil toplum, kısaltmalı konuşuyorlar, STK diyorlar, herkes anlıyor. Ankara Ticaret Odası, Emekli Gazi Derneği ve Barolar bile sivil toplum kuruluşu oldu. Bu bağlamda belki sivil toplumun bir başka ifadesi ya da onun açılımı gibi düşünülebilecek bir kamusal alan ilgi odağı haline gelmiş olabilir. Eğer sivil toplum ifadesi bıkkınlık vermeye başladıysa 1980'lerin sonunda. Bunu Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Doğu Bloku'nun ortadan kalkması, 1991'de Sovyetler Birliği'nin yerini Bağımsız Devletler Topluluğu'na bırakmasıyla da bitiştirebilir miyiz? Orada da aslında sivil toplum kavramı üzerinden bazı çalışmaların yapılmaya başlandığını görüyoruz. Benim de çevirisine katkıda bulunduğum John Keane'in *Sivil Toplum ve Devlet* çalışmasında mesela Macar tarihi üzerinde yazan bir tarihçi, bizde aslında ne güzel sivil toplum vardı, aynı Batı Avrupa'daki gibi gelişecekti ama Rus Çarlığı ve sonradan Sovyetler müdahale ederek bu demokratik potansiyel taşıyan sivil toplum boyutunu öldürdü diye yazıyordu. Bu arada biraz solumtrak kaygıları olduğunu düşündüğümüz bu tarz yaklaşım sahiplerinin yanı sıra, mesela böyle kaygıları pek paylaşmadığını bildiğimiz birtakım akademisyenler de, mesela Metin Heper, Türkiye'de güçlü bir devlet geleneğinin olmasının, Türkiye'de demokrasinin önünde nasıl bir engel oluşturduğunu, Almanya'yla mukayese ederek birtakım yayınlar yaptılar. Onların içinde de sivil toplum teması vardı. Ama kamusal alan daha yoğun olarak 1990'ların sonunda yazıldı diye düşünüyorum ben. Kamusal alan bu türban meselesiyle kullanılırlığını kaybediyor. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer öyle bir kullandı ki bu kelimeyi, artık düzeltmek çok zor. Park mı, bahçe mi, okul bahçesi mi, evin bahçesi mi? Haberdar olmadığım anlamında değil, üzerine konuşacak kadar bilmiyorum ama feminizmin "özel olan politiktir", dolayısıyla politik olan zaten kamusaldır sözüyle ilgili aslında çok ciddi metinler yayımlandı. *Cogito*'da *Toplum ve Bilim*'de yayımlandı birtakım yazılar sivil toplum, kamusal alan ve politik olanın kavramsal olarak birbirleriyle akrabalığı konusunda. Belki Türkiye'ye hep demokrasi getirmek gibi bir iddiası olagelmiştir bu cumhuriyetçi, kemalist, jakoben geleneğin. Bunun pek de demokratik bir açılım olamayacağı düşünüldüğü zaman belli çevrelerde, *Birikim* dergisinin 1980 öncesi ve hatta 1980 sonrası yeni çizgisi de aslında benzer bir doğrultuda düşünülebilir. Sivil toplum-kamusal alanın, iletişimsel eyleme kıyasla öne çıkarılması zannederim buraya bağlanabilir. Dışarıda, akademik veya düşünsel hayat içindeki çok önemli isimlerin devletin dışında bir aktif yurttaşlık alanı bulabilme veya bunu tanımlayabilmeyi, böyle kavramları üretmiş olmaları da önemli bir destek tabi. Böylece biraz uluslararası bir destek, bir açılım da sağlamış oluyorsunuz. Herhalde böyle bir bağlantısı var diye düşünüyorum. Devletin dışında bir alan bulma kaygısı, demokrasinin devlete karşı bir duruşla tanımlanması. Yoksa demokrasi, 1960-70'lerin tartışmalarında devlet merkezli bir şey olarak görülegeldi hep. Anaakım Marksistler bu demokrasinin burjuva demokrasisi olduğu için çok da ciddiye alınması gereken bir şey olmadığını çok vurgulamışlardı. Biraz öyle bir sebebi de olabilir.

Göze Orhon: Türkiye'de sivil toplum dendiği zaman, özellikle bu Sivil Toplum dergisi çevresi ya da Vadi Yayınları'nın sivil topluma ilişkin birçok kitap basmış olması, sanki sivil toplumun muhafazakâr bir çevre tarafından yoğun olarak sahiplenildiğini gösteriyor. Dinsel kuruluşlar için sivil toplum bir fırsat mı yarattı, Habermas'ı yorumlamaları açısından da düşünürsek...

Levent Köker: Dediğiniz oldu, şimdi isim verdiğiniz için konuşabiliriz. Mesela Vadi Yayınları, Birikim Yayınları gibi değil, başka bir yerden geliyor. Muhafazakâr derken de, Türk muhafazakârlığının ayrılmaz bir ögesi din olduğu için, İslam boyutunun politikleşmesini, dolayısıyla bir miktar "çekingen" olarak da kullansak, İslam dozunu da içeriyor. *Sivil Toplum* dediğiniz dergide de veya o derginin çevresinde de dozu artan ya da eksilen oranlarda

bir İslamcılık dozajını hissetmemek mümkün değil. Bunlarda sivil toplum ya da kamusal alan nasıl bir cazibe noktası olabilmiştir, ne buluyorlar diye soruyorsunuz herhalde. Bu tabii Türkiye'de aslında enteresan bir şey. Demin söylediğime bağlayayım isterseniz, bu sivil toplum-kamusal alan, devlet dışı bir yurttaşlık faaliyeti alanı bulmak için öne çıkarılmış olabilir. Ben biraz sol gelenekten gelenleri öne çıkararak söylemiştim, sizin bu ikinci sorunuzla beraber, bu ikisini birlikte düşündüğümüzde, şöyle bir şey de var: Cumhuriyetin, ne kadar demokrasiye aykırı da bulsak bir reformculuk boyutu var ve bunun toplumun değişik kesimlerinde yarattığı bir tepki de var. Bunun sadece kültürel değil, konjonktürel olarak, mesela 20'lerin, 30'ların, 40'ların, 50'lerin konjonktürel özelliklerinde, köylülüğün devlet karşısında biraz tepkisel bazı refleksler geliştirmesine de neden olan yanlarıyla düşündüğümüzde, halka dayanan siyasi aktörler, partiler veya bireyler, mesela Menderes, daha devlet dışı eğilimleri siyasal alana taşıyan insanlar olarak görülüyor. Merhum İdris Küçükömer'in "Türkiye'de sağ denilen şey sol, dolayısıyla demokrat, buna karşılık sol, cumhuriyetçi, kemalist denilen şey de aslında bayağı muhafazakâr otoriter" demesini anmamak mümkün değil. Bu ayrımı biz bugün kabul etmek durumunda değiliz. Bu analizin yapıldığı dönemler için de sorgulanmaya ihtiyaç duyan çok boyutu var. Fakat enteresan olan kısmı, mesela bu İslamcılık dozunu vurguladığımızda, bu yeni '80 sonrası oluşumlar içinde sivil toplum-kamusal alan gibi aslında solun sahiplenmesi gereken ve solun bir ölçüde sahiplenmiş olduğu temalara, biraz İslamcılıkla karışık muhafazakârların da neden sahiplendiğini belki buradan yakalamak lazım. Onlar da orada bir açılım görmüş oluyorlar. Çünkü ordu kendi amaçları önünde bir engel olarak görülüyorsa, kamu alanında ya da sivil alanda askerler de siyasi söz sahibi olmasınlar gibi bir mesajı da verebiliyor. Sivil toplum, üniformasızların yönettiği bir toplum olarak da anlaşılabilir. Sık sık onlar gündeme getiriyorlar mesela atanmışlar mı, seçilmişler mi yönetecek diye. Burada çok naif bir demokrasi algısının olduğunu da söylememiz lazım. Ama bunları pek konuşma imkânımız olmuyor çünkü kutuplaşmalar oluyor Türkiye'de. Bu kutuplaşmalar olunca da, devletin mevcut durumunu korumayı neredeyse bir ilerici durum olarak takdim eden ve kendisine "sol" demeye devam eden insanlar ve gruplar oluyor, ki bugün onların milliyetçi bir çizgiye gelmiş olduğunu da görüyoruz artık. Bunun dışında temsili liberal demokrasiyi ciddi bir kazanım olarak gören ama bunu solla bitiştirmeye çalışanların solculuktan sapmakla bir tür itham edildikleri bir tartışma sürecinde de bu kutuplaşma doğuyor. Murat Belge, Ali Bulaç'la beraber oluyor, aynı zamanda tarikatler de sivil toplumdur diye. Olur muydu, olmaz mıydı, onu konuşamıyorsunuz bile. Halbuki çok ciddi bir literatür var ki, baktığınız zaman bu İslamcı akımların, İslamın siyasal ifadelendirilme biçimlerinin aslında sivil toplumla hiç alakası olmayan, devleti yeniden inşa etme ve sahiplenme anlamında bir politik proje olarak formüle edildiklerini görüyoruz, ama bunları konuşamıyoruz. Devletin asıl sahipleri dediğimiz bir kesim varsa ve onların tanımladığı bir alan varsa, onun dışında kalabilme ve onun dışında birtakım beraberlik, tartışma veya diyalog alanları bulabilmenin de bir cazibesi olmuş olabilir. Ama giderek bunlar netleşti galiba veya ben öyle düşünüyordum. 89'da bayağı ciddi bir diyalog oluyormuş gibi geliyordu ama şimdi pek öyle gelmiyor.

Gamze Göker: Bu soruyla bağlantılı olarak, radikal sol diyebileceğimiz kesimin sivil toplum konusundaki eleştirel duruşunu nasıl yorumluyorsunuz?

Göze Orhon: Sivil toplum tartışmaları Türkiye'de 80'lerde ve hatta yoğunlukla 90'larda başladığı için, muhalefet alanında sol hegemonyanın tamamen ortadan kaldırıldığı bir dönemden bahsediyoruz aynı zamanda. Başka bir tanımı var artık mücadele alanının, bunun adı sivil toplum. Artık kimliklerden bahsediliyor.

Levent Köker: Kimlik meselesi, sivil toplum, kamusal alan. Bütün bunlar birbirleriyle bağlı fakat bizde biraz nasıl oluyor bu tartışma. Siz bir daha sorar mısınız sorunuzu?

Gamze Göker: Bizde mantık biraz tersinden işliyor. Aslında sivil toplumu solun sahiplenmesini beklerken bizde muhafazakâr çevrelerin sivil topluma daha yakın durduğunu görüyoruz. Tabii ki sivil toplumu sistemiçi değerlendiriyor olmaktan kaynaklı...

Levent Köker: Bu biraz benim hikâyem gibi oluyor ama zannederim birçok şeyi de buradan hareketle izah edebiliriz. Ben kendime göre "çok ciddi sol metinler okuyorum" diye okumaya başladığımda, Nikitin'in *Ekonomi Politik El Kitabı* vardı, Sol veya Onur Yayınları'ndan çıkmış, Politzer'in *Felsefenin Başlangıç ve Temel İlkeleri*. Biraz çeşit olsun diye okudum galiba, Mandel'in *Ekonomi Politik*'i, Suda Yayınları'ndan çıkmıştı, bir de yine çeşit olsun diye okudum, Oscar Lange'nin *Ekonomi Politik*'i. Marx'ın, Engels'in yazdıklarına da biraz bunlardan sonra girmeye başladım ben Lise 2-3'teyken. Türkiye üzerine de ne okuyoruz? Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*, İsmail Cem'in *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Yerasimos'un kitapları falan. Türkiye'de şöyle bir şey var. Ben bu elinizdeki kitabı, *İki Farklı Siyaset*'i yazma sürecinde de, bunu farkettiğimi zannediyorum. 80'lerin ortalarından itibaren özellikle. Bu geç bir farkına varış olabilir ama kitap o zaman yayımlanmıştı. Perry Anderson'ın *Batı'da Sol Düşünce*, Birikim'den çıkmıştı. Aslında daha önceden Şerif Mardin'i de okuduğumda, o da işaret etmişti bir yazısında ama ikisi beraber bir bütünlük oluşturdu ki, Türkiye'de aslında Batı Marksizmi bilinmiyor, yani Türkiye Avrupa Marksizmini bilmiyor. Mesela İtalya'da *Eurocommunism* hareketi vardı. Başını yanılmıyorsam, İtalyan Komünist Partisi ve Berlinguer çekiyordu ama onun kökünde Gramsci var, sivil toplum, hegemonya var. Devletin ideolojik aygıtları diye Althusser'in sonradan formüle edeceği ideolojik ve siyasi düzeylerin göreli özerkliği çerçevesinde sürdürülen kapitalist devlet tartışmaları var. Bunlar belki biliniyor ama çok yüzeysel biliniyor, hem de çok geç girmiş gibi görünüyordu. Lukâcs biliniyordu. Marx'ın *Elyazmaları* üzerinden, yabancılaşma üzerinden, Frankfurt Okulu biliniyordu; Frankfurt Okulu'nun iç çevresi, yani çekirdek grubu ile Türkiye'de çok popüler olan Erich Fromm ile mesela Reich ve Freud'da öyle. Bir kitap hatırlıyorum, Sosyal Yayınları'ndan çıkmıştı. Bu tip yaklaşımlara tu-kaka yapan, Yeni-Freudculuk ve Marksizm falan burjuva düşüncesinin Marksizmi sulandırmasıdır, bunlar işe yaramaz türünden yine bir Sovyet el kitabıydı galiba. Belki de değildi ama mealen bunu söyleyen bir kitaptı. Yani, demek istediğim, Türkiye'de sol içindeki tartışmalar iki şeyden kesinlikle emindiler. Birincisi, cumhuriyet bir burjuva devrimi idi. Çok söylemek istiyorsanız, bir milli, ulusalcı devrimdi. Bunun demokratik olabilmesi sosyalist olabilmesiyle mümkün, MDD tezindeki gibi. Dolayısıyla, Cumhuriyete ve onun asıl ideolojisi olan Kemalizme de sahip çıkmak lazım. Peki ama Kemalizm, Türkiye toplumunun sınıfsız bir toplum olduğunu iddia ediyor, halkçılık o anlama geliyor. Buna da mı sahip çıkacağız? Burada tabii zorlanmalar başlıyor, o zaman Kemalizmi reddetmek noktasına mı gelinecek? Böyle beş aşamalı bir Marksist tarih şeması vardır ya, tam ortasında bir yere oturtuyorsunuz Cumhuriyeti ve tavrınız ona göre belirleniyor. Dolayısıyla Cumhuriyete karşı çıkan sınıf içinde, gerici, "karşı devrimci", İlhan Selçuk retoriğiyle konuşursak, tarihin akışını tersine çevirmeye çalışanlarla ittifak içine düşüyor Murat Belge gibi düşünenler ya da sol liberaller. Mesela, Mete Tunçay'ın çok önemli tespitleri olmuştur, hep kafamdadır. Bir konuda karar verirken kafa saymak lazım ki, kaç kişi evet demiş, kaç kişi hayır demiş. Demokrasi biraz böyle işleyen bir süreç. Böyle işleyen bir süreç olmazsa, sosyalist bir devlet düzenini düşünmemiz de mümkün olmaz. Yani sol, *natura*'sı gereği demokratik olmak zorundadır türünden. Birçok sol düşünürün yapabileceği bir tespit, bunu onlar da yapıyorlardı, ben de bugün de o kanaatteyim ama bunu açmak lazım, içini doldurmak lazım. AP'nin CHP'ye rakip olarak seçimleri kazandığı dönemdeki gibi değiliz. AKP neredeyse rakipsiz gibi duruyor ve bir süre için de daha öyle duracağı anlaşılıyor. Yani, sizin de dediğiniz gibi, İslamcılık dozu daha belirgin bir muhafazakârlık öne çıktı. Bu insanların siyasi örgütleri galip çıkıyorlar seçimden, o zaman soldaki insanlarda şöyle bir şey uyanıyor: Bu cahil halka, bu teslim edilir mi o zaman? Çünkü bu sefer karşıdevrimci güçleri seçip iktidara getiriyorlar. Bu bizi *Yön* çizgisine getiriyor tekrardan. Yön de zaten 1930'lardaki *Kadro* çizgisinin biraz yenilenmiş biçimiydi. Dış politikadan iç politikaya her alanda aslında çok donuk, pek de halkçı, sosyalist ya da demokrat olmayan şeyleri seslendirilir buluyorsun: "Cumhuriyet iyidir, laiklikten ödün verilmemelidir, devletçilik sömürgeciliği engellemenin

tek yoludur ama doğru devletçilik yapmak lazım. Bizim adamlarımız bu kamu kuruluşlarını yönetse." Mümtaz Soysal, Kamu İşletmeciliğini Geliştirme Vakfı kurdu ve özelleştirmeyle mücadele ediyor, özelleştirme karşıtlığı yapıyor. Ama ben şunu hiç hatırlamıyorum: Avrupa solu kapitalizmin küresel yükselişi karşısında nasıl bir tavır geliştiriyor, üçüncü yolu kastetmiyorum sadece, başka şeyleri de konuşmuyoruz pek. Yani, o eleştiri çok kaba bir Marksizme dayanan ve Batı Marksizmi'nin süreç içindeki sofistikasyonunu pek içermeyen bir şey. Yani, Türkiye'ye bu pek gerekmezmiş gibi... Mesela Fransız Komünist Partisi ile İtalyan Komünist Partisi arasında çok ciddi farklar vardı. FKP, SBKP'ye bakıyordu, ona bağlıydı büyük oranda. Macaristan, Çekoslovakya hadiselerinde de birçok entelektüelin partiden ayrılmasına ya da atılmasına neden olacak şekilde Sovyet baskıcılığını desteklemişti. İtalya'da daha özgün bir şey var. Yunanistan'da başka bir deneyim vardı. Bunları biz konuştuğumuz zaman "tatlı su solcusu" oluyorduk. Sinan Aygün şimdi yüz Türk büyüğünden birisi haline geldi, ATO Başkanı olarak, Kıbrıs davasına sahip çıkıyor ve sivil toplum önderi olarak bunu yaptığını söylüyor. TOBB Başkanı ile, gerçi şimdi ayrılar ama, bize AB'yi satmaya çalışıyor.

Gamze Göker: Kurulu hukuk düzeninin alternatifi olabilecek bir sivil toplumdan söz edemeyiz Türkiye'de demişsiniz? Bu kadar kötümser mi durum?

Levent Köker: Bu kadar kesin mi demişim? Düşünüyorum şimdi, böyle şeyleri niye söyler insan diye. Evet. Niye, evet dediğimi de bir-iki şeyden yola çıkarak açıklayayım size. Kötümser miyim? Aslında ben hiçbir zaman kötümser değilim. Çetin Altan'ın "enseyi karartmayın" sözünü sık sık alıntılıyorum, çünkü insanlık gerçekten kötüye gitmiyor. Bu anlamda Türkiye de kötüye gitmeyecektir, insanlığın dışına atılmadığı sürece, ki atılması da zor. Anadolu buna pek müsait bir yer değil. Tarihsel olarak da düşündüğünüzde insanlık iyiye gidiyor. Ömer Madra bana karşı çıkacaktır, "dünya yok olmaya gidiyor gezegen olarak" diyecektir. Devletin despotik potansiyelini giderebilecek, ona deva olabilecek özgür bir sivil toplum alanı ya da bir güç alanı oluşturmak bakımından pek de iyi bir durumda olmadığımızı tekrar size de söyleyebilirim. Sivil toplum yurttaş olmadan düşünülemez dersek, yurttaşları da hak kavramı olmadan düşünemeyiz. Haklarımızın ve özgürlüklerimizin olması da, bunların siyasi olarak güvence altına alınmış olmasıyla mümkündür. Bu da hukuk güvencesiyle olur. Mesela, en son hazırladığım bir çalışmada bunu ele aldım ve bir yerde de sundum. Üç tane yüksek mahkeme kararı var Türkiye'de. Üçü de değişik alanlardaki yüksek mahkemelerin kararları. Biri Anayasa Mahkemesi, biri (idari yargı) Danıştay, diğeri de Yargıtay. Yargıtay'ın da Hukuk Genel Kurulu. Hukuk Kurulu'nun da üstünde bir tek Yargıtay İçtihadı Birleştirme Büyük Genel Kurulu var. Yani, Hukuk Genel Kurulu'nun kararı da çok önemli. Ele aldığım, biraz eski, otuz küsur sene önce verilmiş olan bir karar. Danıştay diyor ki, idare, kamu yararı gerektiriyorsa, herhangi bir kanuna dayanmadan düzenleyici işlem yapabilir. İdarenin düzenleyici işlem yapmak konusunda asli yetkisi vardır, diyor. Düzenleyici işlem yapmak demek, genel soyut objektif norm koymak demektir. Genel soyut objektif norm koymak demek, kanun yapmak demek. Danıştay, idarenin kanun yapma yetkisi var, diyor. İdare sadece yönetmelik çıkarabilir. Bu da dayanağını kanundan alır. Yani, yasama organı bir kanunla yetki vermediği sürece, idare yönetmelik yapamaz. Yönetmelik, kanundaki bir uygulamayı göstermek için yapılır zaten. Bunlar 72–74 yıllarının kararları, belki 12 Mart şartları altında yapılmış denilebilir ama ben baktım, kararlar onunla da ilgili değil. Bir paşa emir verdi de, yargı çok bağımsız davranmasın denebilecek bir sıkıyönetim kararı da değil. Bunun bugüne yansıması, mesela YÖK, kanunun kendisine vermediği birçok yetkiyi yönetmelik çıkararak alabiliyor. Apaçık bir hukuka aykırılık içinde düzenlemeler yapabiliyor. Fakat buna karşı hiçbir şansınız yok idare mahkemelerinde veya Danıştay'da. Çünkü nedense, konjonktürel olarak YÖK'ün haklı olması gerekiyor. YÖK neredeyse vakıf üniversitelerine rektör tayin edecek. Türkiye'de devlet üniversitelerine rektörü Cumhurbaşkanı tayin eder ama vakıf üniversitelerine Mütevelli Heyeti tayin eder. Ama YÖK benim onayım olmadan rektör tayin edemezsin, diyor. Söylediğim çok teknik anlamda, hukuki bir şey değil. Çünkü dava ettiğiniz

zaman, ne sonuç alacağınızı pek bilmiyorsunuz ama şöyle de bir izlenimim var, bunu kanıtlayabilirim, zannediyorum. YÖK aleyhine açılmış davalar bir tarihe kadar davacıların lehine sonuçlanırken, belli bir tarihten sonra, ki 28 Şubat 1997 olarak bunu tahmin edebiliyorum, YÖK aleyhine açılan davalar YÖK lehine sonuçlanır oldu. İdari mahkemelerin de bu gibi konularda biraz siyasi mülahazalarla karar verdiğini düşünüyorum. Onun bir örneği olarak da, bu otuz sene önceki kararlar aslında çok net. İdare neredeyse yasa yapabiliyor. Halbuki bunu Hukuk Başlangıcı, Hukuka Giriş okumuş bir öğrencinin bile söylememiş olması gerekirdi. İkinci karar, Anayasa Mahkemesi'nin 1989 yılında türbanla ilgili aldığı bir karar. Özal hükümeti döneminde başörtüsü üniversitelerde serbest bırakılsın anlamına gelen bir yasal düzenleme yapılmıştı. Cumhurbaşkanı Kenan Evren de Anayasa'ya aykırılık iddiasıyla dava açmış, Anayasa Mahkemesi de iptal etmişti bu kanunu. Kararda şöyle bir cümle var: "Dinsel olsun olmasın, çağdaşlığa aykırı hiçbir giysi kabul edilemez." Burada işin şirazesi çıkmış durumda. Çağdaşlıkla bağdaşmayan kılık kıyafet kabul edilemez türünden bir tespiti var Anayasa Mahkemesi'nin. Yani başörtüsünden çıktı iş, yarın bir gün *blue jean* de çağdaşlığa uygun olmayabilir. Bu çok vahim bir ifade, bir yüksek mahkeme kararı nasıl böyle yazılabilir? Belki murat ettikleri bu değil ama yazdıkları bu. Kadınların kılık kıyafetiyle ilgili, hiçbir düzenlemeyle alakası olmayan birtakım yasalara da atfen, üstelik Anayasa'ya aykırılık tespitinde bulunması ayrıca da bir eleştiri konusu yapılmıştır zaten. Üçüncüsü, Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 2005 tarihli kararı. Eğitim-Sen'in "anadilde eğitimi savunur" diye bir tüzük maddesi vardı, biliyorsunuz. Önce Eğitim-Sen'in kapatılması yolunda dava açıldı. Birinci derece mahkemesi davayı reddetti, Eğitim-Sen haklıdır, dedi. Yargıtay bozdu, mahkeme kararında direnince, Hukuk Genel Kurulu'na gitti. Hukuk Genel Kurulu da Eğitim-Sen'i haksız bulan bir karar almış. Mahkemeye diyor ki, sen bunları kapat. Çünkü anadilde eğitimi savunmak cumhuriyeti yıkmak demektir. Nihayetinde bir gerekçe yazmış, bu gerekçenin içinde şöyle bir laf var: "Anadilde eğitimi savunmak, anadil birliği yönündeki ulusal istencimize aykırıdır" diyor. Yargıtay Hukuk Genel Kurulu şöyle bir şey söylüyor, yani Türk ulusunun anadil birliği konusunda bir ulusal istenci varmış. Bir ülkede anadil birliği nasıl sağlanır? Ancak etnik temizlikle sağlayabiliriz. Yine Yargıtay kararında diyor ki, insanın doğduğundan itibaren çevresinde öğrendiği ve konuştuğu ilk dil anadildir. O zaman Türkçeden başka anadiller yok mu bu memlekette? Var. Bu çok vahim bir ifade. Buradan anlaşılıyor ki, siyasi niteliği olmayan, devlete bir yerinden değmeyen konularda belki yüksek mahkemeler, özellikle Yargıtay, eli yüzü düzgün içtihatlar yapmış olabilir. Danıştay'ın da güzel kararları var, en son Nazım Hikmet'le ilgili hoş bir karar verdiler mesela. Ama çok kritik noktalardaki bu kararların bu şekilde çıkmış olması, şunu düşündürtüyor ki, Türk hukuk adamı, özellikle de yüksek hâkimlik seviyesinde olanlar, hukuk hakkında pek düşünmüyorlar. Hukuk içinde düşünüyorlar da, hukuk hakkında pek düşünmüyorlar ve hukuk hakkında düşünmedikleri de, özellikle bu devletin siyasi ve ideolojik formasyonu ile ilgili kritik meselelerde verdikleri kararlarların gerekçelerindeki "zavallı" ifadelerden belli oluyor. "Anadil birliğini sağlamak konusundaki ulusal istenç" gibi bir ifade olabilir mi? Türk milleti etnik temizlik peşinde demektir bu. Eğitim-Sen kapanmamak için tüzüğünü değiştirdi. Nasıl mücadele edecek? Türk hukuk düzenine göre şu anda devletin dili var. İnsanların da geleneksel olarak konuştukları dil var ama hiçbirimizin anadili yok. Ben "anadilim Türkçe" diyemeyeceğim. Çünkü geleneksel olarak ben de Türkçe konuşuyorum. Bazılarımız geleneksel olarak Kürtçe, Lazca, Arapça konuşuyor. Bir de devletin dili var; o da Türkçe. Türkiye devletinin cumhuriyet olmadan önceki kurucu uluslararası metninde devletin resmi dilinden bahsediliyor. Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasa da dâhil hiçbir hükümle bunları değiştiremeyeceği de Lozan Antlaşması'nda. Dolayısıyla, hukuk mücadelesi yapamıyorsunuz.

Bu bağlamda, Frankfurt Okulu'nun son temsilcilerinden Habermas'ın dönüp dönüp de sonunda hukuk üzerine çok felsefi bir metin yazmış olması da boşuna değil aslında. Hukuka nasıl yaklaşacağımızı bilmek durumundayız, öyle anlaşılıyor. Bunun zemini yok Türkiye'de.

Gamze Göker: Hukukun politik yargılara bu kadar açık olduğu bir ortamda, yurttaşlıktan da aslında söz edemeyiz.

Göze Orhon: Aynı zamanda Türkiye'de sivil toplumun yanlış kavrandığını da söylüyorsunuz. Aslında ekonomik örgütler olan sendikalar ya da meslek örgütleri sivil toplum içinde düşünülüyorlar. Bu korporatist bir yapıya da işaret ediyor. Bunlar pekâlâ devletle de bağlantılı örgütler. Türkiye'de "kamu", "kamusallık" kavramları daima devletle birlikte düşünülüyor.

Levent Köker: Fransa'da da böyle idi.

Göze Orhon: Yani, devlet geleneğinin çok güçlü olduğu bir ülkeden bahsediyoruz. Bu kavramların devletle birlikte düşünülüyor olması, bugün sivil toplumun böyle kavranıyor olması üzerinde etkili midir?

Levent Köker: Mutlaka. Ama birkaç şeyi ayrıştırmam lazım kendimi daha iyi anlatmak için. Çok ortalama, siyaset bilimine giriş el kitaplarında bile siyasi partiler ve baskı grupları iki büyük konu olarak mutlaka ele alınır. Hem siyasi partilerin hem de baskı gruplarının "devlet dışı" örgütlenmeler olması lazım. Baskı grupları bazen gevşek örgütlenme şeklinde de olabilir. Siyasi partilerin gevşek örgütlü olduğu ABD örneği dışında, siyasi partiler çoğu yerde düzenli örgütlü kurumlar. Şöyle düşünelim: Bunlar devlet dışı diye sivil toplum mu oluyor derseniz, aslında kestirmeden "evet" cevabı vermek lazım. Siyasi partiler de aslında sivil toplum örgütü ya da sendikalar da öyle. O mantıkla bakarsanız, mesela Baro'nun sivil toplum örgütü olmaması lazım. Ticaret Odası'nın, Odalar Birliği'nin olmaması lazım. Bizim idari hukukumuzun tabiriyle, kamu kurumu niteliğinde meslek kuruluşları var. Bunlar devlet örgütüdür aslında. Ama devletin içinde ayrı bir tüzel kişiliğe sahip oldukları için, devletin hem içinde hem dışındadır şeklinde akıl yürütürüz. Buralarda bir dizi karışıklık var. Kavramsal olarak kafamızı netleştirmek bakımından... Ben de uzun zaman çok net olamadım bu konuda. Cohen ve Arato, Türkçeye çevrilmeyen *Sivil Toplum ve Siyaset Kuramı* isimli kitaplarında[1] şöyle bir ayrım yaptılar: Ekonomik toplum, siyasi toplum ve sivil toplum. Bu ayrıma da pek fazla değinilmedi galiba bizdeki sivil toplum tartışmalarında. Aslında bütün siyaset bilimi kitaplarında siyasi partinin tanımı gereği bir hedefi vardır, iktidarı ele geçirecektir. Devlet yönetiminde söz sahibi olunan yeri ele geçirmek içindir siyasi partiler. Baskı grupları ise, bu hedef için kurulmazlar, onu etkilemek için kurulurlar. Ne için etkileyecek? Bakıyorsunuz, sizin de söylediğiniz gibi korporatist. Bunların mutlaka faşizan olması şart değil, Türkiye'de cumhuriyetin ilk yıllarında "meslek zümrelerine göre temsil edilelim ve yasama meclisi öyle oluşsun" düşüncesi vardı. Liberal korporatizm de pekâlâ olabilir. Devlet bir hakemdir, çıkarı çatışan toplum kesimleri kendi örgütlerini kurarlar ve siyasi iktidara baskı yaparlar. Hakemliği de nasıl yapacak? Ya hükümet yoluyla yapacak, veya yasama organı yasa çıkararak yapacak. Politik süreç, siyasi partiler de bunlara göre kurulmuş oluyor. Bu çok yaygın bir algı. Şimdi sivil toplumda ise biz başka şeyler arıyoruz. Devlet iktidarını ele geçirmek veya onu etkilemek gibi bir perspektifin dışına çıktığımız bir başka alanı anlatıyoruz. Çünkü ister siyasi parti, ister baskı grubu mantığıyla hareket edin, sonuçta hesaplaşacağınız bir devlet ve onun modern devletin çok pekişmiş özelliklerinden biri olan bir *raison d'etat*'sı var. Onunla iyi eklemleşen politikacılar ve sendikacılarsanız, size diyorlar ki, bak ne dirayetli, devlet adamı gibi politikacı diyorlar. Metin Heper böyle bir kitap yazdı biliyorsunuz, İsmet İnönü hem devlet adamı hem politikacı diye siyasi partinin seçmenlerinin çıkarına devletin bekasını feda etmeyecek bir dirayeti gösterdiği için. Bir zamanların Türk-İş Başkanı Halil Tunç da o yüzden senatör seçilmiş olabilir. Sendikacılık yaptı ama devleti yıkmak için yapmadı, hep anlaşmacı oldu, korporatizme izin verdi falan diye. Sivil toplumda insanlar ne yapıyor? Ekonomik çıkar ya da iktidar paylaşımı mücadelesi alanı mıdır sivil toplum? Veya bu alan üzerinden Gramsci'yi konuşursak, devletin hegemonyasının yerleşiklik kazandığı alan mıdır yoksa, bir alternatifi de çiçeklendirmenin yolu mudur? Sivil toplumun gönüllülük,

[1] Jean L. Cohen ve Andrew Arato (1992). *Civil Society and Political Theory*. Massachusetts: MIT Press.

özgürlük, eşitlik, katılımcılık gibi birtakım değerler taşıması ve bunları araçsallaştırmaması da söz konusu. Bu bizi Frankfurt Okulu'na bağlıyor. Hem pozitivizm karşıtı yöntemsel duruşuna hem enstrümantal aklın modern dünyadaki hegemonyasına karşı çıkışına... Oradan da bağlanabilirsiniz, Gramsci üzerinden de bağlanabilirsiniz. Bence bunlar pek birbirini dışlamıyor. Habermas'ın *Between Facts and Norms* kitabında hukuk sosyolojisine karşı hukuk felsefesini bir tür karşıtlık içinde kurmasında da bu boyut var. Türkiye'de bu anlamda bir sivil toplum hareketliliği görmüyoruz. Daha önce sorunuz vesilesiyle söylediğim, İslamcılık dozu değişebilen muhafazakâr kesimlerin sivil toplum kavramına hop diye atlamalarının kökeninde böyle bir araçsallık da olabilir. Her ideolojinin bir yumuşak karnı olabilir. Mesela kadın erkek eşitliği dendiği zaman, o çevrelerden çok ciddi bir ses duymuyoruz veya hümaniter bir yaklaşım söz konusu olduğunda, dini evrenselciliği biraz daha öne çıkararak ya da hümanizmi dine bağlayarak izah etme eğilimi var. Sözün özü, sivil toplumu aslında "establishment"ın dışına yönelik olarak tarif etmek, birtakım değerlerle bütünleştirmek, araçsal olmayan hareketler olarak görmek, her halükarda (bu söylediğim de mesela bana ait değil ama, belki Habermas'ın da bir zamanlar maruz kaldığı "sen de totalitersin" suçlamasına dönüşebilecek bir biçimde) siz eğer özgürlükçü değilseniz, sivil toplum içinde düşünülemezsiniz diye bir yargıya da bizi götürmek zorunda.

Göze Orhon: Eleştirel Teori ve pozitivizm eleştirisi söz konusu olduğunda Frankfurt Okulu düşünürleri içinde Türkiye'de en çok öne çıkarılan isimlerden birinin Habermas olduğunu görüyoruz. Ama baktığımızda 1930'larda sözgelimi, Horkheimer'in metinlerinde (Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori) zaten pozitivizm eleştirisini görüyoruz. Neden Habermas bu kadar önde?

Levent Köker Ne zamandan beri önde?

Göze Orhon: Yine 1990'lar..

Levent Köker: Ahmet Çiğdem bir master tezi yazmıştı, herhalde 80'lerin sonuydu.

Gamze Göker: Siz Weber'i de Eleştirel Teori içinde değerlendiriyorsunuz, öyle değil mi?

Levent Köker: Siyaset biliminin teorik ya da metodolojik arka planı üzerine, Artun Ünsal'ın ödevi benim takip ettiğim bir şey oldu. Oradan pek çıkamadım, halen de çıkmış değilim. Dönüp dönüp o teorik, metodolojik kaygılar belirleyici oluyor. Bununla uğraşan birisinin sistem teorisinden mutlaka haberdar olması gerekiyor çünkü. Siyaset biliminin en popüler paradigmasıdır neredeyse, David Easton'un kurmuş olduğu sistem yaklaşımı. Farkettim ki, aslında Talcott Parsons'un oluşturmuş olduğu bir sistem teorisinden çıkıyor o da. Parsons ki, Weber'in öğrencisi. Türkiye'de de Weberciler var, bir de Weberci olmayan Marksistler var. Hani ben de soldayım ya, çok itiraz gelecektir, biliyorum ama öyle düşünüyorum. Eser Köker bile buna itiraz edecektir ama olsun. Kendimizi öyle tanımlıyoruz diyelim, en azından o dönemler için öyle olduğum kesin. Türkiye'de Weber'in durumu öyle ki, diyorlar ki, Marx ne söylüyorsa, bunun tersi Weber'de var. Dolayısıyla, son derece muhafazakâr, Durkheim'cı gelenekten gelerek kurulmuş Türkiye'deki, hatta dünyadaki ilk sosyoloji kürsüsü, önce Durkheim, sonra Weber'in etkisinde kalmış. Türkiye'deki sosyoloji araştırmaları ve benim hiç gönül bağım olmayan birtakım tarihçiler, sosyoloji kitabı yazarları, "sosyologlar" hep bir karşıtlığı gündeme getiriyorlar. Marx'ın dediklerini bir kenara bırakın, çünkü Marx ideolojiktir, bilimsel olan Weber'dir. Şimdi, Türkiye'nin siyasi yapısı üzerine çalışmaları çok değerli olmakla birlikte, benim büyük oranda temel varsayımlarına katılmadığım Prof. Dr. Metin Heper'in bürokrasi ve modernleşme çalışmalarında, Türkiye'de güçlü devlet ve demokrasi çalışmalarında çok baskın bir Weber etkisi var. Mesela Şerif Mardin'de de Weber var ama ondaki Weber, bunlardaki gibi değil. O zaman ben dedim ki, bu Weber ne? Çünkü Weber üzerine yazan başka Batılılar da var, sadece Parsons değil. Sonra, yine Artun Ünsal'ı anayım, o Parsons'un kendi yazar kendi okur bir adam olduğunu, yazdıklarının anlaşılmasının pek mümkün olmadığını söylemişti. Parsons'un sonra yetiştirdiği öğrenciler, Robert Merton ve David Easton gibi isimler de aslında Weber'i tek taraflı almışlar. Bunu bana asıl

farkettiren Reinhard Bendix, Weber'i çok iyi bilen birisi. Weber'in siyasi duruşunun aslında Eleştirel Teori'yle, Frankfurt Okulu'yla çok da bağdaşmayan bir yere dayandığını ben daha sonra farkettim. Weber'in siyasi yazılarını, "Führer's Democracy" gibi birtakım kavramları olduğunu, Weimar cumhuriyetinin kaostan ve krizden ancak Hitler'i önceleyen bir töz olarak, halk tarafından onaylanan, plebisiter bir diktatörlükle çıkabileceğini söyleyen bir kişi olduğunu sonradan fark ettim, ama sosyal bilimlerle ilgili kavramlaştırmaları iki boyut içeriyor. Bendix okumalarımdan ve *Economy and Society*'nin tamamını hiç okuyamamış olsam da oradan seçmeleri okuyarak bilebildiğim kadarıyla söyleyeyim: Weber aslında Türkiye'de sosyal bilimlerde pozitivist olmayan bir akımı da temsil ediyor. *Verstehen* dedikleri yorumsamacı ya da anlamacı sosyoloji yaklaşımının her ikisi birlikte var aslında Weber'de. Hem gözleme dayanacaksınız ve neden-sonuç ilişkisi arayacaksınız hem de insanın eylemini nasıl anlamlandırabileceğiniz üzerinde bir yaklaşımınız olacak. Bu ikincisi, pozitivist olarak ya da pozitivizmin en sağlam ayaklarından biri olan ampirik yöntemi kullanarak yapabileceğiniz bir şey değil. Kişinin kendisinin kendi eylemini de nasıl anlamlandırdığını bilmeniz lazım. Buradan hareketle bu kavramlaştırmaları geliştirdiğini gördüm. Burada, aslında sonradan Durkheim'da da farkettiğim üzere, içinde yaşadıkları dünyayı beğenmeme gibi bir durum var. Marx'ta, Durkheim'da ve Weber'de, 19. yy sonunda, hatta Weber için 20. yy başlarında, üçünde de, sanayi toplumunun eleştirisi var. Marx'ta kapitalizm ileri bir şey ama gayrı insani. Emek özgürleşiyor ama sömürü var. Sömürü, feodal toplumda olduğu gibi açık ve politik metotlarla; senyörün serf üzerindeki politik tahakkümü gibi ya da ekonomi dışı zor dediğimiz metotlarla değil, ekonomi içinde, farkettirmeden, ancak artık değer gibi ince analizlerle gösterebileceğimiz bir gerçeklik gibi algılanıyor. Weber de "dünyanın büyüsü bozuldu" diyor, yabancılaşma gibi. Durkheim, anomi diyor. Durkheim'ın anomisinde, Weber'in "disenchantment"ında, Marx'ın yabancılaşmasında, bir yüzyıl geriye gidersek, 18. yy sonlarında Fransız Devrimi'ne tepki duyan romantik veya reaksiyoner akım temsilcilerinde ortak bazı tespitlerin olduğunu görmek mümkün. Bu anlamda Marx'ın sağ ve çok milliyetçi bir ideolojinin temelini oluşturmuş olan bazı düşünürlerle bir akrabalığı var. Weber'de de işte böyle. Bir tarafıyla muhafazakârlığa çekebilirsiniz, öbür taraftan da kapitalist toplumun, sanayi toplumunun bir eleştirisini barındırıyor. Bu mutlaka Marx aleyhtarı bir şeye mi dönüşmelidir? Birçok metinde gördüm ki, Marx'ın söyledikleri ile Weber'in söyledikleri pekâlâ aynı izlek üzerinde takip edilebilir. Söylemeye çalıştığım, ikisinin aynı şeyleri farklı kelimelerle söyledikleri değil. Bağlayacak olursam, rasyonalitenin bir değere yönelik bir eylemi belirlemesiyle, bir amacın gerçekleştirilmesinde araçların nasıl bir verimlilik sağlayabileceğine yönelik enstrümantal akıl arasında bir fark görmesi, Weber'in, sanki tercihini de birinciden yana yapıyormuş gibi bir izlenim yarattı bende. Elimizdeki araç-amaç hesaplamalarının bize verdiği *homo economicus* mantığını yürüten insan tipini onaylamıyor Weber. Öbürünü daha insani buluyor. Herhangi bir pozitivist sosyologdan, örneğin David Easton'dan farklı. Benim kafamı çok meşgul eden oydu; insanı Pavlov'un köpeği gibi gören davranışsalcı psikolojiden farklı. Toplumu ya da insan davranışlarını bu şekilde izah edemeyiz. Weber'e o manada yaklaşan bir yazıyı gördüğüm için bana öyle geldi. Şimdi öyle yazar mıyım? Yazarım, ama Weber'in "Führer's Democracy" kavramını bilerek, o tarihte bilmiyordum... Sonra Metin Heper'e satışırken bir yazıda galiba onu kullandım.

Gamze Göker: Türkiye'de Weber'i Eleştirel Teori ile birlikte kavrayan başka kimse var mı?

Levent Köker: Ahmet Çiğdem ne yapmıştı, pek hatırlamıyorum. *Bir İmkan Olarak Modernite* diye basılan onun doktora tezidir. Bende de Eleştirel Teori'nin genel bir değerlendirmesi var. Max Weber'i de Eleştirel Teori'nin içinde düşünmek mümkündür, Weber Habermas'a yakındır, falan demiyorum ama Habermas Eleştirel Teori'nin içindeyse, Weber'le niye yakınlığı olmasın?

Göze Orhon: Hem öyle hem de siz konuşurken benim aklımdan şu da geçiyordu: We-

ber, Durkheim ve Marx'ın sanayi toplumu eleştirileri açısından bir arada kavranabileceği gibi, Marcuse, Habermas ve Weber de rasyonelleşmeye yaptıkları vurgu ve daha sonra araçsal akıl vurgusu noktasında da beraber düşünülebilir

Levent Köker: Olabilir. Yine bir önemli metin, o da galiba çevrilmedi Türkçeye. Giddens'ın *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori* kitabı.[2] Bir zamanlar ODTÜ'de Sosyoloji bölümünde okutuluyordu galiba. Onda da var. O üç adamı ele alan bir metin. Weber, Durkheim, Marx.

Gamze Göker: Horkheimer, Eleştirel Teori için "Bu teorinin amacı, insanı, onu tutsak eden ilişkilerden kurtararak özgürleştirmektir," diyor. Bunu eleştirel siyaset teorisi bağlamında düşünürsek, geçmiş, gelecek ve bugün için bir projeksiyon yapmak gerekirse, böyle bir eleştirel siyaset teorisi mümkün olabildi mi? Hala ütopya mı?

Levent Köker: Bence oldu, olmaya da devam ediyor. Eleştirellikten ne kastediyoruz desek? Yakın bir isim gelse aklımıza, mesela Karl Popper desek. Alman sosyolojisinde pozitivizm tartışması. Oradaki yazısında ve sonra belki başka yerlerde de, ama ben asıl orada vurgulandığını gördüm. Kendisinin pozitivist olmadığını, eleştirel rasyonalist olduğunu söyler. Buna şimdi kimse itiraz edemez, yani çok çekici bir etiket. Ama ne olarak tanımlıyor bunu? Bilimsel hakikate ulaşmak için izlenecek bilimsel metodun yanlışlama olması gerektiğini, yani olgularla o olguları bilgi edinmek için gözlemleyen öznenin ayrıldığını kabul ediyor. Dolayısıyla epistemolojik olarak bu ayrımı kabul ettiğiniz anda, yanlışlaya yanlışlaya, doğruları ayıklaya ayıklaya, doğrulara yaklaşacağız, doğruya belki hiç varamayacağız ama önemli olan yanlışları ayıklama dünyasının içinde yaşıyor olabilmemiz. Buradan da bir siyaset kuramı olarak açık topluma varıyor. Kapalı ve her şeyin belirlenmiş olduğu bir sistemin olmadığı bir toplum düzeni. Sorunlarını deneme yanılma yöntemiyle parça parça çözebilen bir siyasal sistem ki, bu liberalizmin başka bir ifadesi. Yakın dostu Hayek'e de bu görüşünü ithaf etmiş olabilir. Yani Hayek'çi bir liberalizme de neredeyse yakın duruyor. Buradan da biraz hızlı bağlamazsak, Popper düşmanlığına varacağız ama o kadar da değilim tabii. Çünkü Mete Bey'in (Tunçay) bizim o zaman dikkatimizi çektiği gibi, hem Popper'ci olup hem de Marksist olmak da mümkün, örneğin Imre Lakatos, demişti. Onu bir kenara koyalım. Şimdi eleştirel deyince, bizim aklımıza gelse gelse belki Kant gelir. Kant'ı bugün yeniden, Habermas okuyup da bunun üzerine yazdığı zaman aslında sizin sorunuzun cevabını da vermiş oluyor. Geçmişte de olmuş, olmakta ve olacak da. Kant'ın Aydınlanma nedir, sorusuna verdiği cevapla, Kant'ın eleştiriden anladığı birlikte düşünülürse aslında, buradan Habermas'a varmıyor muyuz? Araya şunu da koyalım, bunları çok yüzeysel söylüyorum, Althusser'in genç Marx hakkındaki yorumunu da koyalım, Genç Marx Hegelci değil, Kantçıydı diyor. Genç Marx, *Felsefi ve Ekonomik Elyazmaları*'nı yazan Marx, yabancılaşmadan söz eden Marx. Frankfurt Okulu'nu doğuran düşünce çizgisinin aslında, Marx'ın yabancılaşma ile ilgili kapitalizm eleştirisinden hareket eden bir Avrupa Marksizmi geleneği içinde oluştuğunu düşünecek olursa, Kant, Marx, Frankfurt Okulu böyle bağlanıyor. Bunun Popper'in temsil ettiği pozitivizmden çok farklı bir yere oturduğunu söyleyebiliriz. Ütopya içinde miyiz? Mesela Kant'ın ütopyası var mı? Var, bir ütopya olduğu görülüyor. Bugün yeterince vurgulanmıyor Türkiye'de, Kant'ın ebedi barış üzerine felsefi denemesinde, aslında dünya toplumları arasında bir ütopik ilişki biçimini tahayyül ettiğini 18. yüzyılın sonlarında görebilmekteyiz. Ebedi, kalıcı bir barış olabilmesi için, şunlar lazımdır diyor ve sonra bir şey daha söylüyor: Bütün bunların olabilmesi için, dünya toplumlarının, devletlerin hepsinin cumhuriyetle, *res publica*'yla idare edilmesi gerekiyor diyor. *Res publica*'yı tercüme ettiğimiz zaman, yurttaşlar yönetimi demektir. Yurttaşlar yönetimi bizi sivil toplum, kamusal alan, bunların geç kapitalist dünyadaki hem yapısal koşulları hem dönüşümlerine bağlar. Yani, Habermas aslında bir Kant izleği üzerinden bile okunabilir. Burada ütopya olan nedir? 15. yy sonlarında,

[2] Köker'in andığı çalışma 2009 yılında Türkçeye çevrilmiştir: Anthony Giddens (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. Çev., Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim. (e.n.)

16. yy'da, Campanella ve Thomas More'da örneklerini gördüğümüz türden bir ütopyadan bahsetmiyoruz. Burada ütopyadan, ideolojiler tarafından gerçekleştirilecek, total, başı sonu belli, içindeki unsurlar yerli yerine oturtulmuş bir toplumsal sistem önerisi değil de, kurulu düzenin baskıcılığını, gayrı insaniliğini ve buradan ancak özgürleşerek kurtulunabileceğini bize bir perspektif olarak sunabilen bir düşünce biçimini, bir toplumsal tahayyül biçimini, bir enerjiyi anlayabiliriz. Habermas bunu yapıyor. Bize kapalı ve belirlenmiş bir toplum modeli sunmuyor. Benim çok kullandığım, kendisi belki vazgeçmiş bile olsa veya görüşlerini biraz yumuşatmış bile olsa, bana hala çok cazip gelen siyaset teorisini de belki buraya bağlayabilirsiniz. Zaten siyaset teorisi ve hukuk kuramını ayrıştırmak zor, hepimizi kolektif olarak bağlayacak bazı kurallar üzerinde anlaşabilmemiz için mutlaka ideal bir konuşma durumu içinde tartışıp karara bağlamamız gerekir yurttaşlar olarak. Bu ideal konuşma durumunun koşulları nelerdir? Buna bir itiraz getirmenin çok zor olduğunu düşünüyorum ben, eğer özgür bir beraberlik biçimini düşünüyorsak. Bu böyle olmaz demenin bir manası yok, bu bir hayal diyebilirsiniz. Ama çok rastladığımız ve aslında statükocu olan bir suçlamadır, çok basmakalıp bir cümle söyleyeyim, "hayal ettiğimiz müddetçe yaşarız" der ve o tartışma da orada biter. Halbuki öyle değil. Şöyle düşünebilirsiniz: Bu koşulların gerçekleşmesinin önünde ne gibi engeller var? Ne diyor mesela, bütün yurttaşlar kendilerini bu konuşma ortamında yekdiğerinin eşiti olarak görürler. Biz kendimizi karşıdakinin eşiti olarak göremiyorsak, bir defa konuşamayız, bu ideal bir konuşma durumu olmaz. Benim karşımdakini eşitim gibi muhatap almamın önünde ne engeller var? Sosyal engeller olabilir, ekonomik ve psikolojik engeller olabilir. Hangi konu üzerinde konuşacağımız üzerinde kısıtlamalar varsa, bunların olmaması lazım. Peki kamusal konuşma gündemine biz neleri alabileceğiz, konusunun önünde ne gibi engeller var? Kurulu medya düzeninden tutun da, hepsini topa tutabilirsiniz. Çünkü onlar bu engelleri koydukları için biz konuşamıyoruz. Bunun en can alıcı biçimde tezahür ettiği yer ifade özgürlüğünün olmamasıdır. İfade özgürlüğünü güvence altına almışsak ve yine de özgürce konuşamıyorsak, hukuki olmayan başka kaynakları var bu özgürsüzlüğün. O zaman onun üstüne gidersiniz. Mesela ne diyor? Konuşacağımız konu üzerine konuşurken tabularımız olmamalı. O tabuların ne olduğunu tespit etmek bizim işimiz. Bunlar ütopik değil, tarihi şeyler. Demek ki o zaman, adı üzerinde pozitif bir teoriye değil, negatif bir teoriye ihtiyacımız var. Bunu ben kendim türetmiş de olabilirim. Pozitif, yasa koyucu, "pose" eden bir yaklaşımda değil de, şunlar olacak değil de, şunlar olmayacak diyorsunuz. Öyle olunca ne olacak? Onu söylemiyoruz, onu istiyoruz biz zaten. Olup olmayacağı değil mesele, önünde de engeller olacağını düşüneceğiz. Mesela Habermas'ın AB meselesinde, bu minval üzerinde bir yaklaşımla okunabileceğini düşünüyorum. Liberal demokratik ulusal devletlerin, insanlık tarihinde bu engellerin kaldırılması yönünde önemli kazanımlar elde ettiğini söylüyor. Boş zaman, temel hak ve özgürlüklerin yerleşmesi, siyasi çoğulculuk, kamu alanının yerleşmesi bakımından. Bu kazanımlarla edindiklerimizi daha da geliştirmenin önünde ne engel duruyor? Ulus ötesini düşünemiyoruz. AB mesela şimdi bize bu açılımı sağlıyor. Artık neyin kısıtlamalarından kurtuluyoruz? Mesela biz nasıl Ermeni meselesini konuşuyoruz diye seviniyorsak, Almanlar da belki *Historikerstreit*, yani Tarihçiler Tartışması aracılığıyla kendi tabularını yıkmaya başladılar. Bunlar ütopya değil. Ütopya insan varoluşunu, enerjisini özgürleşme doğrultusunda çoğaltmaya hizmet eden bir ütopya ki, hani yanlış bir şey söylemeyeyim ama herhalde Ernst Bloch da ütopyaya böyle bir mana yüklüyor. Ütopya deyince sadece ayakları havada ya da Popper'in kötülediği anlamda totaliter bir devlet modeli, "sakat doğanları gebertin" ya da Platon'da olduğu gibi "üretime katılmıyorlarsa, yaşlıların yaşamasını engelleyin" falan gibi bir şey anlaşılmasın. Bunlar hâlâ var ve hep olacak.

Göze Orhon: Siz de demokrasinin de verili bir durum olarak değil, bir süreç olarak kavranmasından bahsediyorsunuz...

Levent Köker: Demokrasinin demokratikleştirilmesinden bahsediliyorsa bugün, bunu da belki bu çerçevede okumak lazım. Burada kritik bir nokta var, ona ben girmedim, girecek

durumda da değilim. Biraz böyle postmodernist ve Foucaultvari şeyler var ya... Bu Aydınlanma projesinin kendisinin baskıcı olduğu gibi. Herhalde onunla hesaplaşmak Frankfurt Okulu için de gerekiyor. O da yapılıyor Habermas veya başkaları tarafından ama ekonomik meseleler ve sivil toplum meseleleri de biraz oralara bağlanıyor. Kimlikleri verili kolektiviteler olarak almak başka bir şey, kimlikleri insan seçimiyle ilişkilendirmek ayrı bir şey.

Gamze Göker: Frankfurt Okulu'nun öğrenci hareketi üzerindeki etkisini biliyoruz. Özellikle de Marcuse'nin. 1968'de Avrupa'da da, Almanya'da Frankfurt Okulu idol haline getirilmişken, daha sonra eleştirilmeye...

Levent Köker: Evet, Adorno'yu öldürdüler.

Gamze Göker: Daha sonra öğrenci hareketinin önünde bir engel olarak görülmeye başlandı. Türkiye'deki sürece baktığımızda bir parça Frankfurt Okulu'nun yanlış alımlandığını, yanlış yorumlandığını görüyoruz. Türkiye'deki öğrenci hareketi Frankfurt Okulu'nu, Eleştirel Teori'yi nasıl alımladı?

Göze Orhon: Alımladı mı ya da aslında?

Levent Köker: Alımlamamış, öyle görünüyor. Öğrenci hareketi ile Marcuse arasında kurduğunuz ilişki benim bildiğim şöyle: ABD'de, Columbia'da Marcuse oturuyor ve şöyle bir tez ortaya atıyor. Marksizmde devrimci özne proletarya ya. Yok! Yani işçi sınıfı düzenle eklemlenmiş. Marcuse'nin yazdığına yakın dönemlerde beyaz-mavi yakalılar meselesi de çıkmaya başlıyor. Sistemin marjinalize ettiği kesimler devrimci özne olacaklar o zaman. Bunların arasında öğrenciler, mahkûmlar vs. var. Ama Frankfurt Okulu öyle düşünüyor mu? Yani Adorno kızlar gelip odasında soyununca, kalp krizi geçiriyor. Bu çok karikatürize elbette. Türkiye'de böyle bir şey yok. Türkiye'de hala Frankfurt Okulu deyince, *Yeni Freudculuk ve Marksizm* kitabında söylenen türden şeyler söyleniyor herhalde.

Gamze Göker: Sizin öğrenci olduğunuz dönemde, içinden geldiğiniz gelenekte Frankfurt Okulu bu anlamda nasıl düşünüldü?

Levent Köker: Kötü bir adama sordunuz bunu. Ben 1976–80 arası üniversite öğrencisiydim. 12 Eylül'den az sonra mezun oldum. Biz okula hiç gidemeyen takımdanız. Sizin Cebeci'de okudum ben de. Hukuk Fakültesi ben başladıktan bir hafta sonra kapandı ve bir daha da Haziran'daki sınavlara kadar açılmadı. Sonra hep aynı şekilde kapalı kaldı uzun zamanlar. Ben hiçbir siyasi örgüte ait olmadım. CHP'li değilim, DY'li değilim, DS'li değilim, Halkın bir şeylerinde de olmadım. Ama onlardan haberdardım. Öğrencilerin neyin peşinde olduklarını da dışarıdan biraz görüyordum. Çok bir fark göremedim ben... Çok istisna göremedim ben aralarında, dergilerine vs. bakarak da. Şimdi bana kızacaklar ama temel terminolojisi vulger Marksizme aykırı olan hiçbir ifade hatırlamıyorum o hareketin içinde, bu Çin, Mao diyenleri bir kenara koyarsanız. Ama onlar da sonra çok şey yazdılar. Aralarındaki fark nedir, onu da pek anlamadım.

Göze Orhon: Bırakın Frankfurt Okulu'nu, Althusser ya da Gramsci okumuş olsaydı da öğrenci hareketi, belki başka türlü olabilirdi.

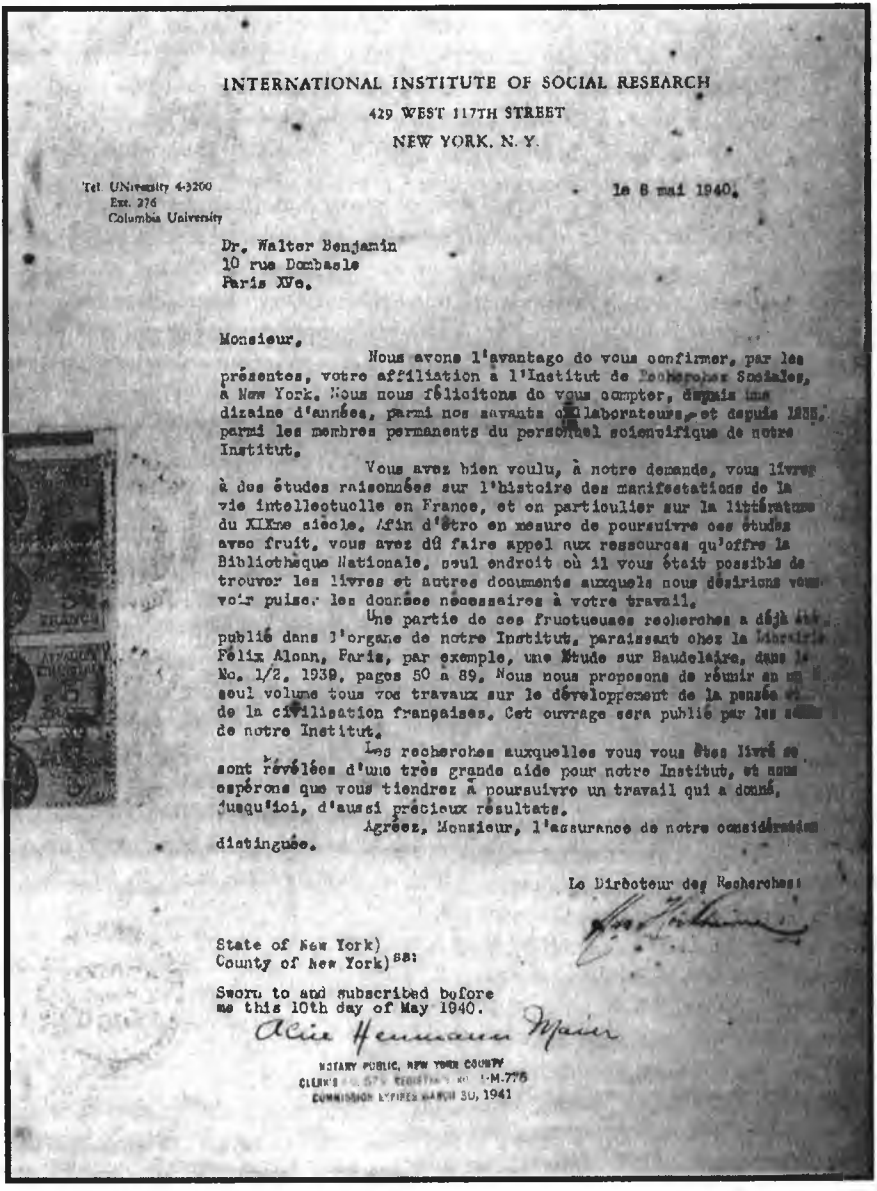
Levent Köker: Althusser'i eğer Murat Belge takdim etmemiş olsaydı, onu da "son kertede ekonomi belirler" dediği için yine başka bir şeye dönüştürürlerdi. Biraz sert oldu, böyle şeylerden de hep kaçmak isterim aslında. Çünkü mutlaka nüanslar ve başka değerler vardır. Ama düzen karşıtı sol hareketin ana gövdesi itibariyle, aynı Marksist terminolojiyi kullandığım düşünüyorum. Yani, Cumhuriyet bir kopuştur derken, Sungur Savran daha "Troçkist" olarak adlandırılabilecek bir kesime yakın sayılabilir, öyle diyor. İlhan Selçuk bundan farklı ne söylüyor? Sina Akşin de öyle şeyler yazıyordu. Kıvılcımlı'yı unuttuk tabi. Çok önemli bir tespiti var: Türkiye Batılılaşma serüveninde, Batı'yı bir türlü bilemiyor. Ziya Gökalp Durkheim'ı çok beğeniyor ama Durkheim'ı niye beğendiğini bilmiyor. LePlay nereye oturuyor. Çok bir yere oturtmuyor. Şimdiki değil, eski Halil Berktay, Marksistken yazdığı zamanlarda, Yusuf Akçura'yı entelektüellerimiz arasında Marksizmi en iyi anlamış, ileri bir burjuva tarihçisi olarak nitelendiriyor, Fransa'da yazdığı doktora tezi nedeniyle. Bir tarih

adamı ilerici miydi, gerici miydi gibi bir değerlendirme içinde. Avrupa'da böyle şeyler bu kadar net mi? Sovyetler Birliği'nin parti okulunda okunan şeylere çok daha yakın değil mi, diye ben soruyorum. O yüzden bence Frankfurt Okulu zor.

Göze Orhon: Hocam, sizin söylemek istediğiniz başka bir şey var mı?

Levent Köker: Hayır. Kolay gelsin.

Göze Orhon ve Gamze Göker: Çok teşekkürler, hayli vakit ayırdınız.



INTERNATIONAL INSTITUTE OF SOCIAL RESEARCH
429 WEST 117TH STREET
NEW YORK, N. Y.

Tel. UNiversity 4-3200
Ext. 276
Columbia University

le 8 mai 1940.

Dr. Walter Benjamin
10 rue Dombasle
Paris XVe.

Monsieur,

Nous avons l'avantage de vous confirmer, par les présentes, votre affiliation à l'Institut de Recherches Sociales, à New York. Nous nous félicitons de vous compter, depuis une dizaine d'années, parmi nos savants collaborateurs, et depuis 1935, parmi les membres permanents du personnel scientifique de notre Institut.

Vous avez bien voulu, à notre demande, vous livrer à des études raisonnées sur l'histoire des manifestations de la vie intellectuelle en France, et en particulier sur la littérature du XIXme siècle. Afin d'être en mesure de poursuivre ces études avec fruit, vous avez dû faire appel aux ressources qu'offre la Bibliothèque Nationale, seul endroit où il vous était possible de trouver les livres et autres documents auxquels nous désirions vous voir puiser les données nécessaires à votre travail.

Une partie de ces fructueuses recherches a déjà été publié dans l'organe de notre Institut, paraissant chez la Librairie Félix Alcan, Paris, par exemple, une étude sur Baudelaire, dans le No. 1/2, 1939, pages 50 a 89. Nous nous proposons de réunir en un seul volume tous vos travaux sur le développement de la pensée et de la civilisation françaises. Cet ouvrage sera publié par les soins de notre Institut.

Les recherches auxquelles vous vous êtes livré se sont révélées d'une très grande aide pour notre Institut, et nous espérons que vous tiendrez à poursuivre un travail qui a donné, jusqu'ici, d'aussi précieux résultats.

Agréez, Monsieur, l'assurance de notre considération distinguée.

Le Directeur des Recherches:

State of New York)
County of New York) ss:

Sworn to and subscribed before
me this 10th day of May 1940.

Alice Hermann Maier

NOTARY PUBLIC, NEW YORK COUNTY
CLERK'S [illegible] 1-M.776
COMMISSION EXPIRES MARCH 30, 1941



29.

Ahmet Çiğdem

Görüşmeciler: Çağla Kubilay & Göze Orhon

Deşifre: Aylin Aydoğan
1 Şubat 2006, Ankara

Çağla Kubilay: Bizim ilk olarak öğrenmek istediğimiz, Frankfurt Okulu ile ilk ne zaman ve nasıl tanıştığınız. Okul üyelerinden hangileri ya da hangi metinler sizin için daha dikkat çekici oldu?

Ahmet Çiğdem: Geriye dönüp baktığımda çok net şeyler hatırladığımı söyleyemem. Yıl hiç söyleyemem. Lise ikide herhalde, fakir bir öğrenciyim, dergiyi yollar mısınız, diye sorduktan sonra beni kibarca abone yaptıkları *Oluşum* dergisi ilk başlangıçtı. Bir özel sayısıydı ve Frankfurt Okulu'nu ilk o sayıda tanıdım. Zaten başka türlü de olamazdı. Ben Çankırı Lisesi'nde okumuş bir adamım. Daha sonra herhalde Ünsal Oskay'ın metinlerinde, *Yeni Gündem* ya da *Birikim* dergilerinde karşılaştıktan sonra Frankfurt Okulu'na dönmek gerekti. Bu vesilelerle oldu sanırım. Ama asıl ilgimi çekenin Ünsal Oskay metinleri ve çevirileri olduğunu düşünüyorum.

Çağla Kubilay: Özellikle Okul'un hangi üyeleri sizin dikkatinizi çekti ve Frankfurt Okulu ile ilgilenmenizi sağladı?

Ahmet Çiğdem: Okul ile ilgili olarak genel bir bilgi edindikten sonra Habermas'a yöneldim. Ama bu durum benim çok bilinçli bir tercih miydi, yoksa o dönemlerde Habermas'ın ulaşılabilirliğinin daha kolay olmasından mıydı -çünkü o dönemlerde Habermas'ın metinleri hızla İngilizceye çevriliyordu- yahut Okul'un diğer üyeleri biraz zor mu gelmişti, yani Habermas daha tematize edilebilir bir adam olarak mı görünmüştü bana, bilmiyorum. Ama öncelikle Habermas ile ilgilendim. Habermas artık bu "linguistik dönüşüm" denilen sürecin sonrası bir adamdı. Ama yine de ben daha çok ilk metinlerine yöneldim, özellikle de bilgi teorisi metinlerine. Sonraki metinleri beni çok cezbetmedi. Aslında ben Habermas okurken bile Adorno'yu, Horkheimer'ı, Marcuse'yi kendime daha yakın buldum. Mesela Herbert Marcuse garip bir adam. Öteden beri Türkiye'de çok bilinen bir adamdır. Kitapları iyi kötü çevrilmiştir -bazıları gerçekten kötü ve eksik çevrilmiştir. Ama hep "öyle bir adam", yalnız bir adam olarak durmuştur. 69'un teorisyenlerinden birisi, önde gelen figürlerinden birisi olarak durmuştur. Ama Marcuse'nin, en azından belli bir döneme kadar Frankfurt Okulu'nun bir mensubu olduğu ve düşüncelerini Okul'un teorik çerçevesi içinde geliştirdiği hep unutulmuştur. Bu da enteresan bir şeydir. Niye Herbert Marcuse'den değil de Habermas'tan ya da başka birinden başlamak gerekti? Böyle bir cehalet vardı herhalde. Öyle söyleyeyim. Herbert Marcuse Türkçeye kazandırılırken ya da tartışılırken. Şimdi çok da ayrıntılı bir şey söylemek ya da haksızlık etmek istemem. Öyle yalıtılmış bir figür olarak durduğu için belki ondan Okul'a gitmek mümkün olmadı.

Göze Orhon: Dünya çapında öğrenci hareketlerinin büyük ölçüde Marcuse'nin yazdıklarını kullanmış olması belki de onun daha popüler olmasını sağlamış olabilir mi? Belki de bu şekilde yalnız bir figür olarak görülmüş olabilir mi?

Ahmet Çiğdem: Evet aslında. Wiggershaus'un kitabını okursak eğer, o dönemde özel-

likle Almanya'da Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünsel gerilimini ifade eden, Adorno ve Horkheimer'ı hatırlatan bir sürü insan olduğunu görüyoruz. "Kapitalizm hakkında konuşmayan, faşizm hakkında konuşmasın" gibi sözleri hatırlayanlar var ya da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bu yaklaşım içinde okuyanlar var. Adorno'nun "gün gelip de düşüncelerimizin gençlerin elinde bir dinamit olarak dolaşacağını söyleselerdi buna hiç inanmak istemezdim" demesi. Aslında sadece Herbert Marcuse değil. Marcuse sadece bir şey söylemek istiyor o harekete. Ayrıca gençlik hareketini bütünüyle de olumladığını sanmıyorum. Habermas gibi bütünüyle bir sol kanat faşizmi olarak da suçlamıyor. Ama Marcuse tanınmış olmasına rağmen, bir türlü diğerlerinin sahip olduğu akademik saygınlığa da sahip olamamıştır. Biraz ötelenmiş bir figür olarak kalmıştır. Şimdi daha önce yayımlanmamış birtakım makaleleri derlendi İngilizcede. Aslında ona bir iade-i itibar yapmak lazım diye düşünüyorum. Güç bir hayatı olmuş.

Çağla Kubilay: Genel olarak Türkiye'deki Frankfurt Okulu üzerine çalışmalara baktığınızda sizce Okul ve Eleştirel Teori nasıl alımlanıyor? Okul üyelerine daha çok hangi alanlarda başvuruluyor? Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

Ahmet Çiğdem: Bu zor bir soru. Aslında ben şöyle düşünüyorum. Bu kadar çok söz ediliyor bu adamlardan ama Türkçede Okul üstüne çok da fazla üretilmiş bir şey yok. Son dönemlerde kaç tane kitap vardır? Yirmi kitap var mıdır? Yoktur. Ama bir taraftan da şöyle bir şey var. Başka adamlar hakkında ne var? Bunu söylerken de şeyi düşündüm. Mesela son dönemlerde Heidegger üzerine özellikle ilahiyat kökenli insanların çok çalışma yaptığını görüyorum. O çalışmaların içeriği bir tarafa, Frankfurt Okulu üzerine tek tek üyeler hakkında ya da bütünü üzerine yapılmış hacimli ürünler yok. Ama bu genel olarak sadece Frankfurt Okulu ile ilgili değil. Bizim her konuda eksiğimiz var. Batı düşüncesi diyelim, onların akıllarıyla, figürleriyle kurduğumuz ilişkide bir sorun var aslında. Ben "acente" olmayı önemsiyorum. Bir düşünürün, okulun, akımın, ya da *mainstream* bir şeyin "acente"si olmayı önemsiyorum. Bu, Türkiye'de çok küçümsenen bir durum. Ama ben bunu küçümsenecek bir şey olarak görmüyorum. Türkiye'de bir tane adam olsun mesela, Adorno'yu değil ama Parsons'ı mesela, iyi anlatsın. Bir şey de eklemesin; bize Parsons'ı Türkçede iyi anlatsın ya da Weber'i iyi anlatsın. Bu tür bir "acente"lik bizde zaten çok gelişkin değil. Böyle bir ilişkiyi baştan reddedip, kendi düşüncesiyle kendi teorik nesnesi olan insanların, akımların düşüncesi arasındaki "acente"lik ilişkisini baştan reddedip, ben oraya bir katkı yapıyorum oradan etkileniyorum ama bu etkilenmem bir aşmadır, diyenler de aslında öyle de değildir. Buna belki ben de dâhilim. Başkaları adına bir şey söylemem de. Esas olarak bu alımlama meselesi biraz problematik. İtalya'da, Rusya'da, Almanya'da bir yığın adam var, bunlar düşünsel olarak güçlü değiller ama kendi ilgilendikleri düşünceleri yerelleştirirler. Dillerinin, düşüncelerinin, toplumlarının kılarlar. Bu önemli bir şeydir. Türkiye'de biz böyle bakmıyoruz aslında. Bu tür çalışmalar olsaydı eğer, alımlamaya ilişkin sorunları daha iyi konuşabilirdik. Şimdi alımlama deyince, Habermas mesela çok mu algılanıyor yani? Demokrasi, kamusal alan, sivil toplum tartışmaları var ve bu tür konularda çok yakından izleniyor. Çalışmalar var ama bizim Habermas'la kurduğumuz ilişki bize ya da kuranlara ne sağlıyor? Buradan biz bir yere varabiliyor muyuz? Bu konulardan başlayarak özellikle modernite tartışmaları üzerinden de yapılan çalışmalar var ama esas olarak günün ihtiyaçlarına da uygun bir biçimde yürütülen Habermas etüdleri var. Ama bizim Habermas'a ilişkin konuları tartışırken (demokrasi, devlet, Doğu-Batı vb.) mesela Otto Kircheimer'a, Franz Neumann'a, Karl Wittfogel'e geri dönüp bakmamız gerekir. Ama başka ihtiyaçlar var ve o ihtiyaçların araçsallaştırılabileceği figür olarak Habermas duruyor şimdi. Ama bunun dışında başka şeyler de yapılıyor mu, onu da çok bilmiyorum.

Göze Orhon: Genel olarak aslında Frankfurt Okulu'nun homojen olarak algılanmamasıyla ilgili herhalde hocam değil mi? Yani homojen bir yapı değil aslında...

Ahmet Çiğdem: Değil tabii. Frankfurt Okulu üyeleri arasında çok farklılıklar var.

Oturup onlara da bakmak lazım. Bir bütünden bahsetmiyoruz biz. Özellikle Habermas'ın son dönem eserlerini biz Frankfurt Okulu diye bildiğimiz teorik inşanın içine sokmakta bir hayli zorlanırız. Zaten Okul'un başlangıcında işçi hareketlerine bağlı Ortodoks Marksizm'inden bir dönüş var Horkheimer'le. Bunu söylerken de Habermas'a haksızlık etmem istemem tabii. Bu teorik dönüşümün siyasal olarak bir tarihi içerdiğini, bir entegrasyonu içerdiğini söylemek istemem. Yani Horkheimer aslında hayatının sonuna doğru entegre olmuştur. Habermas bu kadar entegre değil sisteme, olup bitene. Ama artık Habermas'tan bahsettiğimizde, Frankfurt Okulu'ndan ya da Eleştirel Teori'den bahsetmiş olmuyoruz.

Çağla Kubilay: Hocam, biz de yaptığımız taramalarda gördük ki, 1980'lerde Habermas'ın birkaç yazısı çevrilmiş. Sonra 1990'lardan itibaren bu sayı katlanarak artıyor. Habermas'ın inanılmaz bir ağırlığı var. Bunu Habermas'ın yaşayan bir figür olmasına mı bağlayabiliriz, yoksa 1980'lerden itibaren yaşanan dönüşümle mi ilişkilendirmeliyiz?

Ahmet Çiğdem: İkisi birden etkili. Gerçekten yaşayan bir figür olması önemli. Çünkü yaşıyor olması gündeme ilişkin konularda görüş belirtmesini sağladı. Habermas başından beri böyleydi. Yani hayat alanının sorunlarıyla ilgiliydi. Hep bunlara karşılıklar verdi. Oradan çıkan sorunlara, oradan gelen sorulara sırtını dönmedi. Bu önemli bir şey. Ama esas olarak bizim Türkiye'de tartıştığımız konulara bağlı. Tabii bu tartıştığımız konuları da tartışmamızı sağlıyor; tartıştırıyor da aynı zamanda bu tür adamlar. Biz kamusal alanı tartışırken Habermas bizi tartıştırıyor aslında. Yaşıyor olması bu açıdan önemli. Dolayısıyla hem yaşıyor olduğu, hem de aynı zamanda sizin bahsettiğiniz zaman dilimi içinde hem reel politiğin hem hayat alanının yarattığı sorunlara bizim pratik, elverişli karşılıklar bulabilmemizi sağladığı için diyerek, bu soruya cevap vermek doğru olacaktır.

Çağla Kubilay: Kamusallığın Yapısal Dönüşümü kitabı 1962'de yayımlanıyor. 1989'da İngilizceye çevriliyor. Aslında Türkiye'de de ondan sonra tartışılır hale geliyor.

Ahmet Çiğdem: Tabii, Frankfurt Okulu'ndan bahsederken, genel olarak İngilizce konuşulan dünyada yaygınlık kazanmasıyla ilgili bir şeyden bahsediyoruz. Bu dünyada da böyle, sadece bize özgü bir şey değil. Daha önceden başkaları tarafından biliniyor değildi yani. Latin Amerika'da, İspanya'da ya da Uzak Doğu'da da tartışılmaları İngilizce konuşulan dünyadaki yaygınlıklarıyla paralel olarak arttı. Sadece Türkiye'ye özgü bir şey değil.

Göze Orhon: 1980'den sonra Türkiye biraz daha umutsuz bir ülke haline geldi. Sosyalizm de toplumsal bir proje olarak insanların zihinlerinde çöktü denilebilir belki. Habermas bir proje de öngörüyor aslında. Rasyonel bir toplum projesi var. Bu Habermas'ı popüler kılan etkenlerden biri olabilir mi sizce?

Ahmet Çiğdem: Sorunuzdaki imalara çok katıldığımı söyleyemem, sorunuzun implikasyonlarına. İma deyince Türkçede kötü bir şey gibi algılanıyor. Türkiye 12 Eylül 1980'den önce de çok ümit veren bir toplum değildi.

Göze Orhon: Ben biraz da sol hegemonyanın ezilmiş olması anlamında söyledim aslında.

Ahmet Çiğdem: Evet, ama o da çok Türkiye'ye özgü bir olay değildi aslında. Türkiye'yi de hep ayrı bir yere koymak bu özgülcülük anlamında. Belli bir toplumsal deneyimi, herhangi bir mukayeseli analize izin vermeyecek bir biçimde ayrıştırmak da çok doğru bir şey değil. Sosyalizme ilişkin olarak bir aşınmadan söz edilebilir. Zihinsel bir çöküşten söz edebileceğimizi sanmıyorum. Zihinde çökmek başka bir şeydir. Bunu bilemeyiz. Sosyalizme inanan her insanın ne kadar sosyalizme inandığını test edemeyiz. Esas olarak bir aşınmadan söz edebiliriz. Ama bu aşınmayı bir imkân olarak da görebiliriz. Bu aşınma, tam da özellikle reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte düşünürsek, aslında bize bir imkân verebilir. Ama "biyolojik olarak sağlıklı" bir akım çıkmasını beklemek de çok doğru değil. Onu bir imkân olarak görebilmek mümkün olabilirdi belki. Çünkü bu tür şeyler geçmişe eleştirel bakabilmeyi sağlar. Bazen insan geleceğe ilişkin bir şey söylemekte dilsizleşebilir. Geleceğe ilişkin bir şey söylemekte zorlanabilir. Ama önemli olan bizim geçmişe ilişkin söylediklerimizdir.

Yani geçmişe ilişkin söylediğimiz şeyin gücü geleceğe yansır. Geçmişe ilişkin çok güçlü ve eleştirel şeyler söyleyebiliyorsak, o zaman geleceğe ilişkin de bir şey söylemişiz demektir, söylüyoruz demektir. Zira geleceğe ilişkin bir şey söylemek, bizi peygamberce kehanetlere ve temellendirilmemiş bir takım öngörülere sürükleyebilir. Bunlardan da insanlığa şimdiye kadar bir fayda geldiği görülmemiştir.

Göze Orhon: Yine geçmişe ilişkin bir değerlendirme rica edeyim ben sizden o zaman hocam. Frankfurt Okulu'nun anti-pozitivist bir mirası var. Bu miras Türkiye'de akademik ya da entelektüel alanda yeterince değerlendirildi mi sizce?

Ahmet Çiğdem: Çok değerlendirilmedi diye düşünüyorum. Birincisi Frankfurt Okulu'ndaki Marksizmle, Türkiye'de genel olarak bilinen Marksizm ve pozitivizmin kavranmasında bir yarılma var. Bunları Frankfurt Okulu ile ilgilenenlerin aynı zamanda Marksizm gibi bir iddiası olduğunu düşünerek söylüyorum. Türkiye'de sosyalizm ve Marksizm içinde zaten çok pozitivist bir damar var. Bu sorunda çok etkili olan şeylerden bir tanesi bu. İkincisi Frankfurt Okulu'ndan bahsederken, akademik, metinsel ya da düşünsel olarak da gerçekten bizim alışkanlıklarımızı zorlayan nitelikler görüyoruz. Düşünsel olarak, perspektif olarak, teorik olarak bizi, bu işlerle ilgilenen insanları kastediyorum, bu komüniteyi zorlayan tarafları var. Öyle çok kolay anlaşılabilir değiller. Bu biraz önce konuştuğumuz eklemlenme sorunuyla da ilgili olarak ele alınabilir. Anti-pozitivist miraslarını "aldım, yaptım, kullanıyorum" demek, o kadar da kolay değil. Bizim kendi üniversiter alışkanlıklarımızı, düşünsel alışkanlıklarımızı, akademik alışkanlıklarımızı, *habitus*umuzu, tamamen olmasa bile şiddetli bir biçimde değiştirmeyi gerektiren bir tarafı var. Biz, monolitik ya da totalistik anlamda değil de kapsayıcılık anlamında söylüyorum, çok bütünlükçü olamayız Türkiye'de. Bizim her zaman kaçmak istediğimiz noktalar vardır. Bizim düşünsel *habitus*larımız daraldığı zaman hep kaçmak ister. Çünkü biz kaçmayı düşünürüz. Frankfurt Okulu'nu alırız ama bir yerde Frankfurt Okulu'ndan kaçabilmeliyiz. Pozitivizmle ya da Marksizmle ilişkisi, bu kaçabilme noktalarından bir tanesi. O açıdan bu pozitivizm meselesi, başka meselelerde olduğu gibi yeterince kullanılmamıştır. Yeterince faydalanılmamıştır. Yeterincenin ölçütü ne? Türk akademiyasında güçlü bir eğilim olarak bir anti-pozitivizm var. Ama bu anti-pozitivizmin beslendiği yer farklı; burada muhafazakâr ya da dinsel bir anti-pozitivizm var. Bu da Marksizmle arasına sürekli mesafe konularak yapılıyor. Anti-pozitivizmde mesela Frankfurt Okulu'ndan ya da benzeri örneklerden etkilenmemeye çalışıldı. Türkiye'deki muhafazakâr ya da dinsel anti-pozitivizm, anti-pozitivizmi öteden beri zaten Marksizmi de dışlayarak getirdiği için, Marksizmle herhangi bir biçimde bir araya gelen bir düşünsel oluşum gibi Frankfurt Okulu'nun bu anti-pozitivist duruşundan da yararlanılamadı. Siz bilmiyor olabilirsiniz ama mesela René Guénon, Martin Lings gibi adamlar tarafından temsil edilen bir "gelenek" düşüncesi var anti-pozitivizmi besleyen. Bunlar geçmişten beri Marksizmle ilgili olmamış. Mesela Karl Popper ile Thomas Kuhn'un Türkiye'deki muhafazakâr, dinsel ya da başka düşünme biçimlerince bu kadar yaygın bir biçimde kullanılmalarının nedeni açıktır ki bu, her ikisi de Marksizmle ilgili olabilecek bir perspektif sunmamaktadır. Feyerabend için de öyledir. Bu anlamda kendilerini Marksizm dışında konumlandıran bir anti-pozitivizm düşünme biçimi, belleği yerleşmiştir. Temel mesele o açıdan Marksizmle ilgili gibi geliyor bana her durumda; Okul'un Marx'la ilişkisini kesin bakalım, şimdi aziz mertebesindeydiler bir sürü yerde.

Göze Orhon: Akademiyada ya da entelektüeller arasında aslında hangi kesim daha çok tüketti Frankfurt Okulu metinlerini?

Ahmet Çiğdem: Bu çok marjinal bir şey. Öyle genel bir ilgilenme ortak paydası bulmak zor. Biraz Marksizmin yeniden düşünülmesi, biraz beşeri bilimlerdeki temellendirme sorunu, metod sorunu gibi, biraz düşünce dediğimiz şeyin kaderi, akıbeti, destinasyonuyla ilgili bir şey. Bunlar çok tekil örnekler. Dolayısıyla genel bir şeyden bahsetmek zor. Ben mesela kendim için bir şey söyleyecek olursam, bir yerde durma imkânı veriyor. Ben Adorno ile ilgileniyorsam bana hep bir yerde durma imkânı vermiştir. O bir yer, benim yaptığım işle

ilgili, dünyaya bakışımla, düşüncemin istikametiyle ilgili imkân sağlamıştır. Çok statükocu, garantici de demek istemiyorum ama, hem bir yerde durma hem de o yerde durarak bir meydan okuma aslında. Adorno'yu düşünürsek bir meydan okuma da değil onunki, o sessiz görüntüsünün ardındaki bir bağırma aslında. Adam aslında bağırmıyor da kükrüyor. Konuşmak adamı geveze kılar. Bağırmak ya da kükremek bir şeye oturur, eğer yerinde çıkarsa. Kendi adıma böyle bir şey söyleyebilirim. Bu bir yerde durma meselesinin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Yaptığımız işle ilgili olarak bizim bir yerde durma ve o durduğumuz yerden eleştirel olabilmemiz, durduğumuz yerden bizim mesafemizi koruyabilmemiz önemli. Bütün bu modern kültürü, sosyalizasyonu ören, sosyalizasyonu kişiliğin olmazsa olmaz koşulu haline getiren dogmalara karşı aslında birey, mesafe koyarak birey olur. Birey dediğimiz şey, düşünen insan, başkalarıyla mesafeleri ortadan kaldırarak değil, mesafelerini koruyarak oluşur. Türkiye'de Frankfurt Okulu ile ilgilenen insanlara baktığımda bu "mesafeyi koruma" pedagojisini sunmalarının da etkili olduğunu düşünüyorum. Bir de Marksizm içinde daha özgürlükçü, daha eleştirel bir konum arayışının ortak payda yarattığını söyleyebiliriz. Ama ben kendi adıma ilk boyutun daha işlevsel olduğunu söyleyebilirim.

Göze Orhon: Hocam, ben bir Benjamin parantezi açmak istiyorum. Sizin metinlerinizde Eleştirel Teori Frankfurt Okulu'ndan daha kapsayıcı olarak yer alıyor. Bunun içinde de Horkheimer'ı, Marcuse'yi, Adorno'yu ve sonraları da Habermas'ı farklılıklarına işaret ederek dâhil ediyorsunuz. Benjamin dışarıda kalıyor Sizce genel olarak Benjamin Frankfurt Okulu ile birlikte kavranıyor mu? Türkiye'deki Frankfurt Okulu çalışmalarında Benjamin nerede duruyor?

Ahmet Çiğdem: Benjamin hakkında çok ayrıntılı şeyler söyleyecek durumda değilim. Benjamin'in Frankfurt Okulu ile ilişkisi sorunlu bir ilişki. Çok düz okuyabileceğimiz bir ilişki değil. Hakikaten özgün bir adam. Ama Walter Benjamin, diğer Frankfurt Okulu üyelerinden ayrı olarak çok dinsel bir adam. Bu onun için ne kadar belirleyiciydi, ayrıca oturup düşünmek lazım. Türkiye'de daha çok estetize edilmiş bir biçimde, bir estetik kuramcı, teorisyen olarak görülüyor. Bu da metinlerine bakarsak tabii bir şeydir. Ama onu aşan bir özelliği var. Bu dinsellik boyutu önemli Benjamin için. Bence herşeyden önce Walter Benjamin'i anlayabilmemiz için önemli. Ama Türkiye'de bu açıdan çok üzerinde durulduğunu zannetmiyorum. Ama birçok kişi ayrıca oturup, Benjamin Frankfurt Okulu'na ne kadar giriyor, ne kadar girmiyor diye kitap yazmış. Fakat önce de belirttiğim gibi Frankfurt Okulu deyince diğerlerinin düşüncelerini ve diğerlerini bir biçimde formüle edebiliriz. Felsefede şudur, sosyal bilimlerde, siyaset biliminde şudur gibi. Eğer bilimlere bağlı bir farklılaştırma yapmak istersek. Ya da üç aşağı beş yukarı aralarında Eleştirel Teori kavramına bağlı olarak ortaklıklar keşfedebiliriz. Ama Walter Benjamin düşünüldüğünde bütün bu ortaklıkları hep istisnalarla düşünmek zorundayız. Hep bir "ama-fakat" deyip başka başlıklar açmak zorundayız. O açıdan dışarıda bırakılıyor. Benim açımdan soracak olursanız şimdi baktığım zaman bunun ihmalkârlık olduğunu söyleyebilirim. Ama bu ihmalkârlığın dediğim gibi biraz Walter Benjamin'in düşüncesine bağlı olarak bir gözetme de içerdiğini söylemek mümkün. Benjamin'i diğerleriyle aynı kaba koyup buraya kurban etmeme gibi bir gözetme de var mıydı bilmiyorum. Ben gözetmeden daha çok ihmalkârlık kavramının daha uygun olduğunu kendi açımdan söyleyebilirim.

Çağla Kubilay: Din konusuna gelmişken Okul üyelerinin büyük çoğunluğunun Yahudi kökenli olması meselesini açmak istiyorum. Bu mesele Martin Jay ile Douglas Kellner arasında tartışma konusu oldu. Okul üyelerinin Yahudi kökenli olmasının onların düşüncelerini belirleyip belirlemediği meselesi...

Göze Orhon: Bu konuda hassasiyetler var. Jay ısrarla Felix Weil ile mektuplaşmasında Weil'in bunun belirleyici olmadığını anlatmaya çalıştığını söylüyor. Sizce okul üyelerinin Yahudi kökenli olması onların düşüncelerinde belirleyici oldu mu? Benjamin'de etkili oldu da, diğerleri konusunda ne söyleyebilirsiniz?

Ahmet Çiğdem: En son söylediğinizden başlayalım. Walter Benjamin din ilişkisi de böyle düz bir biçimde ifade edildiğinde adama ve düşüncesine haksızlık edilmiş olur. Çünkü bu kadar düz ifade edilebilecek bir şey olduğunu sanmıyorum. Dolayısıyla Frankfurt Okulu üyeleri için de böyle formüle edildiğinde ben bu formülasyonun doğru olmadığını söyleyebilirim. "Okul üyelerinin büyük çoğunluğunun Yahudi kökenli olmaları düşüncelerinde etkili olmuştur" şeklindeki bir formülasyon, bir yargı doğru olmaz. Bu etki varsa bile böyle formüle edilmemeli. Birincisi bizim köken ve düşünce gelenekleri arasındaki bağı yeni baştan düşünmemiz gerekir. Yahudiliktir aslında bizim bu bağı düşünmemizin sebebi. Diğerleri için örneğin, Hıristiyan kökenli biri için bu pek de söylenmez. Bu bağın üzerinde yeniden düşünmek zorundayız. Bunun sonuçlarına ilişkin de bir şey söyleyemeyiz; ben söyleyemem. Ama şöyle söyleyebilirim. Frankfurt Okulu üyelerinin, Adorno ve Horkheimer'in, özellikle Horkheimer'in, sekülerize bir dinselliğinin olduğunu, bu sekülerize dinselliğin de bir çaresizliği yansıttığını söyleyebilirim. Tanrı vardır, ama eksik bir Tanrıdır artık. Çünkü dünyadaki adaletsizliğe müdahale edememektedir. Çünkü toplama kamplarına müdahale edememektedir. Bu sekülerize dinsellik yaralanmış bir Tanrı'yı kurtarmaya da çalışır aslında ama Tanrı'nın da yaralanmış olduğunu, kendi kendisini yaralamış olduğunu da söyler. Böyle bir dinsellik olduğunu söyleyebilirim. Bunun ayrıca oturup yeni baştan formüle edilmesi gerekir. Formüle edilmesi gerekir derken de, bu sekülerize dinselliğin, dinin dünyaya tabi kılınmasıyla, dinin kendisinin dışında bir dünya olduğunun kabullenilmesiyle ilgili olması gibi değil de, bunun Tanrının kendisiyle ilgili bir dünyevileştirme olduğunu, Tanrının gerçekten dünyaya müdahale edemediğini ima eden bir dinselliğin var olduğunu söyleyebiliriz. Biz Tanrı'yı aştığımızda, aştığımızı düşündüğümüzde acılar bırakmışızdır. O acılar yokmuş gibi davranamayız. O acılar hem dine bakışta hem de bireyin kendisinde belirleyicidir.

Göze Orhon: Acaba Frankfurt Okulu Nazi Almanyası ile karşı karşıya kalmasaydı bu kadar tartışılır mıydı yine?

Ahmet Çiğdem: Bunu tam olarak kestirmek zor ama Alman düşünce geleneğinin bir halkası olarak, Batı Marksizmi'nin bir parçası olarak tartışıyor olacaktık bütün bunlar olmasaydı. 1930'ların ortasında Avrupa'da aklı başında her adamın Okul'la ilgisi olmuş bir biçimde. Bu arada belirteyim "Otoritaryen Kişilik" üzerine çalışmalar Yahudiler tarafından finanse ediliyor. Bunlar etkili olmuştur tabii. Ama bir Yahudi kimliğini çok bağırarak söylediklerini zannetmiyorum.

Göze Orhon: Türkiye'de Okul'a dair çeviri faaliyetine gelirsek, son dönemlerde bir canlanma olduğunu görüyoruz. Bu çeviri faaliyeti yeterli mi ve mutlaka çevrilmesi gerektiğini düşündüğünüz metinler var mı?

Ahmet Çiğdem: Ben geçtiğimiz yıl Saraybosna'ya gittim. Orada kitapçıları dolaşırken Sırp Bilimler Akademisi'nin Kant çevirilerini gördüm. Türkiye'de çeviri bir özel sektör faaliyeti gibi yürüyor. Bu çeviri işinin daha kurumsal yapılması lazım. Daha kurumsal derken, daha çok üniversitelerin düşünmeleri, yapmaları gereken bir şey. Dolayısıyla Türkiye'de çeviri hep ne yapılsa kâr olan bir şeydir aslında. Bu mutlaka iyi çeviri yapıldığı anlamına gelmiyor tabii ki, ama ne yapılsa kârdır. Yeterli mi? Değil. Ben yetersizliği miktar açısından değil de, süreklilik açısından ele almak istiyorum. Mesela hâlâ iyi bir Marx-Engels külliyatı çevirisi, öğrenciye önerebileceğimiz beş tane kitap yok. Kapital çevirileri, başka çeviriler falan var ama standartlaşmış, müracaat kaynağı, referans kaynağı olarak haklılaşmış, meşrulaşmış beş kitap bulmakta güçlük çekiyoruz. Aynı şey Batı düşüncesinin diğer figürleri, akımları için de geçerli. Olduğu kadar kârdır ama yeterli değildir. Çeviri faaliyetinin daha kurumsal, akademik bir boyut kazanması gerekir. Bir de eskiden bir gelenek vardı ki bu, düşünsel acentalık noktasıyla da bağlantılıdır. Bir kişi Heidegger konusunda doktora tezi yazıyorsa, sonra da Heidegger çevirisi yapardı. İsim önemli değil, bu Easton da olabilir, Schiller de olabilir, Parsons da olabilir. Ama o kişinin bir kitabını çevirirdi. Sonra o gelenek de kayboldu. Türkçede Frankfurt Okulu çevirileri elbette yeterli değil. Ama hiç yoktan da iyidir. Çeviri her

zaman düşünce için birinci derecede önemli bir sorun değildir. Yeterli de olsa yetersiz de olsa birinci derecede önemli değildir. Sırbistan'da yaşananları, olup bitenleri düşünecek olursak, insan burada biraz daha başka bir şey bekliyor tabii. Sadece Frankfurt Okulu ile ilgili değil tabii bu mesele, o yüzden geniş bakabilmek önemlidir. Eskiden mesela, Tercüme Odası vardı ve çeviri olayında sistematik bir şeye kalkışabilmesi açısından önemliydi. Şimdi artık öyle şeyler yok. Onun için Maarif Vekâleti'nin Doğu ve Batı klasiklerini çevirmesi çok önemlidir. Orada bütünlükçü bir perspektif vardı. Bunlar olmak zorundadır diye bir şey koymuşlardı. Onun devam etmesi lazımdı. Üniversiteler Maarif Vekâleti'nin yaptığı işi devam ettirebilirlerdi, ettirmemişler ya da ettirememişler. Ettirmemişler diye de suçlamak istemem ama devam edememiş.

Göze Orhon: Yalnızca Frankfurt Okulu'nun çevrilmemesi değil de Frankfurt Okulu'nun düşünsel ardyöresindeki metinlerin de Türkçeye kazandırılmaması gibi bir sorun var. Hegel, Kant, Kracauer, Schopenhauer gibi.

Ahmet Çiğdem: Tabii.

Göze Orhon: Birikim'in 1997 yılındaki bir sayısında "Universitas'ın Çöküşü" başlıklı bir yazınız var. Bu yazıda mesleki yükümlülüğü olmayan, özerk, bağımsız araştırma kurumlarından bahsediyorsunuz. Bu benim aklıma Frankfurt Okulu'nun (Enstitü'nün) böylesi bir üniversite projesi mi olduğu sorusunu getirdi?

Ahmet Çiğdem: O yazıyı tam olarak özetleyemem şimdi ama şöyle söyleyeyim, zorunlu olarak üniversite dışında olması gerekmiyor. Hatta bu tür bağımsız araştırma birimlerinin üniversite içinde olması daha iyi diye düşünüyorum. Daha çok Fransa'daki örneklerine bakarak bunu söylemiştim. Çünkü bu tür birimlerin özel olması burjuvazinin ya da aristokratların düşünceye yatırım yapmasını gerektiriyor. Öyle bir şey yok Türkiye'de. Somut örnekler vermeyelim ama benim bildiğim birkaç tane örnek var. Ama bunlar çok stratejik, biraz gelişkin kamuoyu araştırmaları yapılsın diye var. Öyle derinlikli bir tane enstitü kurayım, birine ben şu kadar para vereyim, o gitsin evinde Heidegger, Horkheimer, Kant okusun, sonra otursun yazsın şeklinde yok. Türkiye'de parası olan insanların böyle bir perspektifi yok. Parası olan insanların böyle bir perspektifi olmadığı için de, zaten sorunun bir boyutu da budur. Üniversite kendi içinde bunu yapabilir, olabilir bu. Ama bu nasıl olacak, onu da bilmiyorum. Çünkü böyle birimlerin kurulabilmesi için üniversitedeki bu sahte demokrasi ve eşitlik anlayışının sona ermesi lazım. Böyle kadroyla, baremle bu işler olmaz. Ciddi olarak üniversitenin kendi içine dönüp, kendi faaliyetlerine bakması lazım. Başka bir tür değerlendirme sürecinin başlaması lazım. İkna edebilirsiniz üniversiteleri böyle bir şey yapmak için, ama başına bir tane işletme profesörü, beden eğitimi profesörü koyabilirler sen burayı çalıştır, diye. O yazıda söylemek istediğim pratikte bir üniversiteye rağmen "üniversite" düşüncesini korumaktı. Düşünceyi de neye karşı koruyacağız? Düşünceyi devlete ve pazara karşı koruyacağız öncelikle. O yazı, bu anlamda pratik bir öneriydi. Yoksa üniversite bitti. Üniversite aslında, sadece Türkiye'de değil, bir kurum olarak, diğer modern kurumlar gibi, ancak bir çöküş tarihinin içinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla o yazı pratik bir öneri içeriyordu. Bağımsız ne kadar olabilir? Parayı devletten alıyor. Ama en azından biraz daha felsefi, entelektüel iş yapmak isteyen kişileri de üniversitenin normal prosedüründen azade tutup bir şey yapılabilir mi, diye bir öneriydi. Ama Frankfurt Okulu'na baktığımızda üyelerinin büyük bir kısmının üniversite ile yaşadığı sorunları düşünürsek, öyle bir kurum olmasaydı bu adamlar kendi teorik ilgilerini üniversite içinde sürdürebilirler miydi? Zor. Yaşadıkları sorunlara bakarak bunu söylüyorum. Çünkü üniversitede yerleşik zihniyet, her dönemde çok kaça-göçe izin verebilmiş değildir. Muhafazakârdır aslında ve o muhafazakârlığın içinden alıştıklarımızı bozacak bir şey çıkmaz. Değersiz midir? Değildir. Bir sürü adam da o düzenek içinde çalışmıştır. Ama modern düşüncenin önde gelen ve üniversite ile ilgili olan insanlarının kurumla bu ilişkileri hep sorunlu olmuştur.

Göze Orhon: Çağla'nın da belirttiği gibi 1990'larda Habermas yoğun olarak okunu-

yor ve çevriliyor. Türkiye'de sivil toplumun hareketlenmeye başladığı daha doğrusu sivil toplum diye bir alanın tarif edilmeye başlandığı tarihler de 1990'lar. Bu gelişmeyi Habermas'ın bu kadar popüler olmasıyla ve okunmasıyla bağdaştırabilir miyiz?

Ahmet Çiğdem: Türkiye'de hiçbir şey aslında tartışılması gerektiği gibi tartışılmıyor. Kamusal alan, sivil toplum mesela, üniversitelerde çok yoğun tartışılır, medya bunu izler. Medya o tartışmaların sonuçlarını izler; kendisini izleyemez tabii ki de, sonuçlarını izler. Türkiye'de tam tersi oluyor. Tartışmayı takip etmesi gerekenler, hatta tartışmanın sonuçlarını izlemesi gereken insanlar, tartışmanın kendisine ilişkin bir şeyler söylüyorlar. Dolayısıyla da bir şey tartışılmış olmuyor. Şimdi Türkiye'de bu kadar sivil toplum, kamusal alan tartışıldı. Ciddi diyebileceğimiz medya organlarında konuya başlamak için, tartışmak için değil, başlamak için gerekli kavramsal donanımın var olduğunu düşünebilir miyiz? Hayır. Baştan başlamak zorundayız. Ama bu, her tartışma için böyle. Her tartışmaya baştan başlamak zorundayız. Sadece az önce söylediğim nedenden ötürü değil, bazı başka nedenler de var. Çünkü aslında Türkiye'de bu tür tartışmalar kavramsal değildir; genelde pratiktir. Türkiye'de türban ya da laiklik tartışmaları salt kavramsal tartışmalar mıdır? Değildir. Bunlar aslında pratik tartışmalardır. Böyle derken de politik tartışmalardır, demek istiyorum. Bunun arka planı var. Arka planda başka şeyler için tepişiliyor. Ama tepmek için kullandıkları kavramlar sivil toplumdur, insan haklarıdır. Onun için Habermas ne der, ne diyor diye düşündüğüm zaman, o da baştan başlamak isterdi gibi geliyor. Gerçi Türkiye'ye geldiği zaman bu izlenimi çok edinmedim. Bir konuşmasını dinledim ben, ama bence baştan başlamak isterdi. Elbette sivil toplum, kamusal alan gibi kavramların fetişleştirilmesi, bunların olmaması gerekir diye düşünüyorum. O da "arkadaşlar neyi ima ediyoruz? Şunları bir konuşalım," derdi. O açıdan Habermas'tan yeterince yararlanılmadığını, yeterince kullanılmadığını söylemek durumundayız. Ama bu her şey için geçerli. Biz mesela yeterince feminizm konuştuk mu? Bir taraftan çok konuşmuş görünüyoruz, ama yeterince konuşmadık. Her konu için böyle. Ekolojik meseleleri de yeterince konuşmadık. Biz mesela çok din konuşan bir toplumuz. Sabah akşam din konuşan bir toplumuz. Ama gerçekten kritik bir şey konuştuk mu din konusunda diye dönüp bakacak olursak... Yok. Yani gerçekten her konuda olduğu gibi din konusunda da daha temel şeyleri konuşmamız gerekiyor.





30.

Tanıl Bora

Görüşmeciler: Çağla Kubilay & Oğuzhan Taş

Deşifre: Aylin Aydoğan
18 Şubat 2006, Ankara

Çağla Kubilay: Frankfurt Okulu'yla ya da daha özel olarak Habermas'ın metinleriyle ilk ne zaman tanıştınız? Hangi metinler sizin için dikkat çekici oldu?

Tanıl Bora: Frankfurt Okulu düşünürlerinin eserleriyle 12 Eylül'den hemen sonra tanıştım, o zaman okumaya başladım. Habermas'ın ilk okuduğum makalesi, daha sonra *Toplum ve Bilim*'e çevirisini yaptığım "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" idi.[1] İlk okuduğum Habermas metni oydu. Daha sonra Alexander Kluge ve Claus Offe okudum. Yani genç kuşakların eserleriyle başladım, oradan "babalara" vardım. Avantajım, şansım Almanca biliyor olmamdı. Gerçi Ünsal Hocanın kitaplarının, yazılarının verdiği itkinin de katkısı var. Ama Ankara'daki Alman Kültür Merkezi'nde Eleştirel Teori'nin temel eserlerinin mevcut olması, bu kaynakla Türkiye'de meşhur olmazdan veya nispeten bilinmezden biraz önce tanışmamda daha belirleyiciydi.

Oğuzhan Taş: O yıllarda çok okunan isimler değillerdi diyebilir miyiz?

Tanıl Bora: Çok geçmeden, 1980'lerin ortasından itibaren okuyanlar çoğalmaya başladı. O zaman benim ilgimi neden çektiğini söylemem gerekirse... Ki bugün de Eleştirel Teori'de esas ilgi çekici olduğunu düşündüğüm püf noktası budur... Bu literatür şunu anlatıyordu: Kapitalizm, sadece işçi sınıfını sömürdüğü ya da mazlumları ezdiği için değil, kendi mantığı içinde en iyi işleyen, en refahlı, en âdil haliyle dahi insana zararlıdır! İnsanlığın kendini gerçekleştirmesinin önünde bir engel, bir 'deformasyondur'. Bunun çok güçlü bir eleştiri olduğunu düşünmüştüm –hâlâ da düşünüyorum. Sefalet, yoksulluk, eşitsizlik ve tahakküm ilişkileri gerilese veya nispeten gerileyecek olsa bile varlığını sürdürecek olan, daha temeldeki bir probleme işaret ediyorlardı. Aslında Marksizmin başından beri olan ama tavsamış bulunan, yabancılaşmayla, şeyleşmeyle ilgili eleştiriyi aslîleştiriyor, derinleştiriyorlardı. Radikal ve kapsamlı bir kapitalizm eleştirisi... Bu beni çok etkilemişti. Birçok solcu gibi orta sınıf ailelerden geliyorsanız, yoksullukla, sefaletle ilgili çelişkilere tabi olmayabilirsiniz. Türkiye'de değil de Batı'da bir yerlerde olsanız, hukuk devletiyle, insan haklarıyla ilgili de temel bir konfora kavuşabilirsiniz. Öyle bile olsa, bu düzende insanı rahatsız eden, 'uymayan', 'yanlış' bir şeyler var... İşte o şeyin ne olduğuna dair çok güçlü bir cevap sunuyordu Eleştirel Teori. Bu cezbetti beni.

O zaman hiç düşünmediğim, şimdilerde daha çok ilgimi çeken bir problemine de değineyim Eleştirel Teori'nin. Aslında sonuçta yine bir biçimde oradan, Frankfurt Okulu'ndan beslenen, onları eleştirerek başka bir patika açan bir takım yazarlar var: örneğin birisi Peter Sloterdijk, birisi de Hans Joas. Ayrı ayrı yollar izleyen, tamamen farklı temellere dayanan eleştiriler... Sloterdijk'in yalnızca *Sinik Aklın Eleştirisi* kitabını[2] hesaba katıyorum, ondan

[1] Jürgen Habermas (1984). "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" Çev., Tanıl Bora. *Toplum ve Bilim* 27: 75-105.

[2] Peter Sloterdijk (1983). *Kritik der Zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

sonra gitgide sağcılaşan çizgisini değil! Neyse, bu andığım yazarlar, bir tür sinizmle eleştiriyorlar Eleştirel Teori'yi. Joas, onların mükemmel ve müthiş karamsar teorik soyutlamalarıyla, somut toplumsal durumların analizine körleşebildiklerini, çok afakî konuşabildiklerini söylüyor. Aslında eski yıllarda Eleştirel Teoriye, Ortodoks Marksizmden de yöneltilmiş olan teorisizm eleştirisiyle kesişen bir eleştiri. Eleştirel Teori'nin güçlü eleştirisinin karamsarlık ve çaresizlik üreten bir yanı olduğunu söylüyor. Öyle mükemmel bir tahakküm ve yabancılaştırma sistemi olarak resmediyorlar ki kapitalizmi, yapacak bir şey yok. Sadece kahredebilirsiniz. Böyle bir 'alımlanma' ihtimali vardır gerçekten Eleştirel Teori'nin. Son yıllarda bir de yine bu ekolle arasında bir tür (dostça) didişme ilişkisi olan Ernst Bloch'la ilgilendim; o da Eleştirel Teori'nin bu problemine daha fazla yoğunlaşmamı sağladı.

Oğuzhan Taş: O kadar karamsar olduğunu düşünüyor musunuz?

Tanıl Bora: Hayır. Bu eleştirinin her halükârda ciddiye alınması gerektiğini düşünüyorum, bir kere. Ona hiç şüphe yok. Karamsarlık ve sinizm bahsinde üzerinde durduğum nokta, Eleştirel Teori'yi 'tüketecek' bir şey değil. Şimdi geriye baktığımda, bu aktardığım "sinizm" eleştirisinin, Türkiye'de Eleştirel Teori'nin alımlanması bakımından 12 Eylül sonrasının koşullarıyla bağlantılı olarak bir anlamı olabileceğini düşünüyorum. O zamanın ruh haline işaret eden bir yanı var bu eleştirinin. 12 Eylül sonrasında Frankfurt Okulu'nun eleştirisinin solda yankı bulmasının bir açıklaması gerçekten bu olabilir. O büyük çaresizlik... Sisteme, rejime kahretme ve ondan fazla bir şey yapamama hali... Eleştirel Teori'nin "karamsar" veçhesinin o ruh haline denk düşmesi gibi bir özel buluşma ânından söz edebiliriz. Elbette vulger Ortodoks karalamalara savrulmaksızın, bir "zaaf" olarak da tartışabiliriz bunu. Dediğim gibi, sonradan düşündüğümde teslim ediyorum bunu. O zaman böyle düşünmüyordum. Ve tekrarlayayım: Frankfurt Okulu'nun eleştiri geleneğinin muhteremliğine ve lüzumuna hâlâ inanıyorum.

Oğuzhan Taş: 1997'de Mithat Sancar'la birlikte Habermas'ın Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (KAYD) kitabını çevirdiniz. Sizi o çeviriyi yapmaya iten neydi? O süreci biraz anlatabilir misiniz?

Tanıl Bora: Aslında ben o kitabın çevirisine 1997'den yaklaşık on sene önce başladım. O zaman bilgisayar da yoktu. Daktiloyla başladım.

Çağla Kubilay: İngilizce çevirisinden önce başladınız yani.

Tanıl Bora: Evet. Yayımlanması da aşağı yukarı İngilizce çevirisine denk sanki?

Çağla Kubilay: İngilizcesi 1989'da yayımlandı.

Tanıl Bora: Tamam. Çeviriye ilk başladığımda kitap İngilizcede yoktu. Kitabı Alman Kültür kütüphanesinden alıp okumuştum ve çok etkilenmiştim. Yine başta söz ettiğim sistem eleştirisi babında. Kendi kendime başladım. O zaman Huricihan İslamoğlu *Toplum ve Bilim*'in yayın yönetmeniydi, 'gayrı resmi' hocalık yapıyordu bana ve birçok kişiye. O da "çok iyi olur, çok değerli bir eserdir," diyerek teşvik etmişti. Sonra devam ettiremedim. Altı-yedi sene kadar uyudu proje. Sonra Mithat Sancar "haydi beraber yapalım" diye gayrete getirdi, birbirimizi motive ettik. Bir yıllık bir süreçte çalışmaya hız verip çok iyi bir paslaşmayla tamamladık. Kapitalist toplum analizinin değerli bir örneği olduğu kadar, bir tarih anlatısı 'rahatlığıyla' okunma imkânı da var bence bu kitabın. Dolayısıyla bir bakıma görece kolay hatta belki en kolay Habermas kitabı, ama bu kitabı güçsüz, zayıf, önemsiz kılmıyor.

Oğuzhan Taş: KAYD'ın çevrilmiş olmasının Türkiye'ye özgü bir önemi olduğunu düşünüyor musunuz?

Tanıl Bora: KAYD'ın çevrilmesiyle dönemin koşulları arasında bir ilinti pek kurmamıştım. Şimdi de kurmuyorum. 10 sene önce de çevrilebilirdi. Belki 1980'ler ve 1990'ların özellikle medyanın çok tartışılmaya başlandığı bir dönem olması bakımından bir denk düşmeden söz edilebilir. Ama bu da sonradan düşündüğüm bir bağlantı. Bence modern (ve postmodern!) çağın herhangi bir zamanında işe yarayabilecek bir kitap bu. O anlamda klasik bir kitap olduğunu düşünüyorum.

Oğuzhan Taş: Geç kalınmış bir çeviri olduğunu söyleyebilir miyiz?

Tanıl Bora: Öyle de düşünmüyorum. Demin konuştuk ya, İngilizce konuşulan dünyadaki gecikmeyle kıyasladığınızda Türkiye'de çabuk bile çıktı.

Çağla Kubilay: KAYD çevrildikten sonra bu çevirinin düşün hayatına nasıl bir yansıması oldu?

Tanıl Bora: Bilmem, ne kadar etkisi oldu? Malûm, eleştiri geleneğimiz çok zayıf. Eleştiriden anladığımız ya "çok iyi olmuş" ya da "kötü" demek. Somut, gerçek anlamda kritik eden çok az. İstisnai bir örnek, sadece bu kitapla ilgili değil, genel olarak, Meral Özbek'in *Kamusal Alan* derlemesidir.[3] Hem bu kitapla (KAYD) hem de kamusal alan literatürüyle çok uğraşıyor ve özgün tezler, tartışmalar geliştiriyor. Bizzat kitabın adının nasıl Türkçeleştirildiğine ilişkin gerçekten üzerinde düşünmeye değer bir eleştiri getiriyor. O derleme bence çok önemli bir yankı. Sadece bu kitapla ilgili değil ama bu kitapla da ilgili çok önemli bir yankı. Onu bir kenara koyuyorum. Onun dışında nasıl alımlandı, nasıl etkiledi, ölçemem. Siz o konuda belki daha fazla bir şeyler söyleyebilirsiniz.

Oğuzhan Taş: KAYD çok önemli bir kitap ve İngilizce çevirisinden sonra da geniş yankı uyandırdı. Pek çok eleştiri de aldı.

Tanıl Bora: Hatta onun üzerine de yeni bir şey yazdı.

Oğuzhan Taş: Sizin de "Sol Politikanın Dili" yazısında[4] Habermas'a yönelik eleştirileri içeren bir göndermeniz var. Habermas'ın kamusal alan çalışmasına yönelik eleştirileri siz nasıl görüyorsunuz.

Tanıl Bora: Olumlu anlamda pragmatist bakarak, şöyle düşünüyorum. Hem Habermas'ın bu kuramsal çerçevesinin hem de ona dönük eleştirilerin birlikte hesaba katılması gerekir. Lüzumlu ve faydalı olan, bizzat bu tartışma, buradaki verimli gerilim. Mesela Habermas'a getirilen feminist eleştiri çok doğru ve gerekli bir eleştiri. Kluge ve Negt'in eleştirileri, çok vaadkâr. Fakat Habermas'ın eseri olmaksızın, o eleştiriler ve eleştirilerin açtığı ufuklar da olmazdı. Kendi eleştirisini üreten, doğurgan bir söylemi var Habermas'ın ve bu kitabın. Bana çok değerli geliyor bu. Bundan ötürüdür ki, Habermas her zaman çok zihin açıcı geliyor. Hiçbir zaman tam anlamıyla onun savlarıyla hemfikir olmuyorum ama kendi argümantasyonunu geliştirmek için her zaman itki veriyor okuruna. Bu çalışma da öyle. Ben Habermas'ın daha çok siyaset felsefesiyle ilgili metinleriyle ilgilendim. Sözgelimi son on yılda, anayasal yurtseverlik-yurttaşlık tartışmasına müdahil olduğu metinleriyle.

Çağla Kubilay: Türkiye'deki kamusal alana ilişkin literatüre baktığımızda büyük çoğunlukla Habermas'ın üzerinden tartışmaların yapıldığını görüyoruz.

Tanıl Bora: Meral Özbek'in son derlemesi bunu değiştirmeye yönelik bir çaba.

Çağla Kubilay: Evet bunu kıran bir çalışma. Ama literatür ağırlıklı olarak Habermas üzerinden gidiyor. Oysa Habermas'ın modeli çok dışlayıcı bir model. Farklılıkların parantez alınması üzerinden gidiyor. Bizdeki meseleler aslında tam da bu dışlayıcılıkla ilgili. Bazı toplumsal kesimlerin kamusal alana alınmamasını kastediyorum. Dolayısıyla meselenin büyük çoğunlukla Habermas üzerinden tartışılıyor olması bizdeki kamusal alan tartışmalarının gidişatında bir handikap değil mi?

Tanıl Bora: Bence burada iki pürüz var. İki rabıtasızlık var. Birincisi, Türkiye'de akademik literatürdeki (olduğu kadarıyla) kamusal alan tartışmasına ilişkin söylediğiniz doğru. Ama Türkiye'de kamusal alan tartışması daha yaygın olarak siyaset ve gazetecilik düzeyinde yapıldı, yapılıyor. O tartışmalara baktığımızda ise, ne Habermas'la ne de herhangi bir teorik refleksiyonla rabıta görebiliriz. Bu bir problem. Bu tartışmaları bağlantılandırmak gibi bir problem olmalı. Akademisyenler ve politikacılar bunu problem etmeli. Politikacıların böyle bir problemi hissetme ihtimali düşük olduğuna göre, akademisyenlerin bu bağlantılandırma-

[3] Meral Özbek (der. 2004). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

[4] Tanıl Bora (2004). "Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dil." *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil. 557-560.

yı sağlamak için bir yol aramaları gerekir diye düşünüyorum. Bence bu rabıtasızlık önemli bir meseledir. İkincisi, belki daha da önemlisi, Türkiye'nin de dâhil olduğu Orta Doğulu ya da Batı'nın marjındaki ülkelerde, özel alan- kamusal alan kavramlarına dayalı ayrıştırmayı başka türlü yeniden kurmak gerekir diye düşünüyorum. Yani özel ile özel olmayan arasındaki ilişki, mahremin tanımı, devlet ve kamunun örtüşme-örtüşmeme durumu, farklı öznellik biçimleri gibi kavramları tartışmak gerekir. Tarihsel analiz üzerinden bir kavramsal set geliştirmemiz gerekir. Burada Habermas'ın kavramsal çerçevesi yol gösterir mutlaka, ama ancak "yol gösterir". Bunu asla "bizim Osmanlı-Türk toplumsal yapısında sivil toplum yoktur," gibi klişelere atıfla söylemiyorum. Ama kamusal alanın bu somut tarihsel tecrübede, özgül devlet-toplum rabıtası içinde nasıl kurulduğuna, işlediğine, dönüştüğüne ilişkin, özel alan, kamusal alan, mahremiyet kavramlarına ilişkin, özgün, spesifik bir kavram seti geliştirmek lazım. Biriciklikten, bambaşkalıktan bahsetmiyorum, özgül diyorum. Bunu yapmayınca, akademik tartışmalarla televizyon tartışmalarının birbirine kavuşması iyice zorlaşıyor.

Çağla Kubilay: Bizim baktığımız literatürde bir yandan Habermas'a çok başvuruluyor, bir yandan da kavramlar yanlış biçimde birbirinin yerine kullanılıyor. Mesela kamusal mekânlar yerine kamusal alan kullanılıyor.

Tanıl Bora: Zaten Meral Özbek'in KAYD'ın başlığına ilişkin eleştirisine benim cevabım da bununla ilgili. Kamusal alan kavramının Türkçedeki çağrışımı doğrudan doğruya mekân olduğu için, o indirgemeden kaçınmak amacıyla biz Mithat'la "kamusal alan" değil de "kamusallık" dedik; dili, grameri de biraz zorlayarak. Bunun için o zorlamada ısrar ediyoruz.

Çağla Kubilay ve Oğuzhan Taş: Bir de kamu sözcüğü var Bu kavram da doğrudan devletle ilişkiliymiş gibi düşünülüyor.

Tanıl Bora: Evet. Bence Türkiye'de bu konudaki birincil kavramsal mesele bu. Kamuyu devletten ayırmak, ayırabilmek.

Çağla Kubilay: Habermas'a çok başvurulduğu nicel olarak ortada olmakla birlikte, nitel olarak Habermas'tan, kavramlarından, analizinden çok yararlanabiliyor muyuz?

Tanıl Bora: Yararlanamıyoruz. Hem bahsettiğiniz kavramsal karışıklıktan ötürü, hem de demin söz ettiğim rabıtasızlıktan dolayı. Tartışmaların özgül tarihsel, siyasal durumlarla ilintilendirilmesine yönelik teorik çabanın eksikliğinden kaynaklanan bir zaaf.

Oğuzhan Taş: Siz yayın dünyasıyla, kitap ve dergi yayıncılığıyla çok yakından ilgilisiniz. Yabancı bir eser Türkçeye çevrileceği zaman nasıl bir süreç işliyor? Çevrilip çevrilmeyeceğine kim karar veriyor? Bize bu süreci biraz anlatır mısınız?

Tanıl Bora: Yayın kurulunda "bu kitap önemli, çevirelim" diye karar veriyoruz, onun yanında dışarıdan önerilere de açığız. Birisi "şu kitabı çevirmek istiyorum" diye bir öneriyle geldiği zaman da o kitabı yayımlamaya karar verebiliyoruz. *İletişim*'de Eleştirel Teori'yle ilgili özel bir ilgimiz, bütünlüklü bir programımız yok. Aslında hem ben, hem yayın kurulundaki diğer üyeler hem de yayınevinin çizgisi açısından Eleştirel Teori'ye fikren hayli yakınız! Ama bu ekolle ilgili az sayıda kitap çevirdik, sistemli bir şekilde izlemedik. Bunun nedenlerinden birincisi, kitap yayıncılığının ancak 1990'dan sonra *İletişim*'in öncelikli işi haline gelmesidir. Ondan önce yayınevi bünyesinde çıkan haftalık haber dergisi *Yeni Gündem* öncelikliydi. O arada da çevrilmiş, yayımlanmış değerli kitaplar oldu ama ikincil bir etkinlikti bu. Dolayısıyla, geri kaldık. Eleştirel Teori'nin birçok önemli yazarı ve kitabı, başka yayınevlerince yayımlanmış veya çevrilmeye başlamıştı. Özellikle *Metis* ve *Ara* yayınevlerinden. O nedenle, bir bakıma "bu alanda iş yürüyor, rayına oturdu" dedik. İletişim 1990'dan önce kitap yayıncılığını ağırlıklı hale getirmiş olsaydı, çok büyük bir ihtimalle bu kitaplara yönelirdik. Ama işte geciktik. Arada sırada tek tek kitaplar çevirdiğimiz oldu, KAYD gibi. Aslında, bir editoryal gözetim altında, Ayrıntı Yayınevi'nin Foucault'nun eserlerini Ferda Keskin'in editörlüğünde yayımlaması gibi, bir yayınevinden derli toplu çıksa çok iyi olurdu bu kitaplar. Şimdi çok dağınık. Çok iyi çeviriler olduğu gibi çok kötü çeviriler de var. Bu durum da okurun Eleştirel Teori'yle salim bir ilişki kurmasını zorlaştırıyor.

Çağla Kubilay: Okul üyelerinin kullandığı dil bu çeviri sürecini etkiliyor mu?

Tanıl Bora: Etkiliyor. Almanca bilen çevirmen sayısının az olması da başlı başına bir sorun.

Oğuzhan Taş: Daha önce Enis Batur'la görüşmüştük. Yapı Kredi Yayınları'nın başındayken Otoriter Kişilik kitabını çevirmeyi düşünmüşler ve bir çevirmene vermişler Ama sonuç o kadar kötü olmuş ki, yayımlamaktan vazgeçmişler. Sizin de böyle bir deneyiminiz oldu mu?

Tanıl Bora: Eleştirel Teori'yle ilgili değil ama telifini ödeyip çeviriyi imha ettiğimiz oldu. Bunu göze almak zordur ama sanırım iki kez yaptık. Redaksiyonu bile olmaz deyip çeviriyi gömdük.

Oğuzhan Taş: 1990'lardan sonra Eleştirel Teori çevirilerinde belirgin bir artış var. Ayrıca Okul üyelerine ilişkin de çok fazla kitap yazıldı. Bu artışı neye bağlıyorsunuz?

Tanıl Bora: Akademik işletmeyi belirleyen Anglo-Sakson dünyadaki tartışmada, bu ekol ağırlıklı bir alan veya başlı başına branş haline geldi ve bu durum Türkiye'ye yansıdı. Çünkü Türkiye'de akademik işletmeyi Anglo-Sakson dünya belirliyor. Bir de gerçekten "zamanın ruhu"yla ilgili olduğunu düşünüyorum. Başta konuştuklarımıza döneceğim: Eleştirel Teori'nin kapitalizm çözümlemesi, kapitalizmin son derece mütehakkim ve mutlak galip göründüğü bir dünyada çok yerli yerine oturan bir eleştiri. Kapitalizm en güçlü halindeyken veya en güçlü görünüyorken dahi onu problematize etme yeteneği çok yüksek. Sinizm boyutu da dâhil; o da zamanın ruhuna uygun!

Oğuzhan Taş: Birikim dergisinin de çok önemli yeri var özellikle 1990'larda. Biz taramalarımız sonucunda baktık, doğrudan Frankfurt Okulu ile ilgili olmasa da gönderme yapılan 170'in üzerinde yazı yayımlanmış. Özellikle 1990'dan sonra Birikim'in sol içindeki farklı yaklaşımlara daha fazla açılan bir dergi olduğunu görüyoruz.

Tanıl Bora: Az önce belirttiğim konuyla doğrudan bağlantılı bu zaten. Çünkü *Birikim*'in 1970'lerde de özelliği buydu. Ortodoks solun körleştirici olabilen iyimserliğinden ya da geçiştiriciliğinden farklı, daha kritik, daha problem çıkaran bir yanı vardı. Gerçi şunu da belirtmeli: *Birikim*'in kurucuları olarak Murat Belge ve Ömer Laçiner'in, sonra 'yeni' *Birikim*'in taşıyıcılarından Ahmet İnsel'in Eleştirel Teori'yle çok özel bir yakınlıkları yok. Bilhassa oradan beslenmiş, besleniyorlar değiller. Fikren uzak değiller ama böyle bir 'akrabalık' yok. Derginin mutfağında, beni hesaba katarsanız, bir tek benim özel bir ilgim var bu ekolle. Ama dergi onu bilfiil çıkaranlardan ibaret değil; 1989'daki yeniden çıkışından sonra katkıda bulunan birçok yazarın Eleştirel Teori'yle rabıtası vardı, bu da *Birikim*'e yansıdı.

Oğuzhan Taş: Ama bu nicel artış sadece Birikim'de değil birçok dergide böyle. Birikim daha öne çıkıyor.

Tanıl Bora: Dediğim gibi, ben bunu objektif bir şekilde açıklıyorum. Sübjektif değil. Dergi heyetinin tercihinden ziyade, *Birikim*'in solda ortodoks olmayan konumu, araştırıcı, 'zihni açık' tutumu ve Eleştirel Teori'ninkine yakın bir kapitalizm eleştirisine yönelmiş olmasının objektif etkisi. Dolayısıyla Eleştirel Teori'yle tanışan ve bu doğrultuda yazıp çizen insanlar, kendilerine doğal mecra olarak *Birikim*'i seçmiş olmalı.

Oğuzhan Taş: Frankfurt Okulu'nun teorik çerçevesinin anlaşılması açısından çok önemli eserler var ve hâlâ çevrilmedi. Bu bize Okul'un anlaşılması açısından çok önemli bir handikap olarak görülüyor.

Tanıl Bora: İtiraf edeyim, züppelikten değil, Almancadan okuduğum, okumayı tercih edeceğim için Türkçeye hangilerinin çevrildiğini o kadar iyi takip etmiyorum, atlayabiliyorum. Az evvel de değindik, iyi Almanca bilen çevirmenin az olması önemli bir mesele.

Oğuzhan Taş: 1988 yılında Offe söyleyişiyle ilgili bir giriş yazısı yazmışsınız.[5] *Bu yazıda Offe'nin Okul'un birinci kuşağına göre felsefeyle daha az ilgilendiğini; kapitalist devlet tahliliyle daha ilgili bir düşünür olduğunu tespit ediyorsunuz.*

[5] Tanıl Bora (1988). "Offe'nin Söyleşisi Üzerine Sesli Düşünmeler." *Defter* 7: 7-14.

Tanıl Bora: Zaten hatırlarsınız, taramışsanız görmüşsünüzdür, *Birikim*'de 1980'den önce de Offe yayımlanmıştı.

Oğuzhan Taş: Biliyorsunuz benzer bir tespit Habermas için de yapılır; entelektüel ilgilerinin ilk dönem Okul üyelerininkinden farklı olduğu belirtilir. Siz bunu nasıl değerlendiriyorsunuz? Böyle bir kopuş var mı?

Tanıl Bora: Bu soruyu daha iyi cevaplayacak olan Ahmet Çiğdem'dir.

Çağla Kubilay: Onunla da görüştük.

Tanıl Bora: Benim tasnifim biraz yüzeysel kalır. Çünkü ben Frankfurt Okulu'nun "aile içi" ilişkisine, ayrımlarına ilişkin sistematik bir bilgiye sahip değilim. Çünkü siyaset felsefesiyle, aslında daha da somut olarak, kapitalist toplumsal formasyonların ve kapitalist iktidarın analizine dönük metinlerle ilgilendim. Oskar Negt mesela, benim için hep ilginç ve önemlidir, çünkü onun alâkası daha çok buralaradır. Aktüel politik ilgileri daha belirgin 'Frankfurtçular' beni daha çok ilgilendirir. Dolayısıyla ben tasnifleri bu pragmatizmle yapıyorum, kendi ilgilerime göre. Şöyle bir tasnif... 'Babaları' bir kenara koyuyorum. Adorno, Benjamin ve Horkheimer, kendi aralarındaki önemsiz olmayan ayrımlar saklı kalmak üzere. Onların temel zemini oluşturduklarını düşünüyorum. Habermas bence başlı başına ayrı bir hattır. Politik olarak bence Habermas'ın önemi, liberal-sol olarak tanımlayabileceğimiz bir politik konumlanmanın mimarlığını yapması -bunu herhangi bir pejoratif anlamda söylemiyorum. Bu bakımdan onu ayırt ediyorum. Negt, Offe ve Kluge'yi üçüncü öbek olarak bir kenara koyuyorum. Yine kendi aralarında siyasal ayrışmalar olmakla birlikte, bunlar daha politik ve daha 'sol' adamlar olarak duruyorlar. Hem somut politikayla, somut toplumsal politik yapının analiziyle daha ilgili, hem de somut politik tartışmalar üretmeye heyecanları, hevesleri daha yüksek. Bir de Eleştirel Teori'den beslenen ama ilham aldıkları yuvayı haşin bir şekilde eleştiren -başlarda zikrettim- Sloterdijk, Joas gibi isimler var, onları ayrı bir yere koyuyorum. Bu aileden sayılabilirler mi, ayrı mesele. Dediğim gibi, benim kendi okumalarım, ilgilerim ve 'yararlarım' açısından yaptığım tasnif bu. Uzun süre, Habermas'la paralel olarak en çok Offe ve Negt ilgimi çekmişti. Hatta Offe'nin *Kapitalist Devlet Kuramı*'nı çevirmeye başlıyordum ama bıraktım.

Oğuzhan Taş: Habermas'ın kendi düşünsel çizgisinde de böyle bir ayrım var. Habermas'ta böyle bir farklılaşma olduğu yönündeki görüşlere nasıl bakıyorsunuz?

Tanıl Bora: Var böyle bir farklılaşma, ama kendi doğal mecrasında oluşan bir farklılaşma. Bir gündemi tamamen kenara bırakıp bambaşka yerlere zıplamak biçiminde değil. Sonuçta devamlılığı olan bir tartışma. Son olarak Avrupa Birliği tartışmalarında olduğu gibi. Habermas'ın son on yıllık eserinde en çok ilgilendiğim metni *Faktizität und Geltung*'du (Olgular ve Normlar Arasında).[6] Onunla da yine en çok kendi ilgilerim açısından, yani vatandaşlığın tanımlanması ve milliyetçilik meselesi bağlamında ilgilendim. Bence Habermas'ta diğer hepsine göre eksik olan şey: biraz *pathos*! Çok *cool*'dur üstad! "Ruhsuz" bir yanı vardır gerçekten. Çok sentetik gelebilecek bir analitik çerçeve kuruyor. 'Babalar' ise *pathos* bakımından, edebi yönden çok zenginler.

Oğuzhan Taş: Tabii anlaşılması kolay diyeceğim ama bunu bir derinlik olmadığı iddiasıyla söylemiyorum. Diğer üyelerin belki üslupla ilgili daha farklı bir kaygılarının olması...

Tanıl Bora: Tabii bu da biraz zamanın ruhuyla ilgili. Babalar Nazizmin gelmekte olduğu ve geldiği çağda yazıyorlar; onların ürpertiler içinde yazmaları çok anlaşılır. Habermas sonuçta Federal Almanya'nın çocuğu ve o *cool* inşa döneminin atmosferinde eser vermeye başlamış. Zaten malûm, çok sıkı bir Federal Almanyacıdır. Almanyaların birleşmesinde bayağı kaygılara kapılmıştı. Anayasal yurttaşlık meselesini de en çok o zaman gündeme getirdi. Sonra, Offe, Negt, Kluge hattı, 68'le, 60'ların ve 70'lerin radikal sol hareketleriyle çok daha sıkı bağlıdır. Habermas'ın ise 68'de devrimci talebelerle çok sivri bir tartışması oldu. Onlara kararlılıkla karşı çıktı, hatta faşizan yönelimlerle bile suçladı.

[6] Jürgen Habermas (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Oğuzhan Taş: Yaşayan en büyük düşünürlerden biri olması ve hâlâ eser veriyor olması da etkili. Güncelliğinin de mutlaka etkisi var.

Çağla Kubilay: Sizin eklemek istediğiniz bir şey var mı?

Tanıl Bora: Aslında benim ekleyeceğim bir şey yok ama sizin projenizden biraz bahsetmenizi isterim.

Tanıl Bora: Alımlamanın nitel etkisiyle nicel etkisi arasında sizin de belirttiğiniz gibi epey geniş bir açı var gibi geliyor bana. Birçok teorik, fikrî konuda zaten öyledir de, Frankfurt Okulu söz konusu olduğunda daha da belirgin gibi geliyor. Onu tartışırsınız herhalde projenizde. Bir ekolün "bayiliğini" yapmak, küçümsenen bir şeydir. Sürekli bir kişinin eserlerini çevirmek, o kişinin görüşleri doğrultusunda düşünmeye devam etmek, genellikle küçümseniyor. Oysa "keşke olsa", diyeceğim. Birileri hakikaten bir ekolün taşıyıcılığını, tanıtımını, çevirmenliğini, evet "bayiliğini" yapsa ve düzenli bir mesaiyle literatürü 'tüketse'.

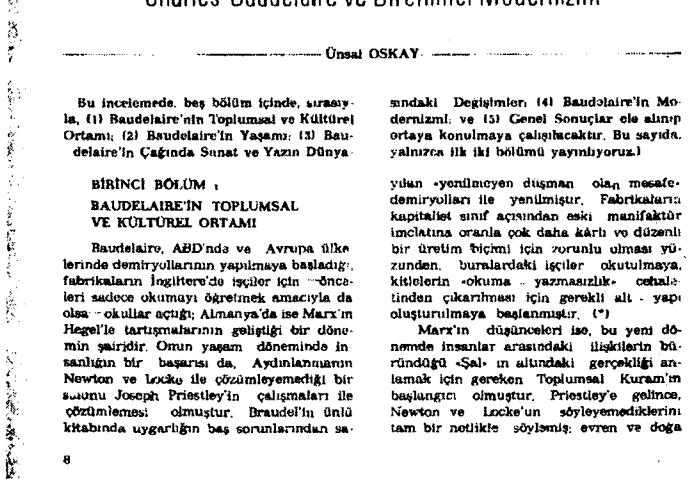
Oğuzhan Taş: Bu dediğiniz bizce de çok önemli

Çağla Kubilay: Ahmet Çiğdem de böyle bir tespitte bulundu. O da "acentelik" diyor bu duruma. Yalnızca küçümsemeden mi kaynaklı bu eksiklik?

Tanıl Bora: Acente, bayi, evet, küçümseyici tanımlar. Bunun neden küçümsendiğini de anlayabiliriz tabii. Yaratıcılıktan uzaklık, taklitçilik veya kolay yoldan "iş yapıp" itibar kazanmak gibi imaları var. Gerçekten bu anlamda bayilik edenler de var tabii, olmaz olur mu! Ama olamaz mı; birileri de bir düşünce insanına, bir ekole gerçekten takar, ondan büyülenir ve dalar onun içine. Dervişçe bir çabaya girer. Bunun öyle şöhret, para falan cinsinden pek bir karşılığı da yoktur doğrusu. Var mı böyle bir angajmana giren? Bu da zamanın ruhuyla ilgili işte; angajman çağında değiliz! Kimse öyle herhangi bir şeye angaje olmuyor.

Oğuzhan Taş: Bize önerebileceğiniz başka bir şey var mı? Bu çalışma size anlamlı geldi mi?

Tanıl Bora: Anlamlı geliyor tabii. Frankfurt Okulu'nun fikriyatının nasıl alımlanmadığını, neyi ne kadar etkilediğini gözlemek, kendi başına önemli. Türkiye'de herhangi bir düşünsel donanımın nasıl işleme geçtiği ya da geçemediğine ilişkin bir örnek olay sunması da önemli. Bu bakımdan, keşke 'antropolojik' bir göz de katsanız çalışmanıza... Neden, hangi saiklerle okuyorlar ve yansıtıyorlar metinlerine?



Sanatın Modern Döneme Girişinde
Charles Baudelaire ve Direnimci Modernizmi

Ünsal OSKAY

Bu incelemede, beş bölüm içinde, sırasıyla, (1) Baudelaire'nin Toplumsal ve Kültürel Ortamı; (2) Baudelaire'in Yaşamı; (3) Baudelaire'in Çağında Sanat ve Yazın Dünyasındaki Değişimler; (4) Baudelaire'in Modernizmi; ve (5) Genel Sonuçlar ele alınıp ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu sayıda, yalnızca ilk iki bölümü yayınlıyoruz.)

BİRİNCİ BÖLÜM :

BAUDELAIRE'İN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL ORTAMI

Baudelaire, ABD'nde ve Avrupa ülkelerinde demiryollarının yapılmaya başladığı, fabrikaların İngiltere'de işçiler için -önceleri sadece okumayı öğretmek amacıyla da olsa- okullar açtığı; Almanya'da ise Marx'ın Hegel'le tartışmalarının geliştiği bir dönemin şairidir. Onun yaşam döneminde insanlığın bir başarısı da, Aydınlanmanın Newton ve Locke ile çözümleyemediği bir sorunu Joseph Priestley'in çalışmaları ile çözümlemesi olmuştur. Braudel'in ünlü kitabında uygarlığın baş sorunlarından sayılan «yenilmeyen düşman olan» mesafe- demiryolları ile yenilmiştir. Fabrikaların kapitalist sınıf açısından eski manifaktür imalatına oranla çok daha kârlı ve düzenli bir üretim biçimi için zorunlu olması yüzünden, buralardaki işçiler okutulmaya, kitlelerin «okuma - yazmasızlık» cehaletinden çıkarılması için gerekli alt - yapı oluşturulmaya başlanmıştır. (*)

Marx'ın düşünceleri ise, bu yeni dönemde insanlar arasındaki ilişkilerin bürründüğü «Şal» ın altındaki gerçekliği anlamak için gereken Toplumsal Kuram'ın başlangıcı olmuştur. Priestley'e gelince, Newton ve Locke'un söyleyemediklerini tam bir netlikle söylemiş: evren ve doğa



31.

Mithat Sancar

Görüşmeciler: Oğuzhan Taş & Çağla Kubilay

Deşifre: S. Evren Yüksel
24 Şubat 2006, Ankara

Oğuzhan Taş: Hocam, sizin Frankfurt Okulu'yla tanışmanız nasıl ve hangi metinler aracılığıyla oldu?

Mithat Sancar: Türkiye'de bu etki, özellikle 90'lardan sonra çok daha yoğun gözlenen kültürel çalışmalar için en iyi referanslardan biri ama benimki daha eskiye dayanıyor. Benim asıl yabancı dilim Almanca ve genellikle Almanca metin okudum yoğun olarak. Zaten Habermas'ı da öyle çevirdik ve Almanya'da da bulundum asistanlığımın başında. Daha çok tabii ilk etkiler, büyük ihtimalle bir moda olarak etkilemiştir beni de, Walter Benjamin'dir, Adorno'dur. Bütün o klasik metinler herkeste bir dönem moda gibi algılandığı için muhtemelen beni de böyle etkilemiştir ama daha sonraki yıllarda modernlikle ilgili çalışmalarım var. Yani modern devletten hukuk devletine, hukuk devletinden modern devlet geleneğine, dolayısıyla modernliğin dinamikleri üzerine. Hatta şiddet ve modernlik ilişkisiyle ilgili bir yazım da vardı *Doğu Batı*'da.

Oğuzhan Taş: "Şiddet, Şiddet Tekelinde Demokrasi ve Hukuk Devleti" mi?[1]

Mithat Sancar: Evet. Bu benim 90'ların ikinci yarısındaki bir çalışmamdı. Modernlikle hesaplaşma meselesi, modernliğin bir konu olarak seçimi Türkiye'de bu çok olmuş bir şey değil, yeni bir şey. "Modernlik" zaten terim olarak da kullanılmıyordu, "çağdaşlık" olarak çevriliyordu. Hatta bana çok tipik bir örnek olarak gelir; Poggi'nin kitabının ilk çevirisinin başlığı, *Çağdaş Devletin Gelişimi*'dir, oysa orijinalinde *Modern Devlet*'tir.[2] Yani bizde modern kelimesi de bir sosyolojik kategori olarak çok geç yaygınlaştı. Çok uzun süre çağdaş olarak kullanıldı. Dolayısıyla modernlik içinden modernliğin dinamiklerini anlamak kaygısıyla bu konuların tartışıldığını görmüyoruz. Hukukla ilgili metinler daha da ilginç tabii bu açıdan. Mesela idare hukuku çok önemli bir alan ve modernlik olmadan bakılabilecek bir alan değil. Yani modernlikle ilgili bu tartışmaları bilmeden bana göre iyi bir idare hukuku, sadece pozitif hukuk olarak yapılabilir. Yani metinler üzerinden, yürürlükteki sistem üzerinden çalışılabilir. Çok önemli kitaplar var, işte idare hukuku hocasıdır, önemli bir hukuk âlimidir ama bir tek yerde bile modern devlet kelimesi geçmez. Yani hukuk devletiyle ilgili bölüm var ama modern devlet kelimesi yok. İşte Bauman'ların falan Türkiye'ye girişi de çok geç. Bauman'ın eserleri çok geç çevrildi. İkinci Dünya Savaşı da bunun üzerinden okunmadı, faşizm de bunun üzerinden okunmadı. Tabii önemli bir sorun da, bunları kim yapabilecek durumda? Esas olarak teorik altyapı ve arka plan olarak zor. Geçmişten bugüne Ortodoks Marksist şema içinden bakıldı olaylara ve modernlik yerine doğrudan kapitalizm tercih edildi. Sadece kapitalizm sanki hepsini ifade edebilirmiş gibi

[1] Mithat Sancar (2001). "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti." *Doğu-Batı* (13): 25-44.

[2] Gianfranco Poggi (1991). *Çağdaş Devletin Gelişimi*. Doğan Kitapçılık (yeni baskısı, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005; orj. Gianfranco Poggi. (1978). *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford University Press).

oldu. Oysa modernlikle, modern hukukla, modern devletle, modern hukuk devletiyle uğraşmaya başladığınızda Frankfurt Okulu'nu görmeden bu işleri yapmanın pek de mümkün olmadığını anlıyorsunuz, hem soldan geliyorsanız, hem de bu konulara ilgi duyuyorsanız. Benim de böyle bir sol arka planım var, yani düşünsel olarak, illa bir ad koymak gerekmiyor ama o çerçeve içinde bu konulara ilgi duyan biriydim ben de. Modern devlet konusunda daha fazla ilerleyebilmek, modernliğin dinamikleri içinden modern devleti anlayabilmek içindaha fazla uğraşınca, Frankfurt Okulu'nu başka bir gözle okumak gerektiğini anladım ve öyle okudum. Bir kısmını da orijinal metinlerinden okuma şansım oldu. Mesela Frankfurt Okulu'nun sonradan, Okul'dan ayrılan, her zaman çok yerleşik isimleri olarak kalmamış iki isim var ki, hukuk için çok önemli onlar. Biri Franz Neumann, diğeri de Otto Kirchheimer. Otto Kirchheimer'i okumadan mesela modern dünyadaki hukuku veya faşizm öncesi hukukun bugüne evrilmesinin dinamiklerini anlamak kolay değil. Mesela yargı mekanizmalarını da bu çerçevede inceleyen çok iyi çalışmalar var ama ben doçentlik tezimi yazarken doğrusu diğerleri yanında esas olarak Franz Neumann'ın kitabından yararlandım. Behemoth'un dışında onun hukuk devleti kitabı çok önemli bir kitap. Franz Neumann Frankfurt Okulu'yla birlikte zaten çok uzun süre kalmadı. Ama bence Frankfurt Okulu'nun Habermas'a kadar hukuk ayağını iyi kuran esas isimler Franz Neumann ve Otto Kirchheimer'dir. O da Amerika'daki çalışmalarla oldu zaten büyük ölçüde. Şimdi Franz Neumann dışında zaten Habermas'la başka türlü bir tanışıklık oluyor, Avrupa'daki güncelliği açısından, hele Almanya'da çalışıyorsanız ve eleştirel teorilerle ilişki içindeyseniz. Ben Almanya'da üniversitede 68 kuşağından gelen hocalarla birlikte çalıştım. Doğal olarak Habermas hem yaşayan biri, hem daha güncel, bu vesileyle daha çok bağlantı oldu. Benim hem doktora hem de doçentlik çalışmamda Habermas çok önemliydi. Özellikle doçentlik çalışmasında onun, Almancadan İngilizceye *Between Facts and Norms* diye çevrilen kitabı benim çok temel kaynaklarımdan biriydi. Onunla ilgili bir makale de yazdım zaten, *Toplum ve Bilim*'deki yazı oydu.[3] Modern devlet, modern devletin şiddet tekeli, doğurduğu barbarlık, şiddetle ilişkisi, hukuk, hukukun buradaki ilişkisi derken, Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de hiç bilinmeyen kısmının bu olduğunu düşünüyorum.

Oğuzhan Taş: Özellikle hukuk alanında Eleştirel Teori'ye odaklanan bir damardan bahsedebilir miyiz peki?

Mithat Sancar: Hayır. Frankfurt Okulu'nun açtığı yolda o geleneği devralanların eleştirel bakışından söz edebiliriz. Şimdi eleştirel hukuk teorisi diye bir akım var. Ama o Amerika'da hukuk felsefesi alanında başka bir şey. Yani tam bu değil, ama genel olarak onların toplum teorisinden hareket ediyor. Habermas da öyle yapıyor zaten, yani bütün konuları genel sosyal teori çerçevesinde inceleyen geniş bir bakış açısına sahip. Pek çok görüşüne katılmak mümkün olmayabilir, eleştirdiğim bir sürü yanı var ama onunla hesaplaşmak benim için çok verimliydi. Yani o okumalardan hareketle hukukun, hukukun yapısının, demokrasiyle hukuk, hukukla yargı... Bütün bu ilişkileri onun metinleri üzerinden çok daha iyi tartışma imkânı doğduğunu düşünüyorum. Bizim pek çok yerde, sadece yüzeydeki çelişkilerle uğraşmaya zorlandığımız noktalarda, çok daha derine bakmayı sağlıyor benim için. Mesela biraz önce bir öğrenci geldi. Ödev verilmiş, Habermas'ın kamusal alan görüşüne ben karşıyım ama Mithat Hoca'nız savunuyor, onunla görüşün, demişler. Oysa Habermas'ın kendine ait bir kamusal alan görüşü kitapta da yok. Varsa da burada yazdığı kitap esas olarak bir tasvirdir, yani bir olguyu inceliyor, bir teori oluşturmuyor esas olarak. Kuşkusuz var, 95'te yazdığı önsözde belirtiyor. Elbette sosyal devlet eleştirisi kamusallık bağlamında yapılıyor, reel sosyalizmi bu çerçevede değerlendiriyor, bunların hepsi doğru. Ama bu kitap 1963'te bu doçentlik tezi olarak yazıldı, dolayısıyla orada henüz böyle bir teoriye, bir doktrine taraftar olmayı gerektirecek bir duruş yoktu. Bunu Habermas'ın kendisiyle de açıkçası konuştum.

[3] Mithat Sancar (2001). "Demokrasi-İnsan Hakları-Hukuk Devleti: Zorlu Bir Birlikteliği Çözümleme Denemesi." *Toplum ve Bilim* 87: 7-27.

Oğuzhan Taş: Ne zaman tanıştınız?

Mithat Sancar: Almanya'da çok önce, 10 küsur yıl önce tanışmıştım. Sonra en son Türkiye'ye geldiğinde birlikte yemek yedik, sadece ben yoktum, Ioanna Hoca (Kuçuradi), Tanıl (Tanıl Bora), ben falan. Ben ona iletişimsel eylem kuramının benim için önemli yanını söyledim. Doktora tezimde çalışmıştım. Hukukun söylem teorisi üzerinden yargı mekanizmasının anlaşılıp anlaşılamayacağıydı. Onun mesela yargıyı denetleme gibi bir derdi var. Yani denetimsiz hiçbir güç olamayacağı. Peki, nasıl denetleyebilirsiniz? Bu söylem teorisi üzerinden işte, ideal söylem ortamının oluşması vs. Bütün bunları mesela en son konuştuğumuzda kendisiyle "bugün ne kadar geçerli?" diye. "Zaten bana bu sık sorulan bir soru ben de bilmiyorum" diyor. Yani böyle bir iddiası da yok. Herşeyi açıklayacak bir kapsayıcı teori, bir Hegel, Marx sistemi oluşturmuş değil, böyle bir iddiası yok. Benimsemek ya da reddetmek değil, önemli olan onunla hesaplaşmak. Benim bu tanışıklığım işte 80'lerin ortalarıydı. Yani o zaman bu mesleğin başındaydım.

Oğuzhan Taş: Peki yurtdışında o sıralarda popülerdi dediniz...

Mithat Sancar: Hayır ama şöyle bir popülerlik...

Oğuzhan Taş: Türkiye'de mi, yurtdışında mı?

Mithat Sancar: Yurtdışında. Ama 1989'dan sonra Türkiye'de de popülerlik var. 12 Eylül'le 1990 arası bir dönem. 12 Eylül solun bütünüyle çekildiği, aslında Frankfurt Okulu'nun doğmasına yol açan şartların aynısının Türkiye'de yaşandığı bir dönem. Bana çok yadırgatıcı gelmiyor. Yani Frankfurt Okulu niye çıktı? İşte solun ütopyası çökmüştü, Stalinizm büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştı, Feuerbach'ın 11. tezi artık mümkün görünmüyordu. Yani "dünyayı değiştirmek mümkün değilse yeniden anlayalım dediler" ve böyle bir çabanın ürünüdür bence Frankfurt Okulu'nun doğuşu. Türkiye'de de bu boşluktan gelen bir şeydir. Yani Türkiye'yi dönüştüremeyeceğiz belli oldu 12 Eylül'den sonra. İşte o zaman mesele, "daha fazla nasıl anlayabiliriz?"e kaydı. Belli aydın çevrelerde, daha önce de bu teorilerle teması olanların daha fazla gündeme getirdiği bir şey oldu. Birikim'de bunlar daha çok gündeme geldi doğal olarak. Birikim'in ikinci yayın döneminden itibaren sadece Eleştirel Teori ve sadece Frankfurt Okulu düşünürleri değil, bu gelenek üzerine konumlandırabileceğimiz İngiltere'den de, başka ülkelerden de isimlerin çalışmaları daha çok girdi. Türkiye'deki temelinin buna dayandığını söylemek galiba yanlış olmaz, yani en azından bana öyle geliyor. Türkiye'deki popülerlik sbu çerçeveyle sınırlı bir popülerlik. Bbu çevre benim de yakın olduğum, şimdi çok daha içindeysem de o zamanlar da en azından temas halinde olduğum -fiziksel olması gerekmiyor yani fikren temas halinde olduğum- bir çevre. Almanya'da dediğim gibi, '68 kuşağıyla ilişki içinde benim birlikte çalıştığım insanlarda da Frankfurt Okulu'nun etkilerini görmek mümkündü o dönem. Her ne kadar 68 kuşağının Horkheimer'e bir tepkisi varsa da. Ama işin ilginç yanı o tepki sonradan ortadan kalkmıştı yani daha anlamaya yönelik bir şeydi. Ama hiç kuşkusuz bir Marcuse'nin etkisi her zaman sembol olarak vardır. Zaten o zaman aktif olarak da vardı. Şimdi 89'dan 90'dan sonra popülerleşmesi de yine, "dünyayı değiştirmek mümkün değilse yeniden anlamaya çalışalım"la bağlantılı olabilir. Kültürel çalışmalara, modernlikle ilgili çalışmalara dönüldükçe vazgeçilemeyecek, görmezden gelinemeyecek eşik Frankfurt Okulu. Benim kişisel olarak bu çalışmalarım dolayısıyla, bu arka plan dolayısıyla, Almanya tecrübesi dolayısıyla oluşan bir yakınlığım var ve hâlâ da çoğu eserlerini büyük bir zevkle okurum. Şimdi de mesela "Geçmişle Hesaplaşma" kitabını yazıyorum bir ay sonra büyük ihtimalle çıkacak.[4] Çok doğrudan, hiç vazgeçilemeyecek kaynakların başında da hiç kuşkusuz Adorno'nun çalışması geliyor. "Geçmişin İşlenmesi" diye bir yazısı var, Defter'de de yayımlanmıştı.[5] Şimdi bu kitapta Adorno'nun o yazısını doğrudan çok yerde kullandım. Yani böyle bir

[4] Mithat Sancar (2007). *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İstanbul: İletişim.

[5] Theodor W. Adorno (1999). "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" Çev., Tarhan Onur. *Defter* 38: 121-137.

konu çalışılırken mutlaka başvurulması gereken bir makale. Çok da uzun değil o makale am, işte bakış açısı sorunu, nerelere yöneltiyor seni. O birikim, bakış açısı, epistemoloji, böyle bir konuyu çalışırken küçücük bir makale çok ufuk açıcı olabiliyor. Sonra tabii bir de kitabın (KAYD'ı kastediyor, e.n.) çevirisi hikâyesi var.

Oğuzhan Taş: Tanıl Bora'yla görüştük biz daha önce. O, 1988'de çeviriye kendisinin başladığını sonra araya zaman girdiğini, daha sonra sizinle beraber yeniden başladığını söyledi.

Mithat Sancar: Aynen öyle, doğru. Sürdürmedi. Yani başladı 88'de. O zamanlarda tanışıyorduk ama o kadar yakın değildik. Daha sonra bizim daha yakın ilişkimiz olduğunda benim de Habermas'la ilişkimi gördüğünde, bu kitabı yeniden ele alıp çevirebilir miyiz, diye teklif etti. Başladık. Benim için önemli kitaptı çünkü. İnsan hakları da anlatıyorum ben. İnsan haklarını anlatırken kaynaklarını, köklerini, ortaya çıkış sürecini anlatmak açısından çok açıklayıcı geliyor bana. Yani ben hep o bölümlerden yararlanırım: Hukuk, hukuk devleti, özgürlüklerin kapitalizmle ilişkisi, kamusal alanla ilişkisi vs. Bunları çok iyi işlediği bölümler var. Zaten paylaştığımızda da o bölümleri ben aldım. Yine Kant'la ilgili bölüm var: Hukuk, hukuk devleti, devlet durumu falan, bütün bunlar çok ilginçti. Daha önce de okumuştum kitabı. Böyle bir projeye tek başıma girişir miydim? Sanmıyorum yani aklıma gelmezdi. Ama Tanıl söz edince çok da heyecanla giriştik ve yaptık o çeviriyi. Benim de zevk aldığım bir çeviri. Varlığından da çok memnun olduğum bir iş. Böyle bir iş yapmış olmaktan da çok gururluyum gerçekten. Habermas da bunu duymuş, yani iyi bir çeviri olduğunu, reklâm olmasın, yayınevi de böyle diyor. İyi bir çeviri olarak onların da kaydettiği bir şey.

Oğuzhan Taş: Biz de teşekkür ediyoruz.

Mithat Sancar: Habermas da bana özel olarak kitabı, "büyük teşekkür ve minnet duygularıyla" diye imzalayıp verdi. Benim için güzel bir şey o da. Zevkle yaptık. Tabii ortak çalışmak bizim, yani benim çok yakın bildiğim bir şey değildi. Çok verimli, çok öğretici bir çalışmaydı. Çok zor bir kitaptı. Türkçeye çevrilmesi gerçekten zordu ama umarım olmuştur. Sonra da tabii dönüp dönüp Habermas'la ya da Frankfurt Okulu'yla özel olarak ilgilendiğimi söyleyemem. Böyle bir ders yaptım bir ara master programında. Yani Eleştirel Okul üzerinden modernlik eleştirisi, "Frankfurt Okulu ve Modernlik". Benim dersin adı "Modern Hayat, Modern Devlet" aslında. Orada bir dönem de modernlik eleştirisini Frankfurt Okulu üzerinden okumaya çalıştık. Ama sürekli bir ilgi değil benimki, yani çalıştığım konularla kesişiyor. Her zaman zaten bakılacak eserler vardır aralarında. Mesela Behemoth'u[6] çevirmeyi isterdim gerçekten, Franz Neumann'ın daha 1941 ya da 42'de yazdığı bir kitap ve Nazi hukuk sisteminin oluşumunu inanılmaz iyi bir şekilde tahlil ediyor. Yani o dönemde, henüz bu kadar az ortadayken, daha esas kısmı çıkmamışken ortaya, Nazi yönetimini inceleyen çok önemli bir kitap.

Oğuzhan Taş: Neumann, Kirchheimer gibi üyeler neredeyse hiç bilinmiyor. Sadece bazı makalelerde göndermeler var...

Mithat Sancar: Kirchheimer'ın özellikle 1918–30 arası tahlilleri çok önemlidir. Yani Almanya'nın ilk cumhuriyet, demokrasi denemesi olarak Weimar dönemi çok tartışılır. Yani bizde o da çok bilinmez ama Batı'da modernlikle faşizm tartışmalarında bu önemli bir başlıktır. Bizde demokrasi düşmanlarına demokrasi yok, "militan demokrasi" falan dedikleri şey, Batı'da "Weimar sendromu" olarak bilinir. Yani demokratik yollardan faşizmin iktidara gelmesi diye bilinir. Bu dönemi en iyi tahlil edenlerden biri hiç şüphesiz Kirchheimer'dir. Kirchheimer'in bir de *Siyasal Yargı ya da Yargının Siyasallaşması* diye çok önemli bir kitabı[7] var, o Türkçede bilinmiyor. Yargının siyasal amaçlarla kullanılışının mekanizmalarını çok ayrıntılı örneklerle, çok verimli bir şekilde tahlil eden bir kitaptır.

[6] Franz Neumann. (1942). *Behemoth-Struktur und Praxis des Nationalsozialismus*. Frankdurt am Main: Suhrkamp.

[7] Otto Kirchheimer (1961). *Politische Justiz: Verwendung Juristischer, Verfahrensmoglichkeiten, Zu Juristischen Zwecken*. Neuwied: Luchterhand.

Oğuzhan Taş: Hocam, moderniteden bahsettiniz. Okul'un birinci dönem üyeleriyle ikinci dönem üyeleri diye genel bir ayrım vardır. Ve bunlar arasında eğer bir farklılaşma varsa bunun önemli bir ayağı da modernliğe bakışlarıyla ilgili. Sizin "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti" başlıklı yazınızda da böyle ayrım var. Horkheimer ve Adorno, modernleşme ve uygarlık tartışmasında daha çok araçsal akıl ve aydınlanma eleştirisiyle bir kategoride, Habermas ise modernliğe daha olumlu bakan ve onu "tamamlanmamış proje" olarak gören yaklaşımıyla başka bir kategori içinde değerlendirilmiş. Bu tür bir ayrım ne ölçüde geçerli sizce?

Mithat Sancar: Bana göre çok değil. Yani ben onu hep düşündüm. Çok daha radikal eleştirileri olmakla birlikte Aydınlanmanın reddiyesi yok onlarda bana göre. Yani modernliğin en tehlikeli yanlarının altını çok sert biçimde çiziyorlar ve bu anlaşılır bir şey. Adorno'nun lafını biliyoruz "Auschwitz'den sonra asla şiir yazılamaz" diye, böyle bir sözü söylemiş. Yani o dönemin eleştirisi anlamında, bana göre çok ufuk açıcıdır bu sertlik. Ama ben mesela bütün olarak okuduğumda, modernliğin bütün parametreleriyle reddi diye bir sonuç çıkarmıyorum. Habermas bunu çok daha adını koyarak yaptı. Peki, onlardan hareketle modernlik reddedildiğinde nedir onların söylediği? Postmodernlik mi? Yok öyle bir şey o zaman zaten. Pre-modernlik mi? Öyle bir şey de yok görüşlerinde. Ama burada esas modernlik kendi içinde varolan, ötesi henüz söz konusu olmamış bir sistem. Bugün de yok bana göre. Yani postmodernlik ayrı bir sistem önerisi değil zaten, özellikle siyasal alanda değil. Unsurları var tabii ki, olabilir belli unsurlar. Ama ne kadar ciddiye alınır o ayrı mesele. Fakat onlarda da böyle bir, mesela bugünün postmodernistleriyle aynı çizgiye oturtabileceğimiz bir şey görmedim. Daha doğrusu böyle okumadım hiçbir zaman. Ama arada şöyle bir fark var: Habermas her zaman çok daha yumuşak ve çok daha serinkanlı bir tutuma sahiptir. Mesela geleneksel olarak onların devamı demek de zordur zaten. Bir noktadan sonra epeyce farklılaşıyor bakış açısı. Zaten kimse de kalmıyor Habermas'tan başka yaşayan, onlarla temas halinde bir kuşak. Sonra işte Habermas'ın öğrencileri var gençler, o zamanın gençleri. Ben aradaki farkı, yaşadıkları dönemi, tahlillerini yaptıkları şartları esas olarak açıklayabileceğimizi düşünüyorum. Yani daha derin bir köksel farklılık olarak görmüyorum. Habermas bunları yazdığında daha serinkanlı, daha soğuk ve mesafeli bir bakışı var. İkinci Dünya Savaşı'na, Nazi rejimine, Yahudi soykırımına daha serinkanlı bir bakış var. Bu kadar keskin eleştiriler ortaya çıkmadan modernliğin reddedilecek ve tevellüt edilecek yanlarını ayıracak bir tahlil de henüz mümkün değildi o zaman için. Habermas bana göre onu yaptı. Yani orada o keskin reddi bu kadar tevellüt etmedi kuşkusuz. Daha bir akılcılık var orada. Rasyonalizm meselesinde araçsal akıl gibi ayrımlara pek girmiyor, akıl eleştirisiyle ilgili pek bir şey yok hatta tam tersi bir yanı var. İki kuşak arasındaki farklılık burada olabilir. Habermas'ın pek çok yerde çok ciddi bir rasyonellik vurgusu vardır.

Oğuzhan Taş: İletişimsel rasyonalite üzerindeki vurgusu zaten çok açık.

Mithat Sancar: Evet çok açık, çok belirgin. Bir de onlardan farklı olarak çok daha iyimser bir bakışa sahip. Yani o iyimserlik akla güveni, insana güveni daha fazla yansıtıyor. Kendisine de sorulmuştu bu zaten.

Oğuzhan Taş: Farklılık tam da burada değil mi? Rasyonelliğe ve modernite projesine olan inancın devam etmesinde. Habermas kendi yazılarında da özellikle Aydınlanma ekseninde Adorno'yu Horkheimer'ı çok karamsar olmakla eleştiriyor. Buralarda hakikaten farklılaşıyorlar sanki.

Mithat Sancar: Farklılaşma var. Bunu da ben dönemle ilgili görüyorum. Mesela Habermas'ın yazdığı dönemde yazıyor olsalardı, aynı şeyi söylerler miydi çok emin değilim. Yani şimdi düşünün 1940'ların ortamını. O zaman yazıyorlar zaten işte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni. *Akıl Tutulması* ne zaman yazılmıştı?

Oğuzhan Taş: 1946.

Mithat Sancar: Düşünün ki bunlar, Avrupa'da olup bitenin tam arkasından yapılan

çalışmalar. Modernlik eleştirisiyle başlayan, yani bunu modernlik içinden anlamaya çalışan birileri çok sert bir biçimde buraya yoğunlaşıyor. Mesela Bauman'ı da aynı şekilde değerlendiriyorum. Hatta Habermas'tan daha tutarlı bana göre. Ben Adorno ve Horkheimer bugün yazsalar, Bauman gibi bakarlardı diye düşünüyorum. Yani bu eleştiri, Habermas'tan daha keskin elbette ama hiçbir zaman postmodernist düşünürlerin bazılarındaki gibi Aydınlanmaya tepeden, akıl düşmanı bir bakış değil, araçsal akla karşıtlık vardır. Bunu da çok ciddi olarak ayırıyorlar yani aklın karşıtlığı değil, irrasyonalite savunusu değil, aklı bütünüyle değerden düşürme çabası değil. Bu ayrım çok önemli, Aydınlanma eleştirisinin de, modernlik eleştirisinin doğru adresi bu; araçsal akıl üzerinden bir eleştiri.

Oğuzhan Taş: Aklı reddetmeye giden noktaya varsa, zaten birey üzerindeki vurgularını da temellendiremezler.

Mithat Sancar: Onlarda araçsal aklı reddetmek aklı tümüyle reddetmek gibi bir şey değil. Ama postmodern teorilerde bu var. Yani bunlara giden bir şey değil, onların eleştirisi demek istiyorum. Oradan alıp bugünün postmodern siyasal teorilerine gelinecek bir nokta, bir duruş değil. Habermas o çıkışı çok yumuşatmıştır, modernlik eleştirisini çok yumuşatmıştır. Bazen çok daha sadık kalarak yürütmüştür diye düşünüyorum.

Oğuzhan Taş: Neumann'dan da bahsettik. Çünkü ilk dönem üyeler arasında hukuk devleti, liberalizm ve burjuvazi arasındaki ilişkiselliğe ilişkin daha fazla çalışması var. O anlamda Habermas, Okul içindeki bu çizgiyi de bir yandan sürdürüyor gibi...

Mithat Sancar: Aynen öyle. Zaten biliyorsunuz, politik olarak Neumann da, Kirchheimer da sosyal demokrasinin sol kanadına daha yakınlar o dönem için. Horkheimer ve Adorno'ya göre daha yumuşak bir politik çizgileri var. Habermas'ın hep öyleydi zaten. Neumann'ın Behemoth'un yanı sıra bir de Yasanın Egemenliği diye bir kitabı var. Tam alt başlığı da: "Rekabetçi Toplumda Siyasal Teoriyle Hukuk Sistemi Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma."[8] Alt başlıkta anlatıyor zaten hangi çerçevede hareket ettiğini, hangi bakış açısıyla incelediğini ve gerçekten çok aydınlatıcı bir kitap. Türkçeye çevrilse çok büyük bir katkı olur bana göre. Buna ilişkin başka birkaç makalesi daha var benim kullandığım, ama bu çok önemli bir kitap.

Oğuzhan Taş: Biz hukuk alanına uzak olduğumuz için merak ediyoruz. Hukuk söz konusu olduğunda Okul üyeleri arasında özellikle Habermas öne çıkıyor gibi.

Mithat Sancar: Çok ciddi çok. Habermas'ın bana göre son dönemin hukuk teorisyenlerinden de daha önemli katkıları var.

Oğuzhan Taş: Habermascı bir hukuk anlayışı?

Mithat Sancar: Denebilir mi bilmiyorum ama zaten Habermas da belki kendi teorisini öyle bir yere koymuyor. Mesela Toplum ve Bilim'deki yazıda ayrıntılı olarak var. Amerika'da da var o ekol. Yani Habermas kitabın başında da söylüyor zaten Facts and Norms'da: "Ben bir hukukçu değilim ve dolayısıyla bir hukuk teorisi oluşturma derdim yok. Böyle bir iddiam olamaz" benzeri sözler söylüyor, şimdi hatırladığım kadarıyla. Ama modern dünyayı, modern dünyanın hukukla ilişkili kurumlarını ve bunların dinamiklerini anlamaya çalıştığını söylüyor. Demokrasi, insan hakları, hukuk devleti... Bütün bunlar ve meşruiyet meselesi özellikle bana göre kendine özgü bir hukuk teorisi olarak düşünülebilir, buna bir engel yok ama zaten çok orijinal olduğunu söylemek zor. Pek çok yerden alınmış şeylerle hesaplaşarak, tartışarak ilerliyor. Bir bölümü mesela doğrudan Kant'a yaslanıyor diyebiliriz. Zaten o Cumhuriyetçiler ve Liberaller arasındaki çekişme içinde Rousseau, Kant, Locke ve diğerleri diye ayırıyor. Şöyle bir şey diyebiliriz: Bir cumhuriyetçi hukuk teorisini yeniden önermek gibi bir çaba. Bu da çok değerli bir çabadır gerçekten. Çünkü Rousseau hep belli yönleriyle alındı ve bana göre haksızlık edildi. Türkiye'de çok kaba tanımlıyorlar: İşte, genel irade, çoğunluk diktatörlüğü... Yani Rousseau o değil ki. Cumhu-

[8] Franz Neumann (1936). *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

riyetçilik de Türkiye'de Kemalizm'in tekelinde olduğu için sanki baskıcı, düzleyici, kimlikleri silici bir anlayıştan başka bir şey olamazmış gibi düşünüldü. Habermas'ın yazdıkları bir yeniden kurma ya da bir kurma önerisi olarak okunduğunda, Cumhuriyetçi hukuk teorisine yeni bir bakış katabilir.

Oğuzhan Taş: Peki Türkiye'deki hukuk alanında yansımaları konusunda ne söyleyebilirsiniz?

Mithat Sancar: Hukuk dünyası, hukuk âlimleri, felsefeciler de dâhil, hiç ilgilendiklerini sanmıyorum. Farkında olduklarını da sanmıyorum.

Oğuzhan Taş: Bunu genel bir sorunun yansıması olarak mı görüyorsunuz?

Mithat Sancar: Türkiye'de zaten hukukçu akademisyenler çok fazla geleneksel çerçeve içinde ve epeyce pozitivist bir bakış egemen alanda. Mesela iyi bir özel hukuk tahlili de var Habermas'ın. Özel hukukçular bizde, yani medeni hukukla ilgilenenler, sosyal teoriyle hiçbir ilişki kurmazlar. Modern hukuk, sözleşme fikri, borçlar hukuku nereden çıktı, niye çıktı, hangi ihtiyaçlarla çıktı, bunların hiçbiriyle ilgilendikleri yok. İlgilenselerdi elbette bakış açısı olarak Habermas doğrudan kaynak olabilir, kullanılabilirdi. Toplum ve Bilim'deki yazıda bunu anlatmaya çalıştım. Çok zor özetlenebilir bir şey ama özetlemeye çalıştım. Sadece kamu hukukunu açıklamıyor, hukukun bir sistem ve kod olarak ortaya çıkışını dert ediyor kendine. Mesela bireysel özerklik ile kamusal özerklik arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Türkiye'de bunları dert edinen bir çalışmayı ben bilmiyorum.

Oğuzhan Taş: Önemli bir nokta da. KAYD büyük yankı uyandırdı, pek çok eleştiriyi de beraberinde getirdi. Zaten 95'teki önsözde de Habermas teorisini yeniden değerlendirmişti. Siz ne düşünüyorsunuz bu eleştiriler hakkında?

Mithat Sancar: Şimdi tabii her bölümü tek tek tartışmak mümkün değil, çok zor. Böyle bir soruya cevap vermek de zor. Doğrusu uzun süredir de dönüp okumadım. *Virgül*'de, Levent Cantek'in Tanıl ve benimle yaptığı söyleşide[9] bunların bir kısmını, eleştirileri ve nedenlerini, hangi terimleri neden tercih ettiğini ve burjuva toplumu-sivil toplum ayrımını bir parça anlatmıştım. Bence pek çok şey tartışılıyor ama Habermas'ın önerdiği önemli bir şey var gözden kaçırılan... Liberallikle suçlandı o. Oysa sosyal devlet eleştirisi ciddi bir eleştiriydi. Sosyal devletin iç çelişkilerini ortaya koyuyordu. Kamusallığın nasıl doğduğunu ve Batı'daki sosyal devletin gelişimini inceliyordu. En ciddi tartışma noktasının da bu olduğunu şimdi hatırlıyorum. Sizin ilgilendiğiniz başka yönleri mutlaka vardır. Ama orada sosyal devletin neo-liberal tavrıyla değil, esasen içinde taşıdığı çelişkiler nedeniyle çökeceğini çok daha önceden söylemişti. O eleştiride bana göre çok önemli şeyler var. Yalnız, ben bunu söyleşide de dile getirmiştim, çok ciddi bir liberallik sempatisi ya da liberalizme çok daha fazla kayan bir gelişimi var, ki o da bana göre bu tartışmaları daha derine, ileriye taşıma imkânını biraz azalttı. Çok daha verimli katkıları olabilirdi eğer bu liberalliğe kayma noktası olmasa. Zaman içinde, burjuva liberal kamusallığının biraz daha fazla bir övgüsü ya da kutsanması gibi bir şeyle çıkıyor karşımıza. Orada bir sıkıntı olduğunu düşünüyorum. Ama daha ayrıntılı bir şey söylemek için doğrusu hafızamı çok yoklamam gerekiyor.

Çağla Kubilay: Ben bir şey sormak istiyorum. Bu kitabın başlığı meselesi... Kamusallık diye çevrildi. Ama buna itirazlar da var. Bizdeki kamusal alan algılayışının aslında yanlış olmasından mı kaynaklı? Kamusal alan yerine kamusal mekân derler ya da tam tersi...

Mithat Sancar: Tabii bize bunu hep sordular. Kitabın orijinal başlığında yer alan öffentlichkeit sözcüğü zaten "kamusallık"tır. 'Kamu' ya da 'kamuoyu' anlamlarında da kullanılır. Ama Almancada bildiğimiz haliyle Türkçeye çevirirsek 'kamusallık'. Çünkü keith sözcüğü '-lık' ekinin karşılığıdır. Ama tek neden bu değildi. Şimdi son dönemlerde,

[9] Levent Cantek (1998). "Kamusallığın Dönüşüm Serüveni: Mithat Sancar ve Tanıl Bora'yla Görüşme." *Virgül* 5: 48-50.

özellikle Habermas'm 'sivil toplumun yeniden keşfi' olarak nitelediği dönemden beri bu kavramın 'kamusal alan' karşılığı olarak kullanıldığına nadiren de olsa rastlanıyor Almancada. Yani Habermas bunu isteseydi kullanırdı. Fakat kamusal alan için Almancada kullanılan sözcük çok belirgin bir sözcüktür. Öffentlicher Raum diyor onlar. Yani bu çok açık, ikisi arasında bir fark var. Kamusallık bir süreci ve bir sistemi anlatır. Kamusal alan ise çok daha dar bir yere işaret eder, belli ilişkilere işaret eder. Kamusal alan kamusallığın bir parçası olarak düşünülebilir. Kamusallık kavramında eylem, davranış, olgu, oluş anlamın merkezindedir.

Oğuzhan Taş: Tarihsellik ön planda burada.

Mithat Sancar: Tarihselliğini ve sürekliliği içeren bir kavram. Kamusal alan ise bunların cereyan ettiği mekâna işaret eder Yani yere değil mekâna işaret eden bir şeydir. Meselenin birinci boyutunun bu olduğu kitapta zaten anlaşılıyor. O kamusal alanı değil, bu süreci incelemiştir başından beri... Kamusal alanın oluşumunu değil, kamusallık fikrinin, kamusallık sürecinin oluşumunu, gazetelerin, kahvehanelerin ortaya çıkış sürecini. Biz bir gazeteye, kamusal alan diyor muyuz bilmiyorum siz nasıl kullanıyorsunuz?

Çağla Kubilay: Kamusal alan içinde değerlendiriyoruz.

Mithat Sancar: Kamusallık sürecinin önemli bir unsurudur ama kamusallık onunla tükenmediği gibi sadece kamusal alan diyerek de ifade edemiyorsunuz. Şimdi kamusal alan Türkiye'de zaten o yüzden de biraz yanlış anlaşılıyor. Öffentlichkeit sözcüğünü kamu olarak da çevirebilirim. Nitekim metin içinde bağlama göre böyle çevirmek zorunda kaldığımız epeyce yer var. Öffentlichkeit'ı benim kamu olarak çevirdiğim, bildiğim yerler var. Ama kitabın başında kamu sözcüğü bir defa semantik olarak doğru olmazdı. Yani "Kamunun Yapısal Dönüşümü"...

Oğuzhan Taş: Hele ki bizde "kamu"nun çağrışımlarının çok başka olduğunu düşünürsek.

Mithat Sancar: Hele ki Türkiye'de daha çok devleti ve devlete ilişkin olanı ifade ettiğine göre "devletin dönüşümü" diye okunacaktı. Yani benim hiç tereddüdüm yok kamusallığın doğru olduğu konusunda...

Çağla Kubilay: Peki bu tartışma sizce İngilizce çevirisinden mi kaynaklanıyor? Çünkü İngilizce çevirisinde 'public sphere' olarak kullanılmış.

Mithat Sancar: Bana göre öyle. Bir de bu Anglo-Sakson hayranlığı beni biraz üzüyor zaten. Yani çok ezber dayatıyor. Oradan alınıp sorgulanmadan Türkiye'ye aktarılan çok terim var ve o terimlerle baş edemiyoruz biz. Sosyal, siyasal hayatta da canımıza okuyor onlar. Yani Mesela ben Türkiye'yi anlamak için kamusallık kelimesinin ciddiye alınması gerektiğini sürekli söylüyorum. Daha önce Tanıl'la bunu çok tartıştık, ne diyelim diye. Kamusallıkta bir tereddüdümüz yoktu. Ancak bu tür sorular gelebileceğini düşündük, yani niye kamusallık diye soracaklar. Ama kitabın içinden de zaten başka anlam çıkmaz. Dilbilgisi bir yana, olguyu açıklamak için bundan daha iyisi yok bence. Şimdi kamusal alan deyince nereye geldik dayandık kamusal alan tartışmasında? İşte acaba, kamusal alanda türban takılabilir mi? Kaç kere arayıp bana sordular... Gazetelerde de var... Benim onlara söylediğim şu: Bu meseleyi kamusal alan kavramıyla tartışırsanız daha çok boğarsınız. Daha içinden çıkılmaz hale gelir. İnternette geçen baktım bir gazeteye de, böyle demişim birkaç yıl önce. Şimdi öyle oldu. İşte bu Danıştay'ın son kararlarıyla birlikte dehşet hale geldi. Yani kamusal alan özgürlük alanıdır. Kamusallık esasen özgürlük alanıdır ama aynı zamanda ortak özgürlük alanıdır.

Oğuzhan Taş: Esasen böylece iyiden iyiye yasanın ve devletin alanına dönüşmeye başlıyor.

Mithat Sancar: Tam da öyle anlaşılıyor yani kamu alanı dediğiniz zaman, oysa kamusallık buna elverişli değil. Bence kamusallığı, ilişkiler biçimi, yani bir tür yaratılan bir şey olarak görmek daha çok mümkün. Benim oluşumuna katkıda bulunduğum bir şey

olarak algılamam daha kolay. Zaten Habermas'ın çalışması da demokrasiyi böyle algılıyor. Hatta benim için çok açıklayıcı bir formül... Normları koyanın, normun muhatabının aynı zamanda yazarı olduğu bir sistem, diyor. Kamusallığı da böyle anlatıyor. Demokrasi teorisi içinde kamusallık yurttaşların ortak iradesiyle sınırları belirlenen bir şey olarak görülüyor. Yani tepeden başka bir gücün bana kural dayattığı bir süreç değil, tam tersine hepimizin ortak kuralları birlikte belirlediğimiz bir şey. Dolayısıyla yargıyı tam da burada eleştiriyor. Yani eğer yargıyı hakem durumuna getirirseniz, demokrasiyi de kamusallığı da tam burada kısarsınız, bozarsınız hatta yok edersiniz. Anayasal demokrasi dedikleri şey de bu işte. Yargının demokrasinin koruyucusu ve bekçisi olduğu bir şey. Ben bunu çok tehlikeli buluyorum. Buna karşılık demokratik cumhuriyet fikrini yeniden ciddiye almak lazım. Almadığınız, yargıya bıraktığınız takdirde çok daha ciddi bir noktaya savrulursunuz, Habermas'tan alınacak bir yer varsa, orijinallik açısından değil ama kendisinin sahiplenmesi açısından, bunu alabilirsiniz.

Oğuzhan Taş: Hocam bizim sorularımız bu kadar. Sizin eklemek istediğiniz bir şey var mı?

Mithat Sancar: Yok, hayır. Çok geniş bir konu, size yardımcı oldum mu bilmiyorum.

Çağla Kubilay ve Oğuzhan Taş: Çok teşekkür ederiz.

Mithat Sancar: Size kolay gelsin. Merakla bekliyorum bu çalışmayı.





32.

Nurdan Gürbilek

Görüşmeciler: Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy

27 Şubat 2006 [1]

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: 1980'lerin ve 1990'ların "kültürel iklimi"ni edebiyat ve müzik gibi çeşitli izlekler aracılığıyla incelemenizle Türk düşün dünyasında önemli bir yere sahipsiniz. Bununla birlikte, Türkiye'nin 80'lerde yaşadığı kırılmanın tarifinde Frankfurt Okulu düşünürlerine ve özellikle Walter Benjamin'e sıklıkla değinmeniz yazılarınızın önemli bir özelliğini oluşturuyor. Son Bakışta Aşk başlığı altında topladığınız, Benjamin'in yazılarından yaptığınız bir seçkiyle Benjamin'in Türk okuruyla buluşmasına önemli bir katkıda bulundunuz. Her şeyden önce şunu sormak istiyoruz: Metinlerinin çevrilmesi 'zor' olduğu söylenen Benjamin gibi bir düşünürün metinlerini derlemeye nasıl karar verdiniz?

Nurdan Gürbilek: Yalnızca Frankfurt Okulu'yla bağlantılı yazarlar arasında değil, bütün yazarlar içinde en çok etkilendiğim birkaç yazardan biri Benjamin. İnsan birini önemseyince, başkaları da okusun, önemsesin istiyor. Gerçi Benjamin'in yazıları bu derlemeden önce de, 80'lerin hemen başından itibaren Türkçeye çevrilmişti. Ünsal Oskay, Ahmet Cemal, Tevfik Turan, Yılmaz Öner tarafından. Ama bunların çoğu dergi sayfalarında kalmıştı, ya da Benjamin'in yalnızca bir yönünü tanıtıyordu. Benjamin'in farklı dönemlerini, farklı ilgi alanlarını, farklı yönlerini aynı kitapta yansıtan bir derleme olsa, bir iki yazı da yeniden çevrilerek bu bütünlük içinde yerini alsa iyi olur diye düşünmüştük *Son Bakışta Aşk*'ı hazırlarken. Kuşkusuz kolay olmadı çevirileri tamamlamak. Kitapta altı-yedi kişinin emeği var. En az iki kişi, bazen daha fazla kişi çalıştı bir çevirinin üstünde.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Son Bakışta Aşk'a yazdığınız önsöz dışında da, metinlerinizde Benjamin'e sıklıkla değinmektesiniz. Bunun yanında Benjamin'in içine dâhil edilip edilemeyeceği hâlâ tartışma konusu olan Frankfurt Okulu düşünürlerine de değiniyorsunuz. Türkiye'de bir düşünürün Frankfurt Okulu'nu ya da Benjamin'i bir uğrak olarak değil de bir izlek olarak görmesi, sizi bu düşünürlerin alımlanması açısından dikkat çekici bir konuma getiriyor. Bu vesileyle, özel bir ilginizin olduğu anlaşılan Benjamin'le mi yoksa Frankfurt Okulu'yla mı daha önce karşılaştığınızı ve bu düşünürler topluluğuyla tanışmanızda etken olan çevreyi merak ediyoruz.

Nurdan Gürbilek: 1970'lerde Erich Fromm ve Herbert Marcuse'yi okumuştum. Fromm'un *Sevme Sanatı*'nı, sonradan *Sağlıklı Toplum* adıyla Türkçeye de çevrilen *The Sane Society*'yi, ayrıca Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ını ve *Aşk ve Uygarlık*'ını. Fakat doğrusu okuduklarımın üzerinde çok fazla düşünmemiştim. Bir düşüncenin görüş alanınıza girmesi, zihninizde kendine bir yer açabilmesi, sizi gerçekten etkileyebilmesi için, düşünce sürecinizde bir arıza çıkması gerekiyor. Bu arıza, benim kuşağım için 12 Eylül'dü. Yalnızca askeri darbeyi kastetmiyorum. 12 Eylül'e varan bütün süreci, solun hem seslendiği insanların gözünde hem de kendi gözünde meşruluğunu yitirmesini, tıkanmasını, nihayet 12 Eylül'ü izleyen baskı dönemini, yeniklik duygusunu, iç hesaplaşmayı, bunların hepsini kastediyorum. İşte böyle

[1] Bu görüşme e-posta yoluyla gerçekleştirilmiştir. 27 Şubat 2006 yanıtları aldığımız tarihtir.

bir arızanın ardından ben de birçok başka düşünürün yanı sıra Frankfurt Okulu düşünürlerini yeniden okudum, özellikle de Benjamin ve Adorno'yu okudum. Hangisini önce okudum, onu çok hatırlamıyorum, ama beni en çok etkileyen, ısrarla dönüp yeniden okuduğum Benjamin oldu. Çoğu Marksizm yorumunu, bu arada 70'ler solculuğunun da temel bileşenlerinden biri olan "tarihsel ilerleme" anlayışını eleştirmesi, hem bir ütopik ufku hem de geçmiş fikrini aynı anda önemsemesi, üstelik geçmişin muhafazakar olmadan da önemsenebileceğini göstermesi, beni etkileyen öncelikle bunlardı. Ayrıca "kültürel süreklilik" ya da "kültürel zenginlik" denen şeyin sınıfsallıkla bağını kurması, "kültür" dediğimiz şeyin barbarlıkla ilişkisini göstermesi de önemliydi. 80'lerde Türkiye'de kültürel alanın, yıllardır ihmal edilmiş olmasının da etkisiyle sanki tarafsız bir şeymiş gibi yüceltildiği sırada, Benjamin'in bu vurguları önemli hareket noktaları oldu benim için. "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın" cümlesi, o cümlede özetlenen sezgileri, kültürel tarihin "dehşet" duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahip olduğu yolundaki analizleri gerçekten bir ışık oldu benim için; hala da öyle. Ayrıca edebiyatın sınıfsal bakıştan vazgeçmeden de ayrıntılı, dikkatli bir gözle incelenebileceğini, özerkliği içinde değerlendirilebileceğini göstermesinden de etkilendim. Kısacası Benjamin bana safdil, kaba, indirgemeci ya da unutkan olmadan da radikal olunabileceğini gösteren kişi oldu. Zaten ilk yazdıklarımda Benjamin'i keşfetmiş olmanın heyecanı açıkça görülür. 1986'da *Akıntıya Karşı* dergisinin 2. sayısında çıkan "Bir Unutuşun Öyküsü" adlı yazı, sonra *Defter*'de yayımlanan "Parçalanmış Zamanın Akışında" ve "Denemenin Haksızlıkları" gibi yazılar.[2] Ama tıpkı genç yaşta etkilendiği insanlar gibi etkilendiği yazarları da bir süre sonra unutuyor insan; daha doğrusu onlar artık sizin bir parçanız oluyor, içsel bir sese dönüşüyorlar. Benjamin de benim için öyle oldu. Yıllardan sonra ancak bu yıl, Tanpınar'la Benjamin'i karşılaştıran bir yazı yazmak için tekrar döndüm, tekrar düşündüm Benjamin üzerinde. Ama üzerimdeki en kalıcı etkisini sorarsanız, beni "teorik yazı" ya da "makale"den denemeye yöneltmiş olması, kuramsallıktan vazgeçmeden, kavramlardan vazgeçmeden de deneyimle ilişki kurulabileceğini, deneme yazılabileceğini göstermiş olmasıdır. Çevreye gelince: Bütün bu okumalar önce *Akıntıya Karşı*, sonra da *Defter* dergilerini birlikte çıkardığımız arkadaşlarımla yaptığımız tartışmalar içinde, o arayış döneminde anlam kazandı benim için.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Hazırladığınız Son Bakışta Aşk derlemesinin ne derece ilgi gördüğünü düşünüyorsunuz? En azından akademik çevrenin bu metinleri tartışma konusu olarak görmesi gibi bir ilgiden söz edilebilir mi?

Nurdan Gürbilek: Tabii ki muazzam bir tartışma başlatmadı, ama yine de üç basımı yapıldı, akademi ya da akademi dışında yazılmış birçok yazıda referans olarak kullanıldı. *Metis*'ten çıkan Adorno ve Horkheimer çevirileri de – Horkheimer'in Orhan Koçak tarafından çevrilen *Akıl Tutulması*, Adorno'nun Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan tarafından çevrilen *Minima Moralia*'sı da- belli aralıklarla düzenli olarak yeniden basılan kitaplar. Yine de sözünü ettiğimiz düşünürler içinde Türkçeye en çok çevrileni sanırım Benjamin. Bazı yazılarının, örneğin "Tarih Kavramı Üzerine"nin dört ayrı Türkçe çevirisi var. Türkçede üzerine en çok yazılmış olanı da herhalde Benjamin'dir. Ama bu "ilgi görme" meselesine şöyle de bakmak lazım. Bence kimse durup dururken Frankfurt Okulu'nu ihmal ettik, şunu bir tartışalım, Marksizme ne getirmiş ne götürmüş demez, yani durup dururken böyle bir tartışmaya girmez. Bu kitaplar çevrilir, Benjamin'in dediği gibi bir "kültürel hazine" olurlar, o kültürel sürekliliğin içinde klasikleşmiş kitaplar olarak yerini alırlar. Önemli olan, düşüncenin krize girdiği, yani arıza yaptığı bir anda, birilerinin çıkıp o düşünceyi o süreklilikten kurtarıp o düşünceyle yeni bir kümelenme oluşturması, yeni bir ilişkiye girmesi bence. Yani "Tarih Kavramı Üzerine"de Benjamin'in kendisinin de söylediği gibi, içinde yaşanan dönemin, o

[2] Nurdan Gürbilek (1986). "Bir Unutuşun Öyküsü." *Akıntıya Karşı* 2; Nurdan Gürbilek (1987). "Parçalanmış Zamanın Akışında." *Defter* 1: 89-102; Nurdan Gürbilek (1989). "Denemenin Haksızlıkları." *Defter* 10: 7-19.

dönemde yaşayan, o dönemde düşünen birilerinin geçmişteki "belli bir dönemle oluşturduğu kümelenmenin" farkına varması, Benjamin'e ya da başka birine böyle bir kriz anında yeniden dönmesi, onu yeni bir problem çerçevesinde yeniden okuması. Gerçekten etkili olan okumalar bu tür okumalar bence. Onun dışında Benjamin de, Adorno da tartışılır, akademik yapıtlarda tartışılır, başka yerlerde tartışılır, dipnotlarda geçer, bunlar önemsizdir demiyorum, ama sarsıcı olan, gerçekten kurtarıcı olan diğeri, yani bir yazarı ya da bir yapıtı bir arıza anında geçmişin sürekliliğinden çekip alabilmektir. Sanırım ancak o zaman bu yazarların gerçekten ilgi gördüğünü, yani boşa konuşmamış olduklarını söyleyebileceğiz.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Türkiye'de 90'larda Frankfurt Okulu ve Benjamin metinlerinin çevirilerinin ve bu düşünürlerin ele alındığı metinlerin arttığını dikkate aldığımızda son on beş yıldaki yoğunlaşmayı nasıl yorumlarsınız? Frankfurt Okulu'nun geniş ilgi alanı düşünüldüğünde, sizce Türkiye'de Frankfurt Okulu değinilerinin hangi alanlardaki yoğunluğundan veya eksikliğinden bahsedebiliriz?

Nurdan Gürbilek: Bütün bunların hem sol düşüncedeki yeni arayışlarla hem de "klasik"leri çevirme isteğiyle ilgisi var. Yine de bir karşılaştırma yaparsak, Adorno'nun hala çevrilmeyi bekleyen birçok yazısı, kitabı var. Benjamin bu açıdan daha şanslı.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Türkiye'nin düşünsel ikliminde önemli yer etmiş dergilerin yayın kurullarında bulundunuz. Bu dergilerin sol düşünceyle ilişkisi bağlamında, sizce 'sol'un ve Marksist çevrenin Frankfurt Okulu'na ilgisinden ne derece söz edebiliriz? Bu soruyu sorarken, Frankfurt Okulu'nun Marksizmi ve 'sol' düşünceyi bulanıklaştırdığı eleştirisinin Türkiye'de nasıl bir yansıması olduğunu merak ediyoruz.

Nurdan Gürbilek: Frankfurt Okulu düşünürlerini okuyan, tartışan tek tek yazarlar hep oldu Türkiye'de. Bunun solculuktan vazgeçmek anlamına geldiğini söyleyenler de hep olmuştur. Ama bu düşünürler üzerine çok ateşli, kapsamlı tartışmaların yapıldığı, ya da bu iki tarafın tartıştığı da söylenemez pek. *Defter*'e gelince: *Defter*'de hem Frankfurt Okulu düşünürlerinin kendi yazılarına, hem onlar üzerine tartışmalara hem de onlardan esinlenmiş yazılara yer verdik. Ama şu adamları Türkiye'ye tanıtalım, sonrası gelir gibi bir anlayış içinde hiç bir zaman olmadık. Zaten çok çeşitli ilgi alanları, çok çeşitli etki kaynakları olan çeşitli insanların bir araya gelmesiyle oluşmuştu *Defter*. Biz orada Adorno da yayımladık, Foucault da yayımladık, psikanaliz içindeki çeşitli yaklaşımlara da yer verdik. Ama bunların hepsi varılması gereken hedefler olarak değil, problem çözme araçları olarak, kendisi de problemleştirilmeye muhtaç düşünceler olarak yerini aldı *Defter*'de. Ama Frankfurt Okulu'nun artık pek de tartışılmıyor olmasında tartışmaların başka konulara yönelmiş olmasının da etkisi var sanırım. Küreselleşme, postmodernizm, çokkültürlülük gibi konuların gündeme gelmesiyle, ayrıca üniversitelerde ortaya çıkan yeni bölümlerin de etkisiyle tartışmalar daha çok bu konular etrafında, toplumsal cinsiyet, sömürgecilik sonrası araştırmalar gibi yeni konular etrafında yoğunlaşmaya başladı ister istemez.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: 60'ların ikinci yarısında Frankfurt Okulu üyelerinden Marcuse'nin ve Adorno'nun, Avrupa ve Amerika'daki siyasi hareketlenmelerdeki rollerini dikkate alacak olursak, bu düşünürlerin 70'ler Türkiye'sindeki sol hareketin düşünsel ikliminde bir etkisi olduğunu söyleyebilir miyiz?

Nurdan Gürbilek: Biraz etkili olmuş biri varsa, herhalde Marcuse'dir. Onun da çok yaygın bir etkisi olduğu söylenemez; düşünsel iklimi değil de bazı insanları etkilemiştir olsa olsa. Yine de bir önceki kuşağa sormak lazım. Çünkü *Aşk ve Uygarlık* ve *Tek Boyutlu İnsan* Türkçeye 1968'te çevriliyor. Benim şahit olduğum, 70'lerin ikinci yarısının gergin siyasi ortamı *Aşk ve Uygarlık* ya da *Tek Boyutlu İnsan*'ın tartışılabilmesi için çok da uygun bir zemin değildi.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Frankfurt Okulu dendiğinde ilk akla gelen kavramlardan olan 'kültür endüstrisi'nin metinlerinizde önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Metinlerinizde bu kavram topyekün bir güdümlenmeyi belirtmiyor; ancak genel kullanıma baktığımızda bir yanlış alımlanmadan, bu alımlanmanın kalıplaşmasından söz edebiliriz.

'Kültür endüstrisi'ni bir örnek olarak kabul edersek, bunu Frankfurt Okulu kökenli düşüncelerin, Türkiye'de yanlış alımlanmasına örnek gösterebilir misiniz?

Nurdan Gürbilek: Frankfurt Okulu düşünürlerinin yalnızca Türkiye'de değil, Avrupa ve Amerikalı yazarlarca da en çok eleştirilen kavramlarından biri oldu 'kültür endüstrisi'. Ben bu kavramı popüler kültür alanını tümüyle açıklayabilecek bir kavram olarak değil, bir anını, bir bileşenini, oradaki bir yönelişi anlatabilmek için kullanmaktan yanayım. Çünkü malum, son yılların popüler kültür tartışmalarında, özellikle de Amerikan üniversitelerinin kültürel araştırmalar bölümlerindeki tutumun da etkisiyle, popüler kültür daha çok bastırılmış arzuların bir ifadesi olarak, içinde taşıdığı ütopik öğeler, yıkıcı ya da aykırı öğeler bakımından önemsenir oldu. Biz de popüler kültürü yıllardır ihmal etmiş olmanın verdiği eziklik duygusuyla, işin bu yönünü abartmaya başladık. Oysa kısaca 'popüler kültür' deyip geçtiğimiz alan yalnızca bundan oluşmuyor. Orada aynı zamanda bir endüstrileşme, bir sektörleşme de var. Bir çıkar ağı var; bütün bunların bir endüstri gibi yapılanmasını sağlayan bir format da var. Bu yüzden ben bu kavramı, popüler kültürü toptan açıklayan bir kavram olarak değil, ama oradaki bir yönelişe işaret eden, onu hatırlatan bir kavram olarak ısrarla kullanmaktan yanayım. Hatta bugün için daha da geçerli olduğunu düşünüyorum.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Vitrinde Yaşamak adlı kitabınızda[3] topladığınız metinlerde 80'ler Türkiye'sini çözümlerken, 'kültür'ün özerklik talebini ilk kez bu kadar yüksek sesle dile getirdiğinden bahsediyorsunuz. Bunun yanında Türkiye'de kültür endüstrisinin 80'lerde ilk kez gerçek anlamda işlemeye başladığını vurguluyorsunuz. 80'ler ve 90'lar Türkiye'sinin kültürel iklimiyle Frankfurt Okulu düşünürlerinin sağladığı açılımlar arasındaki bir çakışmadan ne derece söz edilebilir?

Nurdan Gürbilek: *Vitrinde Yaşamak*'ta ısrarlı bir Frankfurt Okulu etkisi olduğu söylenemez, ama kitabı yazdığımda bu düşünürlerin birçok yazısını okumuştum tabii. Bir de şöyle bir çakışma, bir dönem benzerliği var tabii: Sol politikanın yapılamadığı, bir bakıma tıkandığı bir anda, bir yenilgi sonrasında, kendimizi bir bakıma sürgünde hissettiğimiz bir dönemde, Türkiye'de kültürel alanın sanki tümüyle özerk bir şeymiş gibi ortaya çıktığı bir aşamada, o alana bakarak Marksist düşünceyi yeniden tanımlamak, bir bakıma problemleştirmek gibi bir çaba vardı *Vitrinde Yaşamak*'ta. Frankfurt Okulu düşünürlerinin yazdığı ortamla belli benzerlikleri var tabii bunun. Benjamin hatırladığım kadarıyla birkaç yerde geçer kitapta, ama "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın" sözünün ardındaki sezgi, *Vitrinde Yaşamak*'ı baştan sona kateden düşüncedir aslında. 80'lerdeki özgürlük vaadinin aynı zamanda dehşet duygusuyla ele alınması gerektiği düşüncesini en çok Benjamin'e borçluyum.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Örneğin, yine aynı kitabınızdan bahsedersek, 80'ler Türkiye'sinde üzerinde durduğunuz en önemli noktalardan biri, özel alan–kamusal alan ayrımının ortadan kalkması: özel olanın gittikçe kamusallaşması, kamusal olanın ise gittikçe özelleşmesi. Bu noktada Habermas'ın ve Sennett'in kamusal alan kavramsallaştırmaları Türkiye'de sizce nasıl bir çerçevede tartışıldı? Bu soruyu sorarken Türkiye'de kamu alanının devlet alanına özdeş görülmesine yol açan bir resmi ideolojinin varlığından yola çıkıyoruz.

Nurdan Gürbilek: Bence son yıllarda Türkiye'de en çok tartışılan konulardan biri oldu kamusallık. Kamusallığın resmiyetten ayrı bir şey olarak tanımlanmasında, devlet alanından ayrıştırılmış bir kamusal alan fikrinin oluşmasında Habermas'ın da, Sennett'in de epey etkili olduğunu sanıyorum.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Deneme türü üzerine yazdığınız metinlerde Adorno'ya ve Lukács'a da değinmektesiniz. Fakat Benjamin'de ağırlıklı bir yer bulan Mesih düşüncesi ve deneme türü arasında kurduğunuz bağlantıdan yola çıktığımızda, deneme türünde yazmanızda Benjamin'in etkisinden ne derece söz edebiliriz?

[3] Nurdan Gürbilek (1993). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis.

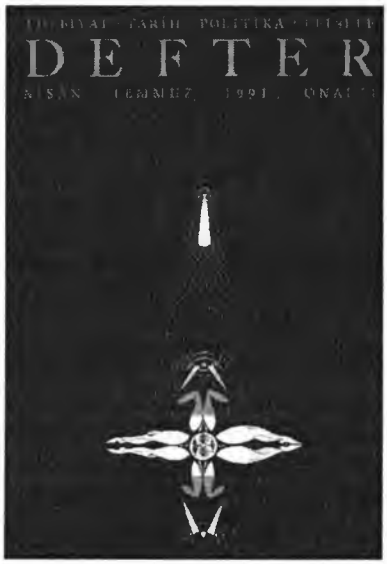
Nurdan Gürbilek: Tabii o sırada böyle bir karar verdiğim söylenemez, ama şimdi dönüp baktığımda rahatlıkla söyleyebilirim: Beni "teorik yazı" ya da "makale" değil de deneme yazmaya yönelten en önemli etkenlerin başında yer alıyor Benjamin. Kurama sırtını dönmeden, yazıyı yalnızca izlenimden ibaret bırakmadan, kavramsal düşünmekten vazgeçmeden, ama diğer yandan yazıyı doğruluğu çoktan kanıtlanmış kavramların art arda dizilmesinden, yani bir kavramlar geçidinden ibaret bırakmadan, yorulmuş kavramların ardındaki içerikleri yoklayarak, yazının hakikatini deneyimde sınayarak yazma çabasının kıymetli olduğunu anlamamda Benjamin'in yazıları çok etkili olmuştur. Ama beni en az onun kadar etkileyen bir başka kaynak da Lukács'ın erken dönem denemelerinden biri olan, *Ruh ve Biçimler*'deki "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine" adlı denemesidir.[4] *Defter*'in ilk sayısında yayımlanmıştı.

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Edebiyat hakkında yazdığınızı göz önüne alırsak, Frankfurt Okulu üyelerinden Löwenthal'in edebiyat sosyolojisi üzerine metinlerinin Türkiye'de ilgi görmemesi ve buna mukabelen çevrilmemesi, yine diğer üyelerin bazı temel metinlerinin de çevrilmemesi ve dikkate alınmaması hakkında ne düşünüyorsunuz?

Nurdan Gürbilek: Burada bir kasıt yok tabii. Birinin önemseyip çevirmesi gerekiyor. Türkiye'de edebiyatla ilgili metinlerin siyasi yazılardan daha sonra çevrilmesi anlaşılır bir şey. Ayrıca bu eksikler yavaş yavaş kapanıyor. Örneğin Löwental'ın "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine" adlı yazısı *Pasaj* dergisinin 2. sayısında yayımlandı. (Aaa şimdi farkettim, yazıyı siz çevirmişsiniz Barış.)

Ali Anıl Aral & Barış Engin Aksoy: Günümüzde Okul düşünürlerinin ya da genel bir Frankfurt Okulu dağarcığının Türk düşünce dünyasına sağlayabileceği açılımlar neler olabilir?

Nurdan Gürbilek: Kuşkusuz birçok katkısı olur, ama ben Frankfurt Okulu yazarlarının ya da Benjamin'in yapıtlarını, birçok konunun, denemenin gergin biçimini koruyarak da tartışılabileceğini, bazı hakikat anlarını ağtıllaştırmadan, Adorno'nun deyişiyle "hipostazlaştırmadan" tartışılabileceğini gösterdikleri için, özellikle bu yüzden önemsiyorum. Bir konuyu ele alırken karşıt uçları aynı anda görebilmenin, düşüncede olumsuza yer açmanın önemli bir şey olduğunu gösterdikleri için...



[4] Georgy Lukács (1987). "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine." Çev., Nurdan Gürbilek. *Defter* 1: 105-124.



33.

Meral Özbek

Görüşmeci: D. Beybin Kejanlıoğlu

Deşifre: D. Beybin Kejanlıoğlu
11 Ekim 2009, İstanbul

Beybin Kejanlıoğlu: İlk sorumuz hep şu oluyor: Nasıl tanıştınız Frankfurt Okulu'yla, ne zaman? İlk hangi metinleri okudunuz, kimin metinleriydi?

Meral Özbek: Frankfurt Okulu'yla tanışma lafını hak edecek karşılaşma, 1980 sonunda Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktoraya girdiğimde Ünsal Oskay aracılığıyla oldu. Ünsal Hoca'dan iki dönem verdiği iki dersi birden aldım, ikisinde de Frankfurt Okulu anlatılıyordu. Metin olarak 1981-82'de Ünsal Hocanın doçentlik tezi vardı, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. Onun içinde Frankfurt Okulu vardı. O kitabı okumak zorundaydık. Onun dersinde okunan metinlerden biri de yine o yıllarda çıkan kendi yazısıydı. O yazıda Ünsal Hocanın Benjamin'e ve popüler kültüre daha gerilimli bir şekilde bakma tarzından etkilendiğimi hatırlıyorum. Gerilimliden kastettiğim de, bir paragraf hatırlıyorum, onun deyimiyle olabilir, "sıradan insanların evlerine girersin, radyoların üzerinde örtüler vardır, oraya buraya belli eşyalar, nesneler toparlanmış konmuştur, bunlar ucuz şeyler olabilir ama o nesneler, daha iyi bir hayatın arzusunu gösteren nesnelerdir," gibi popüler olana yer açma tavrı, bundan etkilendim. Ama bir yandan da kitle kültürü, tahakküm, yabancılaşma, metalaşma geçerdi. Metalaşma lafını Ünsal Hoca kullanır mıydı?

Beybin Kejanlıoğlu: Şeyleşme (objectification) ve şeyselleşmeyi (reification) kullanıyordu. Ç'ağdaş Fantazya'nın sonunda vardı.

Meral Özbek: Nesneleşme ve şeyleşmeyi Ünsal Hoca öyle yapmış. *Oluşum* dergisinde tabii ki Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" makalesi vardı. O makaleyi zannediyorum ders sırasında şöyle bir okuyup geçtik. Esas olarak Ünsal Hoca'nın yazdıklarını okuyorduk. O sırada neleri basılmışsa onları okuyorduk.

Beybin Kejanlıoğlu: "Popüler Kültürün İdeolojik İşlevleri" başlıklı bir yazısı vardı.

Meral Özbek: Zaten benim bahsettiğim yazı o olabilir. Büyük ihtimalle o yazı. *Estetize Edilmiş Yaşam* çıkmış mıydı 82'de?

Beybin Kejanlıoğlu: 1982 olarak hatırlıyorum.

Meral Özbek: Evet, o zaman *Estetize Edilmiş Yaşam* vardı. Daha sonra *Estetik ve Politika* geldi (1985). Ünsal Hoca'nın dolayımıyla düşünürsek, ondan sonra da *Diyalektik İmgelem* geldi (1989). Ünsal Hoca sayesinde Frankfurt Okulu kapısı açıldı ve Hoca'nın Frankfurt Okulu'nu yorumlama ve içselleştirme tarzıyla açıldı.

Beybin Kejanlıoğlu: Popüler kültürün incelenmeye değer olması açısından mı?

Meral Özbek: O da ikinci kapı. Birincisi, eleştirel bakış. Ama öyle bir eleştirel bakış ki, hem Marksist kalabiliyorsun hem de sanat, kültür, edebiyat alanıyla ilgilenebiliyorsun. Marksist kültür çalışmaları gibi bir şeye kapı açan bir şeydi Frankfurt Okulu'yla tanışmak benim açımdan. Bu benim için önemliydi, mimarlık okudum, mimarlık okurken de mimari ile toplum ilişkisi hep kafamızı kurcalayan bir şeydi. Nedir peki bu ilişki? Bina, üslup, yapı, biçim-içerik ilişkisi nedir? Orada hep altyapı-üstyapı, altyapı üstyapıyı belir-

ler, üstyapı bir yansımadır gibi dolayımlı olarak bize gelmiş bir düşünce egemendi. Onun dışında, en azından benim çevremde, ODTÜ'de, bu mesele üzerine daha artiküle edilmiş şeyler Althusser aracılığıyla gelmişti 70'lerin sonunda. Ben o sırada, yani 70'lerin ikinci yarısında üniversitede okudum ama bir kısmında, sonunda master yapıyordum ve Sosyoloji Bölümü'nden dersler alıyordum. Bahattin Akşit'ten dersler aldım, onun içinde Frankfurt Okulu'nun adının geçmiş olduğunu da daha sonradan Ünsal Hoca aracılığıyla Frankfurt Okulu'yla tanıştığımda hatırladım. Ama Bahattin Akşit'ten en çok Althusser hatırlıyorum. Pozitivizm eleştirisi de önemli bir şeydi o bölümde. Onun dışında da hala Mübeccel Kıray ders veriyordu. Toplumsal analiz, üretim tarzları, üretim tarzlarının eklemlenmesi, tarihe öyle bakmak... Çağlar Keyder'den de ders almıştım, Roma İmparatorluğu, köleci üretim nasıl feodalizme dönüştü, feodal üretim tarzı nasıl kapitalist üretim tarzına dönüştü soruları eşliğinde tarihi üretim tarzları dönüşüm tarihi olarak anlatıyordu. Althusser'den *Devletin İdeolojik Aygıtları* dolayısıyla bilgi, ODTÜ'den gelmişti. Ama devletin ideolojik aygıtları da sonuçta kültür, sanat, eğitime bakışımızı hep bir ideolojik aygıt, bir kurum olarak görmeyle ilgilenmişti. Dolayısıyla Frankfurt Okulu, her ne kadar yabancılaşma, araçsallaşma, şeyleşme gibi bir şeyin içinden kültürü düşünse de, kültüre yine de özerkliğini tanıyan bir yer ayırdığı için, başka bir şeydi. Bu önemliydi, Marksist felsefeye, toplumsal düşünceye kültür ve sanat alanında yoğunlaşan bir yerden bakmak Frankfurt Okulu'nun ilk önemli etkisiydi. İkincisi de, demin senin söylediğin, popüler kültür. Ünsal Hoca sayesinde şaşırmış, çok sevinmiştim. Herkes ödev yapıyordu, ben mesela Atilla İlhan'ın senaryosunu yazdığı bir polisiye, bir televizyon dizisi -gazeteci kadının adı Ümit'ti- üzerine bir şey yazmıştım (*Sekiz Sütuna Manşet*). Bir ödevde güncel olan, gündelik hayatın içinde olan, medyada olan bir şeyin, bu alanı eleştirel bir şekilde değerlendirse bile Frankfurt Okulu gibi bir okulun bilgisinin aracılığıyla inceleniyor olması bana bir pencere açmıştı. Dolayısıyla Ünsal Hoca popüler kültürün gerilimli bir alan olduğu bilgisini ve ruhunu bizim kuşağa iletmiştir. Ünsal Hoca'dan gelen ruh –ki Hoca aslında ne tam Adorno'cudur ne tam Benjamin'cidir, arada bir yerde kendi yorumunu kurmuştur.

Kısaca, Frankfurt Okulu'yla tanışmam Ünsal Hoca'yla oldu, bizim kuşak öyle tanıştı. Ama doğrudan Frankfurt Okulu ve Walter Benjamin metinleri için başka kaynaklar da oldu. SBF Kütüphanesi çok iyi bir kütüphaneydi, oraya rahatlıkla kitap getirtiyorduk ve Martin Jay çıkmadan önce de Frankfurt Okulu üzerine yazılmış şeyler okuduk. Bu, Ünsal Hoca'nın derslerinden sonraydı. Doğrudan metinleri aslında kendim okudum. Onlara heyecan ve ilgi duymamızı, bir yere oturtmamızı sağlayan Ünsal Hoca'ydı ama esas metinler, Walter Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" ya da "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" hem İngilizcesinden hem Türkçesinden, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" ve *Charles Baudelaire: Yüksek Kapitalizm Çağında Bir Lirik Şair* oldu. Bunlar, tarih felsefesi üzerine yazdıklarıyla birlikte *Pasajlar* yapıtının parçası olan metinler. Onların o sırada *Pasajlar* yapıtının parçası olduklarını tam kavramadım ama ben o metinlerle gece okumaları gibi uzun, kendini adayan, acayip mutlu okumalar yaptım, didik didik okudum. Benjamin'le odamda, masamın başında tanıştım.

Tabii, Frankfurt Okulu deyince Adorno değil Benjamin'i düşündüm ama öte yandan o kadar ortak şeyleri var ki: Marksizm, klasik Alman felsefesi, ekonomi politiğin önemi, kültür-sanat-edebiyatın önemi, psikanaliz, Freud özellikle, hepsinin göbeğinde de "tecrübe" kavramı. Frankfurt Okulu'nda ortak olan şey, tecrübe kavramı. Benjamin'i o açıdan Frankfurt Okulu'ndan ayıramam ama yine de ayırırım. Herşeyini kavradığımı ve okuduğumu söyleyemeyeceğim. Alman felsefesi ve çevresindeki okumaların sıkı eğitimini görmüş insanlar değiliz. Dolayısıyla her zaman böyle bir sırlı ayna gibi bir şey var aramda bir yerde. Bu Adorno'yla çok daha fazla. Onu çok önemsememe rağmen soğuk buluyorum. Adorno'nun aklının, olumsuzlayıcı enerjisinin, eleştirel gücünün bütün müthişliğine ve *Minima Moralia*'yı harika bulmama rağmen onun bir "sınıf"ı olduğunu düşünüyorum, o

sınıftan kaynaklanan bir estetik tiksinti olduğunu düşünüyorum. O bana yakın bir şey değil. Benjamin'i o açıdan da, politik olarak da daha yakın buluyorum.

Beybin Kejanlıoğlu: "Walter Benjamin'i Okumak" üçlemeniz daha sonraki yıllarda (2000) geldi. Önce arada kalan doktora çalışmanıza değinsek, Orhan Gencebay Arabeski'ne, Frankfurt Okulu'na yönelik eleştirinize...

Meral Özbek: Ünsal Hoca'dan güncele de bakmanın mümkün ve anlamlı olduğu, yüksek teorinin güncel olana da bakabileceği bilgisini ya da yaklaşımını taşıdım zaten doktora tezimde. Aslında master tezimde de sosyoloji ile mimarlık bilgimi birleştiren bir şey yaptım. Bir Kürt aşiretinin toplumsal ve mekânsal örgütlenmesine, toplum ve mekân ilişkisine baktım, böyle bir yeniden yerleştirme durumu vardı, dolayısıyla bu aşiret tarihine baktım. Kürt göçebe aşiretleri ne zaman, nereden geldiler, nasıl yerleştiler, nasıl yerleştirildiler? Toplumsal olan ile mekânsal olanı örtüştürmeye çalışmıştım. Sonradan baktığımda düşünüyorum da, kavramsal olanı her zaman güncel ve deneysel olana dokunduğu yerde kullanabiliyorsam, ama sevdiğim, önemsediğim ve doğru bulduğum bir şeyi kullanabiliyorsam harekete geçerim. Doktora tezimde arabeski seçerken popüler kültür meselesi üzerine düşünmek istediğimi biliyordum. Bunu yaparken de sol düşünce içinde, sol kültür düşüncesi içinde, onun aracılığıyla arabesk denen müziğe, kültüre bakma tarzının problemli olduğunu düşünüyor, orayı deşmek istiyordum. O kitap sonuçta kültür konusundaki tartışmalarda sol içinde bir yere düşen bir şey. Ama bunu söylerken, şunu mutlaka araya koymak gerekiyor, kültür konusunda yalnızca Frankfurt Okulu ve Ünsal Oskay değil, aynı zamanda o dönemde Murat Belge var, *Birikim* dergisi var, zaten bütün Althusser'ler, Poulantzas'lar, üretim tarzları tartışmaları, ideoloji tartışmaları 70'lerin sonundan itibaren geliyoDiyorum ya kültür meselesine genel bakış diye... Aydın Çubukçu'nun kitabı yeni çıkmıştı, *Kültür ve Politika.* Onu nasıl önemsedim, çok kıymetli bir şey olarak düşündüm. Oturup üzerine bir şey yazdım ve bir türlü bitiremedim. O çok önemli ve paradigmatik bir kitaptır, daha Lukâcs'cı ve daha Ortodoks Marksist bir bakışla kültür, yaşam tarzı ve politik kültür üzerine ve eylemlilik haline bakar. Biraz onunla derdim, gündelik hayat meselesini işin içine sokmanın önemi gibi bir şey 80'lerin 2. yarısında vardı ve o kitap, dolayısıyla doktora tezim böylesi bir problematik sol içi tartışmanın içinde bir düşünmedir. Lukács doğrudan üye değil ama Frankfurt Okulu'nun beslendiği çok önemli bir düşünür.

Şunu biraz düşünmek istiyorum: Her okuma ve her metin, en azından bizim kuşağın nesine denk düşüyordu, bizi nasıl yaptı, hangi tartışmalar içinde kurdu? *Birikim* dergisi '79'dan, *Defter* dergisi 80'lerin sonundan itibaren çok önemliydi Frankfurt Okulu için ve bizim üzerimizde de çok etkisi vardı.

Beybin Kejanlıoğlu: Birikim'de, bizim ilginç bulduğumuz bir yazı, Can Yücel çevirisiyle Tim Patterson'un yazısı ki bayağı eleştiriyor Frankfurt Okulu'nu. Eğlenceli bir çeviri ayrıca... Birikim'de böyle bir eğilim var ama daha sonra belki Tanıl Bora döneminde, 2. Birikim dönemi daha farklılaşıyor.

Meral Özbek: Ben *Birikim* dediğim zaman zaten Frankfurt Okulu'ndan çok onu belirleyen temel şeyleri kastediyorum.

Beybin Kejanlıoğlu: Althusser ve Batı Marksizmi gibi mi?

Meral Özbek: Batı Marksizmi, evet, *Birikim* için. Benim için *Defter* dergisi Frankfurt Okulu'yla asıl ilişkili olan. Frankfurt Okulu'nun mucidi olduğu, onu yayan bir dergidir -benim hayatımda belki, bilmiyorum. *Birikim,* Batı Marksizmi'nin temel görüşlerini ve metinlerini, o sırada güncel bir şekilde Althusser'i Türkiye'ye getirmiştir. Onun önemi odur. Benim hayatımda *Birikim* öyle bir şeydir.

Dolayısıyla, bir tür Batı Marksizmi'nin meseleleri bunlar, 19. Yüzyılın ekonomi politiği değil Batı Marksizmi meseleleri. Frankfurt Okulu, Althusser, Poulantzas, Gramsci yoluyla özellikle ideoloji ve kültür meselesi, 70'lerin sonunda ama esas olarak 80'lerin ortasında önemli bir düşünme ve problem odağıydı. Böyle bir alan içinden arabeskle nasıl

iştigal ederiz derken Frankfurt Okulu'nun daha Benjamin'ci kanadı ama ona benim başka bir açıdan akraba bulduğum Gramsci ve araya İngiliz Kültürel Çalışmaları, Raymond Williams, E.P. Thompson girer.

Beybin Kejanlıoğlu: Sonra da Stuart Hall gelir.

Meral Özbek: İletişim alanında insanlar ya Stuart Hall'e göre yazarlar ya da onu biraz küçümseyen şekilde yazarlar. Bence acayip kıvrak zekâlı, İngiltere'de eğitim görmüş tam bir göçmen Jamaikalı, hem Marksist, hem sonrasını düşünen ama hep güncelle de bağlantılı çok parlak biri olduğunu düşünüyorum.

Beybin Kejanlıoğlu: Zaten Yeni Sol içinden geliyor.

Meral Özbek: Evet, zaten Yeni Sol içinden geliyor bu saydığımız isimler. Hall da benim için tabii ki önemli biri oldu. O zamana kadar Foucault okumamıştım, feminist literatürün birçoğu bize gelmemişti. Ama bütün bunlar Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin içinden geçen şeylerdi. Dolayısıyla Stuart Hall aracılığıyla, onun çevresindeki makaleler aracılığıyla Avrupa'da kültür üzerine düşünmeyi daha Anglo-Sakson boyutundan yakaladım. O da şans eseri. Kimse okutmuyordu onları. Makalelerin üzerine giderken Stuart Hall'un bir makalesiyle karşılaştım, kültürel çalışmalar aracılığıyla o tezin ana hatlarını kurmuş oldum. Orada tabii Frankfurt Okulu'nun eleştirisi, popüler kültür-kitle kültürü ikilemi içinde düşünen bir yerden gelir ki, orada Benjamin de, Raymond Williams da çok önemlidir benim düşüncemde. Artık orası Frankfurt Okulu mudur, yoksa Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun yorumlanma tarzına itiraz mıdır, orası karışık. Kitle kültürü Frankfurt Okulu'nda ya da Adorno'da o kadar basite indirgenmiş bir kavram değildir, zaten öyle kullanmazlar, "kültür endüstrisi" derler. Sanatta aynı madalyonun iki yüzü olduğunu bu kadar iyi anlatan bir şey yoktur. Orada itirazım, doğrudan Adorno yerine, Adorno'nun kitle kültürü kavramı bağlamında içselleştirilmesine, indirgenmiş içselleştirme tarzına karşıdır demem gerekir.

Beybin Kejanlıoğlu: Bu çok önemli bir vurgu oldu.

Meral Özbek: *Defter* deyince de Orhan Koçak derim ve Türkiye'de Adorno biraz anlaşılır olabildiyse, onun sayesindedir. Onun sahiden Adornovari bir temperamanı ve akıl işleyişi olduğunu düşünüyorum. Bu aynı zamanda bir temperaman meselesidir, olumsuzlayıcı düşünme tarzı, dil ve üslup dikkati... Sonra Nurdan Gürbilek de var.

Beybin Kejanlıoğlu: Nurdan Gürbilek de Benjamin'le bağlantıyı kurmakta, kendi çalışmalarına onu sızdırmakta çok başarılı aslında. Ahmet Oktay'da, Orhan Koçak'ta, Nurdan Gürbilek'te, Ünsal Oskay'ın kendine özgü sentezinde ve sizde, Kamusal Alan çalışmanızda bunu görüyoruz; görüşleri sindirip kullanmaya, uyarlamaya dönüşmüş haliyle alımlama gerçekleşiyor.

Meral Özbek: Evet. Arabesk de öyle aslında, güncel olana döndürme...

Beybin Kejanlıoğlu: Orada Gramsci damarını önemsediğim için...

Meral Özbek: Olsun. Gramsci damarı önemli olsa dahi hem kültür endüstrisi denen bir şey var hem hakimiyet var, tahakküm var, boyun eğme var ama hem de Frankfurt Okulu'ndan dışarı çıkmayı sağlayan, Benjamin'e arada gönderme yaparak işin öteki tarafını yapmaya beni iten şey zaten Frankfurt Okulu.

Beybin Kejanlıoğlu: Araya bir hikaye girebilir miyim? Helsinki'de yapılan bir kamusal alan toplantısına davet edilmiştim. Orada yapılan bir sunuş diaspora üzerineydi. İngiltere'deki Kıbrıslılar, ABD'deki Rumlar hakkındaydı. Sunuşta Benjamin de şöyle diyor, böyle diyor diye kent ve mekân üzerine değişik yazılarından alıntılar yapılıyordu ama hiç zamana bağlanmıyordu. Ben de itiraz etmiştim, Benjamin'i tarih felsefesi üzerine tezleriyle birlikte düşünmek lazım, tarih üzerine önemli tezleri var maddeciliğiyle bağladığı diye... Böyle koparabilir miyiz, ne diyorsunuz?

Meral Özbek: Fotoğrafla ilgili Cadava'nın *Işık Sözcükleri* kitabı, o tarih felsefesinin ruhu, ana bilgisi olmadan, o bilgi tek tek bütün bir kavram imgeyle anlatılmış parçaların içine girmeden mümkün olmazdı. Parça parça böyle. Bu duyarlılık var. Benjamin'in acayip

parçalı ve çok değişik ilgi alanlarını kapsayacak külliyatı, bir tür Adorno'nun daha kapalı diyebileceğim tarzına nazaran bir yerini yakalama olanağını ve bir yerinden girip başka bir şeye ışık tutma olanağını veren bir şey. Onun ardındaki tutum ve ruhu -ki sen ona tarih felsefesi diyorsun- içerdiği müddetçe, ondan bahsetmesi de gerekmiyor ama o tutumu içerdiği müddetçe bence göçmenlik meselesinde de Benjaminci bir perspektif olabilir.

Beybin Kejanlıoğlu: Ama 19. Yüzyılın Başkenti Paris, 19. yüzyıl vurgusu var, orada baktığı da belirli.

Meral Özbek: Ben ona yöntem diyorum, o yüzden Benjamin'in yöntemini çok önemsiyorum. Ama o yöntemin ardında bir tarih felsefesiyle birlikte o yöntem bugün de kullanılır. Sadece kavramını kullanmak değil, yöntemini kullanmak. O yüzden, Benjamin üzerine yazdığım o üç makalenin derdi bu.

Beybin Kejanlıoğlu: Söylediklerinizi Kamusal Alan çalışmanız açısından da düşünülebilir. İki önemli yanı var çalışmanın: biri devletle özdeşleştirilen kamudan Habermas üzerinden bir kamusal alan tartışmasına geçilmiş olması ve sizin buna Negt ve Kluge'yi de katarak dağıtımsallıktan çok üretimselliği vurgulayan farklı bir kamusal alan kavrayışıyla ortaya çıkmanız. Habermas'ın Türkiye için hala önemli olduğunu düşünen ama başka bir bakış daha getiren bir anlayış. İkinci önemi de güncel olanla bağlantısı açısından kitabın Türkiye'deki spesifik konularda kamusal alan üzerine düşünmenin yolunu açması... Biz alımlamayı sadece çeviri metinler ya da bu metinlerin nasıl dolaşıma girdiği üzerinden değil aynı zamanda bunların sahiplenilip Türkiye için düşünülmesi anlamında kullanıyoruz. Bu ikinci boyut bakımından Kamusal Alan çalışmanızı çok önemsiyoruz. Kamusal alan tartışmalarıyla ilgili olarak Türkiye için ne diyebiliriz? Niçin belli konuları -kamusal alan olarak derslikten ÖDP'ye uzanan çeşitli spesifik konu ve oluşumu- seçtiniz?

Meral Özbek: Şu sahiden önemli: Kuramlar ya da düşünürler bakışımızı şekillendirmede çok önemliler. Bizler aslında bir şekilde zaten bizde olan bir çekirdeği geliştirmek üzere okuduklarımızı seçiyoruz. Her şeyi okumuyoruz. Bazı şeylere gidiyoruz oradan geçiyoruz, başka bir şeyin üzerine gidiyoruz. O yüzden seçtiğimiz şey, bizim açımızdan kendimizi ve bakışımızı geliştirmek için önemli. Aynı zamanda problem ettiğimiz güncel şeyler, politik şeyler, kendimize ait şeyler, bütün hepsi, bunlara tercüme edilebilir ve bunlara bakışı değiştirebilir olması gerekir. Okuduğumuz Kendine ait bir zamanda, bir masa başında odaya kapanıp okuduğumuz şeylerle baş başa kalma kısmı da çok önemli. Neyi seçtiğinde birçok etken var. O yüzden Habermas'ı ne zaman, niye önemsediğim, hangi alanlara ışık saçtığını düşündüğüm benim kuşağım ve dolayısıyla ben denen şeyle de ilgili bir şey.

Beybin Kejanlıoğlu: Kamusal Alan çalışmanızla ilgili olarak "Habermas, Negt ve Kluge, Hansen'i sundum artık acaba sinema konusunda ya da hem sinema hem televizyonda ya da başka sanat alanlarında, daha doğrusu kültürel üretim alanlarında Türkiye'de bunlar olur mu" diye bir beklentiniz var mı?

Meral Özbek: Kitapta Kluge'yle söyleşi var. Zaten kitabın bölümlenme tarzı, 3. Kısım özellikle, özel-kamusal alan ayrımı, kültür-sanat özelinde esas Kluge aracılığıyla, sonra Tül'ün yazısında medya ve alternatif olanla, tecrübe kavramının kültür ve sanat çalışmaları ve üzerine düşünme açısından sahneye girmesi gerektiğine ilişkin bir inanç ve tavırla ilgili.

Beybin Kejanlıoğlu: Peki, Benjamin üçlemenizin sonunda da Türkiye'yle ilgili, Aykut Çelebi'ye gönderme de yaptığınız bir soru var. Onun için ne diyebilirsiniz?

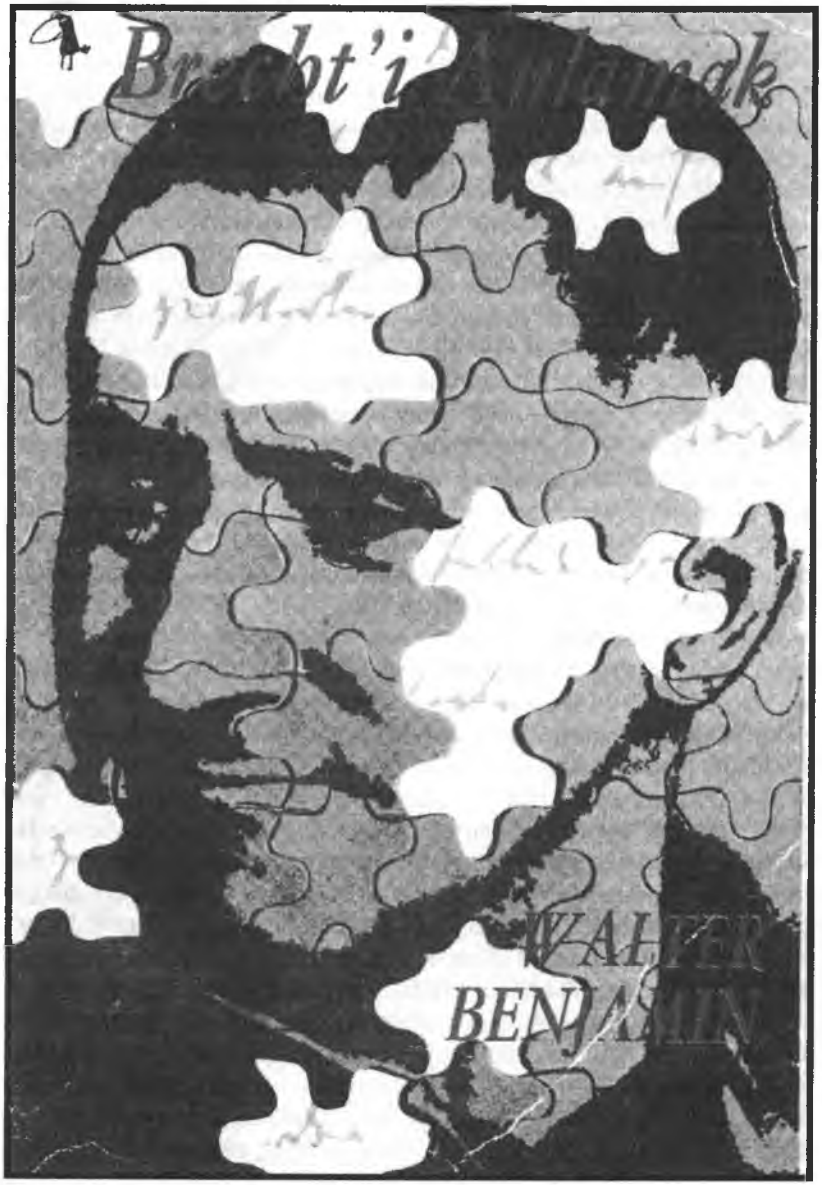
Meral Özbek: O üçlemeyi kitap haline getirebilirsem, Giriş bölümü aslında o olacak. O Sonuç aslında Giriş'tir. O üçlünün yazılmasının ardındaki temel soru "Türkiye'ye nasıl uygulanabilir?"dir.

Beybin Kejanlıoğlu: Öyleyse onun üzerine bir çalışma daha yapılması gerekiyor demektir. Benjamin kitabına Giriş yazıldıktan sonra yeni bir çalışma bekleyelim mi?

Meral Özbek: Hiç bilemem. *Kamusal Alan* çalışmasından sonra post-kolonyalizm, geç modernleşme, modernlik, gündelik hayat üzerine okudum. Harootunian, Benjamin za-

ten var, Kracauer, gündelik hayat literatürü ve oradan edebiyat, Tanzimat edebiyatı, Mai ve Siyah -Flaubert karşılaştırması, sonra Bourdieu. Şimdi biraz Bourdieu okuyorum. Bütün bunlarla birlikte Orhan Pamuk'un *Masumiyet Müzesi*, Orhan Pamuk üzerine bir şey yapmak değil de *Masumiyet Müzesi*'ne bunların nasıl aktığı, ona akan o kadar çok şey var ki, bunlarla birlikte düşünebilirim. Bourdieu ile bakmak, Benjamin ile bakmak, Lefebvre ile bakmak o metne... Kendisini gerçek bir dünya gibi alıp ama aynı zamanda onun bir anlatı olduğunu da düşünüp katman katman bakmak gibi. Ondan ne olur, ne çıkar? Bilmiyorum.

Beybin Kejanlıoğlu: Yeni çalışmalarınızı bekliyor ve çok teşekkür ediyoruz.



34.



Eser Köker

Görüşmeciler: Çağla Kubilay & İnan Özdemir

Deşifre: Çağla Kubilay & İnan Özdemir
7 Temmuz 2009, Ankara

Çağla Kubilay: Bu görüşmenin de kapsamı içinde olduğu projenin bir fikir olarak ortaya çıkmasında sizin payınız olduğunu biliyoruz. Projenin çıkış öyküsünü bize anlatabilir misiniz? Neden böyle bir çalışmanın gerekli olduğunu düşündünüz?

Eser Köker: Düşünme nedenim retorik çalışmaları literatürünün yönlendirmesiydi ama bunu düşünmemi kolaylaştıran ve haklılaştıran şey, Beybin Kejanlıoğlu'nun Frankfurt Okulu üzerine çalışmasıydı. Beybin, Frankfurt Okulu'nun iletişim çalışmaları içindeki konumunu sorguluyordu ve çeşitli eleştirileri analiz etmeye o eleştiriler arasında bir hat çıkartmaya çalışıyordu. Beybin Kejanlıoğlu'nun Frankfurt Okulu'nun çok geniş alana yayılan çalışmalarını iletişim alanının içerisine toplayabilmek için dünya örnekleri üzerinden çalıştığını gördüm ve bu çalışma Türkiye'deki akademik okur için, bizim onları nasıl gördüğümüz, nerelerde onlara başvurduğumuzla ilişkili olsa ne güzel olur, dedim. Beybin de "benim doçentlik tezim neredeyse tamamlandı, bu başka bir projenin ürünü olabilir ancak" dedi. Konuşmaların ve tartışmaların böyle bir başlangıç noktası vardı. Bu daha olayvari bir açıklama. Bunun ötesinde Türkiye, pek çok akımla, düşünsel okulla karşılaşmasını anakronik bir biçimde yapıyor. Yani diyelim ki, Frankfurt Okulu'nun temel metinleri yazıldığı zaman Frankfurt Okulu üzerine düşünme halinin içinde olmuyor. Bu bütün modern zamanlar için geçerli, XX. yüzyılın başından itibaren böyle bir eğilim var. Düşünce okullarının görüşlerini tartışabilmek ve Türkçede tartışılabilirliği ortaya çıkarmak için böyle bir yirmi-otuz yıllık perdelemeler ve engellemeler var. Bana öyle geliyor en azından. Böyle bir olgu varsa, bunun üzerine biraz düşünmek gerek tabii. Bu topraklar üzerinde büyüyen herkesin temel sorunu bir geç kalma sorunudur biliyorsunuz. Bunu bir geçlik-erkenlik parametresi içinde düşünmüyorum ama düşünürlerin anlaşılmasını ya da hiç anlaşılmamasını mümkün kılan nedenler üzerinde düşünmek için bu tür çalışmalara ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Bir de tabii ki, hangi iddialar ön plana çıktı, Frankfurt Okulu'nun hangi görüşleri daha çok tartışıldı, hangi görüşleri önemsendi, ona dair okullar, ona dair küçük gruplar oluştu mu gibi sorulara yanıt aranması gerekiyor. Çünkü bu aynı zamanda Türk entelektüel hayatının bir parçası. Buna ek olarak, Türkiye'de Frankfurt Okulu tartışılırken hangi kavramların öncelendiği, hangi metaforların kullanıldığı, onların düşünsel hayatlarıyla ilgili hangi açıklamaların ön plana çıkarıldığı da Türkiye'deki düşün yapısının ideolojik söylemleri açısından önemli. Bir tür akademik dille de ilgili. Dolayısıyla böyle bir şey çalışma olsun derken, buna Türkiye entelektüel ortamının iletişimi diyebiliriz belki, bu tür bir düşünce vardı zihnimde. O yerin biraz kurcalanması, kazınması gerekiyordu; Beybin ve arkadaşları bu kazma işine giriştiler ve çok derinlemesine kazdıklarını düşünüyorum.

İnan Özdemir: Bu soruların yanıtlarını merak ettiğiniz ve bu konu üzerine çalışılmasının iyi olacağını düşündüğünüz için bu projenin gerçekleşmesinin gerekliliğine vurgu yaptınız ama mutlaka genel bir izlenim vardır. Sizce Frankfurt Okulu Türkiye'de nasıl alımlanıyor? Okul üyelerine daha çok hangi alanlarda başvurulüyor? Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

Eser Köker: Bu o kadar geniş bir soru ki, görüşmede yalnızca bunu sorsanız bile, nasıl toparlayacağımı ve üzerinde nasıl düşünebileceğimi bilemem. Buradan kendime bir kulvar çıkartmam çok zor ama doğrudan bu sorunun cevabı olmasa da bir kişisel hikayeyle başlayabilirim. Ben üniversite öğrencisiyken Frankfurt Okulu düşünürü olduğunu çok sonra öğrendiğim Wilhelm Reich ile karşılaştım. Frankfurt Okulu'nun en güçlü üyelerinden biri değil Reich. Faşizmin nasıl bir insan yapısı gerektirdiğine ilişkin temel cümleleri Reich aracılığıyla ilk duydum, yıl 1978 -benim öğrenciliğim 76-80 arasına, darbeden önceki son dört yıla denk geliyor. Böyle bir durumda niye Reich okunuyordu, ya da ben niye Reich'ı okudum o literatürün içinde? Şu nedenle okudum: Sıradan insanın yalpalamaları ve insanın sıradanlığının kapitalizmle ya da sistemle ilişkisi bir açıklama yetersizliği yaratıyordu. Yani düzen o kadar çok kuruluydu ki, o zaman içinde de çok kuruluydu, ona hiç uymayan bir gerçeklik ya da benim üniversitedeki arkadaşlarımın bir düzen karşıtlığı vardı. Bu düzen kuruculukla düzen karşıtlığı ilişkisini anlama imkânını, Reich'ın yaşam ve ölüm karşıtlığı, yaşam içgüdüsüyle ölüm içgüdüsü karşıtlığında bulmuştum. Belki buna takıldım, belki '80 sonrasında cılkı çıkan psikolojizmle ilk karşılaşmaydı, o nedenle önemli gelmişti. Yani nasıl '80'lerin ve 90'ların gençleri bir psikoloji literatürü okuyorlarsa, Türkiye'de bunun ilk ipuçları da 1976-80 arasındaki Reich çevirileri olabilir. Payel Yayınları'ndan çıkan bütün Reich çevirilerini okudum, bunun bir düşün dünyasına ait olduğu, bir felsefi birikimle olan ilişkisi benim için bilinebilir bir şey değildi. Bunun benim için bilinebilirliğini mümkün kılan, buradaki yüksek lisans ve doktora dersleri oldu, o da '80 ile '83 tarihleri arasındadır. Yani Reich'ın nerede durduğunun, Frankfurt Okulu içinde olduğunun farkında olarak Reich okumadım. Dolayısıyla kitle insanı, kitleye karışmış, kitle kültürünün bir parçası olmuş, işte ne diyelim güvensiz, düzene daha da bağlı olma halinin aslında yaşamı nasıl dışladığına ilişkin laflar, kafamda o yıllarda serbestçe Reich aracılığıyla kuruldu. Ankara'ya yüksek lisans ve doktoraya geldiğimde benzer bir eğilimi Herbert Marcuse isimli bir düşünür aracılığıyla duymaya başladım. Bu sefer kitle kültürünün bir parçası olan, o ortalama insan değil, tek boyutlu bir insandı ve kapitalizm tek boyutlu insanın yaratılması için yapısal nedenler sunuyordu. Sorun bu kabullenirliğin derecesini arttıran koşullar içerisinde gizliydi. O zaman "Çağdaş Siyaset Felsefecileri" dersinde Marcuse'yi hazırlarken, Marcuse'nin ait olduğu ekolün Frankfurt Okulu olduğunu tabii ki öğrendim ama Frankfurt Okulunun hangi alanlarda ürün verdiğine, Frankfurt Okulu'nun aslında 1930'ların Almanya'sında neyin ürünü olduğuna, hangi tür felsefi kaynaklardan beslendiğine dair çok da fazla bir öğrenmişliğim yoktu. Ayrıca hem öğrencilik yıllarımda, hem buradaki yüksek lisans ve doktora derslerinde hem Reich'ın hem Marcuse'nin sol dünyası içinde ya da sol okuryazarlığı içerisinde çok da beğenilmediğini ve önemsenmediğini, Ortodoks anlayışlardan bir sapma olarak görüldüğünü de bir biçimde kavradım. Bunu nasıl kavradım hangi metinler aracılığıyla, onu hatırlamıyorum. Ama hiç, bir Marcuse ya da bir Reich eleştirisi okuduğumu hatırlamıyorum.

İnan Özdemir: Reich'ı lisans eğitiminiz aracılığıyla değil de öğrenciler arasındaki o kitap değiştokuşu vesilesiyle mi okudunuz?

Eser Köker: Ben siyaset bilimi eğitimi gördüm. Bizim siyaset bilimi metinlerimiz Hegel'de biterdi, kantinde de Marx'ı okurduk. Onun dışında öyle çağdaş düşünceye dair bir açılım zaten olamazdı. "Çağdaş Siyaset Felsefesi" ya da "Çağdaş Siyaset Bilimi" diye bir ders almadım lisans eğitimi içinde. Kantinde de okunabilirliği hiç yoktu. Ben bu metinleri Osmanbey'deki Sander Kitabevi'nden arkasını okuyup kitap alan meraklı bir kız öğrencinin halleri içerisinde okudum; herhangi bir yerden duyarak, herhangi bir yerden keşfederek değil. Aşağıda, kantinde okunan metinler *1844 El Yazmaları*'ndan *Komünist Manifesto*'ya kadar giderdi.

İnan Özdemir: Ben de tam bir çelişki var burada diyecektim.

Eser Köker: Ben bir çelişki olmadığını gördüm. Sanki *1844 El Yazmaları*'nda ya da *Alman İdeolojisi*'nde söylenen bir şeyin daha gündelik ve daha zamana ilişkin yorumu gibi geldi bana. Ama bunda tabii ki yaş merakı olabilir, hiç psikoloji ile siyaset felsefesi metinlerini

birbirine bağlayan başka metin görmemiş olmamın getirdiği etki olabilir. Ama ilk karşılaşma anı böyle bir yerden duyarak, bir yerden bilerek değil, sadece çekici geldiği içindi. Ama bunu ben keşfettim ya da bu benim anlatımım itibariyle söylemiyorum. Bu kitaplar, *Payel*'den kaç baskı yaptılar? Yani onları bu kadar çok yayımlatan, Reich'ın neredeyse bütün dizisinin basılmasına, onların satın alınmasına neden olan şey benim düşündüğüm gibi bir şey olmalı ki, bu kitaplar bu kadar var edildiler. Yani tesadüfî olamaz. Çünkü biz hepimiz tarihin bir parçası olarak yapısal olarak donatılıyoruz ya, ben o donatılmışlığa örnek olsun diye bu kişiselliği anlatıyorum. Yoksa Reich'ın kitaplarının ne kadar çok sattığını, en azından o dönemlerdeki yarı okur-yazar kimliği olan öğrencilerin bunların peşinde epeyce bir zaman tükettiklerini biliyoruz. *Payel* onları nasıl bastı, kaç taneydi, *Dinle Küçük Adam*[1] neden bir el kitabı formatında basıldı? Biliyorsunuz *Dinle Küçük Adam* bir el formatındadır, içindeki "küçük adamlığı" bütün küçük adamlara seslenmeyi içerdiği içindir. Bir popülerliği eleştirmeye, kurulu düzen ile sıradan insan davranışları arasında bir ilişki kurmaya dair benim kuşağımda bir merak uyanmış olmalı. Bu belki adını bile hiçbir yerde duymadığımız, lisans eğitiminde duymadığımız Freudyen açıklamaların çekiciliği ile ilgilidir. Yani hiçbir yerde böyle bir şey duymuyorsun: İnsanlar aşağılık kompleksleri ve güvensizlikleri olduğu zaman bunlar bastırılır, saldırganlaşırlar ve yaşam enerjilerini öldürür bu, dolayısıyla kurulu düzenin taşıyıcıları haline gelirler, nevinden cümleler... "İşte sorunlar burada, kapitalizm zaten böyle bir şey yaratıyor" diyorsun. O yaşlarda böyle bir nedensellik ilişkisi kuruyorsun, sermaye-emek çelişkisinin matematiğinden yorulduğun zaman bu açıklama düzeyi seni içine alıyor. Çünkü biz kantinde beraber *Kapital*'i okuyorduk, *Grundrisse*'yi okuyorduk. Hiçbir felsefi eğitim almamış bir kuşağın kafa göz yara yara *Kapital*'i ve *Grundrisse*'yi okuması takdir edersiniz ki çok zor. Dolayısıyla bir anlamama hali... O anlamamayı aşmak için, "emeğin serbest dolaşımının sağlanması neyi beraberinde getiriyor" meselesini ete, cana büründürmek için söylenen laflara ihtiyaç oluyor insan 18 yaşındayken. Reich da böyle bir ete kana cana büründürme yaratıyor. Yani bir insan ve bir insanın sorunları diyor, onun düzene bağlanmışlığını söylüyor. Bu eğilim gençlerde hep vardır. Sonra "yüreğinin götürdüğü yere" de koştular, "sevginin gücü"ne de kapıldılar, "çocuk kalbi" hepimizin kalbi oldu... Bu eğilimin, ete, cana, kana büründürmeyle ilgili bir okuma alışkanlığıyla ilgili olduğunu düşünüyoruDediğim gibi, Marcuse'yi "Çağdaş Siyaset Felsefecileri" dersinde okuduk, hatta ben sundum onu, derste herkesin bir adamı vardı, benimki de Marcuse'ydi. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*[2] aynı zamanda Mete Tunçay'ın çevirdiği bir kitap biliyorsunuz. Kitabın içindeki çağdaş siyaset felsefecilerinin her birisi ders alan öğrencilerin ödeviydi. Dolayısıyla çağdaş siyaset felsefecileriyle bir tanışıklığı sağladı. Ama bu arada bir başka derste, siyaset ile psikoloji arasındaki mesafenin yakınlığına ilişkin başka kafa açıcı metinler okuma fırsatı da çıktı. Ben daha hala Frankfurt Okulu'nun ismini bilmiyorum, yani Marcuse'nin tabii ki Frankfurt Okulu'na dâhil olduğunu öğrendim çalışırken ama Frankfurt Okulu'nun ne olabileceğine dair elimde bir serbest okuma metni yok. Yani hangi kaynaklara gideceğim, ne yapacağım düzeyinde bir bilgim hala yok. Bu arada Türker Alkan'ın dersinde ilk defa "F Skalası" diye bir şey duydum. "Reich'ın söylediği davranış ve tutumlar ölçülebiliyor, aman Allahım" gibi dahiyane bir keşif içerisine girdim ve F Skalası'nın aslında Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in ampirik alandan yola çıkarak ürettikleri bir skala olduğunu ve bunun adının "otoriter kişilik" olduğunu öğrendim. Otoriter kişilik üzerine okumaya başlayınca, Horkheimer'in metniyle *Akıl Tutulması* ile karşılaştım ve onu okudum. Ama hala bağlantılar benim için çok zayıf ve derinliksizdi. Bu bağlantıları kurmama yardım eden Ünsal Oskay'ın dersi oldu. Ünsal Oskay'ın dersinde, aslında Frankfurt Okulu'nun en dış halkası ile ondan bir önceki halkasını okuduğumu ve aslında Frankfurt Okulu dediğimiz zaman aklımıza gelmesi gereken temel metnin *Aydınlanmanın Diyalektiği* olması gerektiğini bir biçimde öğ-

[1] Wilhelm Reich (1980.). *Dinle Küçük Adam*. Çev., Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel.

[2] Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.) (1981). *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Çev., *Mete Tunçay*. İstanbul: Remzi.

rendim. Bu okula kim mensup, nasıl mensup olmuş, bu okulun temel derdi ne, hangi metinler aracılığıyla var? Bunları ders kapsamı içinde Walter Benjamin'den Adorno'ya kadar bütün temel metinlerini -tabii ki çok nitelikli bir okuma değil ama üzerine yazılmış metinler aracılığıyla da olsa- okudum. Reich, Marcuse, Walter Benjamin, Adorno, Horkheimer arasında nasıl bir bağlantı var, temel dertleri neden negatif düşünce, negatif düşünce denince ne anlaşılması gerekir, eleştiri sadece edebi eleştiri anlamına gelmez, felsefi gelenek içerisinde eleştiri düşüncesinin aslında sol düşünceyle akrabalığı konusunda bir bilgim, o zamandan bu zamana devam eden bir ilgim oluştu. Ama bu benim kişisel olarak kurduğum hikâye. Aslında bir kuşağın da hikâyesi.,. Biraz önce söylemiştim zaten tekrar ediyorum: Metinlerle tanışmanın nasıl geç kaldığına, temel metinlerin nasıl zor okunduğuna, önce felsefe dışı metinlerin okunduğuna, siyaset felsefesinin temel kavramlarına dâhil olamayışın ne tür bir anlama sorunu yarattığına ilişkin de bir hikaye. Buradan yola çıkarak en başta kendim ve bu anlatıyı paylaşan diğer insanlar için söyleyebileceğim şey, hep en dışarıdaki halka itibariyle bir tanışıklık. Sadece dil problemi değil, aynı zamanda bir algı problemine de işaret ediyorum. Metinler arasında önemlileri ayıramama ve onları düzenleyememe halleriyle ilgili bir kavrama sorunundan bahsediyorum. Tabii ki bu bahsettiğim, aynı zamanda felsefesiz ve siyaset felsefesiz bir okuma alışkanlığına da denk geliyor. Yani gerçekten *Minima Moralia* gibi bir metni doktora tezini yazdıktan sonra okudum. Ama bu arada onlara olan ilgimi sürdürmeme elbette ki Enis Batur ve çevresinin seçkilerinin çıktığı *Oluşum* dergisi yardımcı oldu. Onlar ve Kültür Bakanlığı'nın çeşitli felsefe, eleştiri, yazın gibi dergilerinin içinde de bu düşünürlere ait, Frankfurt Okulu düşünürlerine ait küçük küçük metinler ilgimi kışkırttı; oradaki şeye büyülendim herhalde diye düşünüyorum: Bu ilgiyi besleyen şey ne? Bir büyü aslında, dilin kullanılış biçimi... Belki bunu şimdi bugünden hareket ederek söylüyorum ama düşünme ve okuma alışkanlıklarımı devam ettiren nedenlerden bir tanesi de sahiden akademik dili ve edebi dili birbirleriyle iç içe geçirmekte, edebiyat eleştirisi ile siyaset felsefesini iç içe geçirmekte, psikoloji ile ekonomiyi iç içe geçirmekte Frankfurt Okulu'nun çok özel maharetli yazarlarının olması. Adını çok sonradan koyduğumuz disiplinlerarasılık, sosyal bilim teorisi çerçevesinde ne kadar önemli, niye onlar böyle yapmak suretiyle sosyal teori üzerinde yoğunlaşmışlar, ne demek eleştirel sosyal teori, bunların etrafında ilgimi sürekli kışkırtan bir yanı oldu o metinlerin. Dolayısıyla belki ana metinlerini çok sonra okudum, ama o ilginin devam etmesini sağlayan, Türkçe yazında sahiden seçilmiş edebi ve estetik değeri fazla olan metinlerin varlığıydı. Hepsi, özellikle dergiciliğin bu aktivitesi bir kuşağın zihniyet dönüşümünü de nelerin etkilediğini çok iyi gösteriyor. Yani *Oluşum*'dan bahsetmeden ya da *Tan*'dan bahsetmeden Türkiye'de Frankfurt Okulu'nu bilmek zor oluyor, yani bilmek değil de bilmeye çalışmak zor oluyor.

Çağla Kubilay: Türkiye'nin yayın hayatı açısından soracak olursak, Eleştirel Teori'nin Türkiye'de anlaşılması için Marx'ın, Hegel'in, Nietzche'nin, Freud'un ve pek çok düşünürün de aslında iyi anlaşılması gerekiyor. Frankfurt Okulu'nu besleyen bu kaynaklar sizce yeterince çevrildi mi ya da anlaşılabildi mi?

Eser Köker: Aslında biraz önce bunu söylemeye çalıştım. Yani ne Frankfurt Okulu'nun ilk metinleri, ilk metinleri derken önemli metinleri, yani şimdi bugün bana sorsanız ben *Minima Moralia*'nın üstüne Adorno metni tanımadığımı söyleyeceğim size. Bir el kitabı, bir başucu kitabı niteliğinde bir kitap. Ama Türkçeye çevrilmesi, kaçtır tarihi? Çok yenidir, 90'ların sonudur. Bütün akademik yazın Frankfurt Okulu üzerine çeşitli kalemler oynadıktan sonradır. Yani sen diyorsun ki Hegel'i, Marx'ı, Freud'u bilmeden Frankfurt Okulu'nu nasıl anlayacağız? Ben sana diyorum ki, Frankfurt Okulu'nun temel metinleri bile ortada yokken Frankfurt Okulu'nun ikinci el, üçüncü el, yani bunları derken ikinci derecede önemli, üçüncü derecede önemli yazarlarına nasıl gideceğiz, nasıl anlayacağız meselesi üzerinde epeyce kafa yormak ve bunu sorunlaştırmak lazım. Tercüme odası geleneğinin neden devam edemediğini, bugün de diyelim ki, hep böyle bir on yıllık evrelerle çağdaş düşünceye karşı entelektüel namus gösterememizin nedenlerini sorunlaştırmalı. Foucault 60'larda yazıyor, biz 90'larda okuyoruz,

şimdi bana teker teker isim saydırmayın ama burada mesele bizim felsefe okumamızla ilgili, felsefi metinleri kavrarken de bir sorunumuz var. Bu tabii ki Kant'ı bilmeden Habermas'ı nasıl anlayacağız, bu öncelik sonralık ilişkisi değil. Kant'ı bilmemiz ve Habermas'ı bilmemiz ya da anlamaya çalışmamız arasında böyle bir çalışkan öğrenci hali yaratmanın bir manası yok. Bu çok doğru bir tavır değil, birini anlamak için bir öncekini, ondan öncekinden bir öncekini anlamamız gerektiğini söylemiyorum. Hiç öyle bir eğilimim yok ve eğer öyle bir eğilimim olsa modern zamanlarda yaşamamın bir manası kalmaz, İletişim Fakültesi'nde çalışmamın manası kalmaz. Ama şöyle bir şey var: Kavramların arkalarındaki metinleri görmek ve onlarla tanışıklık kurmak konusunda zaaf var burada, söylemek istediğim bu. Dolayısıyla bu soruya bilmemiz gerekiyor ya da bilmememiz gerekiyor gibi bir cevap vermemi beklemeyin. Yayıncıların önce Kant'ı, Hegel'i yayımlamaları gerektiği düşüncesini sadece şüpheli bulduğumu söylüyorum. Her şeyin gelip düğümlendiği nokta Türkiye'de okuryazarlık hallerinin çok sınırlı, okuryazarlık dünyasında kitap alıcısının çok sınırlı olması olabilir. Akademisyenler yıllarca bir yabancı dil ya da iki yabancı dilde okuma alışkanlıklarını sürdüren ve zaten sayıları çok sınırlı olan bir meslek grubu, onlar için yayın yapılamaz denilebilir. Ama öyle ya da böyle o yabancı dili öğrenme süreci içinde ilginin olması ve o ilginin yoğunlaşması için yazarların temel metinlerinin mutlaka ortalıklarda olması gerekir, öyle söyleyeyim. Bilmiyorum soruna yanıt oldu mu?

Çağla Kubilay: Ben bununla bağlantılı başka bir şey sormak istiyorum. Son dönemlerde, özellikle 90'lardan sonra Okul'un eserlerinin daha yoğun biçimde çevrildiğini görüyoruz. Ama mesela bazıları henüz çevrilmedi. Sizin mutlaka çevrilmesini düşündüğünüz bir çalışma var mı? Mesela Negatif Diyalektik çevrilmedi.

İnan Özdemir: Löwenthal'in çoğu eseri çevrilmedi.

Eser Köker: Şimdi bir Eleştirel Teori'den söz ediyorsak, negatif sosyal teorinin gerekliliği üzerinde bu kadar bağlayıcılık varsa, eleştirel olmak popüler bir eğilim içine girip yerleşmişse, yani her türlü eleştirel olmak, bağlamından çıkarılmışsa ve biz negatif diyalektiği hala görmüyorsak bunda bir anormallik yok mu? Burada bir yüzeysellik, bir yalan yok mu? Bir de demin söylediğim gibi herhalde, en azından genç üniversitelinin Türkçe okuma alışkanlığını da göz önünde tutmak gerekiyor. Diyelim ki genç bir adam, genç bir kadın Martin Jay okudu. *Diyalektik İmgelem*'in yazılma tarihini düşünün. Wiggershaus'un kitabı nerede? Nasıl devam ettirecek o ilgiyi? Temel metinlerin kendisi zaten sorunlu, bir de üzerine yazılmış "baba" şeyler yok.

İnan Özdemir: Frankfurt Okulu üzerine yazılmış büyük kitaplar çevrilmediği gibi, Türkiye'de de bu okulu Türk okuruna aktaracak, derleyip toparlayacak ya da o düşünürlerden biri üzerine yoğunlaşacak çalışmalar da az.

Çağla Kubilay: Ahmet Çiğdem ve Tanıl Bora "düşünsel bir acentelik" ya da "bayilik" demişti bu duruma. Yani başka hiçbir şey katmasın ama bize Habermas'ı ya da başka birini anlatsın. Mutlaka Frankfurt Okulu üyesi de olması gerekmiyor. Bizde böyle bir gelenek de yok. Dolayısıyla onları çok iyi bilemediğimiz için düşünceyi de yerelleştiremiyoruz, kendi düşünsel dünyamızla da bağlantısını kuramıyoruz. Mesela ben proje kapsamında Habermas'ın modernlik-postmodernlik tartışmaları bağlamındaki yerini çalıştım. En ünlü metni "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", en çok alıntılanan metin o. Ama şundan öteye gidemiyor, istisnalar var tabii, "Habermas da modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunu söyler." Bunun ilerisi yok, bir derinleşememe hali var. Daha önce yaptığımız görüşmelerde de söylenmişti, fonksiyonel açıdan başvurma gibi bir durum gözlemledik biz.

Eser Köker: Çok doğru bir gözlem. Metinleri derinleştirme yeteneği diyelim, kavramların arkasını kazma, bir düşünce okulunun görüşleri arasında bağlantı kurma, onları dokuma yeteneği nasıl olur? Bir yerde durmakla olur. Yani akademik duruşların birbiriyle ilişkilenmesi ve birbirine bağlanmasıyla olur. *Tan*'dan ya da *Oluşum*'dan bahsettik, bunlara başka dergileri de ekleyebilirim. Bu dergilere baktığınız zaman bunların edebiyat için dergiler olduğunu gö-

rüyoruz. Tabii ki onu sosyal bilimden ayırmıyorum, yani edebiyat ve sosyal bilimlerin ne kadar iç içe geçtiğini elbette biliyorum, ama kültür bilimleri içinde çalışanların, beşeri ve sosyal bilimler içinde çalışanların birbirlerini eleştirebilme yeteneğine sahip gruplardan oluşması lazım. Bir gruba aidiyet hala aşağılanan bir durum, yani sol dediğimiz zaman her şeyi kapsayan bir soldan bahsetmek herhalde doğru değil. Yani bu aşırı fragmantasyon ve aşırı genelleme hali kimin ne dediğini, ona karşılık kimin ona ne söylediğini, kimin nereye ait olduğunu, kimin nereden ayrıldığını bize söylemiyor. İçinde yaşadığımız dünyanın bir zaafı var: Kavramsal düzeyde yandaş olmak, karşı olmak, karşı olanların arasında farklı mecraların olabileceğini görebilmek, bir diğerini anlayarak, içinden dinleyerek, onun kavramlarını pejoratif kılmadan ona yanıt oluşturabilmekle ilişkili bir zaafımız var. Hep karşıtlıklar, hep derin anlamazlıklar var ve bunların nedeni dönemine göre çok değişiyor. Bazen politik diye işaretleyebiliriz onu, ama daha çok yüzeysel diye işaretleyebiliriz. Yani Frankfurt Okulu ile postyapısalcı yaklaşım arasındaki bağlantıyı bile düşünemeyecek ya da diyelim ki Foucault'nun neden postyapısalcı sayılabileceği ya da sayılamayacağı tartışmasını da okuyamıyoruz, tıpkı senin söylediğin tamamlanmamış bir proje olarak modernlik ezberinden öte. Çünkü bunu tartışabilmek için bir yere ait olmak lazım, sosyal bilimci bir yere ait olmadan, hem bir yere, sahiden bir ülkeye, bir toprağa hem de sahiden entelektüel bir bağlılığı olmadan metinleri okuması hiçbir şeyi değiştirmez. Yani Kristeva'yı da okumuş olur, Habermas'ı da okumuş olur, ne bileyim Spivak'ı da okumuş olur, Lacan'ı da okumuş olur. Bu bir şey değil, bu işimizin gereği. Düşünce dünyasının çağdaş yönelimlerini takip etmekle yükümlüyüz biz. Bunların aralarındaki hatları yan yana getirmek, birbirine çok karşı duran şeyler arasında bir bağlantı olduğu üzerinden kendi sorunlarımızı yeniden tanımlamaya başlamak önemli olan.

İnan Özdemir: Sizin akademik, düşünsel ilgilerinizin şekillenmesinde Frankfurt Okulu'nun nasıl bir etkisi oldu?

Eser Köker: Biraz önce söylemeye çalıştığım, kurduğum düzen aslında senin sorunun cevabı. Sosyal teorinin, kültür bilimlerinin bütünlüklü haline ilişkin karşılaştığım ilk kavrayıştı. Sosyal bilimin eleştirel olması gerekliliği öğrenmeye çalıştığım ilk bilgi öbeğiydi. Bir kere Frankfurt Okulu'nun iddiaları, görüşleri... Onlarla ilgili pek çok şey söylenmiştir, ama ilgilerimizin oluşmasında, yönelimlerimizin oluşmasında etkiliydi. Çok somut bir şey söyleyeyim: Daha doktora tezini yazarken pozitivist yöntem ve metotlara karşı sosyal bilimlerin başka bir yöntem arayışı içerisinde olması gerektiğini düşünürken pozitivist yöntem üzerine Frankfurt Okulu tartışmaları, özellikle Habermas tartışmaları olmasaydı, ben o cümleleri nasıl öğrenebilirdim, nasıl devam ettirebilirdim tez metnini?

Çağla Kubilay: Az önce düşüncenin yerelleştirilmesinden bahsederken aklıma şöyle bir şey geldi. Siz az önce Reich ve Marcuse'nin Ortodoks Marksizmden sapmaları nedeniyle dışlandığını sezgisel olarak kavradığınızı söylemiştiniz. Bunu aslında belki bütün Frankfurt Okulu düşünürleri için söylemek mümkün. Sol, Frankfurt Okulu'nu aslında büyük ölçüde görmezden geliyor ve ama mesela benim kendi gözlemlediğim kadarıyla en azından İslamcı kesimlerin özellikle Aydınlanma eleştirisi bağlamında Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmanın Diyalektiği'nde söylediklerini ve postmodernizmin buna temas ettiği noktaları birleştirerek aslında biraz yerelleştirmeyi başardıklarını söyleyebilir miyiz?

Eser Köker: Demin aslında şunu söylemek istemiştim: Sol diye orada yukarıda tutacağımız bir şey yok akademik olarak. Bazı yerler, bazı çalışma alanları olabilir ama sol eğilimi güçlü akademik gruplardan bahsedebiliriz. Özellikle belli çalışma alanlarında, mesela kalkınma iktisadı ya da iktisat tarihi ya da son dönem Osmanlı tarihi üzerine çalışanlar arasında böyle bir takım çevreler işaretleyebiliriz. Ben Türkiye'deki büyük, geniş, sol adı altındaki parçalardan önemlice bir kısmının kamusallık kavramının gündelik dile, hatta afiş diline dönmesinde çok etkili olduğunu düşünüyorum. 1970'ler boyunca solun kavramsal tartışmaları önceleme ve bir tür okuryazarlık dünyasında öncü tartışma geleneklerinin içinde olma hali için başlattığı çizginin bugün de devam ettiğini düşünüyorum. Hangi sol Frankfurt Okulu'nu dışlıyor?

Demin ne konuştuk? Biz geniş ve eklektik bir anlayıştan bahsedebiliyoruz ancak. Aydınlanma eleştirisinin kaynak olması itibariyle baktığımız zaman, feministler varsa ve onların yazdıkları akademik alan içerisinde de yer bulmuşsa, feminist politikalar dönüştürülebilmişse bu önemli bir durumdur; başka yerlere, başka görüşlerin içinde düşünemeyeceğin bir durumdur. Mesela Türkiye'de feministlerin hikâyesine baktığın zaman onların solla bağlantılarının ne kadar güçlü olduğunu görürsün. Eğer bugün sol feminizmle iç içe geçmişse ki öyledir, ben öyle olduğunu düşünüyorum, dünyaya bir karşı duruş haliyse, o zaman bir dışlama söz konusu olmaz. Aydınlanma eleştirisini İslamcı entelektüellerden daha önce feministler daha Türkçeleştirip, daha tartışılabilir hale gelmesinde etkide bulunmuştur. Hem kamusal alan, hem Aydınlanma eleştirisi, hem sosyal teorinin bütünselliği, hem de negatif teoriyle ilgili zeminin olduğu kadarıyla, yapılabildiği kadarıyla, en geniş anlamda sol düşünce tarafından kurulduğunu düşünüyorum. Tamam, çok fazla kurumsallaşma eğilimi taşımıyor; dergisi yok, okulu yok, yeri yok, enstitüsü yok, partisi yok, sendikası yok, gazetesi yok. Bunlar karşılıklı olarak birbirlerine söz üretemiyorlar. Ama yine de tek tek düşünsel çabaların ideolojik kaynaklarına baktığın zaman bu alanın değiştiğini söylemek mümkün. Ama senin gibi bir yargıda bulunamam; İslamcıların da, en geniş ve yaygın anlamda kullanıyorum, okulları yok, dergileri yok, akademik yayınları yok. Birbirlerine karşılıklı duruşlarını izleyebileceğimiz bir yayın dünyaları yok. Frankfurt Okulu yazılarını çokça yayımlayan *Tezkire*'nin karşısında hangi dergi durdu? *Tezkire* ile *Doğu-Batı* karşı karşıya durmadılar, ikisi arasında on yıl var. Biz aynı memlekette yaşıyoruz, aynı sorunları hissediyoruz. Dolayısıyla birisi için yanlış olan, birisi için çok doğru olamaz. Buradan hareket ediyorum, ama solun dışlama teknikleri ya da dışlayıcı tavrı çok politik bir zeminde duruyor. Entelektüel bir zeminde ben bunu çok hissetmediğimi söyleyebilirim.

İnan Özdemir: Solun gündelik politik yaşamda en güçlü olduğu, yaygınlaştığı dönem olan 70'lere baktığımızda, o dönemdeki yazının Batı Marksizmi ile olan mesafesi konusunda ne söylersiniz?

Çağla Kubilay: Mesela sol yayınevleri bildiğim kadarıyla Marx'ın, Engels'in kitaplarını çevirirken Frankfurt Okulu bunun dışında kaldı. Biraz da buradan yola çıkarak böyle bir yargıya varıyoruz.

Eser Köker: Geniş solun hangi parçasından bahsettiğimiz ve o parçanın diğer parçalarla ilişkisinden bahsetmemiz önemli. Diyelim ki *Birikim* solcu değil mi ya da diyelim ki *Defter* solcu değil mi ya da *Gelecek* solcu değil mi? Bu, görüş ve düşüncelerin birbiriyle karşılıklandırılması ve onların ifadelendirilmesi sorunu. Tabii ki bunda çok özel güçlüklerimiz var, biraz önce saydığımız özel güçlükler, bir taraf olamama hali, taraf oluşturamama, onu somutlayamama hali.

İnan Özdemir: Bunun entelektüel gerekçelerini koyamama diyebiliriz miyiz?

Eser Köker: Evet bunun entelektüel ifadelerinde zorlanma hali. Sadece entelektüel değil, felsefi metinlere dönememe hali, diyelim ki, yayıncılık dünyasının kendi özel sorunlarını aşamama hali. Bütün bunlar söylenebilir, yani bu konuyu konuşabiliriz, ama ben şu cümleyi edemem, sol Frankfurt Okulu'nu dışlamıştır diyemem. O zaman yanlış bir şey söylediğimi düşünürüm. Bazı sol anlayış ve görüşler, Frankfurt Okulu'nu nitelendirmişlerdir, muhafazakâr demişlerdir mesela, liberal demişlerdir o da böyle işaret ederek yani. Bu yaftalar, hani sen biraz önce Aydınlanma eleştirisinin bir yafta haline dönüşmesinden söz ettin ya, yaftalar Türk düşünce ve bilim yapma pratiklerinin çok sırtına yapışmış vaziyette. Onları aşmak çok zor, metinsel olarak da aşmak çok zor. Fonksiyonel diyebilirsin, yüzeysel diyebilirsin, ille, zoraki bir politik duruş sergileme kaygısı diyebilirsin, neredeyse eylemseverlik hali diyebilirsin. Yani o kadar mesafeli ki, ne düşündüğünü, nasıl düşündüğünü, düşündüğünü nasıl operasyonel/işlemsel kıldığını, hangi kavramlardan nerede yararlandığını sana göstermiyor metinler. Bu mesela sosyal bilimleri, kültür bilimleri, beşeri bilimleri yapma alışkanlıklarımızın varlığı ile ilgili bir şey. Dolayısıyla bunlar sol metinler; sol metinler solcuların yazdığı, solcu eylem adamlarının yazdığı metinler değil. Bu ülkede 500 sayfa kamusal alan derlemesi çıkmışsa ve

kamusal alan tartışmasının gündelikleşmesine ve onlarca doktora tez öğrencisinin yararlanmasına katkı sağladıysa bana İslamcılar Aydınlanma eleştirisine sahip çıktılar, dedirtemezsin, zor.

İnan Özdemir: Ben burada az önce ertelediğim soruya dönmek istiyorum. Bir başka yaftaya, az önce değindiğiniz yaftalardan birine dönmek istiyorum. İLEF (Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi) öğrencileri biraz da mağduriyet ve sitemle karışık olarak "Burası da küçük Frankfurt Okulu oldu" diyorlar. Bu kimi internet sözlüklerinde de geçiyor, mesela şöyle demişler "Bitirildiğinde Frankfurt Okulu'nu bitirmiş kadar olunan fakülte" ya da "Frankfurt Okulu'nun Ankara temsilciliği"...

Eser Köker: İşte bu tanımlamalar sorunumuz zaten. Adam Okul'u hala okul diye kabul ediyor, yani hala bitirilebilecek bir şey diye kabul ediyor. Bunun bir yere aitliği ya da kendini de onun içinde hissetmişliğiyle ilgili bir derdinin olmadığına ilişkin yaftalar. Hani nerede bizim o kurumsal birikimimiz, nerede bizim bunu yapabilme iktidarımız? Keşke öyle olsaydı, keşke biz burada, aynı konular üzerinde çok ortaklığı olan insanlar, birbirimizin yazdığını çizdiğini, arkadaşımız olduğu için ya da başka kişisel nedenlerle değil de, sahiden akademik olarak eleştirebilme, sözümüzü doğru söyleyebilme, farklılıklarımızı ortaya koyabilme yeteneğine, yani keşke bir "okul" olabilme yeteneğine sahip olabilseydik.

İnan Özdemir: İLEF eğitim programında Frankfurt Okulu'na ağırlıklı bir yer mi veriliyor ya da öğrencilere Frankfurt Okulu metinleri iletişimin disiplinlerarasılığıyla nasıl ilişkilendirilerek veriliyor? Böyle bilinçli bir biçimde eğitim programında Frankfurt Okulu'na yer vermekten söz edebilir miyiz İLEF'te?

Eser Köker: Bunu Frankfurt Okulu diye düşünme, negatif eleştiri ya da negatif teori olarak düşün. O zaman evet. Burada, yani Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'ndeki hocaların bir kısmı, önemlice bir kısmı öyle ya da böyle bir biçimde eleştirel teoriyle bir derdi olan insanlar. Onu takip ediyorlar, izliyorlar, ilgileniyorlar, politik duruşlarıyla karşılaştırıyorlar ve gözden geçiriyorlar. Buradaki öğrenci de böyle yazdığına göre herhalde şunu demek istiyor: "Buradaki herkes de eleştirel." Ayrıca başka bir tarih bağlamında Frankfurt Okulu'nun neredeyse ilk akademik metinlerini Türkçeye taşıyan Ünsal Oskay bu okulun hocasıydı uzun yıllar. Sizin hocalarınız olan insanların büyük bir kısmı onun metinleriyle akademik ilgilerini sürdürebildiler. Dolayısıyla tabii, evet, öyle olduğunu, yani İLEF'te Frankfurt Okulu metinleriyle karşılaşmaları onları okumaları vs. anlamında değil, ama karşılaştıkları her şeye Frankfurt Okulu diyebilecekleri açık. Her eleştiri düşüncesiyle karşılaştıkları yerde...

Çağla Kubilay: Projenin veritabanına baktığımızda Habermas'ın önemli bir ağırlığının olduğunu görüyoruz. Özellikle de 90'lardan sonra, yani 89'da İngilizceye çevrilmesinden sonra, bizde de çevriliyor. Dünyada artan bir ilgi var. Bu durumu Habermas'ın yaşayan bir figür olarak yaşananlara müdahil olmasıyla, söz söylemesiyle mi, yoksa Habermas'ın düşüncesinin 1980 sonrasında yaşanan dönüşüme ilişkin açıklayıcılığıyla mı açıklayabiliriz? Belki ikisi birbirini tamamlıyor ama Habermas'a olan ilginin ardında yatan sebepler neler olabilir? Mesela kamusal alan dediğimizde ilk akla gelen Habermas, az önce bahsettiğim postmodernliğe itirazlar ekseninde yine Habermas öne çıkıyor.

Eser Köker: Öyle geniş ki, nereden başlayayım. Şimdi 80'lerde her ülkede ve tabii ki Türkiye'de solda bir umutsuzluk hali hâkim. Ama bizim umutsuzluk hallerimizin nedeni farklı, dünyanın başka ülkelerindeki umutsuzluk hallerinin nedeni farklı. Şimdi bizimkini bir tarafa koyalım. Dünyadaki umutsuzluk halleri aslında şimdi belki bizim şu anda yaşadığımız, yani 2000'li yılların başında yaşadığımız hale daha yakın gibi gözüküyor, yani gene bir tehirden bahsediyoruz. Biz diyelim ki bugün kendi aramızda konuşurken bile nereden bakarsak bakalım bu tecimselleşmiş yayıncılığın dumura uğrattığı, tahrip ettiği bir dünyanın sözü nasıl üreteceğine ilişkin bir çaresizlik hali içindeyiz; politik ve entelektüel olarak. 80'lerin ortalarına kadar, böyle bir yayıncılık anlayışıyla sarılmışlığı yok dünyanın. Bu aynı zamanda, yayıncılık sektörünün iktidar blokunun önemli bir paydası, payandası, ayaklarından biri olmasıyla da iç içe geçmiş. Şimdi baktığımız zaman, 60'ların dünyasından itibaren Batı'da politik olan öyle

bir meşruluk krizi içerisine giriyor ki, gene onu koca bir Batı yapıp, koca sol gibi, bu kriz halinin politik zeminine ilişkin bir laf üretme gerekliliği ortaya çıkıyor, Habermas'ın *Meşruluk Krizi*'nde yaptığı gibi. 60'lar dünyası entelektüellerinin uğraştığı alanlara baktığımız zaman, aşağı yukarı, entelektüellerin ve akademisyenlerin böyle bir dalganın önüne bir barikat kurmaya çalışmak gibi bir durum içinde olduğunu görürsünüz. Yani yığılmış bir meşruiyet krizi halinin nasıl aşılabileceğine ilişkin kavramsal metinlerle karşılaşma hali görürsünüz. Şimdi Habermas da bu barikat kurma yanlılarının içinde yer alıyor, buna sol da diyebilirsin en geniş anlamıyla. Öğrencilerin politik eğilimleri üzerine yaptığı yayımlanmış ilk büyük çalışmasından itibaren bu normalleştirilmeye çalışılan meşruiyet krizinin zemini üzerinde düşündüğünü görüyoruz. Burada tabii ki Adorno'nun umutsuzlarının varlığı bize bir şey söyleyecek, belli. O söylenen laf, bu iktidarın kendine yeni bir alan yaratarak, politik alanda yeni bir adım atarak orayı işgal etmeye doğru yönelmesine karşı tarihsel olarak ortaya konan olguların yeniden tanımlanması ki, bu sadece Habermas tarafından yapılan bir şey değil 1960'larda. E. P. Thompson da İngiliz işçi sınıfının tarihini yazıyor. Yani İngiliz tarihçi okul da aynı şeyi yapıyor. Burada bir de kendi yayınını, kendi sözünü, kendi ifadeni oluşturmaya yönelik ilgi, bu barikatın kurulması gerekliliğini ya da daha Habermasçı bir dilden söyleyecek olursak, yeni kamusal alanlar yaratılması zorunluluğunu çok güçlendiriyor. Gene tarihsel olarak söylüyorum, normatif olarak değil. Bu sözün, bu eğilimin, 80'lerde bu umutsuzluk haliyle beraber güçlenmesinin o kadar çok nedeni var ki bunların büyük bir kısmını biliyorsunuz. Özellikle özelleştirme politikası, liberalleştirmeyle beraber yayıncılık dünyasının farklılaşması vs. bunların hepsini burada uzun uzun anlatmayayım, kendimi ders anlatıyor gibi hissedeceğim. Ama onlarla beraber artık bir başka yere doğru gitmek, barikatın nasıl olabileceği üzerine düşünmek konusunda entelektüel ve akademik çabanın keskinleştiğini görüyoruz. Yayıncılık dünyasındaki yeni hareketlenmeler de bunları çok kışkırtıyor. Yani genetik ve yayıncılık dünyasındaki hareketlenmeler sahiden oraya dair çok düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkarıyor. Habermas'ın genetik, yayıncılık dünyası ve hukuk metinleri üzerine ilk yazılarında bu hattı kurmak mümkün. Yani o dönemin ruhunu, o dönemin *Geist*'ını taşıdığı çok belli. Bu 80'lerde ikinci derece, üçüncü derece, dördüncü derece tanıklarla birleşip ortaya çıkıyor. Yani 80'lerde John Keane'e ulaşıyor bu şeyler, daha normalleşiyor, daha bilinebilir ve anlaşılabilir bir hal almaya başlıyor. Çünkü dalga sürekli artıyor, yani sistemin bloğu kalınlaştırması ve muhaliflerin giderek çeperleri çevirip gerilla haline dönüşmeleri çok belirginleşiyor. 80'ler zaten bunu anlatıyor.

İnan Özdemir: Habermas'ın Kamusallığın Yapısal Dönüşümü kitabının alımlanmasına ilişkin bir soru ile devam etmek istersek...

Eser Köker: Tabii bu kitap bizim için niye önemli? Çünkü iletişim çalışmalarına doğrudan dokunan, hem de iletişim alanına, onun fizik gövdesine doğrudan dokunan bir kitap. Dolayısıyla sanki iletişimde okuyan her yüksek lisans ve doktora öğrencisi biraz Habermas bilmeli gibi bir duruma geliyor, ama tabii zor okunan *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabının okumak için gerekli donanım olmadığı için, biz de kolaylıkla *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nü okuyor ve yanlış anlıyoruz.

İnan Özdemir: Habermas'ın kamusal alan kavrayışına ilişkin metinlerin Türkçeye aktarılmasına baktığımızda 90'ların başının çok hareketli olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte hemen hemen aynı dönemde Habermas'ın kamusal alan kavrayışına getirilen eleştirileri barındıran metinler ortaya çıkmaya başlıyor. Örneğin Nancy Fraser'ın getirdiği eleştirilerden hareketle medya metinlerinin, medya programlarının nasıl bir kamusallık sunduğuna ilişkin Türkiye'ye özgü metinler de görmeye başlıyoruz. Habermas'ın kamusal alan kavrayışına getirilen eleştiriler konusunda ne düşünüyorsunuz? Özellikle Habermas'ın kavrayışının dışlayıcı olduğuna, kapalı olduğuna dair.

Çağla Kubilay: Hani o farklılıkları paranteze alalım öyle girelim, konuşalım dediği anda aslında...

Eser Köker: Aslında bu durum, size teessüf ettiğim durum: İşte bizim hikâyemiz...

Şimdi, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nün Türkçe baskısına da giren ama en azından ondan bir yedi sekiz sene önce...

Çağla Kubilay: Önsöz.

Eser Köker: Evet, yedi sekiz sene önce yazılan "Önsöz"de Habermas bütün bu eleştirileri karşılıyor ve bu karşılama tarzındaki netlik ve tutarlılık nedeniyle eleştiriler dalgalanmaya ve yayılmaya başlıyor. Çünkü bu eleştirileri kendisinin kabul etmiş olması ve bu eleştirilere karşı sözü biriktirmiş olması ona bir pozisyon aldırıyor. Şimdi böyle bir diyalog içinde, yani hem Nancy Fraser'in hem Catharine MacKinnon'un eleştirilerini, gene tarihsel olarak kamusal alanın içinde taşıdığı perspektifle ilgili söylenen sözleri açıp tartışıyor, mesafe alıyor. Bunlar ötekiler tarafından cevaplanıyor böylece söz yerine oturmuş oluyor. Çağla'nın biraz önce söylediği "modernlik tamamlanmamış bir proje" klişesi gibi "Habermas da dışlayıcı, akıl dışı nım mm mm mm..." gibi laflar ediliyor. Gerçekten bu laflar "nım nım mm nım" düzeyinde. Sizin de o lafları tekrarlıyor olmanızın bir metnin etkilerini çoğaltmak olduğunu, aynı cümleleri yeniden düşündürterek Habermas'a olan eleştiriyi kapattığınızı düşünüyorum. Söylemsel kapanma nedir? Söylemsel kapanma tam da budur. Yani cevaplanmış ve cevaplanması için üzerine sayfalarca yazılmış, hani bir külliyat oluşturabilecek kadar çeşitli akımlar tarafından cevaplanmış, onlarla ilgili ampirik araştırmaların, etnografik araştırmaların yapıldığı bir durum için aynı cümlelerle yeniden başlarsak hiç mesafe kat etmemişiz demektir.

İnan Özdemir: O zaman bu Önsöz'ü niye yazdı, oluyor...

Eser Köker: Evet, o Önsöz'ü yazıyor, o Önsöz üzerine, yani o eleştiriler üzerine verdiği cevaplar üzerine de külliyat olduğunu söylüyorum. O sözün zaten bu kadar yaygınlaşması ve oturmasının yarattığı düşünebilirlik halini bu sözün kendisi kapsamıyor. Bu yargının kendisi kapsamıyor. Buna işaret etmek istiyorum. Şimdi burjuva kamusal alanının içindeki tarihsel mekanizmaların ortaya konulmasının gösterdiği olgusal bir çıplaklık var. Bu çıplaklık, bütün bu eleştirilerin kaynağı olan çıplaklık. Yani burjuva kamusal alanının erkek, beyaz, burjuvalardan oluşması, zaten hepimizin, bütün sosyal bilim nosyonu olan, kültür bilimleri nosyonu olan hepimizin görebileceği, artık reddedemeyeceğimiz bir durum. Buradaki temel meselelerden bir tanesi bu olgusal gerçekliğin nasıl aşıldığı, yani buna ilişkin nelerin varolduğu... E bunun nasıl olduğunu da bize gösteren, yani "nasıl"ı bize gösteren bütün 19. yüzyılın başı dünyasının gazetelerinden derneklerine kadar her türlü alana yayılmış ciddi çalışmalar var. Burada ne söyleyeceğiz yani, söyleyeceğimiz bir durum yok. Şimdi o zaman, mesela Negt ve Kluge'nin Habermas'la ilişkilendirilerek yapılan ki, onlar öğrencileri, çalışması dahi bu sorunu bize gösteriyor. Pleb kamusal alanının ya da proleter kamusal alanının -biri Habermas'ın söylediği, biri Oscar Negt ve Kluge'nin söylediği- nasıl bir meydan okumayı içerdiği bize bir düzeyi gösteriyor. Şimdi bu Habermas eleştirisi değil. Habermas eleştirisi belki, hani çok zorlanırsa, burjuva rasyonalitesinin tarifleniş biçimiyle ilgili. Gene bu konuşmanın başından beri sıklıkla tekrar ettiğimiz yere yeniden dönüyoruz. Biz bu tartışmayı niye burada göremiyoruz? 1970'lerin sonu 80'lerin başına denk gelen ama daha önce bir geçmişi de olan Karl-Otto Apel ile Habermas arasındaki tartışmayı yani rasyonalitenin kuruluşu ile ilgili tartışmaları bizim hiç bilmememizden kaynaklanıyor bunları bu kadar rahatlıkla zikrediyor olmamız ya da başka bir deyişle Kantçı felsefe geleneğinin içindeki akıl ve sorumluluk nosyonunun kuruluşuyla ilgili bir meseleye denk geliyor. Pozitivizm tartışmaları zaten bunun üzerine oluşturulmuş metinler ya da bununla beraber oluşturulmuş metinler. Şimdi biz bu metinleri görmüyoruz, "dışlanan gruplar içeri girmedikleri için dışlayıcı" diyoruz. Bunun düzeyi herhalde tartışmaların yarattığı yankıyı inkâr eder. Dolayısıyla kadınların rasyonelliğinin dışlandığı bir rasyonellik anlayışıyla ilgili, kadınların düşünce biçimleriyle ilgili tartışmalara baktığımız zaman bu konuda yazılan materyalin çok uzun bir geçmişi var. Gene bunu biz, olgular dünyasında yapılmış araştırmalara borçluyuz. O olgular üzerine biriktirilen söz var.

Gelelim kendi memleketimizle ilgili olan yere. Bizim Habermas'ı bu kadar çok zikrediyor olmamızın altında da zaten bence bizim, yani bu ülkede yaşayanların bir kısmının umut-

suzluğu yatıyor. Şimdi bu anlamda sen, Türkiye'de Ermeni kadınların İkinci Meşrutiyet sonrasındaki sözünü 2004 yılında okursan, senin kendi geçmişinle kendi anlayışınla ilgili en kolay söyleyeceğin laf "dışlayıcı zaten" olur. Bu konuda yapılmış çalışmaların sınırlılığını, pleb ya da proleter kamusal alanla ilgili arşivlere dayanan çalışmanın olmadığını ya da gene aynı tarihsel dönemin içinde yapılmış diyelim ki çok temel bir tartışma odağıyla ilgili çalışmaların eksikliğini biliyoruz. Mesela Vangelis Kechriotis bugün Türkiye'deki anayasa tartışmalarının noksanının, 1909 Anayasa değişiklikleri tartışılırken özellikle Osmanlı vatandaşı olan çeşitli grupların sözlerini yeterince dikkate almamamızla ilişkili olduğunu, dolayısıyla meşruiyetin yarım tanımlandığını söylüyor. Ne zaman böyle araştırmalar olur, biz o zaman böyle bu tür soruları sormaktan kurtuluruz. Yani işte hani hep konuştuğumuz bir tür meselenin kenarında durma hali için bu da bir örnek teşkil ediyor. Dolayısıyla bu sorunuzu cevaplamayı reddediyorum.

Çağla Kubilay: Bu soruya böyle yanıt veren ilk kişi de sizsiniz.

Eser Köker: Evet olabilir.

İnan Özdemir: Peki o zaman gelelim Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası kitabınıza.[3] *Kitabınızın sonuç bölümünde politik iletişim çalışmalarının "iletişime araçsal bakan" siyaset bilimi yaklaşımından etkilendiğini ve bu durumun politik iletişimi, demokrasi, yurttaşlık, konuşma ve kamusallık gibi konularda sınırladığını dile getirmişsiniz. Bu sınırlılığın aşılmasının ise Habermas'ın iletişimsel eylem yaklaşımının ve kavram olarak iletişimsel eylemin "yalnızca anlaşmaya varmak amacıyla girişilen bir dizi davranış biçimi olarak değil, yaşam alanının tümüne yayılmış birbirini anlama, ortak hareket edebilme kabiliyeti ve ortak akıl yaratma girişimi olarak tanımlayıp merkeze almayı" gerektirdiğini söylemişsiniz. Bu öneriniz aynı zamanda Habermas kuramına bir eleştiri midir yoksa onun yanlış alımlanmasına ilişkin bir eleştiri midir?*

Eser Köker: Tabii ki yanlış alımlanmasına ilişkin bir eleştiri. Ben Habermas'ın siyasal iletişim çalışmalarında özellikle kamusal alan etrafında, özellikle yayıncılık dünyası etrafında yapılan eleştirileri, orada biriktirilen söz alışverişini tanıdığımı düşünüyorum. Ama burada bir problem var. Burada özellikle de Türkiye için, -ısrarla Türkiye'yi vurgulamak isterim- azınlıklar lafına, gayri Müslimler lafına ya da bir dinsel inanç lafına indirgenerek kaybedilen şeyin ya da bir cins lafına, cinsiyet lafına indirgenerek kaybedilen bir bakma tarzının zaafını söylemeye çalışıyorum. Siyasal iletişim araştırmalarında bizi zorlayan en temel problemlerden bir tanesi, kampanya pratiklerinin ya da "imaj oluşturma" girişimlerinin arkasına yaslanarak, Habermasçı ifadeyle yaşam alanlarımızın içerisine sokulmayan bir politika anlayışının üzerinde durulmaması. Ama ben durmak istediğimi söyleyerek orada duramam. Tabii ki bu tür ifadelerin içinde çok tipik bir zaaf var: Eğer bu taraflardan herhangi birisiyle ilgili tarihsel-sosyolojik bir araştırmanın parçası olmazsan bu lafı etmenin kendisinin anlam alanında bir dağınıklığa sebebiyet verdiğini biliyorum. Ama o zaman da derdim, şimdi de derdim, bu ülkedeki farklı, birbiriyle mücadele eden, birbirini anlamaya yönelik sözlerin siyasal iletişimin teması olması gerektiği idi. Yani bu, "şu seçim kampanyasında Erdoğan böyle dedi, bu seçim kampanyasında Baykal böyle dedi"ye indirgenen bir tespit etme, sabitleme, veri toplama anlayışının içinden siyasal iletişim diyebileceğimiz bir alana dair bilgi çıkmadığına dair çok Habermasçı bir niteleme. Sahiden bir niteleme, nasıl bir eleştiri olabilir. Eleştiri olabilmesi için bir karşı çıkma ve iletişimsel eylem kuramıyla ilgili eleştirileri karşılama, onlarla bir hesaplaşma hali gerekiyor. Benim de bunu yaptığımı söyleyemeyeceğim. Bu çalışmada sadece politik iletişimin bir alan tarifi vardı. Türkiye'deki politik iletişimin alan tarifine bile soluğum yetmedi.

Çağla Kubilay: Aslında yine şimdi soracağım soruya da bir miktar cevap verdiniz ama ben yine de sormak istiyorum. Türkiye'deki iletişim çalışmaları yazınına baktığımızda İletişimsel Eylem Kuramı'na çok da atıf yapılmadığını görüyoruz. Bunun nedeni sizce neler olabilir? Mesela benim aklıma ilk gelen neden, çok anlaşılamadığı.

Eser Köker: Tabii.

[3] Eser Köker (1998). *Politikanın İletişimi, İletişim Politikası*. Ankara: Vadi.

Çağla Kubilay: Çok zor bir metin çünkü.

Eser Köker: Gerçekten zor bir metin. Türkçe çeviri ve Türkçe ifadeyi anlama sorununu aştığınız zaman dahi çok özel bir terminolojisi var ve bu özel terminolojinin aşılması gerekiyor. Çünkü arkasında biraz önce söylediğim bir hat var. Rasyonalite meselesiyle ilgili olduğu için, sistemin rasyonalitesinin nasıl oluşturulduğuna ilişkin kavrayışı ve o kavrayışı çözmeye yönelik anlatıyı kuruyor. Bu sadece bizim açımızdan değil, aşağı yukarı bütün Almanca dışında -ki Almanya içinde de öyle olduğuna bizzat tanık olduğum halde de- metni parçalama, yeniden üretme, metinle hesaplaşma, metni kullanabilme pratiklerimizle ilişkili. Şimdi metnin uzandığı geniş alanı düşünürseniz, tarihten sosyolojiye, sosyolojiden felsefeye, oradan dil felsefesine, bu geniş alanın içerisinde kıvrılma, bu geniş alanın bilgisini kavrama yeteneğimizle ilişkili. Şimdi iletişim çalışmaları her ne kadar idari akademik ifadelendirmede kendine, biz disiplinlerarası bir alanız, derse de, programlarımıza baktığımız zaman, yaptığımız yüksek lisans ve doktora tezlerine baktığımız zaman böyle olmadığını görüyoruz. Yani evet son tahlilde bir kaçma noktamız olarak biz disiplinlerarası bir alanız, ama gerçek disiplinlerarasılıkla yani gerçek derken yöntemsel farklılıkları anlayacak o yöntemsel farklılıklar üzerine düşünme geleneğini oluşturan felsefeyle bir uzaklığımız var. İletişim fakültelerinde benim bildiğim "iletişim ve felsefe" diye bir lisans dersi olmadığı gibi bir yüksek lisans dersi de yok. İletişim ve felsefe üzerine yazılmış ağırlıklı metinler yok. İletişim ve felsefenin birleştirildiği yere yönelik bir bakış açısı dergilerimizde boy göstermiyor. O zaman bizim herhangi bir biçimde iletişim alanında adı iletişimsel diye gitmemiz şöyle oluyor: "Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* isimli kitabında zikrettiği gibi yaşam alanı ve ..." diye başlıyor. Bunun ötesinde bir söz üretebilmemizi mümkün kılabilecek, mesela iletişimsel eylemde herkesin anlaşılabilir bir söz kullanımı meselesiyle ilgili kaynakların son iki sene içerisinde Türkçeleştiğini size hatırlatırım.

İnan Özdemir: Kitapta Kurutulmuş Çiçekler kitabınıza[4] *ilişkin bir soru sormak istiyorum. Konuşma-demokrasi ilişkisi üzerine düşünüldüğünde Frankfurt Okulu'ndan Habermas ilk akla gelen düşünür oluyor ve bu konuya ilişkin metinlerde bu düşünüre ağırlıklı olarak yer verildiği görülüyor.*

Eser Köker: Neden? Müzakere ve tartışmayı esas alan metinlerin merkezinde Habermas yer alıyor da ondan.

İnan Özdemir: Ama siz Kitapta Kurutulmuş Çiçekler'de bu konuda hem Benjamin'den hem de Adorno'dan yararlanmışsınız Habermas'a ek olarak. Hatta Adorno'nun modern toplumlarda konuşma yeteneğinin yitimine ilişkin sözlerine yer veren uzun bir dipnot düşmüşsünüz. Kurduğunuz bu bağlantı sizin Okul'a yönelik akademik ilginizden mi kaynaklanıyor yoksa dünyada bu bağlantıya vurgu yapan başka çalışmalar var mı? Eğer böyle bir bağlantı eksikliği varsa bunun nereden kaynaklandığını düşünüyorsunuz? Türkiye ile de ilişkilendirerek yanıtlarsanız seviniriz.

Eser Köker: Şimdi elbette bu mesele etrafında düşünen uluslararası yazın bu meseleyi epeyce bir irdelemiş durumda; fakat *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler* deyince, ben orada o kitabın arkasında, yanında, sağında-solunda bir şey düşünüyorsam, elbette ki demokrasi meselesiyle ilgili tartışmaları izlediğim -ki uluslararası literatürde onlarca örnek var, *deliberated* demokrasiden müzakereci demokrasiye kadar- her türlü yerde Habermas'a dönülüyor. Ama bu anlatıların kurulmasının sebebi yani akademik sebeplerinden bir tanesi bu konuşmada adı çok az geçen, dolayısıyla sadece Habermas, Adorno, Horkheimer, Reich ve Marcuse'ye giden yerde duran isim: Walter Benjamin. Tabii ki hikâye anlatıcısı, "Son Hikaye Anlatıcısı" diyelim *Son Bakışta Aşk*'a gönderme yaparak, bu hikaye anlatma hali, hikayenin anlaşılabilirliği ya da hikayenin tadı tuzu uluslararası literatürde herhalde en az demokrasi tartışmaları kadar yaygın tartışmalar. Hiç şüphesiz. Hatta şöyle bir şey diyebiliriz, son onbeş yılda en çok referans verilen ya da en çok tartışılan yazarlardan biri kim dersek, onun Walter Benjamin olduğunu söy-

[4] Eser Köker (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dipnot.

lemek herhalde yanlış olmaz. Bu kadar tartışılan, bu kadar üzerine söz ve düşünce biriktirilen bir metin öbeğiyle ilişkilenmemek demin söylediğim entelektüel namusun tersi olurdu. Ben de bu metinde hep bakar olmayı seçtiğim için tabii ki iki anlayışı, iki birbiriyle tartışması çok mümkün olan anlayışı yan yana getirmeye çalıştım. Burada Frankfurt Okulu'nun dil üzerine yapılan çalışmalardaki konumuyla ilgili söylenmiş çok söz var. Onları şimdi özetlemem, onların üzerine tartışmam söz konusu olmadığı için, sadece şunu söyleyeyim: Frankfurt Okulu'nun da beslendiği entelektüel kaynaklara baktığımız zaman, bu tartışmaların 1920'lerde ne kadar önemli bir tartışma olduğu ve hem hikâye anlatma formuyla hem sözün iletilebilme formuyla Alman düşünce geleneğinin neredeyse sapkın bir biçimde ilgilendiğini görebiliriz. Yani Frankfurt Okulu'nun bunun dışında olması mümkün değildi zaten. Martin Heiddegger eğer bu metinler üzerinden bir duruş oluşturuyorsa, Frankfurt Okulu'nun bunu atlayıp geçmesi, bununla hesaplaşmaya girmeden işe başlaması ya da buna dair bir sözü olmaması mümkün müydü? Aynı kaderi paylaştıkları Hannah Arendt'in hikâye anlatıcılığı ile Walter Benjamin'in hikâye anlatıcılığı arasındaki farklılık üzerine yoğunlaşan onlarca yüzlerce metin var. Dolayısıyla bu metinler döneme karşı yazılmış metinler olduğu için, yani Frankfurt Okulu'nun dil karşısındaki ilgisi sadece demokratik bağlamda ele alınamaz idi, ben de onu biraz deşmek için böyle bir metin oluşturma isteği duydum. Bilmiyorum sorunun başını kaçırmış olabilirim.

İnan Özdemir: Demokrasi, konuşma ve Adorno veya Benjamin bağlantısını kuran Türkiye'de veya dünyada başka çalışmalar...

Eser Köker: Çok, çok...

Çağla Kubilay: O zaman son olarak ben bir şey sorayım. Frankfurt Okulu'nun dünyada ve Türkiye'de hala güncelliğini koruduğunu düşünüyor musunuz?

Eser Köker: Elbette koruduğunu düşünüyorum. Bu güncellik meselesi zaten onların kalbinde yara diyebilirim. Şiir artık söylenemez, umutsuzların varlığı ki beni umutlu kılıyor gibi aforizmatik anlatımı, fragmanlara bölünmüş metinleri, edebiyatla, sinemayla, fotoğrafla sürekli paslaşan bir sosyal bilim yazını, psikanaliz yöntemiyle sosyal bilimler metinlerini birleştirme çabası hala bugün devam ediyorsa, evet bir üst metin olarak Frankfurt Okulu güncelliğini koruyor diyebiliriz. Ama burada onların itiraz edeceklerini düşündüğüm ilk kelime de güncellik olduğu için,güncelliğini korumakla kastedilen şeyin ne olduğunu söylemek lazım. Eğer sahiden bugün tahrip edilmiş bir iletişim ortamında yaşıyor isek, giderek yayın endüstrisi tekelleşmiş ve yoğunlaşmış olma halini hele de bizim için sürdürüyorsa -biz 1960'larda değil 1970'lerde de değil, 2000'lerde bunu yaşıyoruz- Frankfurt Okulu'nu daha çok deşmemiz, daha çok konuşmamız gerekiyor. Ama bunun için bir akademik dilin yaygınlaşması gerekiyor, iletişimsel eylemin Türkçe söyleyişiyle ilgili bir yaygınlık alanının çoğalması gerekiyor vb. Ama onlar metnin taraflı olacağını, anlatının taraflı olacağını söyleyen bir okul. Dolayısıyla onlara yönelik olarak böyle sıradan akademik malzemeymiş tavrı içeren bu sorunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Çünkü akademik dünyanın güncellikle olan ilişkisi zor ve problemli bir ilişki biliyorsunuz. Suya yazmanın, bir dipnot yazacağım diye aylarınızı verdiğiniz bir şeyin güncellikle ne alakası olabilir. Gene Benjaminvari bir şey, güncel ancak enformasyon için geçerli. Bilim adamlarının bilimsel kamuoyunun hesapverebilirliğine ilişkin bir yer tespit edilmiş ve bunun üzerinde çeşitli uzlaşımlar mı sağlanmış? Sağlanmadığına göre, dertleri güncel olduğuna göre, onlar da güncel tabii ki.

Çağla Kubilay ve İnan Özdemir: Çok teşekkür ederiz.

Eser Köker: Tez yazan, özellikle Frankfurt Okulu'nu tezinde kullanan bütün öğrencilere kolaylıklar diliyorum.



35.

Aykut Çelebi

Görüşmeciler: Evrim Yörük & Oğuzhan Taş

Deşifre: Evrim Yörük
19 Şubat 2009, Ankara

Oğuzhan Taş: Bildiğiniz gibi, biz, Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun alımlanmasıyla ilgili bir çalışma yapıyoruz. Sizinle de bu kapsamda bir görüşme yapmak istedik. İlk sorumuz şu: Frankfurt Okulu'yla ne zaman ve ne şekilde, hangi isimler ve metinler aracılığıyla ilgilenmeye başladınız?

Aykut Çelebi: Çok zor bir soru... Galiba 1982'ydi ilk okuduğumda... Kantinde *master* öğrencileriyle bir *master* dersi etrafında sohbet ederken, Benjamin, Adorno'nun ismi geçmişti ya da 1979'da *Verso*'dan *Estetik ve Politika* kitabı çıkmış. Galiba bir derste onu tartışıyorlardı ve ilk defa isimlerini öyle duyduğumu hatırlıyorum, ama çok da emin değilim...

Oğuzhan Taş: İLEF'te mi?

Aykut Çelebi: Hayır, ODTÜ'de... Master yapan öğrenciler kantinde tartışırlarken, galiba öyle duydum.

Oğuzhan Taş: Peki sonra, nasıl daha yoğun olarak ilgilenmeye başladınız?

Aykut Çelebi: Hiçbir zaman o anlamda yoğun bir şekilde ilgilenmedim yanılmıyorsam. Ama değişik dönemlerde, mesela 1982 yılında, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Çarşamba Toplantıları" vardı, "Çarşamba Toplantıları"ndan bir tanesine gelmiştim. Toplantının o haftaki konusu Enis Batur'un "*Las Meninas* Üzerine Yapısal Bir Yorum Denemesi" adlı konuşmaydı. O konuşmaya geldiğimizde, gene yanılmıyorsam Haydar Ergülen ve birisi daha vardı, şimdi hatırlamıyorum... Aydın Uğur'a uğramıştık, onunla tanıştığımızda -o aralar Ünsal Oskay'ın asistanıydı yanılmıyorsam- ve Frankfurt Okulu'ndan bahsediyordu. Ünsal Oskay da Adorno ve müzikle ilgileniyordu. Daha önce sözünü ettiğim bu okul kantininde konuşmalarla, Aydın Uğur, Ünsal Oskay sohbetleri galiba çakıştı ve burada bir şey var gibi bir şey kafamda oluştu. Daha derli toplu olarak hatırladığım, 1983 yılında ODTÜ'de lisans öğrencisiyken "Kitle İletişim Sosyolojisi" dersinde Walter Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretildiği Bir Çağda Sanat Yapıtı" yazısıyla uğraştığım ve oradan başlayarak *New German Critique* ve *Telos* dergilerini takip edip oradaki tartışmaların içinde biraz yolumu bulduğum.

Bir de şunu çok net hatırlıyorum. 1982 yılında Enis Batur'un *Tan* dergisinde "Walter Benjamin'in Kayıp Siyah Bavulu" diye bir yazısı vardı. Bir konunun insanın ilgisini çekebilmesi ve o konuda daha etraflıca kafa yorabilmesi için çağrışımların belli bir yerde, bir noktada toplanmış olması gerekiyor. Doğrudan ya da dolaylı... Mesela *Tan* dergisi, *Oluşum* dergisi, ha keza ilk defa 1982–83 yıllarında *Yazko Edebiyat*, *Yazko Çeviri*, *Yazko Eleştiri*, Adnan Benk'in *Çağdaş Eleştiri* dergisi. Dolayısıyla buralarda özellikle, Walter Benjamin ve Adorno'yla ilgili yazıların çıkmaya başlaması, onların metinlerinden çeviriler yapılması, kuşkusuz Ünsal Oskay'ın çalışmaları, daha önce sözünü ettiğim ODTÜ'deki verilen dersler ve dersler etrafında yapılan konuşmalar öyle bir bütün olmuş olmalı ki, en azından çelişik de olsa bir bütün, dikkat ve ilgim buraya yönelmiş. En azından başlangıçta, şu gün şu tarih diyemesem de böyle bir *konstelasyon*un dikkatimi çektiğini söyleyebilirim.

Oğuzhan Taş: Sonrasında?

Aykut Çelebi: Sonrasında şöyle bir şey hatırlıyorum, kendi tarihimde önemli olarak değerlendirebileceğim bir şey. 1986 Eylül'ünde Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olduktan sonra bazı metinlere daha kolay ulaşma şansım oldu. Bahsettiğim tarihte YÖK'ün tek hayırlı işi olan YÖK Kütüphanesi yeni kurulmuştu ve her ne kadar ulaşmak o kadar kolay olmasa da oraya, belli aralıklarla gidip, dergileri tarayıp fotokopi çekme imkânımız vardı. Yalnız YÖK bu tek hayırlı işini bile yarım yaptığından, dergilerin geçmiş koleksiyonlarıyla tamamına abone olmak yerine, örneğin 1980'den sonra, 1983'ten sonra abone olmuştu. Frankfurt Okulu'yla ilgili Türkçe olmayan İngilizce metinler sadece SBF'de vardı o zaman, hatta Türkiye'de yalnızca SBF'de vardı. Çünkü *Telos* ve *New German Critique* dergilerine, SBF 70'li yılların başından itibaren düzenli olarak aboneydi ve dergilerle daha sistematik ilgilenebilme, onları ödünç alma imkânımız oluyordu. 12 Eylül sonrasında Türkiye'nin dünyaya kapandığını ve şimdikinden farklı olarak kitap ve dergiye çok kolay ulaşılamadığını düşünecek olursak, SBF'ye gelmek sahiden de "Frankfurt Okulu" denen şeyle daha yakından temas edip, daha sistematik uğraşmayı hızlandırdı, bu kesin. YÖK'ün kütüphanesini de buna eklemek lazım. Özellikle Praxis International mesela, daha sonra Constellations dergisi oldu, bu tür dergileri takip ederek hem genel bilgi çerçevemiz genişledi, ama esasen Eleştirel Teori'yle daha güncel olarak tanışma fırsatını bulduk ki, şunu hiç unutmuyorum, 1985, 86, 87 yılları Telos içindeki yarılmaya, çok şiddetli tartışmaya da sahne oluyordu. Paul Piccone, Adorno'nun takipçisi olarak, üçüncü kuşak denen Habermas ve çevresinin, Frankfurt Okulu'nun doğal takipçisi sayılamayacağını, düzenle eklemlenme ve entegrasyon anlamında daha fonksiyonalist olduklarını belirten bir başkaldırı ortaya atmıştı. Bu hararetli tartışma sayesinde Frankfurt Okulu'nun kendi içinde farklı siyasal yönelimleri de olabildiğini ve bu yönelimlerin artık bir yol ayrımına geldiğini, bu tartışmanın aslında bizi çok daha verimli yerlere götürebileceğini, Frankfurt Okulu'nun tarihindeki, bir dönemde var olan ve belli entelektüel figürler üretmiş ama şimdi biraz Latince gibi ölü hale gelmiş bir kritik olmaktan daha farklı bir yere gittiğini o zaman görme şansı buldum. Bunların hepsi beni Frankfurt Okulu'yla daha yakın haşır neşir olmaya yöneltti ve tarih aşağı yukarı 1986 sonu 1987 başıdır.

Oğuzhan Taş: Frankfurt Okulu'nda dikkatinizi çeken neydi?

Aykut Çelebi: Hayal meyal hatırlayabilirsem... İnsanın geçmişi olduğu gibi kurgulaması zor, hangi saiklerden yola çıkıyordum, ne yapıyordum diye ama şöyle bir şeyi söylemek mümkün. *Telos* dergisi etrafındaki bu tartışma yürürken, yavaş yavaş üçüncü kuşak diyebileceğimiz Habermas ve yanındakiler, örneğin Axel Honneth, Andrew Arato, Agnes Heller ve doğrudan Frankfurt Okulu mensubu sayılmasalar da ona yakın duran diğer Macar muhalif entelektüelleri, eski Yugoslavya'da her yıl onbeş günlük bir kampta toplanıyorlarmış. Bu faaliyetlerinin adına "praxis" diyerek Yugoslavya'da alternatif ve özyönetimci bir sosyalizmin mümkün olup olmadığını tartışıyorlarmış. O zamanlar bunu öğrenmiştim. Dolayısıyla sosyalizmin muhalif kanatlarıyla alternatif ve demokratik bir gelecek fikrini önüne koyan "praxis" deneyimi aslında meseleyi, geleneksel Frankfurt Okulu terimleriyle söyleyecek olursak, şeylerin ve toplumun tek bir merkezden yönetildiği, yönlendirildiği, yabancılaşma ve nesneleşme dolayımıyla bireyi ve özerkliği ortadan kaldıran atomize bir kitle toplumundan ve kritiği de bunun serimlenmesi olmaktan çıkararak, Frankfurt Okulu'nu kendini yenileyerek, yeniçağa ve koşullara adapte etme çabasının alenen bir revizyonizm olduğunu duyuruyorlardı.

Bu anlamda şeyleri olduğu kötülükte ve griftlikte göstermekten kaçınan sahte bir gelecek vaadinin aslında basit bir revizyonizmden öte Frankfurt Okulu'ndan geri dönüş olduğunu tartışan *Telos* ve Piccone ekibi arasındaki ayrışmayı görmek benim için çok etkileyici ve öğretici oldu. Benim için en kritik şeylerden bir tanesi de şuydu: 1987 yılında, bu tartışma, iki tarafın aralarındaki diyaloğu, müzakereyi sürdürebilir olmaktan çıkarıp toptan köprüleri atmasıyla sadece entelektüel değil politik bir karakter de kazandı ve aynı yıl *Telos* Carl Schmitt'e doğru yönelmeye başladı. *Telos* Schmitt'i Frankfurt Okulu'nun gönül yakınlığı içinde olduğu, aynı değer ve terminolojiyi paylaşan, fakat Habermas'ın dili ve gündeminin

tamamen dışında yeni bir milat olarak ortaya çıkardı ve bu tartışmalar beni kendi adıma çok etkiledi.

Oğuzhan Taş: Alman siyasal ve felsefi düşüncesinde Weimar dönemine (1919-1933) özel bir ilginiz olduğunu görüyoruz. Bu dönemi sizin açınızdan ilgi çekici kılan ne? Frankfurt Okulu'nu Weimar dönemi düşüncesinde nasıl bir yere koyuyorsunuz?

Aykut Çelebi: Bu çok önemli ve aynı zamanda cevaplaması zor bir soru... Şimdi tarihsel olarak, yani kendi biyografime baktığımda bugünkü netlikte göremediğim ama ilk izlenimleri edindiğim şöyle bir süreçten bahsedilebilir: O zamanlar, Weimar Almanyası'na anlamını veren canlı entelektüel ve kültürel, politik ortamın Frankfurt Okulu'nun tartışmalarıyla örneklendiği ve cisimleştiğini düşünüyordum, artık böyle düşünmüyorum. Dolayısıyla bu anlamda Frankfurt Okulu etkisinin Weimar Almanyası'yla doğrudan bağlantılandırılamayacağını, Weimar Almanyası'nın zenginliklerinden Frankfurt Okulu'nun olsa olsa ancak yararlanmış olabileceğini ve onların da aslında ne entelektüel ne politik bakımdan Weimar Almanyası'nda çok da önemli figürler olmadığını düşünüyorum. Bunun tek istisnası var: Walter Benjamin. Walter Benjamin de, sizlerin de bildiği gibi çok kolay kategorize edilemeyen, bir tarafa koyulamayan bir düşünür, zaten resmi olarak Frankfurt Okulu denen okulun üyesi de değil. Dolayısıyla Walter Benjamin üzerinden yürütülen bir Frankfurt Okulu-Weimar Almanyası özdeşliği ya da ilişkisi çok sağlıklı bir yere götürmez bizi. Ama şunu kabul etmeliyim kendi adıma: 1920'li ve 30'lu yılların, "Altın Çağ" denen, bugün de değişik yönlerden mirasçısı olduğunu düşündüğüm bu dönemin, benim için kalıcı izleri oldu. Çünkü sorunların yakıcılığı nedeniyle gerek devlet-toplum ilişkileri, gerekse de kriz ve krizin yorumlanması, anlamlandırılması meselesi en canlı ve derin haliyle o dönemde bütün boyutlarıyla tartışıldı. Ve hâlâ daha Weimar döneminin hem derinliğinin hem de buradan çıkarılması gereken derslerin çok fazla farkında olduğumuzu düşünmüyorum. Ama sizin sorunuza vereceğim daha net cevap; kendi adıma entelektüel biyografimi Frankfurt Okulu'nu Weimar dönemiyle bir arada düşünerek oluşturdum ya da Frankfurt Okulu'nun bunda çok katkısı oldu, ama bunun doğru bir imge olmadığını şimdi artık daha net olarak görüyorum.

Oğuzhan Taş: Değişen ne oldu?

Aykut Çelebi: Değişen öncelikle ampirik bilgi. Frankfurt Okulu denen okul, önemini ve bugün bildiğimiz anlamıyla insanları heyecanlandıran, etkileyen özelliklerini 1933 sonrasında, Amerika'da sürgündeyken, oradaki faaliyetleri ve geçmişe yönelik değerlendirmeleriyle kazanıyor. İki tane büyük boşluğumuz var burada, Martin Jay mitolojisini bir kenara koyacak olursak 1933 ve öncesinde Almanya içinde neredeler ve ne yapıyorlar? İkinci büyük boşluk, 45–60 arası niye bu kadar büyük ve derin bir boşluk var? Ondan sonra tekrar 68'e doğru giderken, Almanya'nın kendi geçmişiyle yüzleşme sürecinde, çok ters köşe bir yerden başlıyor Frankfurt Okulu'nun macerası ve çok eklektik ve büyük boşluklarla devam ediyor. Ampirik olarak bunun bilgisine varmış olmak bendeki değişikliğin esas nedeni. Kuşkusuz bir başka önemli olan şey, Frankfurt Okulu üyelerinin, bireysel olarak, Weimar döneminde yani 1918-1933 yılları arasında etkili figürler olmadıklarını, kendilerini yetiştirmekte olan genç entelektüeller olduklarını düşünsek bile, Walter Benjamin'i tekrar paranteze alıyorum burada, iki tane önemli şeyi atladığımızı düşünüyorum. Birincisi, "Dönemin toplumsal ve siyasal hareketleri ile bu okulun bağıntısı nedir?" sorusuna ilk kuruluş dönemlerinde daha organik sayılabilecek bazı bağlar dışında rastlayamıyoruz. Yani onların bu hareketlerden beslenerek ve bu çelişkilerin içerisinde, Turgut Uyar'ın dediği gibi "kayayı delen inci" rolünü oynayıp oynayamadıklarına dair ampirik bilgimiz yok, olduğu haliyle de çok zayıf olduğunu, biyografilerden, izlenimlerden biliyoruz. İkincisi, dönemin *avantgarde* sanat ve kültür hareketleriyle bağıntısı içinde düşündüğümüzde, sağ ve sol, muhafazakâr, anarşist, modernlikle ilgili düşünce ve deneyim bakımından çok sınırda kaldıklarını ama bu sefer kelimenin güzel anlamında, her sınıra yakın anlamında, zengin değil de, daha sığ kaldıklarını çok rahatlıkla söyleyebiliriz. İşin ilginç tarafı, Weimar'ın sonuna doğru gerçekten değişik ve özgün yapıtlar

üretme potansiyeli olan, belki de o dönemde kendi biyografileri içerisinde anlamlı sayılabilecek şeyler yapan iki önemli düşünürü, Otto Kirchheimer ve Frederick Pollock'u ise, çoğu insan Frankfurt Okulu derken akla gelecek şekilde bile saymıyor, böyle trajik bir durum var. O yüzden böyle büyük cafcaflı laflar yerine, eğer Adorno ve Horkheimer'den bahsediyorsak, bu iki ismin 1918-33 içerisinde Almanya'daki politik ve entelektüel hayata katkıları bakımından ilk bin entelektüel içinde bile olmadıklarını acı bir biçimde söyleyebiliriz.

Oğuzhan Taş: Horkheimer'in açılış konuşmasında eleştirel bir toplumsal felsefenin olanaklarına işaret etmesi ya da Adorno'nun "Felsefenin Güncelliği" yazısında dünyayı sadece değiştirmeye değil, anlamaya yönelik bir çabayı vurgulaması o dönem içinde önemli şeyler değil mi?

Aykut Çelebi: Tabii ki önemsiz şeyler asla değil, ama şöyle de düşünmek daha doğru olmaz mı? Kimse kimsenin hakkını teslim etmek durumunda değil, böyle bir adalet dağıtıcısı rolümüz ve işlevimiz de elbette olamaz. Ama Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabı, 1923'te yayımlandığında hem işçi sınıfı hareketine hem organik partilere hem de dönemin Hegel-Marx çizgisindeki politik felsefesine, Adorno'nun "Felsefenin Güncelliği" makalesiyle kıyas götürmez önem ve etkide bulunmuştu. Şimdilerde sizler de biliyorsunuz ki, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin güncelliği ve etkisi üzerine kimse bir şey hatırlamıyor bile. Dolayısıyla tarih biraz *de facto* yazılan bir şey ve Walter Benjamin'in dediği gibi, kazanan, parlayan ve adı kalan kimse tarihi geriye doğru yazdırmaya başlıyor ister istemez. Dolayısıyla her uygarlık tarihi ne yazık ki biraz unutulanların üzerine yükselen bir barbarlık tarihi de olmak durumunda kalıyor. Bu Adorno ve Horkheimer'in kesinlikle önemsenmeyeceği anlamına gelmiyor, ama şu çelişkiyi göstermek bakımından özellikle altını çizerek söylemek istiyorum: Frankfurt Okulu Weimar döneminin Alman entelijansiyası içerisinde hiç etkili bir okul ve figür bütünü değildir.

Oğuzhan Taş: Yeni kurulan bir okul olmaları ve asıl büyük eserlerini Amerika'da vermeleri bakımından Weimar dönemini bir tür olgunlaşma dönemi olarak mı görmeliyiz Frankfurt Okulu için?

Aykut Çelebi: Evet.

Evrim Yörük: Martin Jay'in çalışması için az önce "mitoloji" sözcüğünü kullandınız. Bu çalışma hakkında neden böyle düşündüğünüzü biraz açıklayabilir misiniz?

Aykut Çelebi: Martin Jay tabii ki Enstitü hakkında derli toplu kitap yazması bakımından çok önemli, inanılmaz önemli birisi. Üstüne üstlük yanılmıyorsam, 29 yaş gibi çok genç bir yaşta böyle bir çabaya girdi ve bunu başardı. Martin Jay'in kitabını küçümsemek ya da önemini azaltmak asla hiç kimsenin ne haddi ne de çıkış noktası olamaz elbette. Şunu söylemeye çalışıyorum: Martin Jay, Frankfurt Okulu'nun tarihini öyle bir perspektiften anlatıyor ki, arka planında, non-Marksiyen, Marksist olmayan ama sosyalizan geleneklerden etkilenmiş, alternatif bir yol imal etmeye dönük hazırlıkları ve böyle bir ereği olan, adım adım buraya doğru yönelen bir okul. Yer yer doğru gözlemler ve sahiden de herkesin öğrendiği ilişkiler ve mektuplarla, çok güzel bir yapıntı metin, kelimenin iyi anlamıyla, oluşturmuş olsa da, Martin Jay'in metni Frankfurt Okulu'nun ve genel olarak tabii Eleştirel Teori'nin ne olup ne olmadığı konusunda son derece yanlı ve ideolojik bir metin. Frankfurt Okulu'nu ve özellikle de Walter Benjamin ve Herbert Marcuse gibi Frankfurt Okulu'nun aşırı sayılabilecek üyelerini ve yakın ilişkide oldukları diğerlerini, tek, yekpare bir bütün altında, çelişkilerinden asude bir tarihsel erek içine alması ve oturtması... Bu kabul edilemez bir şey, tarihsel olarak doğru da değil. İkincisi, daha sonra başka araştırmacıların, aynı konuda biraz daha teorik diyebileceğimiz analizlerinden öğrendiğimiz üzere daha çelişkili bir bütün Frankfurt Okulu. Mesela Helmut Dubiel'in olağanüstü kitabı.[1] Kuşkusuz Martin Jay kadar etkili olmadı, ama argümanları ve ortaya koyduğu perspektif bakımından çok daha öğretici bir metindir. Keza

[1] Helmut Dubiel (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp [İng. Çev., *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Çev., Benjamin Gregg. Massachusetts: MIT Press, 1985].

Rolf Wiggershaus'un kitabı,[2] dikkatli bir gözle kıyaslayarak okuduğunuzda görürsünüz ki, Martin Jay'in yaptığı bir sürü hatayı düzelterek gider. Ama bu hatalar, salt 29 yaşında genç biri olmasıyla ilgili değil. Tabii onunla ilgili şeyler de var ama onlar çok daha ihmal edilebilir, insani hatalar. Ama asıl olarak bir perspektif kaymasından bahsediyorum, onu görmemek mümkün değil.

Oğuzhan Taş: Değinmek istediğimiz öncelikli noktalardan biri Rawls ve Habermas tartışması. Bu tartışmanın güncel siyasal gelişmeler bağlamında hala güncelliğini koruduğunu düşünüyoruz. Avrupa: Halkların Siyasal Birliği (2002) kitabınızda bu tartışmayı geniş biçimde ele alıyorsunuz. Görebildiğimiz kadarıyla burada, Rawls'un "Halkların Yasası" ve liberal siyasal adalet anlayışını daha yakın duruyorsunuz. Habermas'ın siyasal liberalizmle ilişkisine nasıl bakıyorsunuz?

Aykut Çelebi: Aslında hem soru hem de değerlendirme içeren cümlelerinizi duyduğumda biraz şaşırdım ve üzüldüm, çünkü hiç öyle olsun istememiştim. Demek ki kendimi iyi ifade edememişim.

Oğuzhan Taş: Rawls açısından mı diyorsunuz?

Aykut Çelebi: Tabii. Çünkü hiçbir zaman Rawls'a daha yakın değildim, yani en azından niyetim o değildi.

Oğuzhan Taş: Kitabınızda Rawls'un daha tutarlı bir çerçeve önerdiğini düşündüğünüzü sanıyorum. Özellikle de Avrupa Birliği ve Rawls'un "halkların siyasi birliği" anlayışı bağlamında. Belki Habermas hakkındaki başka yorumlarınızla da birleştirerek böyle düşünmüş olabilirim.

Aykut Çelebi: Şimdi bu meseleye biraz daha sonra dönmek kaydıyla Habermas'tan başlayalım. Umarım sonunda uzlaşabileceğimiz bir yere geliriz. Jürgen Habermas'la kendi çalışmalarım arasında onsuz yapamadığım bir aşk-nefret ilişkisi var. Çünkü Habermas bir yanıyla hukuk devleti olmaya çalışan her devlet ve hukuk devletinde yer almaya çalışan her özne için onsuz olmaz, dolayısıyla çalışmaları asla ve asla göz ardı edilemez gerçek bir usta, son büyük düşünürlerden, kelimenin gerçek anlamıyla büyük ve geniş düşünürlerden bir tanesi. Hele bu yıl sekseninci yaşını idrak ettiğini düşünecek olursak ve seksen yaşına girerken dahi, çoğu ondan hem dimağ hem de yaş olarak daha genç insanla kıyaslandığında, dünyayı tahayyül edebilme, küresel olarak insanlığı yeniden konumlandırabilme çaba ve bu yöndeki iradesiyle olsa olsa insanda hayranlık uyandırabilecek bir düşünür. Buna bir ek daha yapmak lazım; özellikle "Demokratik Bir Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi" başlıklı makalesi, Almanya'da yaşayan her Türk için, doğrudan onları kast eden bir makale olmamakla birlikte, sahiden bir tür başucu kitabı, hani bir avukatlık, hukuk rehberi gibi addedilmesi gereken bir kitap. Çünkü burada, fiilen ve hukuken azınlık olmayan ama hesaba da katılmayanların sürece nasıl dâhil edilebileceği ve bu yönde niyet beyan edenlerin süreç içerisinde nasıl yer alabileceğine dair inanılmaz ufuk açıcı bir rehber niteliği gözleyebiliriz. Fakat asıl problem, Habermas'la ilgili asıl problem, Habermas'ın kim olduğu ve ne olduğunu göz ardı ettiğimizde değil etmediğimizde ortaya çıkan bir problem.

Habermas, herhangi bir liberal sol düşünür değil: eski sosyalist rejimleri eleştiren ve bize yeni demokratik dünyada doğru ve mutedil yolu gösteren binlerce isimle karşılaştırılabilecek bir düşünür de değil, bu tür özellikleri Habermas'ı, Habermas yapan özellikler değil ki. Otobiyografik denemelerinden de izlenebileceği üzere, Ernst Bloch'tan Kracauer'e kadar birçok Frankfurt Okulu düşünürünün hem asistanlığını yapmış, fiilen Adorno'nun, hem bu düşünürlerle beraber aynı kamusal mekânları paylaşmış, Brecht'le ahbaplığı, ortaklığı, düşmanlığı, tartışmaları olan, dolayısıyla bir tür, Almanya'nın savaş sonrası kendisiyle yüzleşmesi, demokratikleşmesi ve aynı zamanda sosyal devlet olması sürecinde etkili olmuş, kelimenin gerçek anlamıyla bir devlet düşünürü. Dünyada bu düzeyde kabul gören ve kökleri

[2] Rolf Wiggershaus (1986). *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Frankfurt: Carl Hanser Verlag [İng. Çev., *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Çev., Michael Robertson. Massachusetts: MIT Press, 1994].

soldan gelen başka hiçbir düşünür de yok. Dolayısıyla Habermas'la ilgili tartışma ve onunla eleştirel bir yakınlık kurma denemesi herkes için çok meşru bir deneme, çünkü düşünsel anlamda, söylediklerine kayıtsız kalamayacağımız kadar hepimizin tarihsel köklerine denk düşen bir isim, onsuz yapamayacağımız bir düşünür. Ayrıca da eleştirel olarak yaklaşmamızın nedeni, bunları toptan reddetmeden, hepsini soğurarak yeniden kurma iddiasında olan bir düşünür. Asıl Habermas'la ilgili dert bu son noktadan kaynaklanıyor. Yanılmıyorsam *Habermas ve Kamusal Alan* derlemesi kitabının "Eleştirilere Cevap" bölümünde "son Marksist" olarak kendisini niteliyor. Bir sürü başka deneme, makale, kısa politik yazıları ile ilgili derlemelerde sol geleneğin Kant versiyonu, Cumhuriyetçi versiyonu olduğuna değerlendirmeleri ve tespitleri var. Sol gelenekten kopmadan onu yeni bir aşamaya doğru götürme ve içererek aşma, entegre ederek yenileştirme çabasını ciddiye aldığım ve kendi adıma çok önemsediğim için onunla eleştirel bir diyalog kurmak hem kaçınılmaz bir şey hem de hepimiz için hangi durumda ve hangi konumda olduğumuza dair bir test. Sahiden de son büyük düşünür olarak Habermas'ın düşüncesiyle eleştirel bir diyaloğa girmek demek, aslında kendi düşüncelerimizin de çağdaşlığı, güncelliği ve gençliği bakımından bir tür *litmus test* işlŞimdi benim Habermas'la kritik diyaloğumun iki tane temel ayracı var. Bir tanesi, kamusal alanla ilgili tespitleri, ikincisi ise, siyaset ve hukuk devletine dair yorumları ve bu yorumlarına kaynaklık eden, Kant'la olan bağı, yani Kantçı bir düşünür olarak Habermas. Her iki yönüne de, özellikle bunların politik açılımlarına büyük saygı ve hayranlık duymama rağmen, yıllar önceki bir tartışmaya dönecek olursak, Piccone-Habermas tartışmasına: Piccone'nin daha sonraki macerasını hiç onaylamamakla birlikte, Piccone'ye hak vermeden edemediğim bir nokta var: Bütün bunların Frankfurt Okulu'yla ne alakası var? Yani, Hegel'den ve Marx'dan uzaklaşma, Adorno'nun *Negatif Diyalektiği*'nden uzaklaşma, Walter Benjamin'in aşırı arkadaşlarından ve heveslerinden uzaklaşma teorik ve politik açılımlarıyla beraber öyle bir noktaya vardı ki... Habermas'ın Avrupa Birliği anlamında küresel, post-nasyonal siyasal birliklere heves etmesi, bunları önemsemesi, bunları düşünebilecek kadar genç ve zamanın ruhunu yakalayan bir dimağa ve bilince sahip olmasını hayranlıkla izlerken, öte yandan devrimci ve demokrat değil de, anarşist ve anarko-komünist değil de, sosyalizmin daha özerklikçi akımlarına değil de, çok daha düzen içi ve *establishment*'la bağlantıya önem veren, işlevsel yönü öne çıkmış kavram ve formülasyonlara; Benjamin, Adorno ya da Castoriadis yerine daha fazla Parsons'a ya da Rawls'a yakın olmasıyla ilgili bir problemim var. Dolayısıyla bu problem aynı zamanda geleneksel liberalizm eleştirisiyle bağıntılandırıldığında anlamlı olan bir şey. Bu, özgürlükleri vurgulaması, temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alındığı bir toplumda yaşamanın anlam ve önemini göstermesi bakımından liberalizmi küçümsemek, yok saymak, dışlamak, değil ki. Habermas'ın da öne çıkardığı bu noktaları hepimiz çok önemsiyoruz ve önemsemek de durumundayız. Öte yandan bir toplumun çatışma ekseninde kurulduğunu, emek mücadeleleri ekseninde kurulduğunu ve özgürleşme denen problemin aynı zamanda emeğin özgürleşmesi problemi olduğunu ve tabii ki özgürleşmenin esasen eşitlik ve *egaliberte* etrafında mümkün olabildiğini de ara sıra Habermas'a hatırlatmak gerekiyor. Bu eleştiri onun kendi vaatleri açısından da çok tutarsız değil. Çünkü Habermas demin söylediğim gibi, köprüleri atarak değil, geçmişi soğurarak, bünyesine katarak ilerleyen bir sol küresel ve demokratik düşünür, en azından kendi ifadeleriyle de bu böyle. Bu bakımdan onunla eleştirel bir diyalog kaçınılmaz hale geliyor. İkinci bir husus kamusal alanla ilgili. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde daha itidalli ve kamusal alanı sosyal pratiklere, özgürleşme sürecine ve deneyimlere bağlayan bir düşünür olarak karşımıza çıkıyordu. Fakat kendi teorisindeki ilerlemelerden bağımsız olduğunu düşündüğüm ve aslında daha *Kantian* bir çerçevede, bir mutlak bir dönüş demesek de alan kayması diyebileceğimiz bir yerde, giderek böylesi bir kamusal alan kavrayışından uzaklaşmaya, kamusal alanı daha çok farklı görüşler arasında ortak bir kanı ve bu kanıya dair görüş oluşturmaya dönük bir iletişimsel çerçeveye indirgemeye yöneldi. Dolayısıyla iletişimsellik boyutu, iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen farklı kanı ve

görüşlerin değişimi, buna dair bir yapısal düzenlemeye ve ortama, bununla ilgili prosedürlere indirgenmeye başladı. O zaman Alexander Kluge ve Oskar Negt'in daha 1971'de yönelttikleri, kamusal alanı farklı deneyimler ve mücadelelerden, dolayısıyla da alan fikrini mekânsal fikirden koparıp, bir tür görüşlerin ve kanıların değişimine, bu değişimin müzakeresi yoluyla ortak bir değer oluşturmaya yönelik bir prosedüre doğru götürdükçe Habermas, ilk söylediğim politik eleştiriyi teoriye bağlayan dönüşümle de karşı karşıya gelmeye başladık.

Jürgen Habermas 1981 yılında *İletişimsel Eylem Teorisi*'ni yazdığında kabaca şöyle bir şey yapıyordu: Geleneksel sistem teorisinin öğelerinin, yani parayla iktidar ilişkisinin artık sistemik ve kendine özgü, özerk yapıları nedeniyle kolay dönüştürülemez olduğunu, yani piyasa toplumuyla demokratik temsile dayanan bir parlamenter sistemin artık sosyalizmin araçları bakımından yıkılıp yerine yenisi imal edilemez ve geri dönülemez araçlar olarak kabul edilmesi gerektiğini söylüyor, ama iletişimselliğin hiç olmazsa *yaşam dünyası*nda sistemik öğelere karşıt bir alan olarak korunabileceğini savunuyordu. Adım adım bundan da vazgeçti ve demokratik olarak hak ve özgürlüklerin garanti altına alındığı bir toplumda, hukukun farklı sistemlerin dilini birbirine çeviren ortak bir alan olarak rasyonelleştiğini, diğer alt sistemleri birleştiren bir üst dizgenin olduğu yerde, artık yaşam alanı diye ayrıca savunulacak bir alana da gerek kalmadığını, yani aslında anarşist ve Cumhuriyetçi, özerklikçi eylem politikalarının ve siyaseti demokratik olarak yerel düzeyde kurabilecek mekanizmaların, bu *komüniteryen* ağın gereksizliğini ilân etmiş oldu. Geriye bir tek o zaman hukuk devleti ve hukuk devletinin tarif ettiği, anayasal, demokratik bir hukuk devleti içerisinde hak ve özgürlükleri garanti altına alınmış bireyler ve bu bireyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen para, iktidar ve diğer toplumsallaşma biçimleri kaldı. Şimdi, her dakika giderek daralan ve küçülen böyle bir kamusallık anlayışının sistem teorisine giden yönleriyle birlikte kritik edilmeye muhtaç olduğu çok yanı var. Bu nedenle, Habermas'ı eleştirme ve onunla eleştirel biçimde diyalog kurma çabası, herkesin kendi durduğu yer bakımından hiç küçümsenmeyecek ve hiçbir şekilde göz ardı edilemeyecek bir noktada. Aynı oranda göz ardı edilmemesi gereken şey, Habermas'la böyle bir diyaloğun kurulma çabasının söylediklerinin ve sahip olduğu değerlerin önemsenmesi nedeniyle olduğu. Bu düzeyde kritik diyalog kurulabilen çok az düşünür kaldı dünyada.

Oğuzhan Taş: Sizin Habermas'ı ele alış biçiminizde, Schmitt'le olan entelektüel ayrılığının önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Hatta Habermas'ı Schmitt'in amansız eleştirmeni olarak nitelendiriyorsunuz. Bu noktada sormak istediğim Habermas ve Schmitt arasındaki uzlaşmazlığın Rawls ve Schmitt açısından da geçerli olup olmadığı. Ya da bu üç ismi hangi noktalarda bir arada düşünmenin olanaklı olduğu.

Aykut Çelebi: Şimdi, bu da gene çok uzun ve zor bir soru fakat Schmitt'in kendisi ve ne yapmaya çalıştığı, Habermas'a kıyasla benim için çok da önemli değil. Benim için daha önemli olan Weimar Almanya'sının o altın çağ denen yılların ürettiği kültürel formlar ve siyasi tartışmanın derinliği ve düzeyi. Jürgen Habermas, 1945 sonrasında o zamanki tabiriyle Bonn Cumhuriyeti'nin devlet filozofuysa eğer, aslında Carl Schmitt de Weimar'ın devlet filozofu idi. Nazi dönemi insanlara daha değişik, zevkli ve eşelemesi çok önemli gelmekle birlikte, Nazi dönemindeki Carl Schmitt aslında, Türk siyasetinde de çok sıkça karşılaştığımız oportünist ve yırtmaya çalışan bir halk çocuğu tipolojisi çizer. İlk klik mücadelesinde tehdidi aldığında Schmitt geri plana çekilmiştir ki çok daha ağır bir bedel ödedi. O ayrı bir şey ama Schmitt'te beni ilgilendiren husus, Schmitt'in Weimar dönemi devlet felsefesi ve toplumsal değişim konusundaki radikal çıkışları. Özellikle de dönemin anarşist muhafazakârlığı ki bu ikisinin normalde bir araya gelmesi beklenmez. Zor bir ikili çünkü anarşizm ve muhafazakârlık; biri gelenekçi ve kolektivist, diğeri ise daha tekil unsurlar barındırıyor. Yani beni ilgilendiren, Schmitt'in o muhafazakâr gruplarla ilişkileri ve Adorno ve Scholem'in çok uzun süre gizleyip açığa çıkarmamalarına rağmen Walter Benjamin-Schmitt yakınlaşmasına da vesile olan dönemin anti-liberal havası. Dolayısıyla Weimar Almanyası'na bugünkü siyasal sistem

diline çok kolay tercüme edemeyeceğimiz ara renkler, ara tonlar hâkim: Muhafazakârların seküler devlete uzak durmalarından, yani muhafazakârların pek de devletçi olmadığından söz edebileceğimiz noktaları; solun daha anarşist-komüniteryen özelliklerle beraber, sanat ve kültürün dünyayı değiştirmek için yeni bir başlangıç teşkil edebileceğine dair belki bugün için fazla naif kaçan inancı; dönemin dışavurumculuğundan tutun da avant-garde sinemasına, gerçeküstücülükten toplumcu gerçekçiliğin yeni biçimlerine ve yeni nesnelci akımlara kadar çok değişik figürleri içinde barındırması ve bizim bildiğimiz anlamda bugünkü sosyoloji ve siyaset biliminin diline hiç de aşina olmayan çok kendine özgü metinler üretmesi. O yüzden de Frankfurt Okulu deyince, benim için daha sonraları üzerinde çalışmayı düşündüğüm daha kenarda figürler önemli. Bu sadece marjda olanlara yönelik biraz da psişik sayılabilecek bir saplantıdan kaynaklanmıyor. Martin Jay mitolojisinin dışarıda bıraktığı figürlere eğilmek ve o dönem içinde eğer varsa bir özgünlük, bu figürlerin analizlerinde yattığını göstermek bence çok değerli hale geliyor. Mesela Kracauer geliyor aklıma. Kracauer'in genel olarak çok ihmal edilmiş olduğunu düşünüyorum. Kracauer'in memurlar üzerine yazdığı 1930 tarihli eseri[3], örneğin Louis Wirth'in Chicago'da kentler üzerine yazdığı eseri[4] sosyolojik anlamda nasıl klasik kabul ediliyorsa, gerçek anlamda bir klasik şaheserdir. Bugün kabul görmemesinin nedeni, bildiğimiz anlamda betimleme ve tasvir etme, sınıflandırma mantığına aykırı olarak, daha poetik bir dile sahip olmasından geliyor, ama Alman memurlarının toplumsal ve siyasal olarak çöküşünü, adım adım sağa kayışlarını çok güzel tasvir eder, anlatır. Bunun sosyoloji literatüründe hiç yer almaması ve Frankfurt Okulu denilince kenarda bile kalmayacak bir metin olarak hiç adının geçmemesi çok hüzünlendiriyor insanı.

Evrim Yörük ve Oğuzhan Taş: Kracauer'in önemi ve buna karşın kenarda kalmışlığı iletişim çalışmaları açısından da geçerli.

Aykut Çelebi: Tabii sinema, müzik... Jacques Offenbach ve dönemi üzerine yazdığı eser[5] gerçekten birinci sınıf entelektüel tarih eseridir. Örneğin Paris'in '19. yüzyılın başkenti' olarak tasarlanmasını Walter Benjamin Kracauer'e borçludur, ama bunun esamesi bile okunmuyor. Ha keza Ernst Bloch... Ernst Bloch, Frankfurt Okulu'nun hiç alakası olmayan, apayrı yerde bir düşünür olarak addedilir ve kabul edilir. Neden sorusunun cevabı eğer, böyle bir Okul var da bu okulun üyesi değil ise, Walter Benjamin de üyesi değil. Walter Benjamin'i bu kadar kolay kabul edip de, Walter Benjamin'in kan kardeşi ve has ahbabı, aynı zamanda entelektüel rakibi, 1919'dan beri bütün teoloji, politika, anarşizm konusundaki düşüncelerini borçlu olduğu ya da en azından borçlu olduğu düşünürlerden bir tanesini nasıl bu işle hiç alakası yok addedip böyle düşünebiliriz ki? Dolayısıyla Ernst Bloch'un insan onuru üzerine olan çalışması[6] ya da *Umut İlkesi*[7] Frankfurt Okulu'ndan nasıl uzak düşünülebilir? Ama Ernst Bloch, Walter Benjamin'in keza Kracauer, Schmitt'in o dönemki muarızları olduğu için, hiçbir şekilde politik ortaklıkları yok ama entelektüel ortaklıkları var. Entelektüel ortaklıktan kast ettiğim şey, dönemin Alman entelektüelleri farklı pozisyonlarda aynı dili konuşuyorlar, birbirlerine çevrilebilecek bir dil konuşuyorlar. O aynı dil, Weimar Almanyası'nın yeni bir başlangıç ama kriz vaat eden bir başlangıç olduğunu görebilmeleri açısından çok önemli. Daha önemlisi, dönemin anarşistleri Alman federalizminin şimdi artık mümkün olduğunu

[3] Siegfried Kracauer (1930). *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland.* Frankfurt: Surkhamp [İng. Çev. *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany.* Çev. Quintin Hoare. London: Verso, 1998].

[4] Louis Wirth (1928). *The Ghetto.* Chicago: University of Chicago Press.

[5] Siegfried Kracauer (1937). *Jacques Offenbach und das Paris Seiner Zeit.* Frankfurt: Suhrkamp [İng. Çev., *Jacques Offenbach and the Paris of His Time.* Çev., Gwenda David ve Eric Mosbacher. Massachusetts: MIT Press, 1938/2003].

[6] Ernst Bloch (1961). *Naturrecht und Menschliche Würde.* Frankfurt: Suhrkamp [İng. Çev., *Natural Law and Human Dignity.* Çev., Dennis J. Schmidt. Massachusetts: MIT Press, 1986].

[7] Ernst Bloch (1954-1959). *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt: Suhrkamp [Türkçe Çev., *Umut İlkesi Cilt 1.* Çev., Tanıl Bora İstanbul: İletişim, 2007].

düşünürken, Alman muhafazakârlarının tam tersi politik sonuçlara vardıkları bir yerde aynı dili konuşabilmeleri ve bu dilin çok çatışmalar içeren ama aynı entelektüel derinlikte bir dil olması beni çok ilgilendiriyor. O yüzden "Bütün modern siyasete ait kavramlar, sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" dediği andan itibaren Carl Schmitt'in diliyle, Walter Benjamin'in devletin teolojisinin neden bütün doğal olan, kendine doğallık atfeden şeyler gibi çürüme potansiyeli içerdiğini söyleyen dili birbirine çok yakınlaşıyor, birbirinden çok farklı politik yerlere açılsa da. Bu gerçek Weimar Almanyası dili ve tarafları. Bu dilde, Ernst Bloch'la bütün Alman dışavurumcu şairlerin ve yazarların dili birbirine örtüşüyor, ama bu dil ne yazık ki Adorno ve Horkheimer'in dili değil. O yüzden, Frankfurt Okulu'nun kendisi, daha doğrusu Frankfurt Okulu diye bilinen merkezde yer alan birkaç figürün dahi, birbirleriyle kıyaslamalı incelemesi yapıldığında böyle bir ortaklığın olmadığını, bunun çok fiktif bir şey olduğunu ve neye hizmet etmesi bekleniyorsa bu hizmet etmesi beklenen şeyin üzerine konuşmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu kesinlikle yapılabilecek bir şey ve çok da meşru bir şey. Mesela 1945'ten sonra, 1949'a kadar Adorno ve Horkheimer'in neden Almanya'ya dönmediklerini, onlar dönerken Kirchheimer ve Pollock'un niye hiç dönmediğini, Kirchheimer'in nasyonal sosyalizmin gerçek yüzü ve politik değerlendirilmesi anlamında *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden çok daha değerli bir eser olarak kaydedilmesi gereken *Behemoth*'unun neden hiç dikkate alınmadığını hep beraber oturup sormamız gerekiyor. Bunun Martin Jay'den, onun yarattığı bir havadan çok, söz meclisten dışarı, Frankfurt Okulu'nun ya da Eleştirel Teori'nin uzun bir süre kültürel çalışmalar ile iletişim alanına hapsolmasının getirdiği mesleki deformasyonla bir şekilde ilgisi olması lazım.

Oğuzhan Taş: Bu söylediğinizin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Türkiye açısından da önemli, Türkiye'de Frankfurt Okulu'nu ilk çalışanlar kimlerdi bilmek açısından... Ayrıca bizim çalışmamız açısından da önemli. Kimler unutuluyor, kimler geride bırakılıyor, ya da gerçekten böyle bütüncül bir okuldan bahsedebilir miyiz, bunlar bizim de sorguladığımız şeyler.

Aykut Çelebi: Aynı zamanda onlara çok da şey borçluyuz. Çünkü onlar ilgilenmiyor ve kendi alanlarıyla bir bağ kurmuyor olsalardı muhtemelen bu haliyle bile Frankfurt Okulu'ndan bahsediyor olmayacaktık.

Oğuzhan Taş: İzin verirseniz, buradan kamusal alan tartışmasına geçmek istiyoruz. Sizin demokratik siyasetin yaşamsallığı açısından üçlü bir ayrımınız var. Demokrasinin üç momenti olarak; kurucu iktidar, tali iktidar ve kamusal alan. Diğer yandan, günümüzde sivil toplum kuruluşlarının ve NGO'ların ulusal ve ulus ötesi düzeydeki etkinliklerini, devletin işlevlerinin by-pass edilmesi olarak görüyorsunuz. Bu bağlamda sivil toplumun, ulusal ve ulus-ötesi düzeyde bir kamusal alanın koşullarını nasıl değerlendirmek gerekir?

Aykut Çelebi: 1980'lerden, ama özellikle de Sovyetler dağıldıktan sonra 1990'larda, sivil toplum örgütleri ya da hükümet dışı örgütler üzerinden siyasetin demokratikleştirilmesi projesine benim bir itirazım var. Esas nokta orası. Bu örgütler kendi başına önemsiz olduğundan ya da sahiden de demokratik siyasete dair önemli katkılar yapmadığından değil, ama burada esas kritik nokta bütünsel olarak siyaseti, sivil toplum yoluyla kuşatma ya da siyaseti sivil toplum örgütleri aracılığıyla yapmanın aslında bir tür depolitizasyon olduğunu ve siyasetin ilgası anlamına geldiğini düşünüyorum. Çünkü eninde sonunda siyaset, belli bir toprak parçası üzerinde bir düzen kurma ya da başka düzenlerle eleştirel diyalog halinde kendini değiştirme ve dönüştürme faaliyetidir. O yüzden de burada en kritik soru bir halk nedir ve bir halk ne zaman halk olur? Ve hangi halk ya da halklar egemenlik sınırları içinde varolur ve diğerleri bunun dışında kalır? Eski tabirle söyleyecek olursak, çok yanlış anlaşılan *Schmittyen* bir tabirle, bizler ve ötekiler arasındaki kurucu unsurun ne olduğuna, illa bir etnik ya da tözsel aidiyet olması gerekmez, ama siyasal homojenlik anlamında bir düzenin ne olduğu ve nasıl işlediğine dair soruya cevap vermeden siyaset yapmak mümkün değildir.

Oğuzhan Taş: Ortak bir siyasal iradenin tesisi açısından mı?

Aykut Çelebi: Evet. O yüzden de şu hususa dikkat etmek gerekiyor: Bu kuruluşlar aracılığıyla, ülke içinde ve bunların transnasyonel karakter kazanması ve kendi aralarındaki işbirlikleri sonucunda küresel düzeyde bir sivil toplum fikri kendi içinde çok cazip görünmekle beraber, aynı siyasi nedenlerle depolitiktir. Nitekim tek tek olaylara, olgulara, sivil toplum kuruluşlarının ne yapmaya çalıştığına baktığımızda etkileyici perdenin arkasında demokratik siyaset açısından insanı ürküten bazı verilerle karşı karşıyayız. Örneğin sivil toplum örgütlerinin yöneticilerinin geleneksel anlamda demokratik kitle örgütleri ve sendikalardan çok daha farklı biçimde elitist, seçimle işbaşına gelmeyen, pek de katılımcı değil, profesyonel olduklarını, aldıkları maaşları bir kenara koysak bile, bu elitizmin geleneksel taban demokrasisi siyaseti ile pek uyuşmadığını söylemek mümkün. O yüzden demokratik kitle örgütlerinin yerini ikame ettiği düşünülen sivil toplum kuruluşları ve hükümet-dışı örgütlerin, gerek ulusal gerek ulusüstü boyutta ne yaptığı ve egemenlik ile siyaset bağıntısında nasıl bir kısa devre yarattığı, nasıl bir dönüşüm öngördüğü, buna dair küresel ve yerel ne tür bilgi ve deneyimler ürettiği bizim için hâlâ muamma görünüyor. Sivil toplum örgütlerinin çok prestijli olduğu kesin. Bunun Sovyet İmparatorluğu sınırları içerisinde başlayan demokratik kitle örgütü hareketleri ve sivil toplumun güçlenmesiyle mutlaka bir bağı var ve prestiji buradan geliyor, ama yine de "bir halkın ne zaman halk olduğu" sorusuna ve egemenlik-siyaset bağıntısına doğrudan cevap vermek yerine, bildiğimiz demokrasiyi var eden ve geçerli kılan bu hattı başka bir raya doğru götürdüğünü düşünürsek eğer, burada biraz uzak durmak ve mesafeli olmak gerektiğini düşünüyorum.

Bunun kamusal alanla ilişkisine gelirsek, kamusal alan Habermas'ta artık adım adım küresel ya da yerel sivil toplum örgütlerinin arasındaki iletişimsel yapı ve buna dair kurum, kural ve prosedüre indirgendiği için, bunlar benim için mutlaka eleştirilmesi gereken hamleler. Oysaki demokratik kitle örgütlerini ve sivil toplum örgütlerini şöyle düşünmek de mümkün: Devrimci durumlarda siyasetin kurucu karakteri eğer halk egemenliği, bunun tezahür ettiği konsey değerleri ve pratikleri ise, işlerin normal yürüdüğü, sistemin egemen olduğu ve krizin ufukta görünmediği zamanlarda sivil toplum örgütleri ya da demokratik kitle örgütleri halkın kurucu unsur ve değerlerinin sistem şartları içinde taşıyıcısı, bu muammayı yaşatan, koru söndürmeyen örgütlenmeler olarak çok anlamlı ve çok değerlidir. Ama bu egemenlik ve siyaset bağını kopartmış, dolayısıyla hayatı değiştirme ve dönüştürme deneyim ve tecrübelerinden uzaklaşmış, mevcut form ve aktörlere indirgenmiş sivil toplumun bu haliyle çok kısır olduğunu ve geleneksel kamu fikrinden bizi uzaklaştırmaya hizmet ettiğini söylemek en azından kendi adıma çok yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan, kurucu iktidar perspektifini devrimci momentlere saklamak kaydıyla, bu perspektifi normal şartlar ve koşullar altında düzen içi mekanizmalarla kâh uyumlanarak, entegre olarak, kâh onları küçük ya da belli ölçeklerde değişime zorlayarak var olan kamusallıklar ve sivil toplum fikrine hiç uzak değilim. Bunu çok anlamlı ve değerli görüyorum, fakat bunu devrimci momentlere bağlamak kaydıyla, demekte fayda var.

Oğuzhan Taş: Habermas kadar, belki yakın durmak bağlamında daha fazla ilgilendiğiniz bir isim de Walter Benjamin. Özellikle Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" yazısında sınır, istisna hali gibi kavramları ele alış biçiminin çalışmalarınızda yer bulduğunu görüyoruz. Agamben'in çalışmalarını ele alırken de Benjamin ve Schmitt etkisi üzerinde duruyorsunuz. Hatta "Weimar Entelektüelleri Polisiye Okuyor" (2007) yazınızda[8] Agamben'in "Benjamin'in en sadık temsilcisi" olduğunu söylüyorsunuz. Benjamin'in çalışmaları özellikle şiddet, hukuk, adalet gibi konulardaki güncel tartışmalar açısından nasıl bir imkân barındırıyor sizce?

Aykut Çelebi: Doğru, çok haklısınız. Bu ana kadarki çalışmalarımda, en azından yazdığım şeylerde Walter Benjamin daha çok, şiddetin eleştirisi ile Carl Schmitt'le yazıştığı mektuplarda, Weimar entelektüellerinin genel tartışma ortamı ve havası içinde göründüğü kada-

[8] Aykut Çelebi (2007). "Weimar Entelektüelleri Polisiye Okuyor." *Toplum ve Bilim* 110: 132-152.

rıyla yer aldı. Kuşkusuz bu çok doğru bir gözlem. Çünkü Walter Benjamin'in yalnızca romantik, biraz da melankolik, depresif bir kişilik, yarattığı karakterlerin de tarihin bir döneminde modernliğin oluşumu ve modernliğin sınırları arasındaki bir yerde ortaya çıkan yarı deneme karakterlerle sınırlı olmadığını, dolayısıyla böyle depresif, romantik bir karakter olarak çizilen portrenin Walter Benjamin'i aktüel bir figür olmaktan çıkardığını düşündüğüm için uzun süre ondan uzak kaldım. Bunları önemsiz olarak görmüyorum, ama bundan uzak kaldım. Teolojik metinleri ile anarşist metinleri şu ana kadar benim için bu güncellikle bağını kurması dolayısıyla daha çok öne çıktı. Şöyle ki, Walter Benjamin'in bize gösterdiği ve bugün de geçerli olduğunu düşündüğüm en hayati tespitlerinden bir tanesi, iktidarın kendini kurma ve yeniden üretme bakımından muhalifleriyle ve muarızlarıyla kurduğu ilişkideki patoloji. Dolayısıyla her iktidar talebinin, dünün muhalifleri bakımından bir koruma, yarının iktidar arzulayanları açısından da şimdilik muhalefetin sınırlarını çizmesiyle yetinmenin hem siyaseti, hem dünyayı kavramakta büyük bir kısırlık getirdiğini düşünüyorum. O yüzden de Walter Benjamin'in bizim için en değerli yanı, kurma ve yıkmanın bir ve aynı şeyin iki yüzü olduğunu, dolayısıyla da dar anlamda iktidar pratikleri ve mücadelesinin belli bir amaca ya da belli bir araca hizmet eder şekilde örgütlenmesinin bizim içinde bulunduğumuz koşulları yarattığını düşünüyorum. Dolayısıyla Walter Benjamin bu haliyle ve bu tespitiyle çok güncel ve çok siyasi bir figür. Ama tabii sorun salt bununla da sınırlı değil. Walter Benjamin'in ereği olmayan ve saf araçları dışında, hiçbir şekilde bu erekten belli araçları türetemeyecek bir ilişkiselliğe yaptığı vurguyu, buraya yönelmesini teorik açıdan çok önemli buluyorum ve bu noktanın başka çalışmalarla desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu yönelim, şeylerin doğasının ve bir özünün olmadığını, aslında dünyanın ve düzenin her daim başka türlü de mümkün olarak tasarlanabileceğini, kurulabileceğini göstermesi bakımından büyük bir potansiyel içeriyor bence. O yüzden de Walter Benjamin'in ilk dönem çalışmalarıyla daha sonraki çalışmalarını, onu romantikleştirmeden ve depresif bir kişilik haline sokmadan, kendine özgü teknik ve yöntemini de göz ardı etmeden birbirine bağlayacak çalışmalara ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Yani siyasi açılımlarıyla yeni bir dünyanın mümkün olabileceğine dair yöntemsel açılımlarının birleştirilmesinden söz ediyorum. Ama dediğiniz doğrudur, haklısınız, bugüne kadar en azından kendi çalışmalarımda, Habermas'tan sonra, aslında ondan çok daha önemli biçimde Walter Benjamin birincil yeri işgal ediyor. Bu yer de daha çok şiddet, devlet, yasa yapma, yasanın mantığı ve yasayı kuran zorla yasa arasındaki paradoksal ilişkide yoğunlaşıyor, düğümleniyor.

Evrim Yörük: Weimar dönemi ve sonrası Alman düşüncesindeki önemli isimlerden biri de Bertolt Brecht. Brecht'in özellikle Benjamin'le yakın bir dostluğu olduğunu ve Benjamin'in düşüncesine etkisini biliyoruz. Diğer taraftan, Brecht'le Frankfurt Okulu'nun iç çekirdeği, özellikle de Adorno'yla arasında ciddi bir düşünsel mesafe var Brecht okul üyelerini burjuva entelektüelleri olarak görürken, Adorno Brecht'i indirgemeci buluyor. Hatta Benjamin'le olan mektuplaşmalarında Benjamin'e, Brecht'le olan yakınlığından rahatsızlık duyduğunu açıkça söylüyor. Siz bu eleştirilere nasıl yaklaşıyorsunuz?

Aykut Çelebi: Walter Benjamin'in arkadaşları Frankfurt Okulu'nun resmi tarihçilerinin hep başına bela oldu. Dolayısıyla bu arkadaşları mümkün olsa, Stalin'in merkez komitede yer alan kurucu üyeleri rötuşlaması gibi rötuşlamaya çalışacakları, hatta bunu yaptıkları çok açık. Artık hepimizin bildiği sıradan bir gerçek, Walter Benjamin'in Carl Schmitt'e yazdığı mektubu Adorno'yla Scholem uzun süre hasıraltı ettiler, yayımlamadılar. Oysaki biliyorlardı öyle bir mektubun olduğunu. Keza, Brecht'le olan dostluğundan hiç hoşlanmadılar. Ama sadece bunlar daha önemli figürler. Birkaç örnek daha vermeme izin verin. Dönemin radikal sayılabilecek başka aydınlarına da, örneğin Erich Unger'e de hiç sempatiyle bakmıyorlardı. Erich Unger dönemin anarşist, Yahudi ve muhafazakâr aydınlarından bir tanesiydi. Aynı şeyi Karl Korsch ve Ernst Bloch için de söyleyebiliriz, hiç hoşlanmadılar. Dolayısıyla Walter Benjamin'in arkadaşları şaka bir yana sahiden, resmi Frankfurt Okulu anlatısında hep karşımıza bir problem olarak çıkıyor. Bu arkadaşlıkların sadece kişisel dostluklar olarak kalmayıp, esasen entelektü-

el açılımları olan dostluklar olması işi çok daha fazla karıştırıyor tabii. Frankfurt Okulu'nun Benjamin-Brecht ahbaplığı konusunda, Okul'un her iki dönemine yayılan, savaş öncesi ve sonrasını kastediyorum, kendi imgesini yeniden kurma ve bu imgeyi meşrulaştıracak şekilde bulmacaya yeni yeni parçalar ekleme sürecinde yaptığı bir şey var. Birincisi, savaş öncesi Frankfurt Okulu Amerika'da, bizim bildiğimiz manada Frankfurt Okulu değilken, Colombia Üniversitesi'nin sınırları içinde yaşayan ve daha sonra California'ya göçmüş daha dar bir bir çevreyken, California'daki Alman sürgünlerinin kendi aralarında kurdukları kâh mecburiyetten kaynaklanan sürgün hayatı içinde, kâh dönemin entelektüel figürleri oldukları için aralarında düşünce alışverişi düzeyinde, kâh ise çoğu hala kendi aralarında Almanca konuşmaya devam edip, İngilizce konuşulan dünyaya adapte olamadıkları için Brecht'le olan ilişkileri mesafeli olmakla beraber düzenliydi. Aralarında, belli akşamlar *garden party*'lerde, mektuplarda, belli evlerde yapılan toplantılarda, Thomas Mann'ın evinde mesela, karşılaşmalar, konuşmalar, hatta belli seminer sunuşları ve o seminerler üzerine tartışmalar mümkündü. Bu dönemlerde Brecht, çok da sıra dışı ve dostluğundan rahatsız olunacak birisi değildi. Nitekim o dönem, hatta ondan biraz önce, Brecht-Weil ortaklığı ve bu ortaklık çerçevesinde üretilen müzikallere baktığımızda, özellikle "Üç Kuruşluk Opera"yla ilgili olarak Adorno, çok daha mutedil ve yer yer de geleneksel kitle kültürü eleştirisi dışında olumlu şeyler söylemişti. Tabii bunlar bitti. Bunların bitme nedeni iki yerde gizli, burada giremeyeceğimiz, fakat daha önce dolaylı yollardan çok kabaca ele aldığım, Adorno ve Horkheimer'in 1945–1949 arasındaki karanlık tarihlerinde yatan bir şey var: Kendi aralarındaki daha politik bir dönüşüm ve buna yönelik olarak Brecht'in birden şeytanileştirilmesi süreci. Bu karanlık, Amerika'daki bazı tatsız izlenim, gözlem ve tartışmalardan kaynaklanmakla birlikte, özellikle Adorno ve Horkheimer'in 1945 sonrasında yeni Bonn Cumhuriyeti'ne zannedilenden çok daha fazla, resmi ve ideolojik düzeyde, şekil verme çabalarının da bunda bir parça etkisi var. Hepimizin bildiği üzere Brecht, Bonn'u değil, ikamet yeri olarak Doğu Berlin'i seçtiği için aralarında çok nesnel ve ideolojik bir farklılık olmaya başladı, bu tarihten itibaren Frankfurt Okulu tarihi ve Frankfurt Okulu içinde yer alanların aralarındaki ilişkinin de daha tekdüze ve evrimsel bir tarih olmaya başladığını gözlemek mümkün. O yüzden Frankfurt Okulu'nun özellikle de Adorno ve Horkheimer'in, Benjamin'in arkadaşlarından memnun olmamaları ve bu memnun olmamalarından kaynaklanan rötuşlama ve yeniden çerçeveleme faaliyeti esasen 1945 sonrasındaki bir faaliyettir. Öncesinde, buna dair sistematik bir çaba ile karşılaşmıyoruz, üstüne üstlük demin söylediğim gibi, Adorno'nun Brecht-Weil oyunlarına dair, sınırlı da olsa, daha pozitif eleştiriler yaptığını biliyoruz.

Şimdi, bu düşmanlığın esasen kaynağı onlara göre, Walter Benjamin'in irrasyonel tercihleri, politik zaafları, anti-demokratik ve anti-liberal düşünceleridir. 1800'lerin ortasından başlayarak Almanya'daki, evlerde toplanma, belli düşünsel gruplar oluşturma faaliyetleri biliniyor. Max Weber'in evi, bunlardan en önemlilerinden bir tanesi. Ernst Bloch'un ve Lukâcs'ın bu çevreden yetiştiğini biliyoruz. Bunun kadar önemli bir çevre mesela muhafazakârların Stephan George çevresi. Bu çevrenin içerisinde Ernst Jünger, Carl Schmitt belli aralıklarla gidip gelen isimler. Çok geniş bir alana yayıldığını biliyoruz bu çevrelerin. Adorno ve Horkheimer, bu tür çevrelerin birbirine yakın temasını ve buraların birbirleriyle görüş alışverişini, her bir çevrenin bir dergi yayımladığını düşünürsek eğer, birbirlerini okuyarak, birbirlerine yanıt vererek, aslında geniş bir entelektüel ruh ve hava yaratmış olmalarını ama hepsinin de ortak bir biçimde anti-liberal ve Weimar karşıtı tavırlarını onaylamıyorlar. Dolayısıyla da Walter Benjamin'in, irrasyonel, anti-demokratik eğilimlerini, siyasi görüşlerini, anarşist, teolog, yarı-muhafazakâr, kâh Bolşevik eğilimlerini, Walter Benjamin'in oturmamış, tamamlanmamış kişiliği ve projesinin bir parçası olarak bize sunma eğilimindeler, özellikle de Adorno ve Horkheimer. Özellikle de demekte fayda var, Marcuse'nin örneğin, 1965'te *Şiddetin Eleştirisi ve Diğer Metinler*'e yazdığı Önsöz[9] ve daha sonra 1968 gençlik

[9] Walter Benjamin (1965). *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Mit einem Nachwort von Her-*

ve diğer özgürleşmeci hareketlerin yarı peygamber önderi olarak ortaya çıkışında sarf ettiği sözler ve görüşleri mutlak olmasa da Benjamin'e yakın bir yerde durduğuna dair bazı işaretler taşıyor. Ha keza, Kirchheimer'in ve Marcuse'nin 1940'lı yıllarda *Zeitschrift für Kritische Theorie*'de [Eleştirel Teori Dergisi] yazdıkları makaleler, bu tür bir anti-liberal havanın nasıl oluştuğuna dair siyasal çerçeve çizmekle beraber, bu havanın sadece ve sadece ekonomi-politik gerekçelerden kaynaklanmadığını, Alman düşüncesinin kendine içkin bazı özellikleriyle de bağlantılı olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla Walter Benjamin'in arkadaşlarından hoşlanmama ve çitleme harekâtının, Alman düşüncesine içkin olan bazı irrasyonel öğelerle, Weimar Cumhuriyeti'ni yıkıma götüren sol ve sağdan gelen anti-demokratik ve anti-Weimar kitle hareketleriyle ve kuşkusuz Horkheimer ve Adorno'nun Amerika'daki demokrasi deneyimiyle içselleşmiş bir tavırdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ama bu politik çerçeve bize şu konuda açık bir cevap hâlâ sunmuyor: Walter Benjamin'in, Brecht dâhil olmak üzere anti-demokratik arkadaşlarından neden hoşlanmadıklarını teorik bir çerçevede yeniden formüle etme ve bu formülasyonu Walter Benjamin'i eleştirerek yeniden tarif etme çabasına neden hiç girmediklerini ve bu yönde neden hiçbir çaba sarf etmedikleri. Böyle bir çaba yok. Ama bunu, Walter Benjamin'deki irrasyonel eğilimlerle, çocuksulukla ve romantizmle açıklama çabası var. İşin tuhafı, Adorno'da var, Horkheimer'de var, Scholem'de de var. Çünkü Scholem, dünya görüşü bakımından Adorno ve Horkheimer'e çok da yakın bir isim değil.

Oğuzhan Taş: Brecht'i biraz indirgemeci buluyorlar sanırım. En azından Adorno'nun Benjamin'e yazdığı mektuplarda böyle. Ama dediğiniz gibi bu bize yeterli teorik bir çerçeve sunmuyor.

Aykut Çelebi: Evet sunmuyor, çünkü buradan Brecht'in adını kaldırın, Korsch'un adını koyun, Adorno ve Horkheimer için indirgemecilik meselesi değişmeyecektir. İsimler bu genel çerçeve içinde o kadar totolojik bir rol oynuyorlar ki. O yüzden *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve bunun eleştirmenleri olarak kendileri de, aslında aynı indirgemeciliğin tersten devamı sayılmazlar mı bu açıdan baktığımızda?

Evrim Yörük: Adorno ve Horkheimer'in o dönemde böyle bir entelektüel ortaklığa pek sıcak bakmadıklarını, bundan uzak durduklarını söyleyebilir miyiz?

Aykut Çelebi: Tabii, Alman ideolojisi ve Alman idealizminin bir yönüyle devamcısı sayılırlarken özellikle Adorno'dan bahsediyorum, *Negatif Diyalektik* ve Adorno'dan, Hegel üzerine notlar yazan Adorno'dan. Ama öte yandan bu idealizm ve bu ideolojinin ne ölçüde parçası durumundalar ve ne ölçüde bunun yeniden icat edilmesinde belli bir rol oynuyorlar, bu mesele çok açık değil. Dolayısıyla Brecht'ten hoşlanmamaların nedeni, haklısınız, görünüşte Brecht'i indirgemeci bulmalarından kaynaklanıyor, ama unutmamak lazım ki Brecht'in bu indirgemeciliği çok seçilmiş ve bilerek yapılmış bir şey. Brecht buna, daha sonra Alain Badiou da aynı noktaya işaret edecek, "ham düşünce" diyor. Ham düşünceler, naif düşünceler ama indirgemeci düşünceler değil. Kasten o şekilde tercih edilmiş düşünceler. Üstüne üstlük Adorno ve Horkheimer, özellikle de Adorno, herhalde *Bay Keuner'in Öyküleri*'ni okumamış olmalı ki, Brecht konusunda bu kadar sakınımsız ve gereksiz genellemelerde bulunarak konuşuyor, daha doğrusu hüküm bildiriyor.

Evrim Yörük: Benjamin'in edebiyat eleştirisine özellikle modernizm ve kapitalizm bağlamında önem atfettiğini görüyoruz. Bugün için edebiyat ya da daha genel olarak sanat eleştirisi açısından Benjamin'in nasıl bir yeri olduğunu düşünüyorsunuz? Benjamin, bu bağlamda da güncelliğini koruyor mu sizce?

Aykut Çelebi: Bence kesinlikle koruyor, kendi yazma tarzı ve bunun bir tür olarak hâlâ çok değerli olması bakımından koruyor, öte yandan da incelemeleri ve bu incelemelerinde ortaya koyduğu teknik ve yöntem bakımından da bu güncelliğini devam ettiriyor. İlki üzerine çok kısa bir şey söylemek isterim. Nesir fikri ve deneme yazma bu dünyada hala daha güncellikle, siyasetle, kültürü birleştiren ve birlikteliğin aynı zamanda kırılgan bir birlikte-

bert Marcuse. Frankfurt: Suhrkamp.

lik olduğunu gösteren yegâne tür. O yüzden de akademik tasvircilikle felsefi aforizmacılık arasında bir olgunluk türü olarak, içinde şahsiliği barındırmayan, yani "ben"li cümleler kurmayan, doğrudan doğruya hüküm bildirmeyen, şeylerin olma potansiyelini her yönüyle, ama aynı zamanda bunların bir çöküş potansiyeli olarak da karşımıza çıktığını gösterme ancak, bu nesir fikriyle mümkün ve ancak denemede cisimleşebiliyor. Walter Benjamin, olağanüstü bir deneme yazarı olarak bize, bilim, teknik ve felsefe arasında onsuz olmaz bağın nasıl mümkün olduğunu göstermesiyle çok güncel. Bunun en yetkin örneklerinden birisi Giorgio Agamben şimdi karşımızda. Agamben için İtalyanca konuşan Alman denmesi boşuna değil. Aynı denemeci üslubu ve aynı analizi, kapatmadan ve bütün ucu açık, diğer ihtimallerini de hesaba katarak, gereksiz bir iyimserliğe kapılmadan ama denemenin sınırları içerisinde kalarak, her türlü bozulma ve tekrar kurulma ihtimallerini de göstererek Benjamin'in açtığı yoldan devam ediyor. Bu açıdan bizim için çok değerli ve çok önemli olduğunu düşünüyorum. İkincisi, teknik ve yöntem bakımından. Teknik derken kast ettiğim şey şu: Walter Benjamin tekillik tutkusuyla ele aldığı örneklemenin monadolojik karakterini, tekille tümel arasındaki bağıntıyı, diyalektik bir bütünlük içinde göstermeyi başaran nadir düşünürlerden bir tanesi. O yüzden de insanı, bilimsel düşünceyi küçümsemeden, ona kışkırtan bir yönü var; tarihçiliği, arşivciliği, tek tek nesnelere ve şeylere bakmadaki becerisi gibi. Ama bunu kendi arşiv, kataloglama, sınıflandırma ve bunları bir arada tutma mantığı bakımından düşündüğümüzde de diyalektiğin genel görünümlerine ve sarkacına bırakma, onun içinde düşünme çabası var. Bu yüzden de her tekil tarih ve tekillik aynı zamanda insanı, tümele ve tümel fikrini genişletecek şekilde diyalektiğin salınımlarına bırakan bir düşünceye açıyor. Bu yüzden de yöntem bakımından ve teknik bakımından Walter Benjamin'in montajları, tür olarak "deneme"si; montaj ve denemeyi bir arada düşünen monadolojik yöntemselliği çok değerli ve önemli diye düşünüyorum.

Evrim Yörük: Türkiye'de Benjamin'in bu anlamda bıraktığı birikimin edebiyat eleştirmenleri tarafından yararlı görüldüğünü, bu birikimden yeterince yararlanıldığını düşünüyor musunuz?

Aykut Çelebi: Bu soru doğal olarak, kendi içinde görülmediğini de kışkırtan bir soru ama ben tam öyle olduğunu düşünmüyorum kendi adıma. İki tane çok değerli eleştirmenin elinde, bir tanesi Orhan Koçak, öbürü de Nurdan Gürbilek'in çalışmalarında Walter Benjamin'in genel düşünme biçimine uygun izler görebiliyorum. Bu iki eleştirmenin Türk romanlarını analiz etme biçimleri Walter Benjamin'in yapmaya çalıştığı şeyi, Türk edebiyat incelemeleri alanında belki yeni bir çığır demeyelim ama bir düzey atlatacak, yeni bir formasyon kazandıracak ölçüde genişletti. Ama bu sorunuzdaki olumsuzluk, eğer şöyle bir şey ise, şunu da kabul etmek lazım: Edebi ürünlerin analizindeki bu açılımın, kültür tarihi ve kültür ürünlerine, gündelik hayat pratiklerine, örneğin ideolojik duyulara ve bedenlerin biçimlenmesine yönelik alanlara aynı başarıyla kaydırıldığından bahsetmek mümkün değil. Bunun nedenleri üzerine düşünmek gerekiyor ama Walter Benjamin'in bu alanda hâlâ daha Türkiye'de kültür incelemelerine, karşılaştırmalı kültür incelemelerine, kimlik politikalarına dair yapılan çalışmalara, gündelik hayata çok şey katabileceğini, en azından burada bizim için bir vaat olduğunu da görmek gerekiyor. Yanılmıyorsam, Dostoyevski *Karamazof Kardeşler*'de ideal olarak insanların hareket, davranış, duygu, düşüncelerini içeren ve kültürün bütün kodlarını, yapısal ve gündelik özellikleriyle bir arada gösteren bir almanak fikrinden bahseder. Walter Benjamin, bu Dostoyevski hayalini hayata geçirmeye çalışan yegâne düşünürdür. Dolayısıyla kendisi bir Dostoyevski kahramanı olmayı ister miydi bilmiyorum, ama bu Dostoyevski figürünü, bu almanak fikrini kendi çalışmalarının eksenine oturttu. Sözü şuraya getirmek istiyorum: Türkiye'deki gibi Dostoyevski karakterlerinin bol miktarda görüldüğü bir yerde, benzer bir terminolojinin ya da benzer bir düşünme, almanak çıkarma kapasitesinin hiç kurulmak istenmemesini biraz istihzayla, biraz üzüntüyle karşılamak gerektiğini düşünüyorum. Oysaki bu konuda çok da önemli bir başlangıca sahibiz. Oğuz Atay'ın

bütün kitapları, denemeleri, aslında böyle bir almanağın, böyle bir gözlemler ve tecrübeler arşivinin hiç de önemsiz olmayabileceğine dair çok kendine has bir denemeydi, orada da kaldı gibi görünüyor, ama çok da umutsuz olmamak lazım, zaman neyi gösterir bilinmiyor.

Oğuzhan Taş: Aslında bu söylediklerinizi Benjamin ve Adorno arasındaki ayrılığın da bir ölçüde geçersiz olduğunu, Adorno'nun yöntem ve yaklaşım olarak Benjamin'den ne ölçüde etkilendiğini düşündürüyor. Özellikle onun da tekilliğe ve özdeş olmamaya verdiği önem, tür olarak denemeyi savunması ve Minima Moralia'da aforizmatik üslûbu... Buradan Benjamin'le Okul'un mesafesine ilişkin başka bir yere gelmek istiyorum aslında. Bildiğimiz gibi Benjamin psikanalize de epey mesafeli ve bu açıdan da özellikle Adorno'yla karşıtlaşıyorlar. Frankfurt Okulu'ndaki psikanaliz bağlantısına nasıl yaklaşıyorsunuz? Çünkü görebildiğim kadarıyla siz de psikanalitik eleştiriye mesafelisiniz.

Aykut Çelebi: Şu doğru, kendi adıma psikanalizden ve psikanalitik açıklamalardan belli oranlarda uzak kalmaya çalışıyorum. Bunun nedeni, bir ölçüde psikanalizi fazla spekülatif bulmam ise, öte yandan psikanalizin bu karmaşık dili, kendine ait dilinin, bu özne kurma ve özneyi evrenselleştirme dilinin daha felsefi dolayımlarla bilimsel bir araştırma konusu yapılabileceğini düşünmemdir. Bu yüzden örneğin, Slavoj Žižek'in ne yapmaya çalıştığını ve Žižek'in yaratıcı ve dahiyâne önerileri eşliğinde küresel sermaye çağında hala devrimci olmayı ve özne konumunda kalmayı savunma noktasında psikanalizin yaratıcı bir kullanımını görebiliyorum. Çok değerli ve çok önemli bir şey bu. Kezâ Alain Badiou'nun evrenselci bir özne fikrini aynı psikanalizin sınırları içerisinden çıkardığı noktada, bunun da çok anlamlı ve değerli olabileceğini ve bu anlamda da psikanalizin benim tahmin ettiğimden çok daha değerli ve önemli açılımlara hizmet edebildiğini görmemek mümkün değil. Fakat Frankfurt Okulu'na dönecek olursak, Frankfurt Okulu'nun psikanalizle olan ilişkisini kendi adıma hep sorunlu görüyorum. Çünkü Frankfurt Okulu'nun, Freudyen bir psikanaliz eleştirisini, Marcuse'nin birkaç çalışması ve Adorno'nun birkaç uzak gönderisi dışında derli toplu biçimde bulabileceğimiz bir yer yok. Buna bağlı olarak ikinci önemli nokta, eğer Freud'un geleneksel psikanaliz çözümlemelerinin dil ve kültürden çok insan fizyonomisine ve fizyolojisine ağırlık veren, daha evrenselci, naturalist ve bütün insanlığa dair sonuçlar çıkaran, kültürü, bağlamı, dili reddeden özelliğiyle düşünürsek, Frankfurt Okulu'nun kültür üzerindeki, kültürün yabancılaşmasına dair vurgularıyla, Freud'un bu evrenselci ve daha fizikalist diyebileceğimiz psikanalizi nerede çakışıyor, nerede örtüşüyor bunu dile getirebilmek her zaman ilk elde düşünüldüğü kadar kolay değil. Bu anlamda teknik ve terminolojik bir tartışmaya girebilecek bir donanımım da yok kendi adıma ama bu kuşkunun ve bu açıklığın Frankfurt Okulu'nun genel izleğini takip etmeye çalıştığımda, takip edebildiğim kadarıyla hep var olduğunu gözlüyorum.

Frankfurt Okulu'nun tarihinde de böyle bir gerilim var aslında. Başında 1930'lara kadar Okul'un üyeleri arasında olan Erich Fromm, hangi nedenlerle ve pragmatik gerekçeler dışında entelektüel biyografi bakımından hangi sâiklerle Frankfurt Okulu'ndan uzaklaştı ve onun Freud eleştirilerinin bunda ne ölçüde yeri var, bu konu üzerinde birazcık durmak gerektiğini düşünüyorum. Ha keza, esasen Freudyen bir psikanalizi daha da radikalleştiren, bu anlamda hem davranışçı öğretiyle besleyen hem de tarihsel materyalist anlamında fonksiyonelleştiren, işlevselleştiren son derece radikal bir düşünür Wilhelm Reich'la, Frankfurt Okulu'nun hiçbir şekilde bağlantı kurmak istememesi ve onun çalışmalarını kritik olarak bile olsa kendi gündemine almaması da bu konuda derin bir suskunluk meselesine bizi götürüyor. Geleneksel özne pozisyonu eleştirisi ve ekonomi-politik eleştirisinde yer yer ortaya çıkan psikanalitik ton ise, kendi adıma benim için Frankfurt Okulu'nda doğrudan siyasi bir eleştiriye ya da felsefi bir eleştiriye tercüme edilecek oranda net değil. Ama daha net bir pozisyonu, bu pozisyon sanki orijinal Frankfurt Okulu'nun pozisyonuymuşçasına, aslında *Telos* dergisinde görebiliyoruz. Özellikle de *Telos*'un ilk döneminde Piccone'nin yazılarında, topyekün yönlendirilen toplum ve bunun patolojik, psişik karakterleri eşliğinde görebiliyo-

ruz. Ya da Christopher Lasch'in narsistik toplum ve kişilik çözümlemelerinde görebiliyoruz ama aynı netlikte "Frankfurt Okulu'nun kendi tarihinde bir psikanalitik yaklaşım ve özne teorisi var mı?" ondan da çok emin değilim kendi adıma. O yüzden de bu konuda daha fazla ilerlemeden durayım, çünkü bilgi dağarcığımın da bu noktada sınırlı olduğunu kabul etmek durumundayım.

Evrim Yörük: Marcuse hakkında bir soru sormak istiyorum. Daha önce Benjamin'le yakınlıklarından bahsettik. Tek Boyutlu İnsan'ı biraz dışarıda tutarsak, Özellikle Eros ve Uygarlık'taki tartışmaları düşünürsek, Benjamin'deki yeni bir dünyanın mümkün olabileceğine dair bir tasavvurun Marcuse açısından da geçerli olabileceğini söyleyebilir miyiz?

Aykut Çelebi: Sorunuzu yanlış anlamadıysam eğer, söz konusu olan Marcuse'nin kendi teorisi ve düşüncesindeki dalgalanmalar ise, gerçekten de *Tek Boyutlu İnsan* ile *Eros ve Uygarlık* arasında ciddi bir fark var. Ama söz konusu olan Walter Benjamin'e yakınlık meselesi ise, bu yakınlığın da daha ihtiyatlı bir şekilde dillendirilmesi gereken bir yakınlık olduğunu da söylemekte fayda var. Şimdi, ilk noktaya dönecek olursak Marcuse, bir yanıyla devletlerden ve sistemden bağımsız ve bunlardan kopmak suretiyle orijinal, insanın da doğanın bir parçası olduğu bir kültürle, bir tür Rousseauvari doğallıkla buluşma imkânının olduğunu kabul eden bir düşünür. Bu yönüyle, başka bir hayat mümkün derken, kültürle doğa arasındaki ayrıma, insanın doğanın doğası, ikinci bir doğa olarak nesneleşme ve yabancılaşmasına son verilmesinin mümkün olduğunu kabul eden bir düşünür. Ama kâh *Tek Boyutlu İnsan*'da kâh Heideggervari tonlar taşıyan teknoloji hâkimiyeti etrafında praksisin giderek geri plana çekilmesi ve buna dair umut ve imkânların daralması anlamında reel politikadan da çok uzak birisi değil. Yani Marcuse'den salt ütopik bir düşünür olarak bahsedemeyiz.

Evrim Yörük: Öğrenci hareketlerine yakınlığını düşündüğümüzde de...

Aykut Çelebi: Tabii. Bu nedenle de Marcuse, başka bir dünyanın, insanlar arasında komünal değerlerin ve doğayla barışık olarak yaşamanın, o yüzden de bu tek boyutlu toplu- 745
ma ve dünyaya karşı durmanın mümkün olduğunu ama kuşatmanın derinleşmesi bakımından da Eros ve aşkı kuşatan sistemik figürün var olduğunu kabul eden bir düşünür. Dolayısıyla biraz Heideggervari çerçevelenmiş bir pesimizm ile özgürleşme potansiyelini ve enerjisini hâlâ kaybetmemiş ve buna dönebilecek bir öznellik ve komünallik fikrine uzak durmayan bir düşünür. Marcuse bu ikisi arasındaki salınımın kendisini belirlediğini kabul eder. Örgütlü yapılardan ve partilerden uzun süredir umudunu kesmiş, endüstri toplumunun sonuçları konusunda son derece kötümser ve kritik düşünceleri olan, fakat sistem dışı bir komünalliğin ve özgürleşmenin bütünüyle imkân dışı olmadığını da her daim vurgulamış bir isim. Dolayısıyla bütün bu hippi komünlerinden tutun da 68'in kendi iradesi ve kendi hilâfına rağmen peygamberi olarak kabul edilen bir düşünür. Walter Benjamin'in Marcuse ile ihtiyatlı diyebileceğimiz yakınlığı ancak Marcuse'nin aslında Adorno ve Horkheimer'e uzaklığıyla kıyaslandığında fark edilebilecek bir şey. Yoksa aradaki paralelliğin doğrudan bir paralellik olması çok kolay değil. Çünkü Walter Benjamin'in analizlerinde, Yahudi mistisizmi artı teoloji ve tarihin akışları düzenleyen, kendi içinde dönenen, her durumda belli bir arınma ve saflık arayışında olan ama bir ilk kaynağı ve nihai hedefi olmayan gerilimi ona eşlik ediyor. O yüzden de Walter Benjamin, daha sonra bazı Walter Benjamin uzmanlarının çok doğru olarak dile getirdikleri gibi, şeylerin doğal akışı kabul edilen bağıntılarından kopmasının tarihsel değişim ve dönüşümün hem başlangıcı hem kendisi olduğu konusunda çok net bir fikri olan bir düşünür. Ama şeylerin nereye gittiği ve özünün ne olduğu konusunda herhangi bir yargı belirtmekten özellikle kaçınan, belirtilen bu tür yargılar konusunda ise derin şüpheleri olan bir düşünür. O yüzden de en önemli iki takipçisi diyebileceğimiz Jacques Derrida ve Giorgio Agamben, hukuk, adalet, siyaset ve insanlık üzerine çalışmalarında Walter Benjamin'in bu özelliklerinden ve kuşkusuz teolojiyle bağlantılarından yola çıkıyorlar. Tekrar toparlayacak olursak, Marcuse ile Benjamin arasında bir paralellik düşünmek, bir düşünce ortaklığı, yakınlık kurmak çok kolay değil. Hele Walter Benjamin'den Marcuse'ye çıkış yaparak kurmak

hiç mümkün değil ne yazık ki. Marcuse'nin Benjamin'le yakınlaşmasını çok ihtiyatlı olarak belli sınırlar dâhilinde, ancak Marcuse'nin Adorno ve Horkheimer'e uzaklığıyla teşhis edebiliriz.

Oğuzhan Taş: Peki ikinci kuşak içinden -Habermas dışında- Oscar Negt, Alexander Kluge ve Axel Honneth gibi isimlerin çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Aykut Çelebi: Sondan başlayalım. Bir mutasyon gibi; bir kuşak sonrasında daha farklı boyutlar kazanan fakat tilmizi olduğu yeri değil de bir öncekini takip eden bir Frankfurt Okulu dizisi var karşımızda. Axel Honneth'i kabaca, Frankfurt Okulu'nun Hegelyan kökenlerine, özellikle de Hegel'in *Jena Dersleri*'ne, yani varlığı, ötekini ve çatışmayı keşfettiği ve formüle ettiği dönemine geri dönüşü olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla Axel Honneth'i aslında, Habermas'ın son dönem çalışmalarında iyice önem kazanan bütünleşme, entegrasyon, işlevselleşme, sistem/sistem dışı ve bunların birbirleriyle bağıntısını hukuk gibi daha nötr alanlar üzerinden kurmasına, bütünlüklü yapıları, işleyen yapıları tahayyül eden bir sistem teorisine doğru dönmesine karşı bir reaksiyon olarak görebiliriz. Bu nedenle Honneth'in bütünleşmeyi ikame edecek şekilde çatışma unsurunu devreye sokmasını, Frankfurt Okulu'nun Hegelyan ve Marksiyan köklerine geri dönüş olarak anlamak mümkün. 'Tanınma', Axel Honneth'in Frankfurt Okulu'na en önemli katkısı. Kişilik olarak, grup olarak, haklar olarak, sınıflar olarak ama en sonunda ötekini tanıma ve ötekine kendini kabul ettirme sürecinin bir parçası olarak tanınma yönünde mücadeleler ve kavgaların tekrar Eleştirel Teori'nin gündemine girmesi bize Axel Honneth'in Habermas'ın bütünleşmeci ve işlevselci sistem teorisine, en hafif deyimiyle mücadele nosyonu ve çatışma unsurunu ekleyerek katkıda bulunmaya çalıştığını gösteriyor. Daha net bir tabirle söyleyecek olursak, Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşağı diyebileceğimiz bu kuşağın çabasını, Habermas'ın ve Habermas'ın etrafında toplanan ikinci kuşağın yarı felsefi, yarı politik demokratik hamlesini karşılayan, Teori'nin kökleriyle Habermas ve vizyonu arasındaki boşluğu, tekrar Hegelyan unsurlarla doldurarak bir nebze de olsa Eleştirel Teori'yi köklerinden kopma eleştirisine karşı gelecek şekilde yeniden yapılandıran bir hamle olarak görmek mümkün.

Negt ve Kluge'nin durumu bunlardan biraz daha farklı. Eğer Habermas'ın Adorno'nun asistanlığıyla işe başlaması anlamında Frankfurt Okulu'nun resmi mirasçısı olması gibi bir şey var ise, Axel Honneth de Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşağını temsil eden resmi mirasçısıdır. Dördüncü kuşağın kim olduğu hakkında bir fikriniz var mı bilmiyorum, ama Habermas'ın Frankfurt'taki pozisyonunu Honneth devraldı. Honneth'in şimdiki pozisyonunuysa Rainer Forst alacak gelecekte. Demin şöyle bir şey demiştim ya, her kuşak bir diğerini atlayarak, mutasyona uğrayarak karşı çıkıyor. Dördüncü kuşak etrafında şekillenecek şeyde ise Habermas'a dönüş var, tekrar müzakareci demokrasi ve katılım prosedürlerine doğru bir hamle var. Dolayısıyla Honnett'e bir reaksiyon gibi bir şey de var.

Negt, Kluge ve Klaus Eder gibi düşünürlere geri dönecek olursak onların pozisyonu, Honneth'in Habermas'la, Habermas'ın Adorno'yla ilişkisinden farklı. Daha sorunlu bir ilişki. Benjamin'in Frankfurt Okulu'yla ilişkisine benzer bir ilişki arz ediyor. Şimdi Reiner Forst'a ve onun ne dediğine geçmeden önce Honneth konusunda son bir açılım yapmak isterim. Honneth'in bir özelliği var. Honneth, Frankfurt Okulu denen Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Merkezi müdürlüğüne geldiğinden beri, uzun yılların ardından ilk defa yeniden Enstitü'nün çalışma alanlarına, sosyal çalışma, iş güvencesi ve iş ilişkileri, ki bu Kracauer dönemine geri dönüş demektir, göçmenler üzerine araştırma gibi problemler dâhil edildi. Daha önceki müdürler, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü daha çok bir tür sosyal felsefe okulu olarak kullandıkları için ampirik araştırmalarla okulun düşünsel geleneği arasındaki bağ uzun süredir kopmuştu. Oysa Martin Jay'den de bildiğimiz üzere Frankfurt Okulu'nun en önemli özelliği dönemin hareketleriyle dönemin teorisini kritik bir şekilde, yani teori ve pratiği birleştiren yeni metodolojilerle buluşturmaktı. Bu açıdan düşündüğümüzde Axel Honneth müdür olduktan sonra Enstitü'nün bu demin sözünü ettiğimiz alanlara

doğru yayılması geleneğin tekrar canlandırılması bakımından çok değerli bir katkı. Ve Honneth hala müdürlüğe devam ediyor.

Rainer Forst'la beraber Frankfurt Okulu'nun etik, söylem etiği, kültürel etik ve davranış kurallarıyla müzakereci demokrasi perspektifinden katılımı ön plana çıkaran ayağı, yani eski tabirle söyleyecek olursak, Habermas'ın anladığı dar anlamıyla kamusal alanda müzakere ve değerler nasıl oluşuyor perspektifi ön plana çıkmış durumda. Yanılmıyorsam 2003 ya da 2004 tarihinde Rainer Forst ile Seyla Benhabib'in kendi aralarında, önemli bir eleştiri ve tartışma içeren bir diyalogları var. O diyaloglarında Benhabib sonradan gelenleri yani Forst'u, Frankfurt Okulu'nun eleştiri ile bağıntısını koparmakla dolayısıyla Eleştirel Teori'yi mutlak anlamda siyasi liberalizme monte etmekle suçluyor. Aynı suçlamanın iki kuşak önce Habermas için geniş bir şekilde yapıldığını unutmamak gerekiyor.

Şimdi, sizin sorunuzdaki diğer noktaya dönecek olursak, Kluge, Negt ve Klaus Eder, bir de İngiltere'de ve İngilizce konuşulan ülkelerde değil ama Almanya'da çok bilinen ve çok önemsenen iki isim daha var. İlki Alex Demirović. Demirović'in Frankfurt Okulu üzerine yazdığı kitap[10] bu sözünü ettiğimiz tartışmaları çok daha vukuflu ve derine yayan sahiden de klasik bir eser. İngilizceye çevrilmeyi bence bekliyor. Diğeriyse, Almanya'da *Zeitschrift für Kritische Theorie*'nin, bir öncekinin (Zeitschrift für Sozialforschung) geleneksel olarak devamı olduğunu vurgulamasıyla da önemli bir Alman dergisinin editörü Wolf-Dieter Narr. O da çok parlak bir isim. Marcuse'nin geleneğini devam ettiren bir düşünür ama dediğim gibi İngilizce konuşulan dünyada pek tanınmıyor.

Özellikle Negt ve Kluge'nin Frankfurt Okulu'yla ilişkileri biraz Benjamin'in ilk dönem okulla ilişkileri gibi. Doğrudan organik bir bağ yok fakat aralarında entelektüel yakınlık ve gönül yakınlığı var. Ve asıl onları bağlayan iki şey var. Bir tanesi Oscar Negt, Adorno'nun iki parlak asistanından bir tanesi. Negt'in esas özelliği, Kant'la Marx'ı eleştirel bir pedagoji, çalışma koşulları ve insan onuru etrafında buluşturarak Adorno'nun sosyoloji yazılarında ortaya koyduğu topyekûn yönlendirilmiş toplum fikri içerisinde özgürleşmenin nasıl mümkün olduğu sorusuna cevap arama. Bu konuda çok değerli çalışmaları var Negt'in. Alexendar Kluge ise aslında Frankfurt Okulu'yla muhtemelen '68 kuşağı ve esasen de Benjamin üzerinden ilişkili. Sizlerin de bildiği üzere bağımsız sinemacı ve belgeselci. Ama iletişim 'çalışanlar' bakımından çok önemli ve çok değerli bir iş yapıyor. Ve ne yazık ki bu çalışmaları hak ettiği ilgiyi kesinlikle bulmuş değil. Alman televizyonlarında haftada bir gün, bir saat *SAT 1*'de, bazen *RTL*'de, o haftayla ilgili önemli bir konu olabiliyor ya da belli bir tema etrafında onu bir ay, iki ay, üç ay devam ettiriyor ve o ayın temasına uygun olarak birkaç konukla birlikte o temayı derinlemesine tartışıyor. Popüler olmayan yollardan, popüler kültür ürünü olarak haberleri nesneleştirmeden ve yabancılaştırmadan vermenin ve bilgilendirmenin, bir şeyi farklı açılardan görmenin ve tematize etmenin, bunu görselleştirmenin inanılmaz örneklerini sunuyor. Dolayısıyla iletişimi ve *medium*'unu hiç küçümsemeden, farklı şekilde onu kurmanın ve görmenin mümkün olduğunu bize kanıtlayan örnekleri var. Yakınlarda, yanılmıyorsam bu ay sonunda bu sözünü ettiğim programlarından geniş bir seçki yayımlanacak DVD olarak, İngilizce çeviri de var DVD'lerde. Bence bütün İletişim Fakülteleri'nin bu tür bir alternatif kamusal medya, değer üretme, görme, teknolojiyle bağıntı kurma biçimlerinden yararlanması gerekiyor. Bu anlamda Kluge çok önemli ve çok değerli bir pratisyen de. Hem estetiysen, hem pratisyen. Walter Benjamin'in 'Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Bir Çağda Sanat Yapıtı'nın yolundan giden ve bunu kendi alanına uyarlayabilmiş yegâne pratisyen ve teorisyen diyebiliriz Alexander Kluge için.

Kluge ve Negt yapışık ikiz gibi ama aslında bir araya gelmeleri ve bir arada ürün vermeleri Frankfurt Okulu'nun ne olduğu ve ne yapmak istediğine dair '68 deneyimiyle de iç içe geçmiş çok özel bir tarih. Başlı başına inceleme konusu sayılabilecek bir tarih olmak-

[10] Alex Demirović (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt: Suhrkamp.

la birlikte şunu unutmamak gerekir ki, aslında ikisi bağımsız düşünürler ve normalde ilgi alanları da birbirlerinden çok farklı. Bu bir araya gelme zamanları hep dünyanın tarihsel dönüşüm noktalarında oluyor. Bir tanesi, '68'in Almanya'yı kendi tarihiyle gerçek anlamda yüzleşmeye doğru sürükleyen radikal karakteri ve bu karakterin Negt ve Kluge üzerinde derinden iz bırakmış olması. Bu birlikteliğin ilki, özellikle Adorno'nun '68 karşısında aldığı çok negatif tutumla, daha muhafazakar bir tutumla, aslında '45'ten bu yana Frankfurt Okulu'nun ne olduğu ve ne yaptığına dair, mitolojide üstü örtülü geçilmiş olan şeyleri ele veren tutumuyla gizli bir kopma ve eleştiriyi gündeme getiriyor. Bu aynı zamanda Walter Benjamin'in keşfedildiği dönemdir. Negt ve Kluge'nin ilk birlikteliği, o zaman için Rudi Dutschke, efsanevi öğrenci lideri ve düşünürün yazılarının, alternatif toplumsal hareketlerin ve Walter Benjamin'in şahsında devrimci bir dönüşüm ve tarihsel kesintinin mümkün olduğunu keşfetmelerinin entelektüel ve düşünsel tortusudur. Yani meşhur *Kamusal Alan ve Deneyim* kitabından bahsediyorum. Burada bize Negt ve Kluge, özellikle kadın ve proleter kamusallıklarının tecrübe, tecrübeleri aktarma ve bunun mekânsal düzenlenmesi yoluyla kamusallığın nasıl kurulduğunu ve açıklık denen şeyin kamusallığın esas özelliği olduğunu, bu açıklığa giden yolun da tecrübelerin değiş tokuşundan ve bu tecrübelerin mekânsal mücadelesinden kaynaklandığını göstermeleridir. İkinci bir araya gelişleri olan 80'lerin başında tarihsellik, unutma, hafıza ve inat üzerine üç ciltlik olağanüstü, başyapıt sayılabilecek eserlerinde[11] tarihsel kimliğin ve iyeliğin nasıl kurulduğunu tartışırlar. O dönem bizler için neden anlamlı: Reagan ve Thatcher'in iktidara geldikten sonra özellikle Sovyetler'e yönelik daha ağır hamlelere başlamaları, Polonya'da dayanışma sendikası sistem içinde muhalif örgüt olarak ortaya çıkmaya başlarken, diğer yandan İran Devrimi'yle devrim fikrinin ilerlemeci fikirden koparak yeni bir içerik kazanması artı Almanya'nın tarihinde çok önemli bir şey, Yeşiller'in ortaya çıkmasıyla toplumsal hareketlerin partileşme sürecine girmesi...

Bu ikinci kitabın söz ettiğimiz gelişmelerle çok yakından bir bağıntısı var. Son bir araya gelişleri, 2000'li yılların başında kapitalizmin küreselleşmesi, 11 Eylül sonrasındaki güvenlik konsepti, mal ve hizmetler küreselleşirken insanların kozmopolitikleşememesi meselesi etrafında. Dolayısıyla Negt ve Kluge'nin sahiden kendileri ve bir araya gelişleri dünyanın tarihsel değişim ve dönüşüm momentlerinde, bunun teorik ve pratik olarak kavranma çabasını sergiler. Yapmaya çalıştıkları şey başlı başına, Benjaminyan deneme, fragman, montaj mantığını dünya tarihselliğinin kendi kırılganlığı ve dönüşümü içinde anlamaya çalışmakla bir ve aynı şeydir. Yöntemsel olarak da Walter Benjamin'in yegane mirasçılarıdır. Wolfgang Schivelbusch hariç, o ampirik olarak da, mantık olarak da, yapmaya çalıştığı şey açısından da Walter Benjamin'in devamı.

Kluge televizyon programlarında her anlattığı şeyi mutlaka görüntülerle destekler, çoğu zaman davet ettiği konuklarım yüz olarak hiç göstermeyip, bazen odaklanıp kamera çakarak ama bazen de etrafta arkada olgu ve olayları anlatarak. Diyelim ki Amerika Irak'ı işgal ettiğinde mutlaka ve mutlaka II. Dünya Savaşı'nın bombardımanlarını gösterir, başka tür tecrübelerle arkadaşlık ve ortaklığa doğru davet eden görüntüler eşliğinde bu montajı ve fragmantasyonu pratik olarak uygular. Her ikisinin kitaplarına baktığımızda, Walter Benjamin'in öngördüğü ama kendisinin muhtemelen yapamadığı şeyleri de içeren fotoğraf, kutular açma, arka arkaya alakalı alakasız kelime ve nesneleri sayma, onları diyelim ki üç bölüm sonra, beş kısım sonra tekrar anımsatma yoluna gittiklerini görürüz. Walter Benjamin'in ne yapmak istediğini kendilerine göre doğru şekilde kavrayıp hayata uygulayan iki önemli pratisyen de diyebiliriz Negt ve Kluge'ye, fakat doğrudan Frankfurt Okulu üyesi diyemeyiz.

Klaus Eder hakkında da bir şey söylemek isterim. Eder, bu düşünürlere göre daha az bilinen birisi ama Habermas kuşağı içerisinde toplumsal hareketleri, sistem entegrasyonunun dışında tutarak, sistemin gediklerini kapatmaya yönelik ve sadece fonksiyonel olmaları

[11] Oskar Negt ve Alexander Kluge (1980-81). *Geschichte und Eigensinn* (3 cilt). Frankfurt: Zweitausendeins.

bakımından değil tam tersine sistem rasyonalitesini aşarak rasyonelliği sistemle özdeşleştirmeden, kendilerine ait gündelik deneyim ve pratikler etrafında yeni bir rasyonalite oluşturma ihtimaliyle ortaya koyan çok önemli bir düşünür. Almanya'da *Öğrenme Süreci Olarak Tarih ve Deneyim* kitabıyla iyi tanınır ve Almanya Yeşilleri'nin de fikri babalarından biri olarak kabul edilir. O yüzden de Almanya'daki sol potansiyelin ve sol hareketlerin tarihine baktığımızda, Benjamin ve Frankfurt Okulu'nu Yeşiller Partisi içinde temsil eden ve daha radikal sol diyebileceğimiz unsurlarla bağıntısını kuran Klaus Eder'dir. Habermas çok daha tali bir figürdür örneğin.

Evrim Yörük: Türkiye'de siyasal ve sosyal teori alanında Frankfurt Okulu düşüncesinin yer bulmasıyla ilgili neler söylersiniz? Sizce Türkiye'de sol düşünce Frankfurt Okulu'yla nasıl bir ilişki kurdu?

Aykut Çelebi: Şimdi, Türkiye'de çok uzun zamandır Frankfurt Okulu'yla ilgili, esasen Frankfurt Okulu'nun ne olduğunu anlamaya ve düşünürlerini tanıtmaya yönelik ve bununla sınırlı bir yazın ortaya çıkmaya başladı. Bu bir gerçek. Buna benzer okul, eğilim, düşüncelerle karşılaştırdığımızda hiç de küçümsenmeyecek bir birikim oluştu ve zaten sizin yaptığınız çalışma da bunun kendi içinde ikrarı ve kanıtı niteliğinde. Aydın Uğur'un çalışmaları, Enis Batur'un çalışmaları, demin sözünü ettiğim Orhan Koçak'ın, Nurdan Gürbilek'in çalışmaları, Meral Özbek'in çaışmaları, daha genç kuşak arasında mesela Beybin Kejanlıoğlu'nun çalışmaları, Benjamin'den esinlendiğini düşündüğümüz İzmir'deki bu *Sınırda* dergisi çevresi, daha dolaylı yollardan olmakla beraber *Tesmeralsekdiz*, daha önce *Gergedan* elbette, *Birikim* belki, kuşkusuz *Defter* dergisi, son zamanlarda *Cogito* dergisinin özel Benjamin ve Adorno sayıları... Artık tek tek düşünürler üzerine de kitaplar çıkarılmaya başladı, bunların "tutkunları", "hayranları" ortaya çıktı. Elimizde böyle bir döküm var ve ondan söz ediyor olabiliriz. Fakat düşünürleri tanıtma, kavrama, anlama çabasından öteye, Türkiye'yi Frankfurt Okulu kavramlarıyla analiz etmeye kalktığımızda aynı zenginlikle karşılaştığımızı söylemek ne yazık ki çok zor. Belki Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun tanıtılmasına da başlangıç teşkil eden iletişim çalışmaları bu konuda kavramsal bir çerçeve sunabilir ya da bu konuda öncülük edebilir, özellikle de kültürel çalışmalara. Ama orada bile, böyle bir toplamdan, böyle bir başlangıçtan ne yazık ki söz edebilecek durumda olduğumuzu zannetmiyorum. O halde tuhaf bir dökümle karşı karşıyayız, yani bardağın yarı dolu yerinden bakarsanız Türkçede hiç küçümsenmeyecek ve uzun yıllara dağılmış, artık kitap boyutunda çalışmalara konu olan bir Eleştirel Teori ya da Frankfurt Okulu yekünü var ama öte yandan hayıflanmamak mümkün değil, geçen bunca yılın ardından Türkiye analizinde her düzeyde yararlanılıp kullanılabilecek bir araç ya da araç kutusu olma düzeyinde ve durumunda değil, hala bundan çok uzağız. Öyle bir niyet de ufukta görünmüyor.

Sorunuza şöyle cevap verebilirim: Türkiye'de geçen yaz iyice derinleşen liberal sol tartışmalarında Gramsci, sivil toplum ve hegemonya kavramlarıyla, Laclau ve Mouffe, radikal demokrasi çıkışlarıyla öne çıktı ve bence bu tartışmada Frankfurt Okulu'nun hiç olmazsa sol içindeki tartışmalarda daha kavramsal bir çerçevede ele alınması, bir dünya görüşü anlamında sol içi yer tutuşlarda kullanılması fırsatı kaçmış oldu. Bir daha da bu noktaya geri dönülemez, çünkü yapı sökümcülük ve Derridacılık, Habermasvari bir hukuk devleti savunusu ve liberal demokratik değerlerin hiç küçümsenmemesi gerektiği konusunda biriken duyarlılıklar, liberal sol çerçeve ve liberal solun eleştirisinde kullanılan geleneksel terminoloji yani Lenin, Marx, Gramsci çizgisi... Tutulan pozisyonları temsil eden düşünce çizgisinde bunlar olduğundan Frankfurt Okulu'na buradan ne yazık ki kolay kolay bir çıkış bulunamaz. Çünkü Frankfurt Okulu doğrudan siyasete tercüme edilebilecek netlikte formülasyonlar önermediği gibi, daha çağdaş tartışmaların içinde de kendisine zaten dolaylı yoldan başka düşünürler aracılığıyla hayat bulan bir fikir. Siyasi manada Frankfurt Okulu'na uzun vadede buradan bir çıkış görünmüyor. Bunun tek istisnası edebiyat, tek tek edebiyat eleştirisi ve incelemelerindeki Frankfurt Okulu merkezli bazı teorik analizler hariç. Şimdi siyaseten bir çıkış kapalı gö-

rünüyor. Peki kapalı görünüyor da sosyal ve siyasal teori anlamında neresi açık diye soracak olursanız, müzakereci demokrasi etrafında, Türkiye'nin demokratikleştirilmesi çerçevesinde ürün veriyorsanız eğer, Habermas, Rainer Forst ve Axel Honneth'le dolaylı yoldan kesişme belki mümkün. Ama burada önemli olan yazarlar değil konunun kendisi, bunu unutmamak kaydıyla. Dolayısıyla doğrudan bir Frankfurt etkisinden çok Frankfurt Okulu'nun siyasal liberalizme en yakın isimleri aracılığıyla mevzuya dahil olma ihtimalinden söz etmek mümkün. Şimdi ayrıntıya girmeyelim, ama bu düşünürleri tercih etmeyip, Rawls, Nozick ya da Raz çizgisinden giderek de aynı mevzuyu ele almak mümkün. Yani böyle tuhaf bir karakter de arz ediyor. Burada vurgu Frankfurt Okulu'na değil, konunun kendisinde demek daha anlamlı. Kimlik politikaları etrafında örneğin Frankfurt Okulu'nun söyleyebileceği çok az şey var. Şu anlamda çok az şey var: Kimlik politikaları zaten bir yanıyla modern çözülüşün ve postmodern yeni kurgulanışın ifadesi olduğu için post-yapısalcılık buralarda daha dile gelir ve ele gelir şeyler söylüyor. Bu anlamda Frankfurt Okulu burralarda çok güncel durmuyor.

Oğuzhan Taş: Ama Adorno post-yapısalcıların çok yararlandığı bir düşünür.

Aykut Çelebi: Zaten dolaylı yoldan, yani şöyle olabilir, buradan devam ettiğimizde bizi şöyle bir tehlike bekliyor: Parantez içinde söyleyecek olursak eğer, 'Adorno'nun bu konuda söylediklerinin otantikliği sahiden var mı?' sorusu eşliğinde, yani 'Heidegger ve Cassirer'in sormayıp da Adorno'nun sorduğu ne var?' sorusunu paranteze alarak burayı geçebiliyoruz ancak. Ama şu konuda çok haklısınız. Adorno post-yapısalcı argümantasyon içerisinde özellikle Lyotard açısından çok önemli ve çok değerli olduğu için Frankfurt Okulu dolaylı yoldan bu meselelere dahil olabilir, ama yine doğrudan değil.

Evrim Yörük: Peki çevre politikaları açısından?

Aykut Çelebi: Çevre politikalarında Frankfurt Okulu'nun ilk dönemi ve merkezi açısından söylenebilecek çok fazla bir şey yok. Ancak şöyle olabilir: Aydınlanmanın araçsalcı mantığının doğayı yok ettiği meselesinde genel bir teşhisin parçası olabilir fakat ne yazık ki Frankfurt Okulu üzerine yazanlar Weimar Almanyası'nı pek dikkate almadıkları için o dönemde muhafazakârların bundan başka bir şey söylemediğini, mesela daha sonra Nazi olduğu için tukaka edilen Carl Schmitt'in teknoloji-praksis konusunda ve teknolojinin doğaya ve insan doğasına ne yaptığı konusunda yazdıklarını adını çıkararak okuduğumuzda, çoğunu Frankfurt Okulu düşünürü zannedebileceğimizi bilmekte fayda var. Bu yüzden şunu söylemek istiyorum, haklısınız, ekoloji konusunda ve doğanın hiç bitmeyecek bir hammadde olarak kabul edilip sonsuz bir ilerleme mitosu etrafındaki doğa kurgusunun eleştirisinde, Adorno ve Horkheimer'in belli ölçülerde bir etkisi ve katkısı tabii ki var. Fakat bu eleştiriyi onlardan önce ve onların döneminde beraber yazmış ve aynı temayı başka türlü ele almış düşünürlerinkiyle kıyaslarsak, Adorno ve Horkheimer'in bu konuda orijinal olup olmadığı konusunda biraz tereddütte fayda var. Ayrıca Habermas'ın aynı konularda ne dediğini, hiç bu tür gündemi olmadığı halde Klaus Eder'in bu konularda Frankfurt Okulu'nun ekolojik politikalarını oluşturdu, denilebilecek kadar dikkatli ve kendine özgü yazıları olduğunu görmek durumundayız. O yüzden de Frankfurt Okulu'nun ekoloji meselesindeki sınırları, aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun devamcısı sayılabilecek ekolün de eleştirisi olarak yine Frankfurt Okulu'nun içinde var. Özellikle Yeşiller'e yol veren grubun içinde var. Bugün ise, bu dördüncü kuşakta değil ama Alex Demirović'te kesin var. Yeni kuşaklarda özellikle de Almanya ayağında, Yeşiller Partisi'nin Almanya'daki etkisiyle doğru orantılı gelişen müthiş bir çevre bilinci var. Bu ekolojik bilinç ve doğanın sınırları mevzusunda, Eleştirel Teori'yi bu sınıra yerleştirmeye çalışan bir ekolden söz edebiliriz. Ama bu ekolün Almanya'da bile ne ölçüde revaçta olduğu ya da egemen durumda olduğunu kestirmek çok zor.

Oğuzhan Taş: Son yıllarda Frankfurt Okulu'yla ilgili çeviri metinlerin sayısında bir artış var. Çevirilerin yanı sıra, Okul üyelerinin görüşlerine odaklanan ya da genel olarak Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori düşüncesi üzerine yapılan çalışmaların sayısında da bir artış gözleniyor. Türkiye'nin son dönemdeki düşünsel iklimiyle bu artış arasında bir örtüşme görüyor musunuz?

Aykut Çelebi: Çeviri metinler çok arttı ama bu konuda size şöyle katılamayacağım,

Frankfurt Okulu'nun ne olduğu ve neden önemli olduğu konusundaki entelektüel konsensus çok uzun bir zamana yayılıyor Türkiye'de. O yüzden de nicel olarak bir artıştan bahsediyor olsak bile, bu politik gelişmelere bağlı olarak artan bir Frankfurt Okulu ilgisini göstermez. Benim kişisel fikrim bu. Çok uzun zamandır var olan bir şey. Şu anda Türkiye'nin yaşadığı problemlere yönelik, eğer yanlış anlamıyorsam, en güçlü ve ağırlıklı politik açılım ve tartışma noktası, Kürt meselesinden, Ergenekon meselesinden, AKP'nin yeri ve durumundan mütevellit, hukuk devleti etrafında şekillenmiş, hak ve özgürlükler diyen, daha Habermasvari bir hukuk devleti ve iletişimsel eylem ve katılım modeli ile, daha geleneksel çizgideki, mesele düzen meselesidir, diyen açılım arasındaki bir zorlamayla şekilleniyor. Ben kendi adıma *Taraf* gazetesini ve içinde yazılanları, tartışma noktalarını ya da *Birgün* gazetesinden onlara verilen cevapları, *Birikim*'deki liberalizm-sol tartışmasını hep bu eksende okuyorum. Böyle bir ihtiyaç Frankfurt Okulu bakımından varmış gibi görünmüyor sanki. Ama şuna çok ihtiyacımız olduğunu da düşünüyorum kendi adıma: Türkiye'yi anlamada sosyal ve siyasal kuram bakımından Frankfurt Okulu'nun kavramlarını eleştirel bir süzgeçten geçirme ya da Frankfurt Okulu düşünürlerinden yararlanarak yapılmış Türkiye analizleri. Nasıl örneğin: Türkiye'de ideolojinin ve ideolojik zihniyetin oluşması ve yeniden kurulmasını, Türkiye'nin kültür politikalarının yapılanması ve yeniden yapılanmasını, örneğin Türkiye'de kamu yayıncılığı etrafında tekniğin olanaklarıyla neler yapılabileceği meselesini, Türkiye için çok önemli sayılabilecek bir problem olan ekolojik denge ve bozulmanın o tartışmalardan türetilip kullanılması. Bunları çok anlamlı ve önemli bulmama rağmen, bu yönde bir açılım, kavramsallaştırma ve analiz iradesi, isteğini ne yazık ki gözleyemiyorum. Taş atmak gibi olmasın ama öyle acayip acayip "Benjamin'in olağanüstü halleri" gibi kötü kelime oyunlarıyla ifade edilmiş, ne idüğü de belirsiz şeyler politik açılım bakımından çok uzak görünüyor. Oysa bu yöndeki ihtiyaç birincil.

Evrim Yörük ve Oğuzhan Taş: Çok teşekkür ederiz, oldukça kapsamlı bir görüşme oldu ve bize epey vakit ayırdınız.





36.

Nurçay Türkoğlu

Görüşmeci: D. Beybin Kejanlıoğlu

Deşifre: D. Beybin Kejanlıoğlu
6 Aralık 2008, İstanbul

D. Beybin Kejanlıoğlu: Biz Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun alımlanmasıyla ilgili bir çalışma yapıyoruz. Bununla ilgili olarak sizinle görüşmek istedik. İlk sorumuz: Frankfurt Okulu'yla ilk ne zaman tanıştınız, nasıl, hangi metinlerle karşılaştınız?

Nurçay Türkoğlu: Bizim kuşağın Frankfurt Okulu ile ilgisi, aslında Frankfurt Okulu diye bir fikir okulu olduğunu çok iyi bilmeden, Frankfurt Okulu metinlerinin Ünsal Oskay tarafından bize tanıtılmasıyla başladı. Ben 1978–1982 yılları arasında Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Basın Yayın Yüksek Okulu'nda okudum ve o sırada Ünsal Oskay'ın dersleri hakikaten çok keyifliydi. Hatta bir dönem boyunca mesela Melville'in *Moby Dick*'ini okuduğumuzu hatırlıyorum. İlk önce ders kitabı yoktu ama teksirler vardı. Bu teksirlerden bir tanesi, Ünsal Hoca'nın Amerika'dan döndükten sonra hazırladığı *Kitle Haberleşme Teorileri ve Kitle Haberleşme Araçları*. 1980'de, ben 3. sınıftayken demek ki, bu teksirle biz başlamışız Chicago Okulu'nun çalışmalarına, gruplaşmalar, sokak çeteleri, ritüeller, Tikopia'da aile hayatı, sosyal psikolojideki kuramlar, tutum, algı... Aslında birbirleriyle biraz alakasız gibi duran konular. Şimdi bakıyorum da elimdeki teksire, kitle toplumu ve kitle kültürü de var. Katz vd.'nin *Public Opinion and Propaganda* derlemesinden[1]... Herta Herzog var mesela. Sosyal Psikoloji ayrı bir dersti, onda da buna benzer çeteleşmeler, cenaze törenleri, doğum ritüelleri gibi konular işliyorduk. Sosyal Psikoloji dersini veren Seval Hoca'nın Frankfurt Okulu'yla bağlantısı var mıydı, yok muydu, bilmiyorum. Ünsal Hoca'nın dersleri, dediğim gibi çok keyifliydi, başka okullardan, bölümlerden de insanlar dersleri izlemeye gelirdi. Aslında Türkiye'nin bıçakla kesilen bir dönüşüm dönemiydi 1978 ile 1982 arası, sürekli kavgalar, protestolar, öğrenci yürüyüşleri, okulun içinde kantin basan kolluk kuvvetleri... Ürkütücü geliyordu bunlar. Bu kitaplar, biraz edebiyatla, sanatla ilgilenmek, adeta kaçış gibi geliyordu o dönemde. Zafer Çarşısı vardı Kızılay'da, Soysal Pasajı vardı, oralara takılıyorduk. Dost Yayınları vardı, Say Yayınları vardı. Yeni çıkan kitapları, çevirileri oralarda görebiliyorduk. Küçük bir tabure atıp dükkânın, kitapçının önüne, konuşuyorduk, Muzaffer Erdost'la falan. Yeni çıkan kitapları görüyorduk. Bunlardan bir tanesi, Frankfurt Okulu'na dâhil olduğunu ve bir kırılma dönemine denk geldiğini sonradan öğreneceğim Erich Fromm'un *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı* kitabı.[2] Kaynak, yani insanlığın özünü anlamak gibi bir iddia çok cazip genç insanlar için... Şöyle bir şey var, elimdeki kaynaklara baktığım zaman, Frankfurt Okulu'yla ilgimin gençlik dönemiyle ilgili bir merakla başlayıp daha sonra, 5–10 yıl sonra yeniden bu kaynaklara tekrar gittiğimde daha farklı bir gözle baktığımı gördüm. Dediğim gibi, Ünsal Hoca'nın ders notları olarak hazırladığı bu teksirler ilk kaynaklarımızdı. Kitap olarak ilk basılan Ünsal Hoca'nın benim elimde olan, 4. sınıfta sınavda da açık kitap olarak kullandığımız

[1] Daniel Katz vd. (der. 1954). *Public Opinion and Propaganda.* New York: Holt.

[2] Erich Fromm (1994). *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı.* Çev., Yurdanur Salman ve Nalan İçten. İstanbul: Payel (ilk basımı, 1979, Payel).

Çağdaş Fantazya kitabıydı.[3] Bunu hatta Mayıs 1982'de almışım, Haziran ayında da sınavlar oldu herhalde, okumuşuz, altlarını çizmiş, paramparça yapmışız. Epeyce zorlandığım ama okurken hatta sınav kâğıdına yazarken de kendimi çok zeki falan hissettiğim metinler bunlar.

D. Beybin Kejanlıoğlu: O zaman Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri daha çıkmamıştı.

Nurçay Türkoğlu: O sonradan çıkmıştı. Bunlar hocanın doçentlik çalışmasının öncülleri.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Roman ve Gerçekliğin İletimi başlıklı teksir var

Nurçay Türkoğlu: Bu teksirde Knut Hamsun incelemesini, Löwenthal'i hatırlıyorum. Etik kavramıyla ilk kez buralarda tanıştım. O dönemde teori-pratik ilişkisi açısından eylemler vardı, gecekondulara eğitim seminerleri veren öğrenci derneği üyeleri vardı, farklı eylem biçimleri... Bir grup da, günün siyasi meselelerini, yabancı dil bilenler, yabancı gazetelerden okuyup birbirlerine anlatıyordu. İngilizce bilmemden yararlanarak bana da birkaç şey okutmuşlardı ama nelerdi hiç hatırlamıyorum. Ama benim işlevim öğrenci olarak, fotokopi makinası olmadığı için, defterlerin arasına karbon kâğıdı koyarak not tutmaktı gelemeyenler için. Gelemeyenler de hapiste ya da eylemde oluyorlardı. Dernekten birileri gelip daktilo getiriyorlardı, ben de ders notlarımı yazıyordum yurtta kalırken. Çok büyük iş yaptığımı düşünüyordum tabii. Bu notlar da teksirle basılıyordu fakat nerede dersen şu anda elimde hiç yok. Dernek, bunların altına kendi sloganlarını da yazdığı için, 12 Eylül döneminde hepsi ya hamur oldu ya da sobada yandı. Darbe döneminde yaşarken kitaplarla olan ilişkilerimiz, demin şöyle bağlayacaktım, eylem ya da örgütleme çalışmalarının yanı sıra okumak da bir işti, bir devrimcinin görevleri arasında yer alıyordu. Fakat bu da elimizden alınmış oldu 12 Eylül darbesiyle. Çünkü bir paranoya ortamı yayıldı ve adeta elimizdeki her şey, hocalarımızın ders kitapları da dâhil yasaklı yayın haline geldi. Neyi nasıl tutup saklayacağımızı bilemez olduk. İşte o dönemde tiyatroya ilgimiz başladı, sanki biraz daha zararsız bir şeymiş gibi ama sol düşünceye ilgimiz Ankara Sanat Tiyatrosu bağlamında devam etti. Oradan Brecht'i öğrendik. Brecht'in oyunları sergileniyordu. AST'tan bir tiyatrocu bizde tiyatro kurulmasına yardım etti.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Yaşar Akın.

Nurçay Türkoğlu: Evet, Yaşar Akın öncülük yaptı. 2 oyun çıkardık. Ben de onlarda oynadım, tiyatroya meraklı olduğum için. Buradan Brecht'i tanımış olduk. Okuyorduk da...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Benjamin'le ilişkisini daha sonra mı öğrendiniz?

Nurçay Türkoğlu: Benjamin'i bilmiyordum. 82'de Ankara'da, okulu bitirdikten sonra yüksek lisans yapmak istiyordum. O sırada sadece İstanbul Üniversitesi'nde açıldı, ben de İstanbul'a geldim. İlk geldiğimde, birkaç ay sonra Aralık 1982'de Ünsal Oskay'ın derlediği Benjamin'in *Estetize Edilmiş Yaşam* kitabı Dost Yayınları'ndan çıktı. Ben de bu kitabı İstanbul'da görmüş ve almışım o zaman. Bu kitap bayağı bir ses getirdi. Kültür sanat dergileri yine de faaliyetteydi. Bugünkü öğrencilerle konuşurken de böyle bir gönderme yapmak zorunda kalıyorum hep, bir kültür sanat ortamı, bir akademik ortam diye bir şeyden söz ederken bunun fiziksel bir alanının da olması lazım. Dediğim gibi, Ankara'da Zafer Çarşısı, Soysal Pasajı vardı, oralara gidiyorduk, okuyorduk, yazarlarla, çevirmenlerle karşılaşıyorduk ve bizden yaşça büyük insanlarla da tartışabiliyorduk. Siyasal'ın kütüphanesine gidiyorduk, bir yığın şey buluyorduk. Ankara'dan İstanbul'a geldikten sonra kültür ortamı çok değişti. Çok çok farklı insanlarla karşılaştım, daha çok Ankara'daki İstanbullu arkadaşlarım aracılığıyla İstanbullu gençlerle tanıştım, onlar da kendilerine göre bir ortamdaydı, Bostancı çay bahçesinde oturan gençler. Sinemayla ilgilendiklerini gördüm ve de Mimar Sinan Sinema Televizyon Enstitüsü'nde film gösterimleri yapılıyordu. Öğrenci kartı çıkardık, bir yandan İstanbul Üniversitesi'nde yüksek lisans yapıyordum, bir yandan da bu sinema gösterilerine gidiyordum. İstanbul Üniversitesi'nde Ankara'da azıcık görüp kokladığım ortamı kesinlikle bulamadım. Hiç aynı dili konuşmuyorduk. Son derece safiyane ve masumane bir şekilde her-

[3] Ünsal Oskay (1994). *Popüler Kültür Açısından Çağdaş Fantazya: Bilimkurgu ve Korku Sineması.* İstanbul: Derin (ilk basımı, 1982, AYKO).

kes böyle düşünür zannettiğim düşünceler, terimler tamamen yabancıydı. Yüksek lisans tezimi haber ve gerçeklik üzerine yapmak istedim. Bu söyleşiye hazırlanırken düşündüm: Neydi bu kadar çeken? Frankfurt Okulu düşünürlerinin gerçekliği sorgulamasıydı. Benjamin'in *Estetize Edilmiş Yaşam* kitabı da önemliydi bu açıdan. O dönemde, *Sokak* dergisi miydi, *Somut* dergisi miydi, *Somut*'taydı sanırım, Hilmi Yavuz ve Füsun Akatlı çeviriler konusunda çok ağır yazılar yazıyorlardı. Nasıl oluyordu da ben okuduğum zaman her şeyi anladığımı zannettiğim bir şeyi başkaları anlamıyorlardı? Bunun bir ideoloji farkı olduğunu, bir dünyaya bakış farkı olduğunu çok sonraları anladım. 20li yaşlardayken, Ankara'daki o ortam, daha bütünlüklü bir ortammış demek ki. Bunu zamanla fark etmeye başladım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Araya girebilir miyim? Kafamda toparlamak için. İlk Fromm'la tanıştınız ama Frankfurt Okulu bağlantısını bilmiyordunuz, sonra Ünsal Oskay'ın dersleri, ders materyalleri geliyor. Peki, öğrenci hareketinden de söz ettiniz, Marcuse'nin yapıtlarıyla bir tanışıklık oldu mu? Hatırlıyor musunuz?

Nurçay Türkoğlu: Pek hatırlamıyorum. Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ını İstanbul'a geldikten sonra, 1980'lerden sonra okudum. Öğrenciyken okumadım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Yine 70'lerin sonu, 80'lerin başına karşılık gelen dönemde Oluşum, Birikim gibi dergileri alıyor muydunuz?

Nurçay Türkoğlu: Bu dergiler daha burjuva falan sayılıyordu. Büyük sınıflardan bazı arkadaşlarımız vardı, *Birikim* çevresinde... O zaman biliyordum bu dergiyi ama o zamanki öğrenciler olarak biz gidip de *Birikim* satın almıyorduk. Hatta *Cumhuriyet* gazetesi okumak bile fazla burjuva sayılırdı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bizim dönemimiz daha farklı, bir sonraki kuşak.

Nurçay Türkoğlu: Çok farklı, çok büyük fark var. İstanbul'da, Ankara'da edindiğim bu eleştirel bakışın herkes tarafından paylaşılmadığını görmek beni tabii ki şaşırttı. Yüksek lisans tezimde medya ve gerçekliği sorgulayacaktım ama bana o zamanki tez danışmanım bunun çok soyut olduğunu, Ankara'daki hocaların çok ideolojik olduğunu söyleyerek konuyu somutlaştırmamı istedi. Ben de Türkiye'deki haber ajanslarına çevirdim bunu ama tezin çoğu haber ve gerçeklik üzerine. Ankara'da tanıştığım tartışmaları yapacak fazla insan bulamıyordum ve kitap değiş tokuşu yapmak, benzer şeyleri okumak adeta Ankara'da kalmıştı. Ben de Amerikan Kültür'de nasıl oldu da oraya gittim hatırlamıyorum ama iyi ve düzgün bir kütüphaneydi, orada Ünsal Hoca'nın bize aktardığı bazı kaynaklara ulaştım, hepsini hatırlamıyorum ama Hannah Arendt'in orada olduğuna eminim. Ayrıca, orada iletişime ilişkin pozitivist çalışmalardan da haberdar olmuş oldum.

Tekrar *Estetize Edilmiş Yaşam*'a, Benjamin'e geleyim, edebiyat ile felsefenin böyle bir arada olduğu, insanın kafasını çok güzel karıştıran ve insanın kendini zeki hissettiği metinler bunlar. Çevirilerde sorun olabilir ama söz edilen, dipnotlarda, kaynakçalarda geçen kaynakların asıllarını aramaya, bulmaya başladım. O yüzden de Amerikan Kültür, İngiliz Kültür kütüphanelerine gidiyordum. Yüksek lisans tezimi bitirirken Marmara Üniversitesi'ne asistan olarak girdim. Doktora yapmak istiyordum, doktora programı yoktu, benim gibi birkaç kişi vardı, çok ısrar ettik, doktora programı olsun diye, İstanbul Üniversitesi'nde doktora programı açıldı. Âlim Şerif Onaran, sinema profesörü rahmetli, Marmara'da ben onunla çalışıyordum. Âlim Hoca, aslında son derece hoş diyalog kurulan bir insandı, sinema aşığı bir sansür kurulu üyesi... Onunla çalışmış olduğuma memnunum aslında. Birlikte oluşturduk doktora derslerimizi. Henüz Ünsal hoca Ankara'daydı. Hakikaten kendimi yalnız hissediyordum, kimsenin bilmediği, anlamadığı kitapları okuyor gibi hissediyordum, bir yandan da gizli bir dil biliyor gibi bir ayrıcalık duygusu... Çünkü geldiğim okulda herkes başka bir şey yapıyordu. Yıl 1983–84 falan. Konuşabileceğimiz insanların çoğu başka yerlerdeydi, üniversitelerde değildi. Âlim Hoca ile Kamuoyu, Kitle Kültürü gibi dersler koyduk. Bu derslerin malzemesi yoktu, malzemeyi kendimiz oluşturduk. Biri Berelson, diğerini hatırlamıyorum şimdi. *Mass Culture* ve *Mass Leisure* derlemelerini Mahmut Oktay'la paylaştık, onar kadar makaleyi çe-

virdik. Bu yaptığımız çeviriler, aynı zamanda bizim ders malzemelerimiz oldu. Frankfurt Okulu'yla bağlantı kurayım dersem, bu sıralarda biraz bağlantı koptu herhalde. Ama Ünsal Hoca İstanbul'a geldi 1985-1986 gibi, doktora süremin içinde, tabii çok mutlu oldum. Bu arada Kitle İletişim Teorileri dersini Ünsal Hoca gelmeden önce Ergin Ertem veriyordu. Ama o daha çok İngiliz ve Fransız kaynaklardan veriyordu. Kısacık görüşmüş olsam da Mübeccel Kıray'ın ve benimle gerçekten ilgilenen Ünsal Hoca'nın doktora tezimin şekillenmesine de çok katkısı oldu. Toplumsal değişim ve televizyon izleyiciliğiyle ilgili olarak köylere gittik, yarı etnografik bir çalışma oldu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Mass Culture derlemesinde Adorno'nun yazısı yok muydu?

Nurçay Türkoğlu: Vardı.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Ama kitap olarak çıkmadı bu çeviriler, ders malzemesi olarak kaldı.

Nurçay Türkoğlu: Kitap olmadı, kaldı. Ben orada en çok, doktora tezimin de doğrudan konusu, televizyon izleyiciliğiyle de bağlantısı olduğu için, Günter Anders ile Rabassier'in 1950'lerde *Dissent* dergisinde atıştıkları metinlerden yararlandım. Tam bir kitle kültürü eleştirisi de içerdikleri için bu konuya en yakın onları okuyarak başladım diyebilirim. Benjamin'in nasıl bir bağlamda olduğunun çok bilincinde değildim o zamanlar. Doktora tezimde hakikaten görünen gerçeklik ile gerçekliğin ardında yatanlarla ilgili meselelerle uğraşmamı daha çok Benjamin'in metinlerine borçlu olduğumu sonradan anlayabiliyorum. Öyle bir eleştirelliği, verili dünyanın eleştirisi meselesini daha çok Benjamin ve Adorno'ya borçlu olduğumu sonradan çıkartabiliyorum. Amerikan Kültür Kütüphanesi'nde birçok şeyle karşılaşırken ve tezim için alan araştırması yaparken bir yığın etki araştırmalarıyla ilgili çalışmayı da görmüş oldum. Doktora tezimde de medya-şiddet ilişkisi karşıma çıkmıştı ama pek fazla kullanmamıştım. Tezden sonra akademik dergi çıkacak, yazı yazın dediler Marmara'da. "Seyirlik Ölümler" diye bir makale yazdım. Bunun konusu ne, ne hakkında yazıyorsun diye sorduklarında medya-şiddet ilişkisi diyordum. Herkes çocukların şiddetten korunmasıyla ilgili sanıyordu, kesinlikle böyle olmadığını söylüyordum. O metinleri okumuştum, Wilbur Schramm'lar falan, çocuklara medyanın etkisi diye, ama kesinlikle hoşuma gitmiyordu ve böyle bir şeyin açıklayıcı olacağına da inanmıyordum. Benjamin'in daha çok tarihsel göndermeyle bugünü anlamaya çalışmasını, tarihsel maddeciliği anlamaya çalışıyordum ve disiplinlerarası metinler okuyordum. Küçük bir makaleydi o, (Seyirlik Ölümler, hâlâ üzerinde çalışıyorum)okul dergisinde çıktı ama bu sefer Frankfurt Okulu'nu daha yakından okudum. Marcuse'yi, Habermas'ı da okudum. Medyanın bir kamusal alan olarak düşünülmesi... Daha doğrusu *Antropolojik Açıdan Şiddet* kitabı çevrilmişti, Ayrıntı Yayınları'ndan çıkmıştı, onunla başladım.[4] Antropoloji, etnoloji, siyaset bilimi, sosyal psikoloji, bütün bu disiplinleri ancak harmanladığım zaman bana açıklayabiliyormuşum gibi geliyordu. Ankara'da öğrenciyken tanıştığım Fromm'u yeniden okudum ama onu Arendt'le okuyunca daha ayağı yere basar hale geldi. Başlangıç, giriş böyle...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Peki bugün baktığınızda, Frankfurt Okulu metinleri içinde ya da üyelerinden size en çarpıcı gelenler hangileri.

Nurçay Türkoğlu: Çok iyi açıklayamıyorum sebebini ama Benjamin'i yakın hissediyorum kendime. Adorno'nun da birbirinden çok farklı metinleri var: *Otoriteryan Kişilik* çalışması gibi... Sosyal psikolojiyle kişisel olarak da ilgileniyordum. F ölçeğini, Veysel Batmaz, Barlas Tolan, Galip İsen'in *Ben ve Toplum*; Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın *İnsan ve İnsanlar*'ından okuduğumu hatırlıyorum. Oralarda aktarıldığı kadarıyla Adorno'nun bu çalışmasından haberdardım. Kitle kültürü kuramını da kullandım ama Adorno'nun *Minima Moralia*'sı bana her zaman uzak gelmiştir, nedense.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Aslında Benjamin'e yakın.

Nurçay Türkoğlu: Evet, en yakını gibi ama... Onun yerine Benjamin'i okumak daha

[4] David Riches (der.) (1989). *Antropolojik Açıdan Şiddet*. Çev., Dilek Hattatoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

yakın geldi. Belki de Benjamin fazla otoriter gibi sunmuyordu da kendisini, Adorno sanki fazla mesafeliydi... Belki de metinler zincirleme olarak birbirlerini tekrar ettikçe, çağrıştırdıkça ona daha yakınlık duyuyorsun. Benjamin'in *Pasajlar*'ında "Yoksulların Gözleri", Baudelaire var. Evde de Baudelaire kitabı buldum, *Elem Çiçekleri*, babamdan kalma. Çok güzel bir ortaklık gibi geldi bu bana. Bildiğim, tanıdığım bir şey gibi bağlantılar kuruldu. Kapakta da çok kötü bir fotoğrafı var; bir kadın nasıl olur da Baudelaire'in *Elem Çiçekleri*'nde kendini bulur? Bilmiyorum, saçma geliyor şimdi. Doktoradan sonra, "Seyirlik Ölümler"i de yazdıktan sonra İngiltere'ye Canterbury'de İletişimde İmaj Çalışmaları Bölümü'ne gittiğimde, orada Cambridge'de Raymond Williams'ın da öğrencisi olmuş, Cevat Çapan'ların döneminden Bernard Sharatt benim doktora sonrası çalışmamda danışmanlığımı üstlendi. Birlikte dersler belirledik, Medya Çalışmalarını Glasgow Medya Grubu'ndan Howard Davis veriyordu, bana sıkıcı gelmeye başladı. O dersleri izlemek yerine sinema dersleri daha ilginç geldi. Bir ara sosyal psikolojiden uzaklaştığım yerde doğrudan psikanalizle karşılaştım. Çok farklı bir pedagojik formasyon olduğunu gördüm. Ankara'ya, canım, sevgili okulum, iyi ki de orada okumuşum diyorum ama İngiltere'deki eğitim, okul, hoca-öğrenci ilişkisi ve oradaki pedagojik yaklaşımın çok farklı olduğunu gördüm. 18 yaşındaki gençlere birer sayfalık Hegel'den bir parça, Freud'dan bir parça verip yorumlamalarını istiyorlardı. Hâlbuki biz çevirileri bile doğru dürüst sökemezken, külliyatını okumadığımız bir yazar hakkında söz söyleyemezdik, haddimiz değildi. Bunun kişisel bir duygum olduğunu düşünmüyorum. Bizim kuşak, haddimizi bilelim, biraz geride duralım derdik, daha çok alıcı pozisyonunda bir öğrencilikti. İngiltere'de sinema ve psikanaliz, edebiyat ve psikanaliz, gündelik yaşam ve psikanalizle ilgilenen hocalarla tanıştım, arkadaş oldum, onlarla görüşmelerimde Frankfurt Okulu metinlerinin yeniden popüler olduğunu söylediler. İlk başta kültür endüstrisi eleştirisi, yanlış bilinç, bilinç endüstrisi gibi laflar ettiğimde sen Almanca mı biliyorsun, bunları nerden biliyorsun gibi sorularla karşılaştım. Ünsal Hocamız var, birkaç kitap var, bunlarla ilgilenen birkaç kişi var Türkiye'de dediğim zaman çok şaşırdıklarını görüyordum. İngilizlerin bu Alman literatürüyle alakası biraz Kültürel Çalışmalar bağlantısıyla olmuş gibi. Çünkü neo-Marksizm, Raymond Williams çevresiyle daha sonradan bağlantı kuruldu. Orada Ernst Bloch'un *Umut İlkesi, Principles of Hope*'unu okudum. İngilizcesi kutsal kitap gibi görünmüştü gözüme. Alıntılardan bildiğim kitapları orada ciltlerle görünce...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkçede de yeni çıktı, Tanıl Bora çevirisiyle...[5]

Nurçay Türkoğlu: Türkçede daha yeni çıktı. Biraz yanlış bilinç, bilinç endüstrisi meselelerini tartışmaya çalıştım oradaki doktora öğrencileriyle ama öğrenciler çok da ilgili değillerdi, daha gündelik meselelerle ilgileniyorlardı, çok politik değillerdi, fazla ideolojik buluyorlardı bu tür tartışmaları. Yine de İngiltere'de geçirdiğim bir yıl beni biraz gerçeklikle ilgi düşünmeye itti. Mesela Everyday Images dersi veren bir hoca vardı, Roger Cardinal, sanat tarihçisiydi, onun dersleri çok ilgimi çekiyordu. Anthony Skillen vardı, *New Left Review* editörlerindendi, onun Pop, Porn, Pulp, Politics diye bir dersi vardı mesela. En çok sevdiğim dersler bunlardı. Bunların yanı sıra mesela Umberto Eco da geldi, konferans vermeye. Dünya gözüyle onu da görmüş olduk, narsisist bir sunuş yapmıştı. Biraz daha Frankfurt Okulu eleştirisi diyebileceğim, Christopher Norris'in Deconstruction ve Derrida semineriydi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: What's Wrong with Postmodernism kitabının yazarı.

Nurçay Türkoğlu: Evet, Edebiyatla ilgili Adrian Rifkin bir seminer verdi. David Reason vardı, sanat tarihçisiydi, onunla tartışıyorduk biraz Frankfurt Okulu'nu. O da aman fazla gözünde büyütme bunları gibi bir tavırdaydı. Döndüğüm zaman ders vermeye, Ünsal Hoca bölüm başkanıydı ve yüksek lisansa sana ders koyalım deyince, Gündelik Yaşamda İmgeler dersi koyalım dedim. Bu ders beni özgürleştirdi adeta. Tuttuğum notlar, aldığım malzemelerle seminer konuları çıkarmaya başladım. Bu seminer konularında epeyce Frankfurt Okulu'ndan da isimler var. Daha çok Benjamin var ama Roland Barthes, Michel de Certeau

[5] Ernst Bloch (2007). *Umut İlkesi Cilt 1*. Çev., Tanıl Bora. İstanbul: İletişim.

da var. Bir parça Eleştirel Teori'ye yakın bir planla derslere başladım. İngiltere'de Marshall Berman'ın *All that is Solid Melts into Air (Katı olan Herşey Buharlaşıyor)* kitabını,[6] bir makale iken Ünsal Oskay'ın doçentlik çalışmasında vardı, dipnotlara, kaynakçalara bakma merakım sayesinde bulmuştum. Berman'dan çok etkilendim, hemen çevirmeye başladım, hiç akıllıca bir davranış değildi, çünkü zaten çevrilmiş ve yayımlandı. Kitabın yarısına geldiğimde, kitabın matbaada olduğunu öğrendim. Olsun.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Meral Özbek'in Orhan Gencebay Arabeski kitabında da önemli bir yeri var.[7]

Nurçay Türkoğlu: Tabii, Meral Özbek'in çalışmasını da biliyordum. Türkiye'de neler var diye baktığımızda zaten...

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkiye'ye geçmeden, bugün dünyada iletişim literatüründe Frankfurt Okulu'nun yeriyle ilgili yapılan değerlendirmeler açısından ne diyebilirsiniz? Mesela kültür endüstrisinin, kitle kültürü eleştirisi içine yedirilmesi, sosyal psikolojiyle bağlantınızı söylediniz, oradan otoriter kişilik çalışmasının yeri için ne diyebiliriz? Kültürel çalışmalar sonrası, hem kültürel çalışmaları hem de Frankfurt Okulu'nu bir arada ele alan bir yaklaşım içindesiniz, mesela Stuart Hall'ün bastırılanın geri dönüşü, ideoloji yazısında Adorno'yu yerleştirdiği konum için ne diyebilirsiniz?

Nurçay Türkoğlu: Frankfurt Okulu düşünürlerinin metinleri bence Kültürel Çalışmaların temelini oluşturmada önemli bir yer tutuyor. İletişim eğitimi almış biri olarak kültürle ilgilenmem, kesinlikle Frankfurt Okulu üzerinden oldu.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bir yandan da iktidar kavramını odağa alan bir kültür kavrayışıyla karşı karşıyayız aslında.

Nurçay Türkoğlu: Ankara'da öğrenciliğimde insanın kendini anlamaya çalışmasıyla ilgili metinlerle Fromm gibi, Türk yazarlardan Selim İleri yeni çıkmıştı, insan psikolojisini, ilişkileri sorgulayan bir şeyler vardı, bir yandan tamamen makro bir örgütsel değişim olarak devrimciliği anlayan bir kesim vardı mesela. Bunların ikisinin orta yolu gibi bir şeydi adeta Frankfurt Okulu'yla ilgilenmek. İnsanı da toplumu da aynı derecede anlamaya çalışmak... Ünsal Hocanın her zaman insanın insanla, doğayla, toplumla ilişkisini anlamaya çalışıyoruz, deyişini hala hatırlıyorum ve ben de bugün öğrencilerime bunu söylüyorum. Belki insanın derinliklerine dair arayışlar, Benjamin'in metinlerinden çıkıyor ama Benjamin bir yandan da çok başka bir şeymiş gibi. Birkaç yüzü var Benjamin'in metinlerinin, güzelliği de ondan kaynaklanıyor. Yani çok özel bir şey söylüyormuş gibi okurken birdenbire tarihsel göndermeyle Napolyon ordularından söz ediyor. Pasajlardan söz ederken bir yandan iktisat tarihine gönderme yapıyor. Dönemin sinema ve gazete ortamından söz ediyor, teknikten, fotoğraftan söz ediyor. Sanat yapıtının çoğaltılabilmesi makalesi adeta kült gibi ve yeniden okunması gereken metinler bunlar. Şimdi bunlarla ilgilenme düzeyi aslında şöyle, sinemayla ilgileniyorsan, korku, kâbus, Freudyen tabuların ideolojik boyutuyla ilgili yazılmış metinler var. Medyayla ilgileniyorsan, radyo, televizyon ve gazetelerle, Stuart Hall'ün içinde bulunduğu derlemeler geliyor başta, dilbilimle ilgili başka şeyler mesela -ki ben dilbilimden uzağım biraz. Ünsal Oskay'ın *Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri* çalışmasında bunların hepsi var aslında, dilbilim, antropoloji, iktisat, tarih, hepsinden var. İngiltere'de korku filmlerini anlamak için Lacan okumak gerektiğini, Lacan'ın da tuhaf İngilizce metinleri, ama bunlardan okunarak bir şeyler çıkartılabileceğini de gördüm. Yine de biraz dağınık bir insan sayılırım, bundan çok da kurtulmaya çalışmıyorum, memnunum da... İletişim çalışmalarıyla ilgili sorduğun soruya bir türlü gelemediğimin de farkındayım.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Frankfurt Okulu'nun mirası olabilir mi bu?

Nurçay Türkoğlu: Öyle herhalde, hiçbir şeyi tam olarak, net olarak söyleyememek,

[6] Marshall Berman (1994). *Katı olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çev., Ümit Altuğ ve Bülent Peker. İstanbul: İletişim.

[7] Meral Özbek (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim.

emin olamamak, net bir şey söyleyince doğru olmadığından emin olmak. Ben söylemediğim gibi başkasına da söyletmemek gibi bir iddia. İşin bu yönü var, şu yönü de var, bu yönü de var. Ama bütün bunların beni kültürel çalışmalara biraz yaklaştıran, bir boyutuyla yakınlaştıran tarafı, mağduru bulmak. Karmaşık meseleler halinde yaşanan toplumsal iletişimin içinde birileri zarar görüyor, birileri bundan yararlanıyor. Bunları tespit etmek önemli. Zarar görenler kimlerdir? Ben bu konuda bir şey yapabilir miyim? Bu da devrimcilikten kalan bir miras herhalde.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Benjamin uyuyor buna aslında, ezilenlerin dilinden tarih yazmak...

Nurçay Türkoğlu: İletişim çalışmalarında sadece yapıya bakıp örgütü, ekonomi politiğini çıkarmayı tercih edebilirsin ya da alan araştırması, izleyici araştırmaları yapabilirsin, sanki bunların ikisi bir arada olmazmış gibi eğilimler bugün hala devam ediyor. Ama bence olabilir. Zaten genel ekonomi politiği bilmeden televizyon izleyicisini, ezilen diye düşündüğün izleyiciyi de anlayamazsın. Etki konusunda, izleyicilere etkinin açıkça sorulamayacağını tabii ki Frankfurt Okulu'ndan öğrendim. İnsanların maruz kaldıkları durumu her zaman ifade edemeyeceklerini öğrendim.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Belki de sırf ampirik araştırmalara yönlendirmeyle ilgili bu. Araştırmaya yönlendirildiğimiz zaman birinden birine odaklanmak gerekiyor, diğeri daha az incelenmiş oluyor. Oysa Frankfurt Okulu bizi böyle bir şeye yönlendirmiyor diyebilir miyiz –ki onların da yaptığı araştırmalar var?

Nurçay Türkoğlu: Var tabii, özellikle Adorno'nun yaptıkları... Ben kendi adıma o görevimi yaptım doktora tezimde.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkiye'deki alımlamaya geçersek, Frankfurt Okulu'nun daha çok hangi alanlarda etkili olduğunu düşünüyorsunuz?

Nurçay Türkoğlu: İletişim çalışmalarında mı?

D. Beybin Kejanlıoğlu: Hayır, o kadar çok boyutlu ki, örneğin Alman felsefe geleneğinden geliyorlar... Hukuk felsefesi yaptılar, medya araştırması yaptılar, edebiyat eleştirisi...

Nurçay Türkoğlu: Felsefe, şimdi onu söyleyecektim. Felsefecilerle tanıştım burada, örneğin Önay Sözer, başka insanlardan haberdar oldum, kitaplar, çeviriler çıktı. Önay Sözer, Hegel üzerine çalışmış bir felsefeci. Bir ara Marmara'da İletişim Felsefesi dersi verdi, konuşmaya başladık, Frankfurt Okulu'nun felsefe içinden çıkmış olduğunu o zaman idrak ettim. Ben onları sosyal bilimci falan zannediyordum (Gülüşmeler). Ahmet Çiğdem'in yazıları, çevirileri önemli. Türkiye'de Enis Batur gibi daha çok edebiyat, sanat üzerinden Frankfurt Okulu'yla ilgilenenler var, yine Oğuz Demiralp gibi. Ahmet Cemal çevirileriyle, Almancadan aktarmasıyla var. Nurdan Gürbilek çok sonra. Ama çok da güzel onun metinleri, çok çok güzel, çok da beğeniyorum, hakkını vererek çok iyi anlatıyor Nurdan Gürbilek'in hazırladığı Benjamin kitabı, *Son Bakışta Aşk* kitabı... *Defter* dergisi bayağı etkili bir mecra oldu, Frankfurt Okulu'nun değişik üyelerinin metinlerinin tanıtılmasında, yayılmasında. Çok önemli bir iş yaptığını düşünüyorum. Bir sanat ayağı var aslında, bir dönem *Cumhuriyet*'in kültür-sanat sayfasında Enis Batur, Ünsal Oskay, Murat Belge'nin de uğraştıkları bir edebiyat-sanat-kültür alanı var. Öteki tarafta felsefe alanı var. Bir yandan da sosyal bilimlerde... Gençlerin, iletişim eğitimi görenlerin Frankfurt Okulu'yla ilgilenme gibi bir tekeli yok tabii ki, sosyolojinin içinde de ilgileniliyor. İstanbul'u söyleyecek olursam, Mimar Sinan Sosyoloji'den gelen öğrencilerle yüksek lisans, doktorada biraz daha iyi anlaşıyoruz. Onlar az çok okumuş oluyorlar, Meral Özbek'in burada çok önemli bir katkısı var. Zaten onun "Walter Benjamin'i Okumak" metinleri de var.

D. Beybin Kejanlıoğlu: İki sorum kaldı. Şimdi çeviriler de yaptınız, medya ve etik, sinema, imaj konularında... Bir çevirmen olarak Frankfurt Okulu metinlerinin Türkçe çevirileri hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Nurçay Türkoğlu: Hepsini okuyup da karşılaştırma yapacak yetkinlikte değilim. Çe-

viri konusunda da bir yetkinliğim yok, birkaç tane yaptım. Ben sadece sevdiğim şeyleri başkaları da okusun diye paylaşıyorum işte, bundan da çok keyif alıyorum aslında. Çok çok zor bir şey çeviri yapmak. Ben çeviri yapmaya başlayınca Türkçeyi ne kadar az bildiğimi fark ettim mesela. Çeviri yaparken Türkçeyi biraz daha iyi öğrenmeye başladım. Keşke bu kadar çok ders vermesem de oturup çeviri yapsam. Çeviri yapmak muhteşem bir şey. Birileri güzel bir şeyler yazmışlar, siz alıp onları kendi dilinizde tercüme ediyorsunuz, paylaşıma açılıyor yazılanlar. Şöyle bir şey de var tabii, bazı meslektaşlar, çevreler, çeviri yapmayı küçümsüyor. Türkiye'de olup da Frankfurt Okulu'yla ilgileniyorsan ve de Almanca bilmiyorsan bunun küçümsenmesi gibi bir şey bu. Genel olarak çeviri yapmanın küçümsenen bir boyutu da var. Şöyle söyleyeyim, mesela Paris'te yaşamak lazım Walter Benjamin'i çevirebilmek için, o ortamı görmek, tanımak lazım, Paris'teki pasajları görmüş olmak lazım. Çünkü aslında gördüklerinin tarihsel kökenleri üzerine arayışları var adeta yazarların. Ama eğer çevirmen, Frankfurt Okulu'nun söz ettiği kültürel ortamlardan uzak ise, o gündelik yaşamı bilmiyorsa, sadece sözlüklerle çeviremez, yapamaz. Çok gündelik kültürel referansı var çünkü Frankfurt Okulu metinlerinin, sanki söz ettikleri ortamların daha sonra çok farklı ortamlarda yetişmiş kişiler tarafından ilgi görebileceğini öngörememiş olabilirler. Biz onları anlamaya çalışıyoruz ama onlar bizim nasıl bir ortamda yaşayabileceğimizi tahmin bile edemezlerdi belki de. Yoksa kendimizi anlamak için çok mu fazla şey yüklüyoruz bu düşünürlere?

D. Beybin Kejanlıoğlu: Son soru: Frankfurt Okulu'na, özellikle Benjamin ve Adorno'ya son dönemde artan ilgiyi neye bağlıyorsunuz? Aynı zamanda Habermas yaşayan bir düşünür, kamusal bir figür olduğu için ona da ilgi var. Türkiye özelinde bu ilgi artışının Türkiye'deki kültürel, toplumsal, düşünsel ortamla bir bağlantısı kurulabilir mi?

Nurçay Türkoğlu: Frankfurt Okulu'yla ilgili yayınlar zaman zaman moda oluyor gibi geliyor bana. Bazen gözden düşüyor, sonra yine moda oluyor. Bunlar yaşanan durumların entelektüel tartışmalara nasıl taşındığıyla ilgili. Mesela, Foucault Amerika'da postmodern çalışmaların ilgilendiği boyutuyla ancak, yani Amerika üzerinden geliyor. Habermas'ta da aslında böyle oldu. Popülerlik meselesi, bilimde de modalar var işte. Ama Habermas'm Frankfurt Okulu'na referans vermeden kullanıldığını da görüyorum.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Kendisi de Okul'dan bayağı koptu herhalde.

Nurçay Türkoğlu: Avrupa kültürü temsilcisi gibi bir danışman, bir duayen, kültür duayeni gibi ele alınıyor adeta.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Çok teşekkür ediyoruz.

Nurçay Türkoğlu: Rica ederim, ben teşekkür ederim. Ama birkaç şey eklemek isterdim; öğrencilerimle ilgili; yüksek lisans ve doktora öğrencilerimden bazıları Frankfurt Okulu'yla özel olarak ilgileniyorlar. Bu ilginin nedenlerini tam olarak açıklayamayabilirim, ama bazı dönemler yakın okumalar yapıyoruz. Geçen sene bir dönemi Walter Benjamin'in *Pasajlar*'ını okuyarak geçirdik mesela. Herhalde, toplumsal dönüşüm meseleleriyle daha çok ilgili ve iddialı olan gençlerdi onlar. İçinde bulunduğumuz dönemleri o uzun 19. yüzyıla referansla açıklamaya çalışan gençler var. Bir yandan da, yüzünü geçmişe döndürmekten kaçınanlar var, onlar geçmişle ilgilenmekten sıkılıyorlar, belki birikmiş literatürün ağırlığından kaçınıyorlar; bugünü anlamaya çalışırken bireysel yorumlardan yararlanmak yerine daha çok çağdaş kitlesel alternatif oluşumlara ilgi duyuyorlar. Daha çok ortak deneyimleri arıyorlar, yeni medya teknolojilerine yöneliyorlar.

37.



Mahmut Mutman

Görüşmeciler: İnan Özdemir & Vahit İlhan

Deşifre: Vahit İlhan
25 Aralık 2006, Ankara

Vahit İlhan: Frankfurt Okulu düşünürleri/temsilcilerinin eserleriyle ile ilk ne zaman tanıştınız. Okul üyelerinden hangileri ya da hangi metinler sizin için daha dikkat çekici oldu?

Mahmut Mutman: Ne zaman tanıştım gibi bir soruya cevap vermek zor. Bilmiyorum ne zaman tanıştığımı. Okulda bir aralar tanıştım herhalde, üniversite yıllarında, öğrenciyken. Ama derslerde tanışmadım, derslerde karşılaştığımda ben zaten biliyordum. Herhalde genel kültür olarak biliyordum. Derslerde kimlerin söz ettiğinden, o dönemde, yani üniversite öğrencisi olduğum 1975–1980 döneminde, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde kimlerin söz ettiğinden bahsedebilirim. İlkay Sunar, şu anda Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünün başkanı sanırım. İlkay Sunar çağdaş kuramları ayrıntılı anlatan bir insandı; yapısalcılığı ve Frankfurt Okulu'nu anlatırdı. Onun görüşleri, hatırladığım kadarıyla Frankfurt Okulu'na yakın görüşlerdi, özellikle Habermas'a yakındı. Bahattin Akşit bahsederdi Frankfurt Okulu'ndan. O daha kısa bir şekilde bahsederdi çünkü Bahattin Akşit'in doğrudan konusuna giren bir şey değildi Frankfurt Okulu, onun alanı toplumsal değişme olduğu için. O dönemde Ünal Nalbantoğlu'ndan hiç duymadım. Daha sonraları çok kısa bir dönem için, ODTÜ Sosyoloji bölümünde doktora programı açılmadan ve yurtdışına gitmeden önce, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora programına devam ettim. 1979-1980 akademik yılı olması lazım. O zaman Ünsal Oskay'ın dersini aldığımızda, Ünsal Hoca'nın Frankfurt Okulu'ndan çok ayrıntılı bahsettiğini, hem Adorno'dan hem Habermas'dan ayrıntılı ve ayrı ayrı bahsettiğini hatırlıyorum. O tabii bir de Frankfurt Okulu'nu psikanaliz ile bağlantısı içinde ele alırdı ve toplumsal, ahlaksal ve siyasal sorunlar açısından düşünürdü. Ben hatta Ünsal Oskay'ın dersinde Martin Jay'in Frankfurt Okulu üzerine o ünlü kitabının, *Dialectical Imagination*'ın (Diyalektik İmgelem) bir sunuşunu yapmıştım. Frankfurt Okulu'nun 70'lerin ikinci ve yarısındaki Türkiye'deki görünümü, benim onunla tanıştığım dönemdeki hali böyle bir haldi.

Vahit İlhan: Özellikle hatırladığınız başka metinler var mı?

Mahmut Mutman: Tabiî ki öncelikle Habermas'ın 'systematically distorted communication'ı (sistematik olarak çarpıtılmış iletişim) anlattığı metni ve Habermas'ın teknoloji eleştirisi. Çağlar Keyder'in de o zamanlar Habermas'ın teknoloji eleştirisine ilgi duyduğu söylenirdi, ama derslerinde anlatır mıydı, bilemiyorum. Tabiî ki Adorno ve Horkheimer'in 'Enlightenment as Mass Deception'ının (Kitle Aldanımı Olarak Aydınlanma) yer aldığı, *Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği) kitabı ve tartışmalar, iyi ki sordunuz aslında, yöntemde Adorno–Popper tartışmaları, çünkü o dönemler sosyal bilimlerde, 70'lerin ikinci yarısında özellikle İngilizce konuşulan dünyada -ki biz de ona giriyoruz bir ölçüde- çok ciddi bir yöntem tartışması vardı. Popper, Kuhn gibi adamlar, özellikle Kuhn'un tezi ortalığı birbirine katmıştı. Adorno'nun Popper'le önemli bir tartışması vardı, o meşhur pozitivizm-eleştirel yöntem tartışması- ki bu tartışma çok ayrıntılı okuduğum bir metindi o dönemde. Kısaca, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, yöntem tartışmaları, Habermas'ın metinleri, aşağı yukarı böyleydi diyebilirim.

İnan Özdemir: Eleştirel duruşunuzda Frankfurt Okulu'nun yeri/etkisi nedir? Eleştirel Teori temsilcilerinden hangisini düşünce biçiminize daha yakın buluyorsunuz?

Mahmut Mutman: Frankfurt Okulu'nun eleştirel duruşumda çok büyük etkisi ve yeri olduğu kanısında değilim ama bu onları önemsemediğim ya da Frankfurt Okulu'ndan hiçbirşey öğrenmediğim anlamına gelmez. Çok şey öğrendim Frankfurt Okulu'ndan. Habermas, teknoloji eleştirisi açısından önemli bir iş yapmıştı, ama benim o dönem özellikle etkilendiğim çalışması "sosyal kapitalizmde refah devletinin meşruiyet krizi" üzerine yazdığı *Legitimation Crisis* isimli kitabıdır.[1] Ama bütün bunlara rağmen Habermas'ın "sistematik olarak çarpıtılmış iletişim" yaklaşımına her zaman belirli bir mesafede oldum. Bunu böyle bütünüyle reddettim diye bir şey yok, ama bir iletişim modeline dayandığı için olsa gerek eleştirel bir mesafede oldum -ki benim daha çok o dönemde sempati duyduğum Stuart Hall gibi insanlar bu kavramı kullanıyor olmasına rağmen. Klasik Frankfurt Okulu içinde Adorno ve Benjamin beni esas etkilemiş olan düşünürlerdir. Benjamin'in benim üzerimde çok büyük etkisi vardır diye düşünüyorum. Benjamin'in özellikle dil ve tercüme üzerine yaklaşımları, medya ve sanat üzerine yaklaşımı veya onun deyişiyle "teknik yeniden üretilebilirlik çağında sanat" üzerine yaklaşımı, yasa ve şiddet meseleleri, bunlar benim üzerimde çok etkili oldu. Adorno'nun ise, tabiî ki özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabı. *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabı ile ilgili olarak Adorno ve Horkheimer'in şöyle bir talihsizliği var bence: Orada herkesi etkileyen metin, 'Kitle Aldanımı Olarak Aydınlanma', ama kanımca, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin, bu üçüncü bölümünün popülerliğine rağmen -ki dördüncü bölüm de antisemitizm – ilk iki bölümü ve oradaki mit ve aydınlanma, rasyonalite ve mit okumaları bence çok önemli metinler. Onlar beni etkilemiş olan metinlerdir, bunları söyleyebilirim.

İnan Özdemir: Metinlerinizde özellikle Benjamin'e sıklıkla atıf yaptığınızı fark ettik. Benjamin'in Frankfurt Okulu ile ilişkileri de tartışmalı. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Mahmut Mutman: Bu konuda yıllar önce *New Left Books*'tu o zaman, Verso Yayınları oldu sonradan, bir kitap yayımlamıştı bu tartışmaları içeren: Aesthetics and Politics.[2] Hem Adorno-Benjamin tartışması vardı hem de Brecht-Lukacs tartışması, bir de Bloch'un birkaç önemli metni... Bu iki ayrı tartışma birbiri üzerine çakıştırıldı biraz, yani Benjamin ve Brecht'in yakın arkadaşlığı dolayısıyla... Adorno ve Lukács'ı bir yana, Brecht ve Benjamin'i öte yana koyan ve bunları karşıtlaştıran bir yaklaşım. Bu biraz da 1970'lere özgü bir karşıtlaştırmadır kanısındayım. Ben Benjamin'i Frankfurt Okulu dışına koyamam. Adorno'nun Benjamin'e yönelttiği eleştirilerde haklı taraflar var, fakat Adorno'nun orada belki dili biraz sert Benjamin'e karşı. Benjamin ile Adorno arasında insanların abarttığı kadar müthiş bir fark olduğunu söylemeyi, hatta bunu bir karşıtlık haline dönüştürmeyi çok yararlı bulmuyorum, yoksa farkları tabii var. Ama şu da var ki, Adorno dikkatli okunursa, özellikle *Negatif Diyalektik*, *Estetik Teori* gibi yapıtları dikkatli okunursa ve iyi düşünülürse Adorno'nun üzerinde Benjamin etkisi olduğu görülür.

Vahit İlhan: Türkiye'de 90'larda Frankfurt Okulu metinlerinin çevirilerinin, bu düşünürlerin ele alındığı metinlerin ve onlara yapılan atıfların arttığını dikkate aldığımızda son on beş yılda yoğunlaşan ilgiyi neye bağlıyorsunuz? Yani biz böyle bir tespitte bulunduk ama...

Mahmut Mutman: Kesinlikle katılıyorum. Olumlu bir gelişme, dilerim daha da artar. Tabii, burada çeşitli nedenler var: Biri, bence bu tercüme meselesi. Çok daha genel küresel çaptaki sosyal ve ekonomik yapıların, bu küreselleşme olayının (buna da küreselleşme mi demeli o da ayrı bir konu, öyle olduğu için öyle diyelim şimdilik) parçası olarak tabii bir yayın ve tercüme endüstrisi kuruldu, yani her şey tercüme ediliyor. Ama aslında her şey tercüme edilmiyor, nelerin tercüme edilip nelerin tercüme edilmediğinin çok dikkatli incelemesini yapmalı birileri bence, çünkü müthiş seçimler var, çarpıcı seçimler var, Türk toplumunu ve

[1] Jürgen Habermas (1975). *Legitimation Crisis*. Çev., Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

[2] Türkçesi için bkz. Kolektif (2006). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Alkım (ilk basımı, 1985).

Türk entelektüel dünyasının kendi varsayımlarını, korkularını vs. çok güzel ifade eden şeyler var. Tabii tercüme furyası içinde Frankfurt Okulu düşünürleri de çevrildiyse ne ala. İkinci nedeni de bence Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de son yirmi yılda çok büyük bir hızla oluşmuş olan 'kültür sanayi'nin, Guy Debord'un terimini kullanırsak 'gösteri toplumu'nun yapısına yanıt verebilen bir kuramı olması. Bu, şu demek değil, şunu kastetmiyorum: Frankfurt Okulu, Türkiye'deki bugünkü oluşumu anlayabilecek biricik şeydir ve tam onun karşılığıdır gibi bir şey kastetmiyorum ama ona yanıt veren bir taraf var Frankfurt Okulu'nun yaklaşımında, özellikle Adorno ve Horkheimer'in 'kültür endüstrisi' kavramında.

İnan Özdemir: Ama atıflara bakıldığında aslında kültür endüstrisi bir yana özellikle modernlik-postmodernlik tartışmalarında Habermas üzerine bir yoğunlaşma olduğunu görüyoruz.

Mahmut Mutman: Evet öyle bir şey var. Habermas'ın İngilizcede *The Inclusion of the Other* adıyla derlenen siyaset kuramı yazıları, Türkçeye *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak* başlığıyla çevrildi sanırım.[3] Bu konuda ben çok konuşmak istemiyorum, daha doğrusu konuşamıyorum. Sanırım şundan dolayı: bu öteki, vb. terimler postmodernizm diye bir kavram altında tartışılıyor ve inanın ben bunun ne demek olduğunu tam anlamıyorum. Yani Jameson'ın *Postmodernizm* kitabında bahsettiği şeyin ne olduğunu anlıyorum veyahut Lyotard'ın 'postmodern koşul' dediği şeyle neyi kastettiğini anlıyorum, o kitapları okumuş olduğum için bu adamların neyi kastettiğini anlıyorum. Ama hiçbir metinde birebir karşılığını bulamayacağınız ortalıkta dolaşan bir kavramlar, nosyonlar seti var postmodernizm terimi altında... Mesela 'öteki diye bir söz söylemek postmodernizmdir' diye bir yaklaşım var. Bunun ne olduğunu ben bilmiyorum. Çünkü Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life* kitabını açıp okuduğunuzda, Durkheim kolektif temsil ve toplumsal olgu dediği nesneyi (yani totem veya tanrı) bir öteki gibi ele alır. Durkheim, yani sosyolojinin kurucusu da postmodern mi? Dolayısıyla, insanların niye bunu dediklerini bilmiyorum. Habermas sanırım ötekini 'dâhil etmek'ten sözediyor, bunun bilişsel ve kurumsal mekanizmalarını tartışıyor. Anladığım kadarıyla herkes ötekini dâhil etmekten yana ama bu dahiliyet, dışlama nosyonları biraz basit. Yani, Derrida, Deleuze veya Foucault gibi düşünürler başkalığa bir 'tanı(n)ma' *(recognition)* meselesi gibi yaklaşmazlar. Meselenin birilerini içeri alıp birilerini dışarıda bırakmak kadar basit olduğu kanısında değilim. Örneğin ırkçılık basitçe dışarıda bırakan bir şey değildir. Irkçılık ya da seksizm gibi oluşumlar, aslında belirli biçimlerde içeriye alan, dâhil eden oluşumlardır. Dolayısıyla, eğer doğru anlıyorsam Habermas'ın o yaklaşımını soyut anlamda ahlaki bir çözüm olarak görüyorum. Modernizm-postmodernizm tartışması her neyse, onun üzerinden birşey söylemek benim için çok zor. Eğer sizin gözleminiz tartışmanın bununla sınırlı kaldığıysa, buna üzüldüm. Daha başka sorunlar üzerine, Adorno'nun kültür sanayi veya eleştiri kavramı, Benjamin'in tercüme kavramı veya sanat yapıtı hakkında söylediği şeyler üzerine yoğunlaşan tartışmalar olsa çok daha iyi olur... Ama öyle sanıyorum ki buradaki problemin bir kısmı da şundan kaynaklanıyor: Bir yandan, Benjamin'in tercüme üzerine düşünceleri zor ve bu nedenle kimse elleyemiyor, öte yandan insanlara kültür sanayi dediğinizde bu apaçık bir şey gibi geliyor, yani ne bu kavramın zor bir kavram olduğunu ne de kendilerinin bunun ne kadar içinde olduklarını göremiyorlar.

Vahit İlhan: Habermas'a yoğunlaşmayı biraz da Türkiye'nin durumuna bağlayabilir miyiz? Özellikle kamusal alan tartışmasına...

Mahmut Mutman: Evet, kamusal alandaki bildiğimiz dışlamalar. Herhalde öyle bir şeye Habermas Türkiye'de cevap veriyordur ama o zaman da yukarıda tercüme ve yayın sanayine ilişkin söylediğim şeyler, Türk entelektüel yayın hayatında nelerin tercüme edilip edilmediğine ilişkin olarak söylediğim nedenlere bakmalı. Çünkü öyle bir soruna tek cevabı Habermas oluşturamaz ki -o sorunla başka bir sürü biçimde uğraşabilirsiniz.

İnan Özdemir: Benjamin'in de birçok çevirisi yapıldı ama atıfların ve tartışmaların o yöne kayması...

[3] Jürgen Habermas (2004). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak.* Çev., İlknur Aka. İstanbul: YKY.

Mahmut Mutman: Ama bu işte, şunu gösteriyor: Doğrudan Frankfurt Okulu'nu ilgilendiren bir mesele, tartışma değil aslında bu. Yani bence öyle değil. Doğrudan onları ilgilendiren bir şey değil bence.

İnan Özdemir: Çevirilerin niteliği hakkında ne düşünüyorsunuz?

Mahmut Mutman: Çok kötü şeyler düşünüyorum. Bir kere çok kötü çeviri yapılıyor Türkiye'de ama bu Frankfurt Okulu meselesini aşan bir mesele. Eğer buna girersek ben burada kırk beş dakika konuşurum. O yüzden girmemeyi tavsiye ediyorum.

Vahit İlhan: Bir iki cümleyle değinsek...

Mahmut Mutman: Türkiye'deki entelektüel hayatın ve entelektüel kültürün çok zayıf olmasına bağlıyorum. Yani buradaki karşılaştırma bazı insanların yapmaktan çok hoşlandıkları gibi, Fransa, İngiltere veya Amerika değil veya Almanya değil. Onlar tabiî ki sizden daha ileri olacaklar. Oralar Aydınlanma dediğimiz yeni bir tarihsel düşünme tarzının ortaya çıktığı, kapitalizmin kendi iç dinamiğiyle geliştiği yerler. Türkiye'nin karşılaştırılması gereken yerlere, Brezilya'ya, İran'a, Meksika'ya veya Mısır'a baktığımız zaman Türk entelektüel hayatının buralara göre, eğer buralara bakacak ilginiz ve uğraşınız varsa, göreceksiniz ki Türkiye'deki entelektüel hayat buralara göre yerlerde sürünüyor. Daha İran'da bir iki yıl önceye kadar bir Kant konferansı yaptılar. Konferans çağrısı, yani konferansın temalarını formüle eden bir-bir buçuk sayfalık yazı benim elime geçmişti. Tahran Üniversitesi'ndeki felsefe bölümündeki insanların çağdaş Kant çalışmaları ve Kant felsefesinin problemleri hakkındaki bilgilerinin ayrıntısı, çoğulluğu ve konuya hâkimiyetleri imrendiriciydi tek kelimeyle. Geçenlerde Muğla Üniversitesi'nde düzenlenen konferansta da aynı düzey yakalanmıştı. Ama örneğin Acemce'de Heidegger'in tüm eserleri basılıyken, Türkçe için bu hala bir hayal. Brezilya Karşılaştırmalı Edebiyat Derneği'nin yıllık toplantıları tüm dünyadan akademisyenleri çekiyor. Türkiye'de ise henüz bir tane Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü var, Bilgi Üniversitesinde! Büyük zenginler üniversite açıyor, laf olsun diye bir sanat fakültesi kuruluyor, ama doğru dürüst bir felsefe, bir edebiyat bölümü yok. Paralarını nereye harcamayı düşünüyorlar ve Türkiye'nin nasıl sivilleşeceğini ve demokratikleşeceğini düşünüyorlar acaba? TÜSİAD'ın basın açıklamalarıyla mı? Çevirilerin kötülüğü tüm bunlara bağlı. Entelektüel tartışma yok, entelektüel bir hareketlilik yok. Ben mesela benden hemen bir önceki kuşağa baktığım zaman Hegel üstüne düzgün bir çalışma yapmış bir tek insan görüyorum: Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nden Şahin Yenişehirlioğlu. Hegel üzerine başka eli yüzü düzgün bir tane çalışma yok. Düşünebiliyor musunuz, bu jenerasyon 68 jenerasyonu, Türkiye'nin en ileri jenerasyonu. Son yıllarda Kant, yorumlama felsefesi ve yapısalcılık üzerine biraz daha yoğun bir aktivite var. Ama mesele tartışma ve üretim ortamının oluşmamasında.

İnan Özdemir: Artan ilgiye rağmen, Frankfurt Okulu düşünürlerinin birçok eseri hala Türkçeye çevrilmedi. Bu düşünürlerin mutlaka çevrilmesi gerektiğini düşündüğünüz metinleri var mı?

Mahmut Mutman: Aslında her şey çevrilebilir, çevrilsin. Her şeyin çevrilmesi gerektiğini düşünüyorum. *Negatif Diyalektik*, *Estetik Teori* yani her şey... *Aydınlanmanın Diyalektiği* çevrildi mi?

Vahit İlhan: Çevrildi. Peki, bazı üyelerin özellikle Löwenthal gibi iletişim çalışmalarında yeri olan bir üyenin çalışmalarının Türkiye'de hemen hiç yer almadığı görülüyor. Yaptığımız taramalar içerisinde sizin çalışmalarınızda da Löwenthal'e rastlamadık. Bunu neye bağlıyorsunuz?

Mahmut Mutman: Bu bence Türkiye'ye özgü değil. Yani Amerika'ya da, İngiltere'ye de gitseniz Benjamin ve Adorno üzerine yüz elli tane makale bulursunuz, Löwenthal üstüne bir tane belki bulursunuz. O da Löwenthal üstüne olmaz da, Löwenthal'in çalışmış olduğu bir şey dolayısıyla Löwenthal'e bir atıf olur. Yani bu genelde bence kendi başına çok karmaşık bir fenomen. Belki, basitçe kötülemek anlamında söylemiyorum ama, akademik dünyanın büyük ölçüde star sistemine bağlı olmasından kaynaklanıyor.

İnan Özdemir: Löwenthal'in iletişim alanındaki çalışmaları konusunda ne düşünüyorsunuz?

Mahmut Mutman: Löwenthal'i yıllar önce bir kere okumuştum, ondan sonra da hiçbirşeyini okumadım. Gördüğünüz gibi hiç kimse dışında kalamıyor böyle bir sistemin. Tabii şu da var: Bir yandan star sistemi diyoruz, bir yandan da Benjamin ve Adorno gibi adamların, mesela Habermas'ın -ben katılmasam bile görüşlerine- yanıt verdikleri şeyler daha can alıcı konular. Belki biraz da onun rolü var.

Vahit İlhan: Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun akademik ya da entelektüel anlamda yeterince değerlendirildiğini düşünüyor musunuz? Türkiye'de özellikle hangi akademik ya da entelektüel çevrelerin Okul'a daha çok yer verdiğini düşünüyorsunuz?

Mahmut Mutman: "Hangi akademik veya entelektüel çevre" deyince, daha çok iletişim çalışmaları içinde olanlar akla geliyor tabii. Ama bu bütün dünyada da geçerli. Dünyaya baktığımız zaman iletişim çalışmaları dışında, Benjamin ve Adorno edebiyat eleştirisi ve kuramı gibi alanlarda çok referans verilen insanlar, ama örneğin felsefe alanındaki referanslar ne yazık ki daha az... Türkiye'ye gelince, Frankfurt Okulu'nun akademik ya da entelektüel anlamda yeterince değerlendirilmediğini düşünüyorum ama Türkiye'de akademik ve entelektüel anlamda hiçbir şeyin yeterince değerlendirilmediğini düşünüyorum. Çünkü Türkiye'deki entelektüel hayatın çok zayıf olduğu ve hatta hatta daha ileriye giderek bir şey söyleyeceğim, Türkiye'de çok ciddi bir entelektüel düşmanlığı olduğu, bunun hiçbir şekilde sağ ile sınırlı olmadığı, bunun solda da çok ciddi bir problem olduğu kanısındayım. Bence temel nedeni bu. Ama bir de şu var: "Değerlendirmek" ne demek? Nasıl değerlendirirsiniz bir düşünceyi? Onun temel eserlerini çevirirsiniz kendi dilinize, bu bir şey. İkinci olarak, o düşünce üzerine tanıtıcı makaleler yazarsınız. Ama üçüncü olarak, bir de o düşünceyle burada bir iş yaparsınız. İşte bu sonuncusu, çok nadiren oluyor Türkiye'de. Basitçe teoriyi "uygulamak"tan değil, bir etki üreten, bakış açısını değiştiren bir entelektüel aktivite yaratmaktan sözediyorum. Bunu bir tek, bence çok hafif bir şekilde 1970'lerin ikinci yarısındaki *Birikim* dergisi yaptı. Althusser'in müdahalesi, Marksizmdeki yapısalcılık tartışmaları ve tarih tartışmaları bağlamında eski *Birikim* yaptı bunu biraz... Onların yaptığı ne tercüme etmek ne de aktarmakla sınırlı kalmayıp, Althusser'in Fransa'da veya vaktiyle Gramsci'nin İtalya'da yaptığını burada yapmaya çalışmaktı. Bu yabancılaşma filan değildir, o zaman böyle eleştiriler olmuştu, çok yanlış ve yüzeysel eleştireler kanımca... Ayrıca yabancı olmak da zorunlu olarak kötü değil, illa her şeyin yerli olması gerekmiyor. Ama *Birikim* de sonradan bu işi bıraktı. Dolayısıyla, ben hiçbir şeyi yeterince değerlendiremediğimizi düşünüyorum. O yüzden Frankfurt Okulunu da yeterince değerlendiremediğimizi düşünüyorum.

İnan Özdemir: Frankfurt Okulu'nun dünyadaki (başta Avrupa ve Amerika olmak üzere Latin Amerika, Asya, Ortadoğu) alımlanması ile Türkiye'deki alımlanması arasındaki farklılıkları nasıl değerlendirirsiniz?

Mahmut Mutman: Bu çok zor bir soru. Çünkü o kadar şümullü bir şekilde tüm dünyayı bilmek mümkün değil ama ben Anglo-Amerikan dünyasını iyi bildiğim için o dünya üzerine bir şeyler söyleyeyim. Bence orada iyi değerlendiriliyor. Mesela Fred Jameson, bir Frankfurt Okulu üyesi değil, tamamen kendine özgü bir Marksist yorum üretmiş bir insan, Adorno'ya da yer yer dayanan ama çok genel hatlarıyla Hegelyan diyebileceğimiz bir Marksizm çerçevesi içinde kendine özgü bir yorum üretti. İşte bu bir değerlendirmedir. Yani illa Adorno'nun söylediklerini söylemeniz gerekmez. Aynı şekilde İngiltere'de de Frankfurt Okulu bence bir şekilde alımlanıp yerine yerleştirilmiş olan bir şey.

İnan Özdemir: Peki hangi akademik alanda?

Mahmut Mutman: Dediğim gibi, iletişim çalışmaları, edebiyat ve daha az felsefe. Çünkü Anglo-Amerikan dünyasında analitik felsefe çok daha güçlüdür. Bu adamlar, Adorno, Benjamin, Frankfurt Okulu tabii "kıta felsefesi"dir... Habermas biraz da politika kuramı bağlamında, birazcık sosyolojide de etkili oldu tabii; *American Journal of Sociology*'de me-

sela, Habermas'ı ve Parsons'ı karşılaştıran teorik ve metodolojik yazılar basıldığını bilirim. Ama esas olarak iletişim çalışmalarında, edebiyatta ve bir de son çıkan alan olarak kültür çalışmalarında. Üçüncü Dünyada Latin Amerika, sosyal bilimlerin ve 'humanities'in çok güçlü olduğu bir yer. Latin Amerika'da dolayısıyla ne olmuştur diye sorsanız hiçbir şey söylemem ama tahminen derim ki, mutlaka değerlendirilmiştir. Aynı şekilde, çok güçlü bir entelektüel kültürü olan Hindistan'da da eminim değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerin ille de yerel Frankfurt Okulu şubeleri biçiminde olması gerekmez, kavramların ve fikirlerin ortalıkta oluşu ve işleyişleri biçiminde olabilir...

Vahit İlhan: Dünyada ve Türkiye'de sol akademik ve entelektüel çevrelerde, Frankfurt Okulu'na belli bir mesafeyle yaklaşıldığı ve yeterince yer verilmediği görüşüne katılıyor musunuz? Katılıyorsanız bu durumu neye bağlıyorsunuz?

Mahmut Mutman: Soldan önce, genelde akademik ve entelektüel çevrede tabiî ki Frankfurt Okulu marjinaldir. Frankfurt Okulu veya yapısalcılık sonrası düşünce gibi şeyler çalışıyorsanız üniversitede marjinalleşirsiniz zaten. Bunu üniversitede olan herkes bilir. Ama daha spesifik olarak sol akademik ve entelektüel çevre dersek, evet, orada da bir miktar... Çünkü ampirik araştırma yapmaya yönelen ve örneğin daha çok gelişme sosyolojisi gibi bir alanda çalışmalar yapan veya daha genelde ampirik çalışma yapan insanlar, Frankfurt Okulu gibi bir şeyi teorik görürler ve çok sempati duymazlar. Bu sempati duymama bazen düşmanlık düzeyine varabiliyor ve o düzeye varınca tatsız oluyor tabii. Aynı şey yapısalcılık sonrası akım için de geçerlidir, hatta bana sorarsanız onlar için özellikle sosyal bilimlerde çok geçerlidir. Frankfurt Okulu'nun başına gelen onun da başına gelmiştir. Daha teorik vurguları olan yaklaşımlar bunlar çünkü. Ben Amerika'da doktora yaparken benim danışmanım, ilk defa kendisine yazılı bir şey verdiğimde, "Of bu ne? Adorno gibi yazıyorsun," demişti. Ben çok sevinmiştim ama o bunu hoşlanılacak bir şey olarak söylemiyordu. Çünkü o geleneksel paradigma içinde düşünen bir sol akademisyendi.

İnan Özdemir: Teoriye ağırlık vermelerinin etkisi var dediniz. Bir de Frankfurt Okulu içinde özellikle işçi sınıfının dönüştürücü gücüne ilişkin bir Marksizm eleştirisi de var. Bunun etkisi olabilir mi sizce?

Vahit İlhan: Bir de Frankfurt Okulu'ndaki post-Marksist bakış açısı bu ortamın oluşmasına etki etmiş olabilir mi?

Mahmut Mutman: Ben o kanıda değilim. Zaten post-Marksistle neyi kastediyoruz o ayrı bir konu. Benim gördüğüm şey şu: Deleuze, Derrida gibi adamlara ilgi duyan ve onlar üzerine çalışma yapan insanlar ki, ben de öyleyim ama sadece kendi adıma konuşmuyorum, dışarıya da baktığımda, Adorno veya Benjamin'e karşı bir tutum onlarda olamaz benim kanımca. Çünkü Adorno ve Benjamin'in söyledikleri şeyleri ve diğerlerinin söylediklerini anlıyorsanız, onların çok ortak birtakım problemler çerçevesinde olduğu gayet açık. Bence bu tür bir dışlama solun içinde varsa, daha ziyade pozitivist ve Ortodoks solculardan gelmiştir. Onların da hepsi değil. Bu söylediğimden veya aldığım konumdan asla "amprik araştırma yanlıştır" gibi bir sonuç çıkarılmaması gerekir. Hiçbirşeyi basitçe reddedemezsiniz. Örneğin gelişme sosyolojisi günümüz kapitalizminin dinamiğini anlamak bakımından temel bir alansa, ampirik araştırma yöntemleri de bu alana elzemdir, onlarsız olmaz.

İnan Özdemir: Frankfurt Okulu'nun iletişim çalışmaları tarihi içerisindeki yerine bakıldığı zaman, son 30 yıldaki baskın eğilimin Okul'u, "kitle kültürü/kitle toplumu" geleneği içerisine yerleştirmek olduğu görülüyor. Sizce Okul'un iletişim çalışmaları tarihindeki yeri nedir? Ayrıca "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı" başlıklı makalenizde de,[4] Benjamin, Adorno ve Horkheimer'in medya üzerinde 'yapısal sosyolojik açıklamalar getiren argümanlarının' iletişim kuramları içerisinde yeterince değerlendirilmediğini, bu yüzden de medya üzerine daha temelli bir yaklaşımın geliştirilemediğini belirtiyorsunuz. Bu durumun geçtiğimiz on yıl içinde değiştiğini söyleyebilir misiniz? Bu konuda Türkiye'deki eğilimi nasıl buluyorsunuz?

[4] Mahmut Mutman (1995). "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı." *Toplum ve Bilim* 67: 26-75.

Mahmut Mutman: Bir kere bu baskın eğilim dediğiniz şey var ya, bu Frankfurt Okulu'nu kitle kültürü/kitle toplumu geleneğine yerleştirme, bu tamamen yanlış. Bu bir yorum meselesi falan değil, bence düz yanlış. Frankfurt Okulu'nun argümanı "kitle kültürü-kitle toplumu" eleştirisi değildir, nokta. Frankfurt Okulu'nun argümanı, adamlar söylemiş, kültür sanayi eleştirisidir. Adorno'nun kitle kültürü-kitle toplumuyla -ki Amerikan sosyolojisinde çok yaygın o yaklaşımlar- pek bir alakası yok. En azından eğer bir elitizm söz konusuysa bile, "kitle kültürü" eleştirmenlerinin elitizmi değil Adorno ve Horkheimer'mki... "Frankfurt Okulunu yeterince değerlendirmeme" derken, öyle sanıyorum kafamda onu yazarken şöyle bir şey vardı daha çok... İletişim çalışmaları kabaca şöyle bir tarih geçirdi: İlk önce 30'lu 40'lı yıllarda totaliter konjonktür denilen şeyin içinde çıktı, işte ilk başta her şeye muktedir medya kuramı vardı. Laswell'in ünlü şırınga kuramı. Buna tepki olarak Lazarsfeld'ci bir paradigma çıktı: etki çalışmaları. Medyanın etkisini tamamen bireysel gözlemlenebilir ve ölçülebilir davranışa indirgeyen ve dolayısıyla medya sanıldığı kadar etkili değildir sonucuna varan. Çünkü ampirik araştırmada insanlara sorduğunuz zaman bireysel davranış düzeyinde her zaman bulamayabiliyorsunuz medyanın etkisini. Daha sonra altmışlı yıllarda buna tepki olarak Fransa'dan kaynaklanan, Anglo-Amerikan dünyasında da hemen canlanan göstergebilimsel moment ortaya çıktı. O moment öyle bir çakışma noktasında çıktı ki, bir yandan etki çalışmalarının liberalizmini ve pozitivizmini eleştirmek zorundaydı, öte yandan da sol içindeki belirli bir tarihten geldiği için ekonomik indirgemeciliği eleştirmek ve daha hümanist eğilimli olarak gördüğü yaklaşımları eleştirmek zorundaydı... Çünkü bir dil sorunsalı, bir göstergeler sorunsalını koymak istiyordu o yeni yaklaşım. Stuart Hall ve Birmingham Okulu'nun yükseliş momenti. İşte orada bence Frankfurt Okulu biraz kaçınılmaz bir şekilde unutuldu, okkanın altına gitti bir miktar. Bu bir anlamda kaçınılmaz bir şeydi. Yani burada diyalektik bir macera anlatıyorum. Bir şeyleri yadsıma ondan sonra o yadsımanın da yadsınması gibi bir tablo ortaya çıkıyor. O zorunlu bir şeydi ama bugün Frankfurt Okulu'na baktığımızda bence daha iyi yerine yerleştirebiliriz. Bu durumun geçtiğimiz on yıl içerisinde değiştiğini söyleyebilir misiniz? Söyleyemem... Şundan dolayı söyleyemem; çünkü insanlar hala konuyu, kitle kültürü/kitle toplumu biçiminde, basitleştirici biçimlerde almaya devam ediyor.

İnan Özdemir: Dünyada da mı böyle, yoksa Türkiye'ye özgü bir şey mi?

Mahmut Mutman: Ben bu konuda hiçbir yerde bir özen görmüyorum. Çok az insanda böyle bir özen var. Dolayısıyla Adorno ve Horkheimer kitlelerin kültürüne karşıymış gibi oluyor. Oysa onlar kültür sanayinin oluşturduğu kültürel ve toplumsal ortama karşıydı.

Vahit İlhan: Son dönemde Adorno ve Benjamin, özellikle post-yapısalcı düşünürlerle birlikte anılıyor. Habermas ise burada tam karşıt noktada; Aydınlanmanın Diyalektiği'ni Nietzscheci unsurları açısından eleştiriyor, post-yapısalcıları muhafazakârlıkla suçluyor. Bu çerçevede Frankfurt Okulu tarihindeki bölünmeyi anlamlandırmamıza yardımcı olma noktasında neler söyleyebilirsiniz?

Mahmut Mutman: Çok bir şey söyleyemem. Çünkü ben herhalde bu konuda biraz tarafım, Habermas'ın görüşlerine çok katılmıyorum. Katılmama nedenim, bir kere Adorno ve Benjamin ile Foucault, Deleuze, Derrida gibi adamlar arasındaki yakınlıklar benim için açık bir konu. Benjamin'in dil üzerine olan yazılarına bakarsanız bu görülür, bizzat Derrida yasa üzerine fikirleri ve tartışmasının önemli bir kısmını Benjamin'den alıp getiriyor, vb. Aynı biçimde, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te "non-identical", işte belli bir Hegel okumasından hareketle "özdeş olmayan" dediği şey... Bunlar tamamen post-yapısalcılık adı verilen ve kendi de homojen bir görünüm arzetmeyen bir sorunsal içindeki temalarla, meselelerle çakışır. Bu oldukça karmaşık, kolay kolay beş dakikada yanıt verilebilecek bir konu değil ama bir yandan Aydınlanma aklı meselesiyle ilgili olan bir konu; yani aklın sınırları sorunu ile ilgili bir konu. Aklın dışında kalan her şeyin, "rasyonel-olmayan" dediğimiz geniş alanın, basitçe bir irrasyonalite yani akla göre değeri düşük bir şey olarak görülüp görülmeyeceğiyle ilgili bir sorun. Bence bu anlamda Habermas'ın yolu, klasik bir sosyal demokrasi anlayışı.

Klasik sosyal demokrasi derken, kötü, yanlış anlamında söylemiyorum. Bir çeşit rasyonalizm aslında. O tür bir yaklaşımın sorunu ister istemez yönetsel bir şeye dönüşmesidir, yönetimsel bir meseleye dönüşecektir, bir hükümet etme meselesi haline gelecektir. Adorno ve Benjamin'in çizgisi ise, asla böyle yönetsel bir sorunsala götürmez sizi. Onların çizgisi, hep eleştirinin koşullarının yeniden üretilmesine yönelik olan bir çizgi. Dolayısıyla, hadi isterseniz Habermas'a da hakkını vererek şöyle diyelim, politikanın varolan koşulları ister istemez karşımıza bu bölünmeyi çıkartıyor, bu ikilemi çıkartıyor. Ve Frankfurt Okulu'nda da böyle bir şeyin ortaya çıkması kaçınılmaz.

İnan Özdemir: Habermas Okul'un günümüzdeki temsilcisi olduğu için böyle bir konjonktürel ve zamansal ayrım söz konusu olabilir mi sizce?

Mahmut Mutman: Günümüz demezdim de ben, altmışlar derdim. Çünkü ben Habermas'm altmışlarda kaldığını düşünüyorum. Hakikaten öyle düşünüyorum. Bugün kendi pozisyonunu daha çok Avrupa Birliği politikası üzerinden yeniden organize etmeye çalışıyor, böyle bir sosyal demokrasi fikri etrafında. Bunun geçerli bir karşılığı var orada mutlaka.

İnan Özdemir: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de iletişim çalışmalarında yeterince ele alındığını düşünüyor musunuz?

Mahmut Mutman: Bu soruya yanıt vermek çok zor, çünkü Türkiye'deki iletişim fakültelerinde bayağı kapsamlı bir araştırma yapmış olmayı gerektiriyor. Ben kendi duyduğum kadarıyla ancak cevap verebilirim, o da dedikodu düzeyinde. Çok ele alınmadığı kanısındayım ben Frankfurt Okulu'nun. Frankfurt Okulu'ndan hareketle yapılmış, çarpıcı bir şey yok, tam tersine bu semiyolojik moment dediğim şey biraz Türkiye'ye geç geldiği için, bunun çok sıradan versiyonlarını görüyoruz. İnsanlar daha çok bunları yapmaya hevesli: Reklam semiyolojisi, haberin söylem çözümlemesi, vb.

Vahit İlhan: Bu çalışmaların yapılmaması bir eksiklik midir?

Mahmut Mutman: Şimdi ona geleceğim. Niye peki böyle şeyler görüyoruz? Bunlar eksiklik tabii, bence eksiklik. Ama burada mesele dediğim gibi, Frankfurt Okulu doğru, onu yapalım, şu doğru, bu yanlış meselesi değil. Siz semiyolojik bir şey yapabilirsiniz ama bunu Frankfurtiyen bir anlayışla somut bir mesele bağlamında çok güzel eklemleyebilirsiniz. Türkiye'de böyle bir şey yok, entelektüel hamurda bir gevşeklik var. Frankfurt Okulu bu anlamda yeterince değerlendirilmiyor, çok değerlendirildiği kanısında değilim. Edebiyat alanında da değerlendirilmiyor. Yani Adorno ve Benjamin'in edebiyat üzerine söylediği olağanüstü güzellikte ve ilginçlikte şeyler hiç değerlendirilmiyor. Hiç, sıfır. Türkiye'de edebiyat eleştirisi, kimse bozulmasın, Nurdan Gürbilek, Jale Parla, Tahsin Yücel ve bir kaç yapısalcı gibi birkaç istisna dışında felaket.

İnan Özdemir: Peki edebiyat çalışmaları dışında Okul'un kavramsal çerçevesinden, araştırma yönteminden, özellikle hangi noktalarda yararlanılabilir?

Mahmut Mutman: İşte kültür sanayinden söz ettik, o olabilir. Ama her şey olabilir yani illa Adorno ve Horkheimer'in en popüler yazıları, kültür sanayiyle ilgili eleştirileri, her şeyi de o görmemek lazım. *Estetik Teori*, *Negatif Diyalektik* var, Orhan (Koçak) *Akıl Tutulması*'nı çevirmişti, yirminci yüzyılda felsefe üzerine yazılmış en güzel kitaplardan biri. Felsefecileri görelim! Aslında Adorno ve Horkheimer iletişim teorisyeni değil ki! Adorno, Horkheimer ve Benjamin, geniş bir kültürel, tarihsel ve felsefi bağlamda düşünen ve yazan adamlardı. Edebiyattan medyaya, ondan tutun kültüre, topluma, psikolojiye kadar her konuya dağılır düşünceleri. Adorno'nun otoriteryanizm skalasını kullanıp bir tane otoriter kişilik araştırması yapacak Türk sosyal psikologları nerede? Şu ortamdayız, bir tane bile otoriter kişilik araştırması yapılsa! Adorno bunu Amerika'da yapmıştı 1940'larda. Yani o kadar çok şeyden yararlanılabilir ki. Estetikçiler, edebiyatçılar nerede?

İnan Özdemir: Frankfurt Okulu'nda Adorno, Benjamin ve Habermas çok ön planda olmakla birlikte değişik alanlara yönelmiş üyeleri de var, Kirchheimer, Marcuse gibi...

Mahmut Mutman: Yıllar önce yazdığım *master* tezinde, Marcuse'nin reklâm için

söylediği 'suggestive command' kavramını kısmi bir biçimde kullandığımı hatırlıyorum-onu Türkçeye nasıl çevireceğiz bilmiyorum, 'öneri biçiminde emir, bir tavsiye biçiminde verilen emir' gibi. Psikoloji konusunda, Adorno psikanalize çok büyük yer veren bir adamdı. Adorno Freud'u eleştirdi ama belirli bir tür rasyonalizme karşı da psikanalizin önemini hep savundu. Çünkü bilinçdışını ciddiye alıyordu. İkincisi, bugün mesela o kadar galeri var, o kadar yoğun bir sanatsal aktivite var İstanbul'da, özellikle son yıllarda, tüm Türkiye'de, ama özellikle İstanbul'da. Bu galeriler keşke biraz Adorno ile ilgili seminerler düzenleseler, Adorno'nun sanat görüşüyle ilgili, estetik kuramla ilgili. Üçüncüsü, edebiyatçılar bu işe biraz daha el atsalar. Gerçi Ali Artun, şimdi bir sanat dizisi yapıyor İletişim Yayınları'nda ama henüz Frankfurt Okulu metinleri yayımlanmadı bu diziden de, belki onlar *Estetik Teori*'yi çevirir.

Vahit İlhan: Geçtiğimiz haftalarda Edward Said anısına bir sempozyum düzenlendi. Oryantalizm üzerine değerli çalışmalarından değil ancak Said'in Müzikal Nakışlar'daki[5] *Adorno dokundurmalarına değinmeden geçemeyeceğiz. Edward Said'i genel olarak müzik noktasında Adorno ile tartışır vaziyette buluyoruz. Said bu durumu; yetişme çevreleri ve düşünsel yapılarının gerisindeki başkalığa bağlıyor ancak Adorno'ya karşı özel bir hayranlığı olduğu da seziliyor yazılarında. Bu ilişkiyi nasıl değerlendiriyorsunuz?*

Mahmut Mutman: Ben *Müzikal Nakışlar*'ı okumamış cahil bir adam olarak hiçbir şey söyleyemiyorum, ama genel bir şey söyleyebilirim: Edward Said çok klasik bir sol-liberal hümanistti. Yani Edward Said'in değerleri klasik hümanist değerlerdir. Edward Said bir emperyalizm eleştirmeniydi, çünkü adam bir Filistinli olarak evinden sürülmüş, emperyalizmi, ırkçılığı ve sömürgeciliği yaşamıştı, görmüştü ve kendisi edebiyat profesörü olarak belli bir kanonla karşı karşıya kaldığı zaman, o kanonda Araplar, Çinliler vs. üzerine söylenen şeyler onu dehşete düşürmüştü. Dolayısıyla edebi ve akademik kanona çok içten gelen ve çok güçlü bir eleştiri yöneltmişti. Ama kendi klasik bir liberal hümanistti. Büyük romanları, klasik müziği, sanat eserlerini filan seven bir adamdı, zevk sahibi, rafine bir adam. Edward Said içinden çok Orta Doğulu bir adamdı, ama dış görünüş ve tavır olarak beyaz bir Amerikalıdan farkı yoktu ve müthiş güzel konuştuğu İngilizcesiyle benim diyen Amerikalıları, Avrupalıları etrafından kaçırtarak hepimizi kendine âşık etmişti! O kitapta Adorno üzerine ne dediğini bilmiyorum ama Adorno'nun müzik üzerine görüşlerini biraz bilen, *Philosophy of Modern Music*'in[6] tamamını okumamış ama biraz bilen bir insan olarak herhalde Adorno ile Said'in müzik anlayışları çok uyuşmazdı gibi geliyor bana. Ama kitapta ne diyor okumadığım için bilmiyorum.

Vahit İlhan: Kitapta da Adorno ile anlaşamadıklarını, eleştirilerini dile getiriyor zaten. Ama yine de bir hayranlık var gibi geliyor...

İnan Özdemir: Özellikle Adorno'yu müzik üzerine önemli felsefi ve kuramsal çalışmalar yapan son düşünür olarak görmesi...

Mahmut Mutman: O anlamda haklı o zaman, yani hakkını veriyor Adorno'nun.

İnan Özdemir: Gelelim, Birikim'deki "Yasa, Şiddet ve Adalet" başlıklı yazınıza.[7]

Mahmut Mutman: Ki ben çoktan ne söylediğimi unuttum!

İnan Özdemir: Göz atmak isterseniz yazı yanımızda. Bu yazınızda Benjamin'in adalet kavramsallaştırmasını ele almış ve Derrida'nın bu konudaki yorumundan hareketle, Batı'nın liberal ideal hukuk devleti ilkesine ve hukuk anlayışına alternatif bir hukuk anlayışı getirilebileceğini ileri sürmüş, en azından birinin böyle bir müdahalede/hatırlatmada bulunması gerektiğini belirtmiştiniz. Bu tartışma daha sonra başka yazarlarca sürdürüldü mü? Siz bugün yaklaşık on yıl önceki bu yazınıza baktığınızda, bu tartışmanın güncelliğini koruduğunu düşünüyor musunuz? Özellikle son on yılda AB uyum yasaları çerçevesinde yapılan yasal değişiklikleri bu bağlamda ele alırsak neler söyleyebilirsiniz?

Mahmut Mutman: AB'yle uyum veya duyum her neyse, yapılan yasal değişiklikler

[5] Edward Said (2006). *Müzikal Nakışlar*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Agora.

[6] Theodor W. Adorno (2003). *Philosophy of Modern Music*. Çev., Anne G. Mitchell. New York: Continuum.

[7] Mahmut Mutman (1997). "Yasa, Şiddet ve Adalet." *Birikim* 93-94: 67-77.

laik ve demokratik bir hukuk devletinin sağlamlaşmasına ve Türkiye'de sivil, demokratik ve profesyonel bir kültürün oluşmasına yönelik olduğu sürece, en ufak bir itirazım yok. Birincisi bu. İkincisi siz bu sorunuzda alternatif terimini kullanmış olduğunuz için -ben o yazıda ne dediğimi tam hatırlamamakla birlikte, ben de kullanmış olabilirim- şimdi nasıl düşünüyorum onu izah edeyim. Genellikle biraz mesafeli durduğum bir terim alternatif terimi. Çünkü alternatif deyince bunu nasıl anlamak gerekiyor sorusu var. Bazı spesifik konularda, bir toplumsal mücadele ya da eleştiri içinde şunu diyebilirsiniz, "bak sen öyle diyorsun ama alternatifi şu" diye somut bir şey ileri sürebilirsiniz tabii. Buna itirazım yok ama alternatifi varolan dünyanın dışında, Adorno'nun "Kültür Eleştirisi ve Toplum" isimli ünlü makalesindeki[8] ifadesiyle, aşkın bir yerde duran bir yanıt gibi ele alırsanız, işte ben ona çok yanaşmıyorum. Bu da benim sadece Adorno'dan değil ama diğerlerinin arasında Adorno'dan da öğrendiğim bir şey. Adorno içkin ve aşkın diyalektiği üzerine çok önemli şeyler yazmıştır, sorunsuz olmayan ama önemli şeyler. Eleştirinin içkin boyutu yani herhangi bir eleştirinin varolanın içinden onunla bir mücadele içinde oluşacağı ve oradan çıkacağı şeklinde bir yaklaşımdan yanayım. Bir gün bir arkadaşım benimle dalga geçmek için şöyle demişti: "Senin söylediğin şöyle bir şey mi? Hani Adorno piyano çalardı ya, müzikolog aslında adam, piyanonun başına geçip Schönberg'i, atonal müziği vb. çalıyor, dünyayı kurtaracak ruhun bu müziğin içinden çıkacağını mı söylemek istiyorsun?" Öyle değil tabii ama Adorno da öyle demek istemiyordu basitçe zaten. Eleştiri varolanla bir mücadelenin içinden çıkacak bir şeydir. Eleştiri, aşkın bir yerden gelecek yanıt biçiminde olan bir alternatif meselesi değil. Eleştirinin koşullarını yeniden üretmeli, düşüncenin koşullarını yeniden üreten düşünceler üretmeli.

Vahit İlhan: Adalet kavramı üzerine bir şeyler söylerseniz...

Mahmut Mutman: Adalet üzerine bir şey söylemek gerekirse, umarım orada da bunu söylemişimdir. Aradan on yıl geçtiğini şu anda dehşetle öğrenmiş bulunuyorum, ki hiçbir şey hatırlamadığıma göre on yıl da geçmiş olmalı, elinizdeki kopyaya bakmayayım bir de, moralim daha çok bozulmasın. Ama adaletle ilgili şunları söylemek isterim. Bütün bu demokratikleşme meselesinde, bu AB bağlamında olsun, AB'siz olsun demokratikleşme şunu unutmamak gerekiyor: Her zaman için daha fazla hukuk devletine yönelmek gerekiyor ama adalet hukukla aynı şey değildir. Hani yazıyor ya, "Adalet mülkün temelidir" yok, adalet hukuk değildir. Adalet adalete ihtiyacı olanların ürettiği şeydir. Demokrasi de öyledir, yani demokrasiye ihtiyacı olanların ürettiği bir şeydir, demokrasiyi kimse kimseye veremez. Yani adaleti de kimse kimseye veremez. Adalet toplumsal alanın kendi içinde oluşan, oradan çıkan bir şeydir. Tabii ki her türlü demokratikleşmeye, hukuksallaşmaya hiç kimsenin itirazı olamaz ama bunun adalet olduğunu varsaymak, en azından çok büyük bir naiflik olur.

İnan Özdemir: Daha çok liberal değerlerle örülmüş bir hukuk ve adalet sistemine getirilecek eleştirinin çıkış noktalarından biri olarak adalet kavramsallaştırması üzerinde durmuşsunuz. Böyle bir tartışmanın hala verimli olabileceğini düşünüyor musunuz? Türkiye'de bu tartışma üzerinden giden diğer tartışmalar var mı sizin bildiğiniz?

Mahmut Mutman: Valla hiç yok, var mı? Benim cehaletim de olabilir, ben hiç göremiyorum.

İnan Özdemir: Aykut Çelebi'nin var...

Mahmut Mutman: Ben bilmiyordum, şimdi utandım işte. Ama düşünsenize bir tek Aykut Çelebi'nin var. Baksanıza, ne yazdığımı bile hatırlamıyorum. Çünkü bir tartışma oluşmamış, bir düşünce ortamı oluşturacak biçimde yeniden üretilmemiş demek ki.

Vahit İlhan: Bu da aslında çok da güncel kalmadığının mı göstergesi?

Mahmut Mutman: Bence, güncellikten ziyade bir düşüncenin Türkiye'de tartışma ortamı oluşturamaması biçiminde algılanmalı. Bu makaleyi ben Susurluk olayı patladığı zaman yazmıştım, aslında Susurluk üzerine yazılmış bir yazıydı. O zaman şu çok etkilemişti beni:

[8] Theodor W. Adorno (2004). "Kültür Eleştirisi ve Toplum." Çev., Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak. *Edebiyat Yazıları* içinde. İstanbul: Metis. 159-179.

Kamyon şoförü çıkmıştı televizyona "bilmiyordum abi, ben çarpmak istemezdim" demişti. Bu bütün olayı çok güzel anlatıyordu. Ben çarpmak istemezdim dedi adam, ama işte çarptı. Onun korkusu ama bu korkunun içinde, bu korkuya rağmen olan biteni reddedememesi ve böylece bir telaş, kazanın kasıt dışı olduğunu vurgulamak istemesi beni çok etkilemişti... Korkuya rağmen neler olabiliyor demiştim! Tarihsel bir andı o an: İşte şu biçare, korkudan kekeleyen emekçi, şu gariban kamyon şöförü kurduğu ürkek ama duyulmaması imkânsız bir cümleyle, kaçınılmaz bir cümleyle o tarihsel anı işaretlemiş, damgalamıştı! Feylesofun "içeriğin taştığı" diyeceği bu an benim için adaletin harekete geçişini, yani basitçe hukuğun değil, yukarıda kastettiğim anlamda toplumsal bir moment olarak adaletin harekete geçişini ifade ediyordu. Nitekim bir süre sonra ülke çapında gerçekleştirilen o olağanüstü eylem, ışıkları kapatma protestosu geldi. Toplum böyle anlarda korku sorununu yeniden formüle eder, çareler, yollar bulur.

Vahit İlhan: Frankfurt Okulu üyelerinin çalışmalarının Türkiye'de felsefe çalışmalarında yeterince değerlendirildiğini veya yer aldığını düşünüyor musunuz?

Mahmut Mutman: Yarım kalıyor, bir yerde kalıyor, gelişmiyor. Şimdi kimseyi suçlamak istemem ama Türkiye'ye baktığımızda sosyoloji felsefeye göre biraz daha canlı bir yer. Biraz daha bir şeyler oluyor sosyolojide ya da olmuş. Behice Boran'ı, Mübeccel Kıray'ı, işte Şerif Mardin'iyle daha fazla bir şeyler olmuş bir yer, ama onlar da hep modernizasyon sosyolojisi çerçevesinde kalmış.. Yani olan bitenin içinde Ünsal Oskay dışında pek Frankfurt Okulu olmamış... Felsefeye baktığınızda Nermi Uygur var, o fenomenolojist sanırım. Ama daha çok deneme yazdığını görüyoruz. Hilmi Ziya Ülken var, sağcı olmakla birlikte çok ciddi bir felsefeci. Hatta bence tek ciddi felsefeci Cumhuriyet döneminde, çok okkalı bir Türkçe felsefi çalışma üretmiş Hilmi Ziya Ülken. *Varlık ve Oluş* çok ciddi bir çalışma,[9] katılırsınız katılmazsınız, ayrı konu. Dolayısıyla, "Frankfurt Okulu üyelerini kim ele alacak, nasıl ele alacak?" sorusu var. Buradaki en temel soru bu. Tabii bu meseleyi, basitçe Frankfurt Okulu'nu ele alıp almamak olarak da göremeyiz. Bunu genelde, mülakatın artık sonuna yaklaştığımız için genelde söyleyeyim –yanlış anlamayın, sizin araştırmanıza karşı bir şey söylemiyorum ama- hakikaten bu bir Frankfurt Okulu meselesi değil. Hep döndük dolaştık Türkiye'de Frankfurt Okulu, olmuş olmamış, hep buna geldik. Frankfurt Okulu kendi başına gelmeyecek. Frankfurt Okulu'nun gelmesi için burada bir şeylerin değişmesi gerekiyor ve de Frankfurt Okulu gelecekse başka bir sürü şeyle birlikte gelecek zaten. Bunu daha genel bir problemin parçası olarak görmek lazım. Ben nasıl yaklaşmalıyım ki dünyaya, Frankfurt Okulu bana gelsin. Burada Frankfurt Okulu'nun bana gelmesi lafını kullanalım birazcık. Frankfurt Okulu bana gelebilir, mesela işte gelmiş. Açtım okudum, size getirdim; benzer biçimde Frankfurt Okulu Beybin Kejanlıoğlu'na gelmiş. O da bize getiriyor. Ama Frankfurt Okulu geldiği halde gelmeyebilir, yeterince anlaşılamayabilir, onunla hiçbir şey yapılamayabilir. Bu anlamda Frankfurt Okulu, yapısalcılık, yapısalcılık sonrası, Marksizm, psikanaliz vesaire durmadan Türkiye'ye geliyorlar, ama geldikleri yerde duruyorlar! Şunu sormalı: gelmek ne demek, insana Frankfurt Okulu nasıl gelir? İnsana Adorno, Deleuze, Derrida veya Benjamin nasıl gelir? Bu soruyu sormak lazım. Sevgili dostum ve meslekdaşım Bülent Eken'in güzel bir formülasyonunu kullanmak isterim: Söz konusu olan soru basitçe bu adamların kavramlarını değil, fikirlerini nasıl anlayabileceğim sorusudur. Kavramları anlamanın yani ezbere konuşmanın ötesine geçip fikri anlarsam, yani öyle düşünür öyle hisseder ve dünyaya, çevreme, ilişkilerime zaten öyle bakmaya başlarsam, o zaman ne olur biliyor musunuz? O zaman Adorno buraya ait birşey haline gelir ve yeni bir düşünce doğması ihtimali belirir. Hani kimse bir yerlerde büyük adamlar var zannetmesin -işte otoriter kafa yapısı orada- sadece saygı duyalım, kavramları hatim etmenin ötesinde fikri anlayalım ve yeni kavramlar, yeni problemler, yeni fikirler nasıl oluştururum diye soralım... Bence esas soru bu. Felsefecinin sorusu da bu, sosyoloğun sorusu da bu, iletişimcininki de bu. Disipliner ayrımların kendi başına bir önemi yok.

[9] Hilmi Ziya Ülken (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: AÜİF Yayınları.

İnan Özdemir: Bunun sebebi biraz, kendi yaşadıklarımıza da yeterince bakmamak, onlarla entelektüel bir şekilde yüzleşmemek olabilir mi?

Mahmut Mutman: Yani kendi sorunlarımıza dönmek derken ben şunu kastediyorum: Bu verili politik problemleri biraz terk etmek gerekiyor. Çok ciddi okumaya yönelmek gerekiyor.

Vahit İlhan: Frankfurt Okulu'nun dünyada ve Türkiye'de hala güncelliğini koruduğunu düşünüyor musunuz?

Mahmut Mutman: Kesinlikle öyle olduğunu düşünüyorum.

Vahit İlhan & İnan Özdemir: Sizin ekleyeceğiniz bir şey yoksa çok teşekkür ediyoruz bu güzel mülakat için.

Mahmut Mutman: Ben teşekkür ediyorum.





38.

Besim Dellaloğlu

Görüşmeciler: Özgür Yaren & Moldiyar Yergebekov

Deşifre: Özgür Yaren & Moldiyar Yergebekov
18 Ocak 2006, İstanbul

Özgür Yaren: Eleştirel Teori'yle nasıl tanıştınız?

Besim Dellaloğlu: İlkin üniversite öğrencisiyken okumaya başladım, solcu bir öğrenci olarak. 80'lerin ortasıydı. Marksizm üzerine okurken, daha sonra Frankfurt Okulu düşünürlerini de okumaya başladım yavaş yavaş. Bu akademik eğitime dâhil olan bir yönlenme değildi. Bunu belki belirtmek lazım. Ben Boğaziçi'nde siyaset bilimi okudum. Oradaki eğitim programında hiç yoktu. Ben derslerde Frankfurt Okulu'nun adını hiç duymamıştım. Habermas, Adorno falan okumaya başladım yavaş yavaş. İngilizce okuyordum tabii. Türkçe hiç kaynak yoktu o zaman. Martin Jay'in kitabı ne zaman çıktı hatırlamıyorum ama o kitap önemli bir dönemeçtir.[1] Daha geniş bir açıdan bakalım önce isterseniz. Ben Türkiye'de Frankfurt Okulu'na sol üzerinden bir ilginin olduğunu düşünmüyorum açıkçası. Benim size söyleyebileceğim, benim açımdan en önemli şey bu. Onu baştan söyleyeyim. Ben bunu Türkiye'de sol için büyük bir eksiklik olarak görüyorum. Yani Türkiye'de Marksistler Frankfurt Okulu'yla ilgilenmiyor.

Özgür Yaren: Kimler ilgileniyor peki? Liberaller mi?

Besim Dellaloğlu: Daha çok akademik çevreler; kültür sosyolojisi, iletişim gibi alanlarda, tabii orada daha eleştirel duran insanlar ilgilenenler. Ben onları küçük görmek için söylemiyorum bunu, liberallerin hiçbir ilgisi yok bence de, ama İslamcılar için aynı şey söylenemez. Benim üniversite yıllarımda İslamcı öğrenciler Habermas'a ve diğerlerine çok ilgi duyarlardı. Solcular Habermas, Adorno, Marcuse okumazdı. İslamcılar okurdu. Zaten benim kuşağım, üniversitelerde ilk İslamcı figürlerin görülmeye başladığı dönem, 80'lerin ikinci yarısı. Daha önce öyle bir formasyon yok. Yani ilk sakallı erkek İslamcılar ve şimdiki deyişle başörtülü kızların tek tük de olsa görülmeye başladığı dönemler 80'lerin ikinci yarısıdır. Orada da önemli dönemeç Boğaziçi'nde ya da ODTÜ'de dil barajının kalkması. Benim girdiğim yıllarda dil barajı vardı hâlâ ve dil puanında yüzde ikiye giremeyen, fizik sorularının hepsini de yapsa Boğaziçi Fizik bölümüne giremiyordu. O baraj kalkınca Anadolu'dan ciddi bir giriş oldu yabancı dilde eğitim yapan okullara. Daha önce genelde kolej mezunlarının girebildiği okullardı onlar. Öyle bir değişim oldu ve mesela bir senede yeni yurtlar yapıldı Boğaziçi'nde, çünkü Anadolu'dan yoğun bir giriş oldu. İşte o dönemeçte İslamcılar da görünmeye başladı üniversitenin yaşam alanında. Bu sadece Frankfurt Okulu'yla ilgili değil. Batının içinde batıya eleştirel bakan çok önemli düşünürlerin Türkiye'ye teorik girişleri İslamcılar üzerinden olmuştur. Sol üzerinden değil. Mesela solcular Feyerabend okumaz ama İslamcılar -benim kuşağımdan söz ediyorum- okurdu. Frankfurt Okulu burada istisna değil. Türkiye'de Marksistler, Frankfurt Okulu'nu Marksist olarak görmezler. Hatta Marksizmin içini boşaltan bir ekol olarak görürler. Yani Adorno bir liberalden daha tehlikelidir. Bu bana çok tuhaf gelir.

[1] Martin Jay (2005). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Tarihi (1923-1950)*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Belge (İlk basımı, 1989, Ara Yay.).

Özgür Yaren: Aynı dönemde, belki on yıl kadar önce, 70'lerde Sovyetler'de de böyle bir algılama vardı.

Moldiyar Yergebekov: 70'lerde ele alınmaya başlıyor Sovyetler'de. Makalelerde genellikle Frankfurt Okulu'nu destekleyen yorumlar yapılıyor ama makalenin son paragrafında iki üç cümlecikle onların eleştirisini yapıyorlar. Bu da herhalde devletin baskısıyla ilintili bir durum.

Besim Dellaloğlu: Onu ben daha anlayışla karşılayabilirim. Çünkü orada sen merkezdesin ama burada zaten muhalifsin ama ona rağmen bu kadar soğukluk bana biraz tuhaf geliyor. Ben bunu çok eleştiriyorum açıkçası.

Özgür Yaren: Peki İslamcıların ilgisini, Frankfurt Okulu'nun Aydınlanma eleştirisi yapmasına mı bağlıyorsunuz?

Besim Dellaloğlu: Tabii. İslamcıların Frankfurt Okulu'na ilgisi, demin söylemeye çalıştığım gibi, daha geniş bir ilginin bir parçası. O da batılı olup batı paradigmasını içeriden eleştirme perspektifi. Buna örnek olarak Frankfurt Okulu'nu sayabiliriz; hermeneutik geleneğini sayabiliriz, Gadamer gibi; anarşist bilim felsefecilerini sayabiliriz, Feyerabend gibi, hatta belki postyapısalcıları... Bütün bunların belki en geniş ortak paydası bu; hem batılı modern paradigmanın içinden konuşurlar ama aynı zamanda onu yoğun bir biçimde eleştirirler. Dolayısıyla batının kendisini eleştirisinde İslami düşünce kendi meşruiyetinin altını çizer, kendi doğrulamasını bulur. Bu kendi içinde bence çok mantıklı. Dolayısıyla içgüdüsel olarak o kuşak bence bu tarafa yöneldi. Bu aslında bir anlamda Türkiye'de siyasal İslam'ın klasik anlamda politik evrimi; 80'den sonra, Erbakan'dan Erdoğan'a doğru, Milli Nizam'dan AKP'ye doğru. Tabii bu evrim işin çok görünen tarafıdır ama bunun altında bu anlattığımın da bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Bu İslamcı düşünceyi de modernleştirdi. Yani batıyla bu kadar ilgilenirsen sen de değişirsin. Dolayısıyla İslamî düşünce de çok modernleşti. Bunu Avrupa Birliği'ne olan tavırda da görüyoruz. En eleştirel bakanlar neredeyse en çok savunur hale geldiler. Erbakan'dan Erdoğan'a olan yönelim çok prototip bir değişim belki ama onun altında böyle bir entelektüel dalga da var. Batıyı tanıyıp batıyı kendi silahlarıyla çökertme gibi projeksiyondan kendileri de modernleştiler. Mesela aynı şeyi sol kendi dışına yönelik olarak yapmamıştır. İslamcı düşünce Marksizmle ilgilenirken sol hala dinle ilgilenmez. Tabii sadece bilgi nesnesi olarak ilgilenmekten bahsediyorum. Aynı entelektüel ilgiyi sol maalesef göstermemiştir.

Özgür Yaren: Peki başka ülkelerde durum nasıl, bir bilginiz var mı? Örneğin Ortadoğu'da?

Besim Dellaloğlu: Müslüman ülkelerde mi? Pek bir bilgim yok. Yalnız Latin Amerika'da çok güçlü, onu biliyorum. Orada Frankfurt Okulu'na çok yoğun bir ilgi var.

Özgür Yaren: Orada herhalde sol ilgileniyor.

Besim Dellaloğlu: Latin Amerika'da durum biraz daha farklı. Orada solun dinle ilişkisi bizden farklıdır. Bizdeki modernleşme çok din karşıtı bir şekilde, çok Fransız Aydınlanması tipinde, Jakoben bir biçimde gerçekleştiği için Türkiye'de solun tanımı din dışılıkla açıklanır. Yani soldan bahsetmek için ilk önce dindışı olmak lazım. Bu Latin Amerika için çok geçerli değil. Orada sol partilerle organik ilişkisi olan din adamları var. Marx'ın gözünden bakarsak, dini kurumlar her zaman statükonun yanındadır gibi bir söylem Latin Amerika'da çok geçerli değil. Hem teolojik bir formasyona sahip olup, hem de Marksizmi bir kurtuluş ideolojisi olarak benimseyenler var. Sovyetlerde ya da Doğu bloğunda olduğu gibi bir modernleşme projesi olarak değil. Kurtuluş da *(redemption)* Yahudi-Hristiyan geleneğine, Kabala'ya kadar uzanır. Benjamin'de onun izlerini buluruz. Benjamin onları çok etkilemiştir. Zaten Latin Amerika'da en güçlü olan Frankfurt Okulu düşünürü Benjamin'dir.

Moldiyar Yergebekov: Peki o dönemde İslami kesimlerden Eleştirel Teori'ye yönelik ilgi çerçevesinde isimler verebilir misiniz?

Besim Dellaloğlu: Benim söylediğim tabii daha çok üniversite öğrencisi düzeyindeydi ama mesela Ahmet Çiğdem vardır. Kendini Müslüman Marksist olarak tanımlar bil-

diğim kadarıyla. Vadi Yayınları vardır, Ankara'da. Bu konuda ilk yayınları orası yapmıştır. Bottomore'un Frankfurt Okulu hakkındaki kitabını[2] zaten Ahmet Çiğdem çevirmiştir. Aynı Ahmet Çiğdem Lyotard'ın *Postmodern Durum*'unu[3] da çevirmiştir. İlk bilim felsefesi eleştirileri Vadi Yayınları'ndan çıkar. Bunun dışında da var, İnsan Yayınları'nda mesela. Tabii bunlar akademik çevrelerden. Ama bir kuşak muhafazakâr, dindar ama entelektüel nitelikli öğrenci toplumu içinde, sol öğrenciler içinde olmayan yoğunlukta okumalar yapıldığını hatırlıyorum ben. Somut olarak bu durum nereye evrildi? Demin söylediklerimle bir biçimde ilişkilendiriyorum ama onun ötesinde bir şey söyleyemiyorum. Sonuç olarak benim onlarla organik bir bağım yok. Onu belki daha içeriden kavrayabilirsiniz bir biçimde ulaşabilirseniz.

Özgür Yaren: Peki genel olarak Frankfurt Okulu veya Eleştirel Teori Türkiye'de nasıl alımlanıyor?

Besim Dellaloğlu: Daha çok eleştirel tonda konuşmaya çalışırsak, Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun alımlanmasında politik içeriğin yeterince aktarılmadığını düşünüyorum. Bu, solun ilgilenmemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Frankfurt Okulu'nun alımlanmasının fazla fonksiyonel olduğunu düşünüyorum. Fazla akademik demiyorum, bakın. Akademik olup politik de olabilir. O ikisi birbirine karşıt değildir. Ama benim söylediğim daha farklı bir şey. Daha medyatik bir şekilde basit bir kültür kuramı, sanat yapıtlarının hiçbirini beğenmeme üslubu gibi, bir mandarincilik gibi bir şey olarak algılanıyor. Yani tersten bir popülarize olma durumu var, fazla negatif olmasından, fazla eleştirel olmasından falan kaynaklanan... Dolayısıyla o düşüncenin taşıdığı birtakım değerler paranteze alınmış, evcilleştirilmiş oluyor. Burada solun eksikliği var. Çünkü sol bir ilgi ve yönelim yok. Hâlbuki biliyoruz ki, Frankfurt Okulu'nun düşünürleri ilk başlarda değil ama 1960'larda batıdaki en politik içerikli düşünce. 68'e karşılık gelen en güçlü şey nedir derseniz burada tabii başka bir yere de sapabiliriz. Ben postyapısalcı düşünce için de söylerim bunları, hatta onlar için durum daha da beterdir. Politik içeriği sıfırlanarak getiriliyor. Bence Foucault da, Deleuze de çok politik düşünürler. Onlara da çok büyük bir acımasızlık yapılıyor. Sadece sanat çevrelerinde konuşuluyor. Adorno için de bu söylenebilir. Benjamin için de. 68'in teorik temellerinden biri de Frankfurt Okulu'dur. Çünkü postyapısalcılık daha çok 68'in sonucu. Birisi temel oluyor, birisi sonuç oluyor. Ama bizde mesela Foucault'culuk sol düşünce dünyasında bir küfürdür. Pejoratif anlamda kullanılır. Benzer bir kaderi Frankfurt Okulu düşüncesi de taşıyor, dolayısıyla alımlamada bir politik içerik kaybı var. Mesela bir standart olabilir mi bilmiyorum ama *Radikal İki*'de arada sırada bu konuda abuk sabuk yazılar çıkar, savunan da, eleştiren de ama abuk sabuk. Frankfurt Okulu *Radikal İki*'de bile oturup hakkında yazılar yazılabilecek bir konudur. Hâlbuki o kadar basit değil. Tabii burada hâlâ literatürün yeterince aktarılmaması gibi bir eksiklik var. Aktarılanların da ciddi bir dil sorunu var maalesef. Çok kötü tercümeler. Öğrencilere okutamıyorsun. Adorno'nun birçok yapıtı Türkçede yok. Habermas'ın var ama onun çevirileri de kötü, boşuna yapılmış çeviriler. Anlaşılmıyor. Yani düşüncenin orijinaline yönelmede de bir eksiklik var ama ben yine bunu demin söylediklerimin yanında tali bir şey olarak görüyorum. Algılanma probleminde bu söylediğim talidir. Bunların hepsi olsa da çok fazla şey değişir miydi? Türkiye'de esas okuması gerekenler okur mu? Ondan şüphem var. İlgisizlik dil bilmemekten kaynaklanmıyor. Daha çok ideolojik, zihniyete ilişkin bir ilgisizlik.

Özgür Yaren: Yani insanlar farklı ihtiyaçlarla Frankfurt Okulu'na yöneliyorlar.

Besim Dellaloğlu: Evet, daha çok kültür dünyasında, sanat dünyasında, iletişim dünyasında Frankfurt Okulu'na bir ilgi var. Bu tek başına olumsuz değil ama yeterli değildir. Algılamadaki bir politik içerik kaybına neden oluyor biraz. Yani bu düşüncelerin taşıdıkları isyan, toplumsal olanı reddetme isyanı o çerçevede kayboluyor ya da yeterince aktarılamıyor, öyle diyeyim.

[2] Tom Bottomore (1997). *Frankfurt Okulu*. Çev., Ahmet Çiğdem. İstanbul: Ara. 1990; (gözden geçirilmiş ikinci basım, Ankara, Vadi, 1997).

[3] J. F. Lyotard (1990). *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*. Çev., Ahmet Çiğdem; (üçüncü basım, Ankara, Vadi, 2000).

Özgür Yaren: Biraz konuyu değiştirmek istiyorum. Eleştirel Teori'nin Nietzsche'yle bağlantısı hakkında ne düşünüyorsunuz?

Besim Dellaloğlu: İlginç. Evet. Şimdi ben bu konuda burada da ders yapıyorum. Geniş bir çerçevede ele alayım isterseniz. Sadece Nietzsche'yle sınırlı olarak değil.

Özgür Yaren: Aklımda şöyle bir soru var da. Herhangi bir kitapçının felsefe kısmına gittiğiniz zaman, felsefe kitaplarının neredeyse dörtte üçünün ya Nietzsche üzerine kitaplardan ya da bizzat Nietzsche çevirilerinden oluştuğunu görüyorsunuz. Kitapları sürekli baskı yapıyor.

Besim Dellaloğlu: Doğru, birçok yayınevi aynı anda basıyor. Son beş altı yıldır iyice arttı. Ama çeviriler biraz düzelmeye başladı belki... Şimdi Frankfurt Okulu'yla Nietzsche arasında tabii mutlaka bir ilişki var. Ben bunu geniş bir çerçeveye yerleştiriyorum. Şöyle: Modernlik ile modernizmi ben hep birbirinden ayırırım. Modernlik dediğimiz (Batıda modernite denilen şey) aslında bir anlamda Marx'ın da ilgi, bilgi nesnesi olan, geniş anlamda kapitalizm diyebileceğimiz ya da Aydınlanma, Rönesans, Sanayi Devrimi sonrasında batıda ortaya çıkmış toplumsal yapı. Ulus devlet moderndir mesela, vatandaşlık moderndir, oy hakkı moderndir, kadın hakları moderndir, kent moderndir, köy değildir. Bu anlamda, en ilkel anlamda modernizm ise, onunla bir ilişki kurma tarzı. Eleştirel bir ilişki kurma tarzı. Dar anlamda bir sanat akımı (19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı). Ama ben modernizmi geniş anlamda, modernlikle problemi olma durumu olarak tanımlamayı tercih ediyorum. Dolayısıyla derslerimde referans olarak kullandığım Kant sonrası tüm romantikler, Nietzsche, Heidegger, Frankfurt Okulu ve postyapısalcıların hepsini modernist bir çizgi olarak ele alıyorum. Frankfurt Okulu'nun oluşmasında dayanak noktaları olarak Hegel ve Marx olduğu kadar Nietzsche ve Heidegger de vardır. Bu dörtlünün karışım dozu postyapısalcılıkta biraz daha Nietzsche ve Heidegger ağırlıklıdır, Frankfurt Okulu'nda ise biraz daha Hegel ve Marx ağırlıklıdır. Ama ne Frankfurt Okulu'nda Nietzsche ve Heidegger yoktur, ne de postyapısalcılarda Hegel ve Marx yoktur diyebiliriz. Bunlar çok büyük yanılgılar bence. Postyapısalcılık basit bir anti-Marksizme indirgeniyor. Türkiye'deki en büyük sakatlıklardan bir tanesi bu. Bu söylediğim, politik içeriğin aktarılmamasının bir sonucudur. Mesela *Kapitalizm ve Şizofreni*, bence yirminci yüzyılda yazılmış bir *Kapital*'dir. Çok politik bir kitaptır. Dolayısıyla andığım bu dörtlü bunların hepsinin bir şekilde temelini oluşturur. Frankfurt Okulu içinde Adorno'da diğerleriyle kıyaslandığında daha Nietzscheci bir ton olduğunu söyleyebilirim. Ama genel olarak Eleştirel Teori dediğimiz çerçevenin üzerinde Nietzsche'nin ciddi bir gölgesi var mutlaka. Frankfurt Okulu (ben bunu birkaç yerde de kullandım, Habermas için de) bence bir ondokuzuncu yüzyıl düşüncesidir hâlâ. Düşünürleri yirminci yüzyılda yaşasa da, ondokuzuncu yüzyıl düşüncesidir.

Özgür Yaren: Romantiklik anlamında mı?

Besim Dellaloğlu: Evet. Marx'da, Hegel'de, romantiklerde ve hatta çok negatif bir biçimde de olsa Nietzsche'de olduğu gibi (toplumsal alanla hesaplaşma ve ütopik bir çerçeve; toplumsal yapıyı yeniden inşa etme). Bu bakış Frankfurt Okulu'nda çok derindedir, Marx'da olduğu gibi göz önünde değildir. Bunu derine iten de Nietzsche ve Heidegger etkisidir. Hatta 1930'lar, nazizm, faşizm, soykırım... Bunların hepsi. 30'lardan sonra Frankfurt Okulu modernlikle hiçbir kurucu ilişkiye cesaret edemez ki. Dolayısıyla çok daha eleştirel, onun dışında durmaya çalışır. Burada da ortodoks Marksistlerin neden Frankfurt Okulu'nu Marksizmi terketmekle ya da Marksizmin dışına çıkmakla eleştirdikleri ortaya çıkar. Bir tür pasifizm, proje yokluğu ile eleştirirler. Ben bu eleştiriyi doğru bulmuyorum, bu çerçevede anlaşılabilir gözüküyor politik eylemden uzak durmaları... Marksistsen bir partiye üye olup siyaset yaparsın. Bu neredeyse otomatik bir şeydir. Frankfurt Okulu aslında bu otomasyonu da kırdı. Ama ortodoks Marksist gözüyle baktığımızda eleştirilebilecek nokta budur: Pasifizm. Sadece kitap yazıyorlar. Aslında bu tam da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir. Kitap yazarak dünyayı değiştirebileceğini düşünmek, bu saf romantizm, senin de söylediğin gibi, tam da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir aslında. Dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl felsefesi, sonraki yüzyılda da büyük ölçüde devam eder. Frankfurt Okulu da bunlardan bir tanesidir.

Özgür Yaren: Bu arada siz parti üyeliğinden bahsederken aklıma bir şey takıldı. Türkiye'de sosyalistlerin Frankfurt Okulu'yla ilgilenmediğinden bahsetmiştiniz. Oysa Avrupa'da durum sanırım tam böyle değil. İtalya'da, Fransa'da, Almanya'da... Orayı takip edebiliyor musunuz?

Besim Dellaloğlu: Çok içeriden takip ettiğimi söyleyemem ama Türkiye'ye göre çok benzer bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Frankfurt Okulu batıda hâlâ Türkiye'de olduğundan çok daha solda, sol hareket içinde bir düşünce tarzı olarak, çağdaş solun temel teorik referanslarından biri olarak görülür. Türkiye'de böyle değil. Mesela Türkiye'de Sol Yayınları. Bakın bu çok önemli bir kriterdir. 1961 Anayasası'ndan beri Türkiye'nin Marksist Aydınlanması (ben ona öyle diyorum) içinde Sol, Oda, Onur gibi yayınevleri Marx'ın, Engels'in, Lenin'in, Mao'nun kitaplarını çevirdiler. Çevirmedikleri bir tane solcu kalmadı. Ee, niye bir tane Adorno, Horkheimer, Habermas çevrilmedi Sol Yayınları'nda? Bu söylediğim nedenle! Batıda (şu terimi kullanmak da çok yanlış değil) post-Marksist düşünce olarak niteleniyor. Marksizmi terk etmek anlamında değil de, Marksizmin içinden çıkıp, Marx ve Marksizmin altın çağı sonrası ona biraz da eleştirel uzaklıkta duran bir düşünce biçimi olduğu söyleniyor Batı literatüründe. Ben bunu büyük ölçüde haklı buluyorum. Postyapısalcılık ya da postmodernizm bir küfür olmadığı gibi post-Marksizm de bence bir küfür değildir. Batı Marksizmi dediğimiz bir gövde varsa, bunun ana bileşenlerinden biri, 60'lardan itibaren o meşhur derginin adıyla 'Yeni Sol' *(New Left)* diye bir şey varsa, onun da ana gövdelerinden biridir. *New Left Review*'ın her sayısında Frankfurt Okulu'yla ilgili iki üç yazı -son zamanlarda takip etmiyorum ama takip ettiğim dönemlerde- çıkardı. Batıda sol açısından Frankfurt Okulu, Türkiye'ye göre çok daha merkezi bir yerdedir. Türkiye'de ise sol dışı bir kategori olarak değerlendiriliyor. 'Bizden birileri' olarak görülmüyor.

Özgür Yaren: Sizin Frankfurt Okulu'yla ilgi alanınız bildiğim kadarıyla sanat merkezli, öyle değil mi?

Besim Dellaloğlu: Tabii benim modernizm dediğim çerçevenin temelini oluşturuyor aslında. Ben Frankfurt Okulu'nu belli bir dönemden sonra (Soğuk Savaş sonrası mı demeli, son on beş-yirmi yılda mı) geniş anlamda Batı modernliğinin çok ciddi sorgulama altında olduğu dönemde okudum. Ve bana Frankfurt Okulu hala solcu olmanın temel koşullarından biri olarak gözüktü. Bu koşullarda solcu olmanın çok fazla bir olanağı yok, dünyada da, Türkiye'de de. Özellikle Benjamin'i kullanarak şöyle söyleyebiliriz: Frankfurt Okulu, solun gelenekle, dinle, geçmişle, tarihle, Aydınlanmacı paradigmanın dışında bir şekilde ilişki kurmasının teorik olanağını verir. Marksizmin hiçbir zaman Türkiye'de sahip olmadığı bir olanak bu. Marksizm Frankfurt Okulu'na yönelirse Türkiye'de Kemalizm'le ilişkisini keser, bu da iyi bir şeydir. Bu yeni bir çerçeve oluşturabilir çünkü Frankfurt Okulu'nun sırtında bir yumurta küfesi de yok. Hiçbir zaman bir rejim, statüko oluşturmuş değil. O yüzden zaten onların Marksistliği bir bakıma tarihsel gerekçelerle haklı olarak tartışma konusu oluyor. Bu adamlar 30'larda Almanya'yı terk ediyorlar biliyorsunuz. Önce Avrupa'ya dağılıyorlar, sonra Amerika'ya kaçıyorlar. 1917'den beri Marksist olduğunu iddia eden bir rejim var Sovyetler Birliği'nde. Bunların hiçbiri oraya gitmeyi düşünmüyor. Sonuçta bir yere kaçacaklar bunlar ama Sovyetler Birliği'ne kaçmıyorlar. Yine Batıya kaçıyorlar. Batının daha batısına. Bu da önemli bir şey. Ortodoks Marksizm'in bunlara soğuk bakmasının nedeni bu. Çünkü oradan bir şey çıkacağına inanmıyorlar. Bu 1920'lerde geçerli değil: Marcuse'nin ilk kitapları, Frankfurt Okulu'nun daha az ünlü olan bazı düşünürlerinin erken yapıtları... (Adorno ve Horkheimer'in kitapları zaten 30'lardan, 40'lardan sonra) Onların Sovyet Birliği'ne çok yoğun ilgisi vardır. Bu ilgi 30'lardan sonra kaybolmaya başlar, Stalin'le birlikte iyice umutlarını keserler. Hatta Horkheimer'in 60'larda yapılmış bir söyleşisinde çok ünlü bir lafı var. "Siz Frankfurt Okulu'nda Sovyetlere nasıl bakardınız? İlişkiniz nasıldı?" sorusuna şöyle yanıt verir: "Pek bir ilişkimiz yoktu ama biz onlara uzun süre bir kanser hastasının kanser tedavisi için yapılan araştırmalara baktığı gibi baktık, bir şey çıkar belki diye, sonra umudumuzu kestik, oradan

kansere ilaç çıkmayacağını anladık." Dolayısıyla, belki tarihsel gerekçelerle böyle bir soğukluk da oluşmuş. Türkiye özelinde de, dünya genelinde de Marksizmin ister istemez yol açtığı bir şey var. On dokuzuncu yüzyılda Marx *Kapital*'i yazdıktan sonra Marksizm kapitalizmin ya da modernliğin, modern toplumun kadrolu muhalefeti haline dönüştü. Teorik gücü ve modern kapitalizmin hücrelerine nüfuz eden bir analiz olması elbette bunu getirdi. Bu derinlikte bir analiz yaptığınız zaman, yanlış veya doğrunun ötesinde bir şey söylüyorum ben, statükonun da en ciddiye aldığı muhalefet duruşu haline geliyorsunuz. Dolayısıyla bu, o hareketin kendisine de sirayet ediyor. Vali Tandoğan'ın lafı vardır ya, 'bu ülkeye komünizm getirilmesi gerekiyorsa onu da biz getiririz' diye, Marksizmde de, kapitalizm eleştirilecekse, onu biz eleştiririz gibi bir muhalefet hegemonyası oluşuyor. Bu biraz doğal. Ben bunu çok fazla eleştirmiyorum ama bu pozisyondan ortodoks Marksizm çok fazla yararlanıyor. Burada bence güme giden, değeri bilinmeyen, kapitalizmle muhalefet ilişkisi, onu eleştirme, ona karşı çıkma, ona isyan etme açısından, Marksizmin gölgesinde kaldığı için gelişmeyen, unutulan birtakım gelenekler. Bunların bir tanesi romantizm, on dokuzuncu yüzyıl romantizmi. Bir diğeri estetik modernizm. Estetik modernizm çok politik bir harekettir. Picasso, ben Marksist'im diyen birçok ortodoks Marksist'ten, sola daha büyük hizmette bulunmuştur. Kafka ve Beckett de... Lukács onlara bir takım küfürler etse de. İşte oradan ben onu genişletme cüretini buluyorum, modernizmi sadece bir estetik hareket değil bir düşünce hareketi, bir politik hareket halinde ele alıyorum. Sürrealizm mesela. Andre Breton'un bazı yazıları vardır, inanamazsınız. Troçki'yi görmeye gider taa Latin Amerika'ya, bir yeni enternasyonel kurmalar, bilmem neler... Bunlar hiç bilinmez Türkiye'de. Sürrealistlerin hepsi komünisttir. Ama her komünist olan, kadro anlamında, bir politik partiye angaje olmak anlamında, Marksist olmak zorunda değildir ki... Picasso da komünisttir. Böyle olmak zorunda da değil. İşte saydım, romantizm, modernizm, anarşizm, din! Demin biraz Latin Amerika örneğinde değindiğimiz teolojik kurtuluş hareketlerinin taşıdığı politik potansiyel. Bunların hepsi Marksizmin gölgesinde kalır. On dokuzuncu yüzyılda, yirminci yüzyılda, uzun süre. Ben Frankfurt Okulu'nda, bütün bunlara sol adına hakkını teslim etme olanağı görürüm. Hem sol hem Marksist ya da en azından Marksist kökenli, post-Marksist, ama aynı zamanda Marksizmin dışladığı tüm bunlarla daha eşit bir ilişki kurma, onlara daha anlayışla yaklaşma ve oradaki potansiyeli hayata geçirme açısından Frankfurt Okulu çok ciddi bir olanak sağlıyor. Daha doğrusu Frankfurt Okulu dışında Marksizmde böyle bir olanak sağlayan çerçeve yok. Ben bulamıyorum. Bugün de böyle bir şeye ihtiyaç var bence. Belki Habermas'ın yapmaya çalıştığı şey de bu, ama ben ilk kuşağı daha çok önemsiyorum. Habermas'ı artık kendime o kadar yakın bulmuyorum açıkçası. Yani postyapısalcı düşünceye yönelik tavrını Habermas'ı okuduğumda haklı bulmuştum ama onları daha derinlemesine okuduğumda Habermas'ı artık o kadar da haklı bulmuyorum. Habermas'm dediği gibi onlara "muhafazakâr" demek, bence büyük bir haksızlık. Böyle bakıldığında Adorno ve Benjamin, Habermas'tan çok Foucault ve Deleuze'e yakın görünebilirler.

Özgür Yaren: Kendileri muhafazakâr olmayabilirler ama muhafazakârların ekmeğine yağ sürmekle eleştirilirler.

Besim Dellaloğlu: Evet ama aynı şey Frankfurt Okulu için de söylenir. Ortodoks Marksistler Adorno'yu liberalizme malzeme sağlamakla eleştirirler. Sonuçta bir filozof yazdığı cümlelerden sorumludur. Ben Deleuze okuduğum zaman muhafazakârlığım 'm'sini görmüyorum. Marksist olarak Adorno'yu, Deleuze'ü sen kullansaydın. Sen kullanmıyorsun, gidiyor, liberaller kullanıyor. Küreselleşmeciler kullanıyor. O yazarın sorunu değil. Anlattım ya, Habermas'ı İslamcılar okuyordu, Marksistler okumuyordu. E okusaydın! Bu yazarın suçu değil ki. Bu denize atılan taş gibi bir şeydir. Kim değerlendirmek istiyorsa, o değerlendirir.

Özgür Yaren: Az önce Frankfurt Okulu'nun Marksizme sağladığı olanaklardan bahsettiniz. Marksizmin irtibatının zayıf ya da kesik olduğu birtakım alanlarda, bu olanaklarla, en azından daha az sakınımlı bir ilişki kurulabileceğini söylediniz. Bunlar Frankfurt Okulu'ndan daha çok Walter Benjamin'i hatırlattı bana.

Besim Dellaloğlu: Haklısınız. Ben epeydir Benjamin çalışıyorum. Onun üzerine bir kitap yazıyorum ama henüz bitiremedim.[4] Bir derleme[5] çıktı ama o daha çok çeviri ağırlıklı. Tabii Benjamin'in daha yoğun etkisi altındayım üç dört yıldır. O saptadığınız şey doğru. Ama ben zaten Frankfurt Okulu deyince, Adorno, Horkheimer, Marcuse, bir de Benjamin'le ilgileniyorum. Onların düşüncelerinden bir ortalamadır bence Frankfurt Okulu dediğimiz. Hâlbuki bunlar çok daha kalabalık bir grup. Benjamin daha çevrede duruyor üstelik. Merkezde olmayan biri. Ama bence Adorno ve Marcuse için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Yani Horkheimer son döneminde bir tür delirme olarak nitelendirilen bir biçimde, ölmeden çok az önce 'teolojik olmayan hiçbir şey beni ilgilendirmiyor' demiştir. Adamın teorik üretimi öyle bitti. Frankfurt Okulu işte bu anlamda da on dokuzuncu yüzyıl düşüncesidir ya da onlara ortodoks Marksistlerin 'Hegelci Marksistler' demesinin altında yatan da budur. Metafiziğe çok bağlıdırlar. Bunların hiçbiri dar anlamda, klasik anlamda materyalist değildir. Metafizik olana, anlama dair olana her zaman açık kapı vardır. *Minima Moralia* çok iyi bir çeviri.[6] Orada bunların izleri vardır. Ama bunun en güçlü temsilcisi, bu söylediğim çerçevede Benjamin'dir. Say Yayınları'ndan çıkan Benjamin üzerine derlememde bunun ayrıntılarını görebilirsiniz. Ama Adorno'nun ben şu ana kadar literatürde saptanandan çok daha yoğun bir biçimde Benjamin etkisi olduğunu düşünüyorum. Mesela *Minima Moralia*'nın Benjamin'in ölümüne yazılmış bir ağıt olarak düşünüyorum. Yayımlanma tarihi sanırım 1947'dir. Benjamin'in ölümü 1940, savaş süresince yazıyor. Adorno'nun düşüncesi üzerinde, mesela kültür endüstrisi kavramsallaştırmasında, çok yoğun bir Benjamin etkisi olduğunu düşünüyorum açıkçası. Bu etki birbirlerine yazdıkları mektuplarda da izlenebilir. Bu mektup ilişkisi kocaman bir kitaptır. O mektupları okuduğumda şöyle bir izlenim edindim. Orada çok pasif bir Benjamin, çok dominant bir Adorno var. Adorno sürekli fırça çekiyor, 'onu öyle yapma, şöyle yap' diye. Benjamin de yazısı yayımlansın da, üç beş kuruş harçlık alsın diye 'evet efendim, sepet efendim' tavrı içinde... Ama ondan sonra Adorno'nun düşünce evrimine bakıyorsunuz, mektuplarda söylediklerinin tam tersi yönde yönelimler var. Benjamin'i okudukça, Adorno'nun otuzlarda ona yazdığı mektuplarda söylediklerinin tersi yönde bir evrilme görüyorum ben. Belki Benjamin'i daha fazla okudukça, onu daha fazla haklı görmeye başlıyor ve kendisi de o yönde düşünmeye başlıyor. Adorno'nun 40'lar sonrası hikâyesinde Benjamin belirleyicidir demek istemiyorum ama bu literatürde çok ilişkilendirilmiş bir şey değil, ben de bunu henüz formüle etmiş durumda değilim ama hissettiklerim böyle. Benjamin'in 60'lardan sonra, ama özellikle 80'lerde 90'larda çok yaygınlaştığını, etki alanını genişlettiğini söyleyebiliriz. Ama Adorno üzerinden olan bir şey bu bence, 60'lardan önce. Bugün Benjamin, Adorno'dan daha çok tanınan bir düşünür.

Özgür: Peki Türkiye'de Benjamin doğru tanınıyor mu? Mesela aklıma ilk "Teknik olarak yeniden üretim..." makalesi geliyor. İlk okuduğumda yeni gelen fotoğraf ve sinemaya, devrimci sanatlar olarak bakılıp heyecanlı bir selam veriliyor gibi anlamıştım. Daha sonra yitip gidenlere hayıflandığını farkettim.

Besim Dellaloğlu: Evet o iki ton birlikte vardır. Derslerde de bunu konuşurduk. Onun çözülebileceğini pek düşünmem. O iki boyut bir aradadır. Benjamin bu konuda çok tutarlı, çok kararlı değildir. Hatta o makalenin birkaç versiyonu var ve Benjamin'in o belirsiz tonunda bence Adorno'nun da çok etkisi var. O kadar ciddi eleştiriler yapıyor ki... Bizim okuduğumuz metin üçüncü, dördüncü versiyonu. Mektuplar yazılıyor, metin değiştiriliyor. Dolayısıyla Adorno'nun etkisi olmasaydı belki o daha az teknik, daha az materyalist, daha idealist bir metin olabilirdi. Benjamin'in 30'larda yazdıklarına hep bu rezervle bakmak lazım. 30'larda yazdıkları Benjamin'i ne kadar temsil ediyor, buna hep soru işaretiyle bakıyorum. Benjamin'in Türkiye'deki algılanmasına dönersek, çok daha tanınan, çok daha okunan bir düşünür. Nurdan

[4] Söz konusu çalışma 2008 yılında yayımlanmıştır: Besim Dellaloğlu (2008). *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*. İstanbul: Versus.

[5] Besim Dellaloğlu (çev. ve yay. haz.) (2005). *Benjamin*. İstanbul: Say.

[6] T. W. Adorno (1998). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. Çev.. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.

Gürbilek'in derlemesi birçok baskı yaptı.[7] Benjamin algısında, dünyada da sorun var. Bu sorun 90'larda yavaş yavaş düzelmeye başladı. Burada irade dışı bir teknik boyut var. 1955'te Adorno ve karısı Benjamin'in toplu eserlerini yayınlıyorlar. İki cilt. Bugün ise ondört cilt yazdıkları, dört cilt de mektuplar. Bakın elli yılda iki ciltten on sekiz cilde çıkıyor. Ve Benjamin'in yazdıkları kronolojik olarak ters yönde güncelleşir. Geç yazdıkları dergilerde doğrudan yayımlandığı için onları herkes yazıldığı dönemde bilmektedir ama gençlik dönemi yapıtları ya da el yazmaları yıllar sonra ortaya çıktı. Hâlâ sağdan soldan Benjamin'in el yazmaları çıkıyor. Doğu Almanya gizli servisinin arşivleri dâhil. Adamın Paris'te odasını basmışlar, toplamışlar ama yakmamışlar, depolamışlar. Fransa'daki Ulusal Kütüphane'de eski kitapların arasından Benjamin'in el yazmaları çıkıyor. Bu bitmemiş bir süreç aslında. Dolayısıyla bu genç, mistik, Kabalacı Benjamin ile olgun Marksist, materyalist Benjamin ikilemi; bir bakıma hidayete ererek Marksizme ulaşan Benjamin projeksiyonu çöktü artık. Yıllarca bu anlatıldı çünkü. Gençliğinde mistikti, Scholem'in etkisiyle kafası karışıktı, sonra 20'lerin başında bir takım tanışıklıklar ve okumalar sayesinde Marksizme ulaştı... Bunun hiç doğru olmadığı ortaya çıktı. Teknik dediğim bu. Biz bugün daha şanslıyız çünkü 60'larda Benjamin üzerine yazanların bunları bilmesine olanak yoktu. Türkiye'ye gelişinde de aslında benzer bir durum var. 30'lardaki yapıtları... Ben o derlemeye hep erken dönem bazı çalışmaların çevirilerini koymaya çalıştım. Başka bir yüzü de ortaya çıksın diye belki... Daha az Marksist olan, teolojiye, metafiziğe daha yakın olan bir yüzü. Benjamin'in Türkiye'ye aktarılmasında aslında, Batı'daki süreç biraz gecikerek devam ediyor. Geç dönem yapıtlarından erken dönem yapıtlarına doğru ve daha Marksist bir Benjamin'den daha az Marksist bir Benjamin'e doğru. Yıllar önce *Pasajlar*, *YKY*'den yayımlandığında,[8] o zaman ben yeni yeni Benjamin üzerine çalışıyordum; bir dergiye yazı yolladım. Çünkü o kitabın yayımlandığı dönemde Cumhuriyet'in kitap ekinde kitabın çevirmeni Ahmet Cemal'le bir söyleşi yayımlandı. Orada öyle bir Benjamin portresi çiziliyordu ki... Ben o zaman bile Benjamin'in bu kadar materyalist ve Marksist olmadığım hissi kalben kestiriyordum, şimdi daha somut konuşabilirim ama o zaman da karşı çıkmıştım. Benjamin bu değildir, diye. Benjamin'i anlamanın temel koşullarından birinin Aydınlanmacı, modern paradigmayı terk etmek olduğunu düşünüyorum. Bunu da şu anlamda söylüyorum: 'Ortaçağ'da karanlık vardı, teoloji vardı sonra akıl geldi aydınlandık' söylemi Benjamin'i anlamanın önündeki en büyük engeldir. Çünkü bu 'erken dönem teolojik, Kabalacı Benjamin, olgun dönem Marksist, materyalist Benjamin' şeması, Aydınlanmanın ortaçağ ile kurduğu ilişkinin tekrarıdır. Kopuşçu söylem diyorum ben buna. Halbuki bence biraz da Tanpınar'ın dediği gibi Batı düşüncesini bir süreklilik içinde ele almak gerekir. Aynı Benjamin'i ele almak gibi. Batı düşüncesini beşinci yüzyıldan beri modern olan bir düşünce olarak görüyorum, Aziz Augustin'den beri. Ortaçağla modernlik arasında bir kopuştan çok bir süreklilik vardır. Carl Schmitt'in -ki kendisi Nazilerin siyaset felsefecisidir biliyorsunuz- *Siyasi İlahiyat* kitabındaki[9] bir cümlesi Benjamin'i çok etkilemiştir: "Bütün modern siyaset kurumları, Ortaçağ kavramlarının laikleşmiş halidir." 1922'de yazar bu kitabı. Benjamin ona hayranlık dolu mektuplar gönderir. Adorno bunları mektuplar listesine koymaz. Sonra başka biri bunları 60'ların sonunda keşfeder, Adorno'ya verir, o da mecburen koymak zorunda kalır. Benjamin'in Marksizme yönelmesi bu çerçevede ele alınmalı, onun kurtuluş teması üzerine, onun çağdaş bir formu olarak... Bence Benjamin hiçbir zaman dar anlamda Marksist olmamıştır. Proletarya onun için çağdaş Mesih'tir. Onun için Marksizme yönelir. Yani bu yöneliş, benim açımdan kesinlikle teolojiktir, materyalist değil. Ve bu durum büyük ölçüde, bütün Weimar Cumhuriyeti'ndeki Yahudi, solcu aydınlar için geçerlidir. Yani iki savaş arası, 20'lerde özellikle, Marksist aydınlara baktığınızda -Ernst Bloch'a Benjamin'e, Lukács'a (Lukács'ın da başlangıç dönemi)- birçok

[7] Walter Benjamin (1993). *Son Bakışta Aşk*. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis.

[8] Walter Benjamin (1993). *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[9] Carl Schmitt (2002). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çev., Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost.

aydın hem Marksist hem dindardır. Benjamin dindar değildir ama ateist de değildir. Türkiye'nin Marksist aydınlanmasıyla, sol aydınlanmasıyla Alman Yahudilerin iki savaş arasındaki sol aydınlanması arasında inanılmaz bir fark var. Bizde Politzer'in kitabıyla Marksistleşir gençler. Yani önce felsefi idealizmi çökerteceksin, materyalist olacaksın, materyalizmin olgunlaşması sürecinde ise Marksistleşeceksin. Yani Marksizm, materyalizmin bir olgunlaşma formuna tekabül eder. Bu bence Türkiye'nin Batıyla kurduğu ilişkinin, modernleşme biçiminin solun üzerine yüklediği en büyük sakatlıklardan biridir. Bizim solumuz Marksizmle çok kaba Aydınlanmacı bir şekilde, çok pozitivist bir şekilde ilişki kurdu. Hâlâ da öyledir. Çok pozitivisttir. Halbuki bu adamlar idealizm üzerinden, materyalizmle hiçbir ilişkisi olmadan Marksistleşirler, Benjamin'in yapıtlarını, Ernst Bloch'un *Ütopyanın Tini, Umut İlkesi* kitaplarını okuduğunuzda, resmen kutsal kitap gibi yazdığını görürsünüz. Adam Marksist! Kimse Ernst Bloch'un Marksist olmadığını söyleyemez. Ama adamın terminolojisi tamamen teolojik. Benjamin'in de öyle. Bir yerde 'Kabalayı okursanız beni daha iyi anlarsınız' diye yazar. Benjamin'in de içinde olduğu o kuşak, Marx'la Marksizmin diğer yapıtlarıyla çok idealist bir düzlemde ilişki kurmuştur. Çoğu klasik, dindar anlamda Yahudi değildir belki, ama bir kültürel kimlik olarak onu taşırlar ve Marksizmle bir kurtuluş ideolojisi olarak ilişki kurarlar. Aslında bu analojiyi ilk kullanan Benjamin değil. Bu da hiç bilinmez. 1910'ların sonu ya da 20'lerin başında Lukács, aynı analojiyi yapar: Mesih-Proletarya analojisi. Benjamin'in bütün yapıtı bu analoji üzerine kurulmuştur. Lukács, proletarya için tarihin Mesih sınıfı, der. Ama tabii bunu diyen *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yazarıdır. Daha sonra Lukács o pozisyonu terkeder. Reel sosyalizmle organik bağları geliştikçe mecburen terk eder. O da aslında büyük bir trajedidir. Batı Marksizmi'nin bir bireyin hayatı üzerinden izlenmesi çok ilginç bir şey, keşke birileri Türkiye'de bununla ilgili kitap yazsa. Lukács'ın hayatı üzerinden Marksizmin evrimi; nereden nereye. Benjamin de o çerçevede, kopuşçu şekilde değil, bir süreklilik içinde, Batı düşüncesine, Ortaçağ'ı da içeren bir biçimde, bir bütün olarak bakar. Çünkü onun çok yoğun olarak eleştirdiği tarih anlayışının müsebbibi modern zamanlarda değil, Ortaçağ'dadır. Onun gözünde Augustin'le Hegel ya da Marx arasında çok büyük farklar yok. Yani Batının tarih anlayışının oluşturucuları olması anlamında büyük farklar yok. Onun ölümünden birkaç ay önce yazdığı 'Tarih Tezleri' çok belirleyici. Ben sadece o tezleri, Benjamin'in düşünce evriminde bu ikili genç-olgun ayrımının ne kadar geçersiz olduğunun kanıtı olarak görebilirim. Çünkü mistik bir manifesto o. 'Tarihin her anı, Mesih'in girebileceği dar bir kapıdır,' diye biter. Kurtuluşu tamamen Mesih'e, tarih dışından gelecek bir güce aktarır -ki bu da bir Yahudi'nin 30'larda yazabileceği bir şey ancak.

Moldiyar Yergebekov: Ben de Frankfurt Okulu'yla müzik bağlamında ilgileniyorum ve Türkiye'de şöyle bir sorunla karşılaşıyorum. Bu konuyu ele alanların çoğunluğu felsefeciler. Müzikologlardan ise Ayhan Erol (Popüler Müziği Anlamak)[10] dışında bu konuya ilgi hemen hemen hiç yok. Aslında ben müzikologların da işin içine girmesini isterdim.

Besim Dellaloğlu: Dediğiniz doğru tabii. Bu sadece Türkiye'ye özgü bir mesele değil. Batıda da çok nüfuz edilmiş bir konu değil bu. Adorno'nun müzik üzerine yazdıkları hakkında ben birkaç kitap okudum. Kendi yazdıklarını da okudum. Çok da anladığımı söyleyemem açıkçası. Çünkü orada müzikolojiye de ihtiyaç var, teknik bir donanım gerektiriyor. Ama Adorno'nun kuramı içinde müziği nereye koymamız gerektiği hakkında, tüm dünyada, yüzde yüz bir netlik olduğunu hâlâ düşünmüyorum. Genel olarak. Ama Türkiye'de sorun daha da beter tabii. Hiçbir şey yok. Meslektaşım Ali Ergur'un *Portredeki Hayalet* diye bir kitabı vardır.[11] Adorno'yla doğrudan bir ilgisi yok belki ama müzik üzerine denemeler bunlar. Ama Adorno üzerine de çalışıyor. Bence bu alandaki en önemli çalışma.

Moldiyar Yergebekov: Durum böyle olunca da, daha çok yorum değil de özetten ibaret oluyor, Adorno'nun müzik üzerine yazdıklarının özeti yapılıyor, üzerine bir yorum yapılmıyor.

[10] Ayhan Erol (2002). *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam.* İstanbul: Bağlam.

[11] Ali Ergur (2002). *Portredeki Hayalet: Müziğin Sosyolojisi Üzerine Denemeler.* İstanbul: Bağlam.

Besim Dellaloğlu: Tabii çok önemli. Hatta ben derslerde *Negatif Diyalektik*'i müzik üzerinden anlatırım. Bence atonal müzik, negatif diyalektik kavramının inşasında Adorno'yu çok etkilemiştir. Belki Schönberg tanışıklığı olmasaydı, bu kadar önem taşıyan negatif diyalektik kavramı, bu netlikte ortaya çıkmayacaktı. Ama genelde atonal müziğin bir felsefe moduna dönüşmesi ve bunun araştırılmasından çok, müzik ve Adorno denilince, Adorno'nun caz üzerine yazdıkları, dar anlamda bir popüler kültür eleştirisiyle daha sınırlı bir Adorno ve müzik literatürü var dünyada. Akla ilk o geliyor, otuzlarda yazdığı iki makale, üç radyo konuşması... Bu yani... Ama dediğiniz çok doğru, adamın esas kitapları onlar değil. *Müziğin Sosyolojisine Giriş*, *Yeni Müziğin Felsefesi*, Wagner üzerine yazdıkları, Stravinsky üzerine yazdıkları. Bunlar daha ciddi. Caz üzerine yazdıkları da tartışılabilir ama temel olamaz, merkeze konamaz. Belki onlara nüfuz etmek daha kolay, ötekiler zor. Ama Adorno'yu daha iyi anlamak için gerekli. Adam müzisyen sonuçta... Felsefeden önce müzik eğitimi alıyor. Otuzlu yaşlarda felsefeci oluyor.

Moldiyar Yergebekov: 1989'da Rusya'da, Adorno'nun Müzik Sosyolojisine Giriş kitabı yayımlandı. Felsefeciler, müzikologlar ve sosyologlar bir araya gelerek çevirdiler

Besim Dellaloğlu: Doğru... Çünkü onun kimliğinde bunlar birleşiyor zaten. Adorno hem filozof, hem müzisyen, hem sosyolog dediğiniz gibi. O kitaplar, Frankfurt Okulu'nun disiplinlerarası, disiplinler-üstü hatta disiplinler-aşırı tavrının en gerekli olduğu yerler. Çünkü müzik çok kapalı, teknik bir alan. Ona nüfuz edebilmek için sadece felsefe yetmiyor. Adorno'nun kimliğinde birleştiği gibi ya bir kişide birleşecek ya da kolektif bir şekilde o açığı kapatmak mümkün olacak. Çok haklısınız.

Özgür Yaren: Ben son bir soru sorayım. Astrolojiyle ilgileniyor musunuz?

Besim Dellaloğlu: Astrolojiyle... Buna yanıt vermem zor aslında. Çok ciddiye almıyorum ama ilgilendim bir dönem. Yine Benjamin üzerinden, Susan Sontag'ın meşhur bir yazısı vardır, Benjamin üzerine... Oradan yola çıkarak onun burcuyla ilgili birşeyler okumuştum. Sonra burçlarla ilgili de birkaç kitap okudum. Ama şunu söyleyebilirim. Adorno'nun tüm yazdıklarına rağmen, Benjamin'e nüfuz etme yönünde, bir ara böyle bir donanıma da ihtiyaç duyulabileceğini düşündüm ben. Ama çok ilerlemedim orada. Çünkü ne kadar önemseseniz, bir süre sonra komik gelmeye başlıyor. Sonuçta Adorno'ya dönüyorsunuz. Ama Benjamin bunu ciddiye alıyor. Onun birkaç yerde yazdığı bu 'Satürn etkisi' dediği, ta Antik Yunan'dan beri söz konusu olan... O konuda da çok önemli bir kitap var, Türkçesi yok. *Satürn ve Melankoli*, diye. Birisi ortaçağ uzmanı Panofsky, diğerlerinin ismini hatırlamıyorum.[12] O kitapta da var, Satürn'ün melankolik mizacı provoke eden bir yönü olduğu ve onun burcu (yengeç) üzerinde Satürn'ün etkisi olduğu... Bunu böyle birçok yazısının sağında solunda gördüm. O zaman biraz ciddiye almaya başladım. Yengeç burcu nedir, Satürn nedir, biraz okudum. Ama arkasını getirmedim doğrusu. Benjamin'in öyle bir yönü var. Kendi karakteriyle, yaşamda durduğu yerle burcunun ona dayattığı yer arasında ciddi bir yakınlık olduğunu düşünüyor Benjamin. Ben de ona saygı babında öyle birşeyler yapmıştım ama o kadar. Orada Benjamin'le Adorno arasında bir anlaşmazlık var. Adorno biliyorsunuz, 'sistematik önyargı' diye niteler astrolojiyi. Benjamin'de ise çocukluğundan beri mistik hava devam eder. Çok melankolik biri olduğu için, Satürn'de melankoli üreten bir etki olduğu için öyle bir kıssadan hisse var. Onu niçin sordunuz?

Özgür Yaren: Birkaç yazınızda görmüştüm de...[13]

[12] R. Klibansky, E. Panofsky ve F. Saxl (1964). *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Nationol Philosophy, Religion and Art.* Londra: Basic Books.

[13] Bkz. Besim Dellaloğlu (2003). "Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında." *Cogito* 36: 13.



39.

Z. Tül Akbal Süalp

Görüşmeciler: Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel

Deşifre: Anıl Karaoğlu
17 Şubat 2010, İstanbul

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Frankfurt Okulu düşünürleriyle ilk ne zaman ve hangi metinleriyle tanıştınız?

Tül Akbal: Aslında şimdi çok net hatırlamıyorum ama galiba üniversite 1. sınıfta başladı tanışıklığım. Psikoloji okuduğum için, doğrudan Frankfurt Okulu değil ama çevre olarak bakarsak Wilhelm Reich ve Erich Fromm'la tanıştık ve o zaman biraz modaydı onları okumak. Psikoloji öğrencisi olunca daha da ilginç gelmişti. Ama sonra sanıyorum *Birikim* olabilir, Ünsal Oskay çevirileri olabilir, öyle bir bağlamla ilk kez tanıştığımı söyleyebilirim.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Yani 80'lerin başı mı oluyor bu?

Tül Akbal: 78-79'dur.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Daha çok hangi üyelerin çalışmaları ilginizi çekti, niçin?

Tül Akbal: O dönem için öyle bir seçiciliğim olmadı. Tabii bahsettiğim Fromm ve Reich ilgimi çekti, psikolojiye de farklı bakıyorlardı. Ama çekirdek kadroyu düşünecek olursak, çok da ayırt edici bir düşüncem olmamıştı o zaman için. Ama genel, bütün süreç içinde bakacak olursak herhalde Benjamin'e belki duygu olarak daha yakın hissettim kendimi. Bilemiyorum, böyle bir şey miydi sormak istediğin?

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Yani başta ilginizi ne çekti ve sonradan ne oldu? Aslında buna da dönüştürebiliriz bu soruyu.

Tül Akbal: Geleneksel olarak Türkiye'de felsefe geleneğinin (bu tabii ki tartışılır, ne kadarı var ne yok, çok da ahkâm kesmek istemiyorum ama), Alman ekolüne daha fazla yatkınlığı var gibi geliyor; anlamakta, anlamlandırmakta. Biraz onun etkisi olduğunu düşünebiliriz, biraz Türkiye'deki modernizasyonun, eğitimin, bütün bunlarla birlikte baktığımızda o elitist yanları da örtüşüyor diyebiliriz aslında. Belki bütün bunlarla birlikte bir yakın hissetme oluyor. Topluma, kültüre, medyaya bakışta, onların bakış tarzının içine girmek çok zor bir şey olmuyordu, o zaman için en azından.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Yazılarınızda kültür endüstrisi, kitle kültürü, popüler kültür tartışmaları bağlamında Frankfurt Okulu'nun görüşlerine değiniyorsunuz. Bu konuda bir kavram kargaşasından söz edilebilir mi? Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi analizini tam olarak hangi çerçeveye yerleştirmek gerekir? Kültürel kötümserlik yönündeki eleştirilere katılıyor musunuz

Tül Akbal: Eğer bu konuda bir kafa karışıklığı ya da bir kavram kargaşası genelde var mı diye soruyorsak, biraz var. Bunda şunun çok etkisi olduğunu düşünüyorum: 80 sonrası felsefede, Avrupa düşüncesinde ya da Avrupa aklındaki kırılma, yani yeniden bir kırılma olduğunu söyleyecek olursak ve özellikle yapısalcılık sonrası eşikten sonra zaten akademide de, düşünce üretimi alanında da hemen hemen bütün kuramların çok eklektik kullanılması

yaygınlaştı. Yani bazen birbirleriyle asla kan uyumu olmayacak birilerini iki paragraf altta, üstte, yan yana görüp aynı fikri destekliyormuş gibi kullanabiliyor pek çok kişi. Böyle bakarsak zaten bir kargaşa var. Esas metinleri okumaktan ziyade *reader*'lar üzerinden gittiğimiz için Adorno ne demişti, Horkheimer'in esas düşüncesi neydi gibi bir şeyi de kaybetmiş durumdayız. Dolayısıyla hep birileri bize anlatıyor ve biz de bize anlatılanlardan bir derleme yapıyoruz.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Biz de projede benzer bir şeyi vurguluyoruz eklektisizm konusunda.

Tül Akbal: Evet, muazzam bir eklektisizm var. Bu ister istemez bir kargaşa yaratıyor. Çünkü hakikaten bir satır önce onlarla dünyaları hiç uyuşmayacak bir başka düşünceyle birlikte kullanıldığı için, acaba yanlış mı anlaşıldı? Mesela Benjamin'den yola çıkarsak, hani o meşhur makalesi (Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı)... Yani benim bunun dehşetine düştüğüm çok olmuştur, doktora yaparken örneğin, herkes başka bir şey anlıyor bu yazıdan.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Üzerinde en çok çelişkiye düşülen çalışmalardan biri zaten o.

Tül Akbal: Evet, peki ben mi başka bir şey anlıyorum. Böyle bir daha dönüp okuduğum çok olmuştur. Niye birlikte bir anlama oluşturulamıyor?

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Acaba Türkçe çevirisiyle ilgili olabilir mi, insanlar çevrilmeden okumuyor mu acaba?

Tül Akbal: Yani İngilizcede de olabiliyor ama Almancadan İngilizceye çevrilmesinde de benzer problemler olabilir. Mesela yarım sayfa dipnot konduğunu bilirim anlatabilmek için. Çünkü felsefe dili Almanca, sözcüklerin karşılıkları yok İngilizcede. Dolayısıyla izah edebilmek zorunda kalıyor çeviren, çeviren notu bol miktarda giriyor. Bu olabilir ama bir de diyelim ki kültüre, topluma, popüler kültüre siz bir yerden bakıyorsunuz ve Benjamin'i yandaş etmek istiyorsunuz o baktığınız şeye, dolayısıyla öyle bir yerden çarpıtılıp dolanarak da yapılabiliyor. Bunu keşfetmek için sizin de biraz olgunlaşmanız gerekiyor aslında bu alanda.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Kültürel kötümserlik yönündeki eleştirilere katılıyor musunuz?

Tül Akbal: Evet belli ölçüde kötümser olmadıklarını söylemek herhalde mümkün değil ama düşünceleri, düşünce akımlarını ve düşünenleri de kendi dönemleri içerisinde, kendi tarihsel süreçleri içinde değerlendirmek lazım. Onların yaşam deneyimi kötümserlikten başka bir şey getiremezdi gibi geliyor bana.

Tolga Hepdinçler: Ben mesela Benjamin'i okuduğum zaman kötümser hissetmiyorum.

Tül Akbal: Onda yoktur kötümserlik, o daha umutludur. O umutsuzluğun, karanlığın içindeki ışığı hep görür sanki. Benjamin mesela teknofobik değildir. Diğerlerinde vardır.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Son dönemdeki Yeni Alman sinemasına daha sıcak baksa da Adorno'nun sinema konusundaki düşünceleri Benjamin ve Kracauer'a göre daha farklı. Adorno, Kracauer ve Benjamin'in etkileşimi konusunda neler söyleyebilirsiniz? Bu konudaki ayrışma Kracauer'ın sinema ve gerçeklik ilişkisine bakışından kaynaklanıyor diyebilir miyiz?

Tül Akbal: Şu var; demin söylediğim gibi, Adorno'nun biraz daha modernist ve elitist diyebileceğimiz çıkışı ve sinemayı kitle endüstrisinin bir ürünü olarak görmesi -ki burada da tamamen haksız olduğunu söyleyemeyiz sinema sanayilerini düşündüğümüzde- bunu çok olumsuzlamasına neden olan bir şey. Ama yine biraz önce söylediğimiz gibi, Benjamin'de teknolojinin ve bu tür popüler kültüre ilişkin üretimlerin aslında başka türlü kullanabileceğine ait bir ihtimal alanı görürüz hep. Yani "evet, bu belki böyle ama neden böyle kullanılmasın?" sorusu ona hep içkindir, vardır. Dolayısıyla böyle bir ayrımdan ve karşılıklı duruştan söz etmek mümkün. Kracauer'a gelince, yine aynı tarihsel deneyimin içerisinden geçerken Alman sinemasına baktığında şunu çok net görüyor ya da öyle yorumluyor: Bu süreç faşizme doğru

gidiyordu. Biz bunu görebilirdik ama burada sinema, daha sanat sineması olmayı ve bir tür fantaziyle ve korkunun vesairenin de içine dâhil olduğu, gerçeklerden kaçışla bunu göstermeyi yeğledi. Dolayısıyla dönemi değerlendirişinde itham taşıyan bir şey var Kracauer'da. Bu o dönemin gerçekçilik tartışmalarına, Lukâcs'a kadar giden gerçekçilik tartışmalarına uzanabilir. Ama bu mevzu üzerinden karşılıklı bir etkileşim olmuş mu, bunu bilemiyorum.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Sanırım biri daha ileriye doğru, diğeri daha geriye doğru bakıyor.

Tül Akbal: Evet, öyle bir şey. Benjamin'deki sürekli bir ihtimalin değerlendirilmesi, akılcı bir değerlendirilmesi üzerine, diğeri ise olan durumun tahlili üzerinden giden bir şey.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Kamusal alan tartışmasında Türkiye'de daha çok Habermas'a başvurulduğunu görüyoruz. Siz çalışmalarınızda kamusal alanın deneyimle ilişkisi bağlamında Negt ve Kluge'ye başvuruyorsunuz. Bu bağlamda Habermas ile Negt ve Kluge arasında bir ayrışmadan söz edilebilir mi?

Tül Akbal: Bence Habermas, Negt ve Kluge arasında çok ciddi bir ayrım var. Bunu kopuş olarak da değerlendirebiliriz. Çünkü birisi temel olarak klasik burjuva kamusal alanına bakıyor, diğerleri alternatif, deneyimle üretime dayalı bir kamusal alana bakıyorlar. Hatta başlangıç noktalarında alternatif proletarya kamusal alanına bakıyorlar. Daha sonra bu proletarya sözünü aynı sıklıkla kullanmasalar da, bu çok temel bir ayrım. Biri daha düzenli bir kamusal alandan, o anlamdaki bir toplumsal oluşumdan bahsediyor. Negt ve Kluge için ise, bu daha gerilla tipi bir örgütleniş biçimi ve özellikle de vurgu yaptıkları şey, kurumsallaştığı noktada kamusal alan ihtimalini kaybetmesi.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Bir filmin ya da herhangi bir sanat hareketinin eleştirisinin gündelik hayatla, politik iklimle ilişkisine değiniyorsunuz bir yazınızda. Sizce sinema, video gibi araçların alternatif kamusal alan oluşturabilmesi, direniş potansiyeli barındırabilmesi mümkün mü? Örneğin Kluge farklı film formlarının böyle bir potansiyel taşıyabileceğinden söz ediyor. Sizce popüler kültürde bir mücadele alanı oluşturabilir mi yoksa farklı deneysel formlar mı gereklidir?

Tül Akbal: Ben oluşturabileceğine inanıyorum ya da böyle bir umudu hep taşıyorum. Taşımasam ne olur, onu da bilmiyorum. Ama tabii ki deneysel olması gerekiyor bunun. Çünkü siz bir şeye alternatif üretiyorsunuz, tam bu çok ses getirecekken, duyulacakken ya da görülecekken ki o aşama, belki kamusal alan ihtimalini barındıran an. Bu zaten daha yaygın olan ve endüstrisi tarafından çok çabuk içselleştirilip, dönüştürülüp ve kendileştirilen bir sürece giriyor. Dolayısıyla mütemadiyen deneysel olmak zorunda olan bir alan bu. İster kamusal alanı yakalayabilsin, ister yakalayamasın. Yakalamak istediği sürece deneysel olmak zorunda, sürekli.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: 1950'lerde Amerika'nın modern sanatı içselleştirmesi gibi.

Tül Akbal: Mesela yeni dalgalarda yapılan her şey bugün reklâmlarda kullanılıyor. O halde yeniden bakışı kırmak ve başka bir şey üretmek zorundasınız.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Türkiye bağlamında bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

Tül Akbal: Dünya bağlamında ne kadar geçerliyse, Türkiye bağlamında da o kadar geçerli bir şey bu. Bu biraz buradaki üretim bilgisinin toplumsallaşabilmesiyle mümkün diye düşünüyorum ben. Bu üretim imkânları ve araçları ne kadar toplumsallaşırsa bunun ihtimali de o kadar yükselir gibi geliyor bana. Kastettiğim şu: Nasıl yapılır, nasıl yaparız, nasıl üretiriz bilgisinin yaygınlaşması. Bugün zaten çekim yapabilmek kolaylaştı, ucuzladı. Dağıtım da öyle: DVD'ler, internet ağları vb. Bu imkân bugün teknolojiyle daha mümkün. Yani Benjamin'in ya da Kluge'nin umudu daha mümkün bugün o anlamda. Bunun toplumsallaşabilmesi gerekiyor. Yine Kluge'nin dediği gibi kimsenin utanmayıp, çekinmeyip, kendini daha yeteneksiz görmeyip cesaretle asılması gerekiyor ama bunun için de bilginin yaygınlaşması gerekiyor.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Frankfurt Okulu Türkiye'de hangi alanlarda daha çok gündeme geldi? Son dönemde Frankfurt Okulu'na yönelik bir ilgi artışından söz edilebilir mi? Bunu Türkiye'nin kültürel iklimi ile ilişkilendirmek mümkün mü?

Tül Akbal: Herhalde daha çok eleştirel düşüncenin kullanıldığı alanlar diyelim. Sinema, medya genel olarak, sosyolojinin içerisindeki bazı çalışma alanları. Mesela müzik sosyolojisi gibi özel bir takım alt yoğunlaşma alanları, hatta mesela ben psikolojide de okuduğumuzu hatırlarım. Dolayısıyla bu alanlar içerisinde var oldu. Bugün daha çok ilgi var mı bunu bilmiyorum. Bence çok yok gibi geliyor, hatta tamamen azalmış durumda diye düşünüyorum. O kırılma sonrası, konuşmanın başında konuştuğumuz o kırılma sonrasına direnen, dayanan tek düşünür bana göre Benjamin olabildi. Çünkü diğer alanlar Benjamin'i kullanabildi ve oradan beslenebildiler ama herhalde azaldı diye düşünüyorum. Elbette politik ve kültürel iklim ile çok bağlantılı çünkü şu anda onların düşüncesini belirleyen daha bütünlüklü, daha tümdengelimci bakış çok hâkim değil.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Türkiye'de Frankfurt Okulu ve beslendikleri kaynaklar arasında yeterli bağlantı kuruluyor mu? Örneğin Kracauer Türkiye'de yeterince tanınıyor mu?

Tül Akbal: Ben çok az tanındığını düşünüyorum. Küçük bir grup sinema akademisyeni tanıyor herhalde.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Frankfurt Okulu ya da düşünsel kaynakları açısından özellikle çevrilmesi gerektiğini düşündüğünüz metinler var mı?

Tül Akbal: Sanıyorum bütün külliyatın çevrilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Çeviri faaliyeti konusunda diğer bilgi gövdeleri ile karşılaştırdığımızda çok da hayırsız çıkmadığımızı söyleyebiliriz. Tanınabilmesini sağlayacak ölçüde çevrildiğini söyleyebiliriz. Ama bu yeterli mi? Bence çok değil. Ama mesela benim gönlüm Kluge'nin, Negt'in kamusal alan, deneyim ve üretim çalışmalarının çevrilmesini ister. Enzensberger mesela, çok yakın ve alakalı değil ama bu şeyin uzantıları içerisinde bakabileceğimiz biri. Sanıyorum edebi bir iki şey çevrildi Enzensberger'den, başka bir şey yok diye biliyorum ben, yanlış biliyor olabilirim ama...

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Bir dönem Argos, Gergedan gibi dergilerin bazı sanatsal akımların tanıtılmasına, Frankfurt Okulu ile ilgili bazı metinlerin sınırlı da olsa dolaşıma girmesine aracılık ettiğini görüyoruz. Günümüzde sanat dergilerini özel olarak da sinema alanındaki dergileri nasıl değerlendiriyorsunuz? Aynı işlevi yerine getirebiliyorlar mı?

Tül Akbal: Sanırım öyle bir işlevin karşılığı kalmadı. Yani bunun okuyucusu olacak, meraklısı olacak, takipçisi olacak kimse pek yok ya da yok olduğu düşünülüyor olabilir, yani böyle bir kitlenin olmadığı düşünülüyor olabilir. Dolayısıyla tarzı, formatı değişti dergilerin. Belki bilgiyle ve düşünceyle girdikleri ilişki de değişti. Çok marjinalleşebiliyorsunuz eğer bu tür bir dergicilik yapmaya kalkıyorsanız. Sinema dergileri açısından bakacak olursak, aslında bir iki tane olduğunu söyleyebiliriz. Yeterli midir bilmiyorum. Okuyucu sayısını düşünecek olursak çok bile. Teorik yoğunlaşması olan, bu türlü fikri tartışmalara da veya sadece bunlara yoğunlaşan dergi sayısı, dergi okuyucusu sayısı ile karşılaştırıldığında fazla bile. Yani kimse yanlış anlamasın, çok güzel ve daha da olsun ama tirajlarına bakıyoruz, çok düşük ve çok cengâverce çıkartılıyor bu dergiler. Eğer arkanızda bir başka kurum yoksa öyle çıkıyor ki çoğunun da öyle kurumsal bir desteği yok.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: 1980'lerde 1990'larda, dergilerin daha çok okuyucusu vardı ve tartıştıkları şeyler de çok farklıydı. Şu anda popüler sinema üzerine odaklanıyorlar.

Tül Akbal: Baskısından sayfalarına, resim sayısından yazı oranına, punto büyüklüğüne kadar değişti.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Popüler dergi formatında hepsi.

Tül Akbal: Evet.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Türkiye'de sanat ve estetik alanında kuramsal tar-

tışmaların yapılabilmesi ve eleştirel bir tartışma zemini oluşturulabilmesi konusunda yeterli olanaklar var mı, neler gerekir?

Tül Akbal: Bence olanak var tabii çünkü aslında tüm bu söylediklerimizin yanı sıra ben bu alanlarda gelişmiş ve bilgili insan sayısının arttığını düşünüyorum. Yine yanlış anlaşılmasın, bir önceki kuşaklar daha zayıftı demek istemiyorum ama ben kendi deneyimim açısından baktığımda, en azından benden sonraki kuşakların canavar gibi geldiğini görüyorum. Daha fazla kaynağa ulaşma şansı var. Bugün İstanbul'da, Artvin'de, Mardin'de de oturarak internetten bir yığın dergiye, kitaba ulaşma şansınız var, dünya ayağınıza gelebiliyor. Genç akademisyenlerin de bunu kullanabildiğini düşünüyorum, görüyorum ve hatta etkileniyorum. Bu benim hoşuma da gidiyor çok. Dolayısıyla olanak var. Ama bunların kendilerini dönüştürüp üretebilecekleri mecralar var mı diye sorarsak, işte orada bir problem var. Bu da aslında üzüntü verici bir şey. Tekrar dönecek olursak Benjamin'in hayatı boyunca yaşadığı sıkıntıya benzer bir sıkıntı bu. Yani üretiyorsun ve ürettiğin şeyin alımlandığını göremiyorsun, tepki gelmiyor, basılmıyor, yayımlanmıyor, yani o süreç bir türlü tamamlanmıyor.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Akademik çevrenin kendisinin yarattığı bir sıkıntı var.

Tül Akbal: Evet, o da var. Yani burası çok boyutlu bir yer. Belli tür yayın istiyorlar, puanlama sistemine bağlı. Yani özgür ve rahat üretime, yani suyun kendi yatağında akmasına engel olan yığınla baraj var aslında. Bir yandan üretim bekleniyor ama baraja alınmış üretimler bekleniyor. Su yatağını bir türlü bulamıyor dolayısıyla, imkânını bulamıyor. Yoksa insan malzemesi de var, var olan malzemeyi değerlendirecek bir ortam da var ama bunları dönüştürüp üretip aktarabilecek mecralar sınırlı.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Kuramsal bütünlük sıkıntısı da var belki de.

Tül Akbal: Elbette ama bu 80 sonrası yaşanan çok ciddi bir problem, bütün akademik alanda, düşünce alanında. Biraz önce bahsettiğimiz o eklektisizm, hatta biraz modalar. Yani belli kavramlardan ve yazarlardan belli bir miktarda bahsetme zorunluluğu. Bunu yapmadığınız takdirde çok ciddiye alınmıyor oluşunuz.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Tabii şöyle oluyor mesela; bir dönem Zizek oluyor, sonra Bakhtin oluyor.

Tül Akbal: Evet. Bunlara yaklaşmak zorundasınız, burayı kavramak durumundasınız. Yoksa siz geçerli olmuyorsunuz.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Bu durumda Frankfurt Okulu biraz demode mi oldu?

Tül Akbal: Yani en azından bakılan şeyin öyle olduğunu düşünüyorum, öyle değerlendirildiğini söylemek mümkün herhalde.

Tolga Hepdinçler & Evren Yüksel: Görüşme için çok teşekkür ederiz.



40.

Tuncay Birkan

Görüşmeciler: D. Beybin Kejanlıoğlu, Barış Engin Aksoy & Ali Anıl Aral

Deşifre: D. Beybin Kejanlıoğlu
9 Ekim 2009, İstanbul

D. Beybin Kejanlıoğlu: Türkiye'de entelektüel ortamda çeviri, alımlama meselesinin çok önemli bir ayağını oluşturuyor. Frankfurt Okulu'nun alımlanmasında öncelikle bunu konuşsak çok iyi olacak. Yayın dünyasında çeviri meselesi nasıl işliyor? Bunu önemsiyoruz.

Tuncay Birkan: Sorunları konuşmaya belki buradan başlamak lazım. Türkiye'deki alımlamadaki en birinci etken çeviri, çevirinin niteliği meselesi. İnsanlar Frankfurt Okulu'nu okuduklarını zannediyorlar ama okuduklarının ne dediği belli değil çoğunlukla. Bu anlamda sağlıklı bir alımlamadan söz etmek, ancak 90'lardan sonra çevirilerin ve onları işleyen yazıların çıkmasıyla mümkün oldu bence. Çeviri engeli, bence en önemli sorundu. Çeviri de çoğunlukla başka dillerden yapıldı ya da Almancadan çok yetersiz kişiler tarafından yapıldı. Tek tek örneklere girsek, inanılmaz olanlar var. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden sık sık alıntı yapılır mesela.[1] Kendim çevirdiğimde de, editörlüğünü yaptığımda da çıkmış bir çeviriyi kullanmak isterim. Ama bunu o kadar az kitap için yapabiliyorsunuz ki... Birkaç kere *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni kullanmak istediğimde, neredeyse bambaşka bir metinle karşılaştım. İngilizce çeviri bir şey diyor, Türkçedeki bambaşka bir şey diyor. Hiç alakası yok. İngilizcesi de o kadar iyi değil. Çeviri konuşurken bunu da mutlaka göz önünde bulundurmak gerek: İngilizceden yapılan çevirilerin İngilizceleriyle ilgili de son yıllarda tekrar tekrar yayın yapılıyor. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i yeniden çıkıyor, *Aydınlanmanın Diyalektiği* de öyle... Freud çevirileri hatta tamamen yeni baştan yapılıyor şu anda. Çevirinin çevirisi o yüzden çok sakıncalı zaten. En başta oradan çıkıyor sorun.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Önceleyen metinlerin olmaması da önemli değil mi? Okunan bir Hegel çevirisi olmadan Negatif Diyalektik'i okumak nasıl olur?

Tuncay Birkan: Allah kolaylık verecek artık (!). Çoğu zaman klasik metinlerin mevcut çevirilerini kullanamıyorsunuz, yeni baştan çeviri yapıyorsunuz. Epey kitap çevirdim, çoğu da o kadar kolay şeyler değildi, ama en zorlandığım metin, Zizek'in *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nde Kant ve Hegel'i ele aldığı bölümdü. Ben hayatımda hiçbir şeyi anlamadan çevirmedim ama orada 5–6 cümleyi yeterince anlamadan çevirdim. Özellikle Kant alıntılarını anlayamadım. Konuyla ilgili olduğunu bildiğim ve ulaşabileceğim herkese sordum, editörlerle istişareler de yaptık, çok güzel olmuş dedi herkes. Anlaşılır bir şey var orada ama anladığım şeyin o olduğundan emin değilim. O tür sorunlar hep var. *Negatif Diyalektik Metis*'ten çıkacak. Burada da Hegel'i aslında yeni yeni çevirmeye başlayacağız. Arkadan klasik metinlerin sağlam çevirilerinin olduğu bir yerden gelmiyoruz. Aristo çevirileri de berbat. Okunaksız. Bu okunaksızlık da özellikle yabancı dil bilmeyen insanların bütün bu mevzular kendilerini aşıyormuş gibi hissetmelerine yol açtı; bunlar her halükarda zor metinlerdir, hiçbir önhazırlık

[1] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar 1-2*. Çev., Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı.

yapmadan okunmaları pek kolay değildir, ama benim bahsettigim ben ne yapsam bunları anlayamam hissi daha çok. Son yıllarda bu his kırıldı biraz. Yabancı dil bilen gençlerin çoğalmasının da etkisi var bunda. En azından kıyaslayarak bakabiliyorlar. Hem İngilizcesine bakıyor, hem Fransızca biliyor, oradan kurtarıyor biraz. Herkesin böyle bir şansı yok ki. Örneğin, Ahmet Oktay'ın hiçbir zaman böyle bir şansı olmadı, uğraştı hep. O yüzden de çok takdir ediyorum kendisini. Onların içinden anlaşılır nüveyi çıkartarak onu işleyebilmek, neredeyse mucizeye yakın bir şey, Ahmet Oktay'ın yaptığı şey. Zaten okumuşların arasında zamanında öğrendikleriyle yetinme, yeni kitap, hele hele yeni çeviri okumama tavrının bu denli yaygın olduğu bir kültürel ortamda Ahmet Oktay'ın her zaman yeni baştan bilgilenmeye açık tutumu da başlı başına takdir edilmeli. Çeviride 90'larda doğru dürüst bir şey başladı. Yayınevleri editör çalıştırmaya başladı, dil bilen editörler, kitapla işi olan, hem siyasi hem felsefi dertleri olan insanlar çalıştırmaya başladılar. Bunun sayesinde yayıncılık ortamı biraz düzeldi. Daha önce bu işler şöyle yapılıyordu: Çevirmenler kitapları seçiyordu, Adorno'yu okumuş, hoşuna gitmiş, çevirmiş, çeviriyi İngilizceden yapmış getirmiş diyelim. Yayıncının bunu değerlendirecek elemanı yoktu zaten, hoca bize kitap getirmiş, deyip yayınlıyordu. Editörlük müessesesi yoktu. Şu anda hiç değilse birkaç yayınevinde editörlük kurumunun gereklerinin yerine getirildiği söylenebilir ki benim çalıştığım, *Metis* de yıllardır bunun öncülüğünü yapmış bir yayınevi. Bizim yayınevinde metin çevirmenden geldikten sonra birkaç kere okunuyor ve çeviri üzerinde yapılan değişiklikler çok nadir birkaç istisna dışında çevirmenle iletişim kurularak yapılıyor. Ondan sonra kitap çıkabiliyor. İşi sadece çevirmene bırakmanın, bütün yükü çevirmenin sırtına yıkmanın pek de iyi sonuçlar doğurmadığını görüyoruz.

D. Beybin Kejanlıoğlu: 90'lar diyoruz ama bazı yayınevleri çok iyi kitaplar çıkarmasına rağmen çevirileri çok sorunluydu.

Tuncay Birkan: Aslında görece bir şeyden söz ediyorum. Türkiye'de hala bu sorun var. Tam da bu aralar o işlerle uğraşıyorum. Aralık ayında bir yayıncılık kongresi olacak. Yayıncılık sektörünün tüm bileşenlerinin temsilcileri bir araya gelecekler, bu sorunları konuşacaklar, çözüme bağlanmasına çalışılacak. Oraya mesela editörlükle ilgili bir başlık da koydular. Onunla ilgili fikirlerimizi kurum adına, Çevbir (Kitap Çevirmenleri Meslek Birliği) adına yazıyordum. Yayınevlerinin çoğu hala editör çalıştırmıyor, çalıştıranların çoğu ehil kişiler çalıştırmıyor. Çevirmenlerde editörlere karşı bir önyargı da oluşmuş durumda. Biz Çevbir'de bunu epey bir kırmaya çalıştık. "Birbirinize muhtaçsınız, iki ayrı taraf yok. Birbirinizle yarışmıyor, bir işi kotarmaya çalışıyorsunuz, bir işe beraberce titizleniyorsunuz" dedik. Eski çevirmenlere göre editörler katliam yapan insanlardır. (Ki bunlar hakikaten de var). Editörleri dinlerseniz, çevirmenlerin hepsi cahildir, hiçbir şeyden anlamazlar.

D. Beybin Kejanlıoğlu: İkisini de yapmış biri olarak ne düşünüyorsunuz?

Tuncay Birkan: İkisini de yapmış biri olarak Çevbir'in bu karşılıklı önyargıları izale etme konusunda ciddi bir işlev gördüğünü düşünüyorum. Pek organizasyon yapacak bir insan değilim, aktivist de değilim, bu işe [örgütlenme işine] öncülük etme görevi benim başıma kaldı ama hayatta yaptığım en hayırlı işlerden biri olduğunu düşünüyorum. Çünkü çeviri kalitesini düzeltmenin başka hiçbir yolu yok. İki tarafın barış içinde, birbiriyle ilişki içinde bunu sürdürmesi gerektiğini epey anlattığımıza inanıyorum. İşlerini doğru dürüst yapmayan çok yayınevi var hala, ama en azından artık bundan hicap duyuyorlar, mazeretler bulmaya çalışıyorlar ve yapmaya da çalışıyorlar. Çevbir'in içinden insanlar, yayınevlerinde editörlük de yapıyorlar, onlar da etkili oldu. Çevbir'in, son 4-5 yılda -daha doğrusu Çevbir sürecinin çünkü ondan önce de iki sene internette mektuplaştık- olumlu etkisi olduğunu düşünüyorum.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Şunu da etkiledi: Artık çevirmene para ödemeyeceğim diyemiyor yayınevleri. Telif esere vermiyorlar ama...

Tuncay Birkan: Gerçekten çeviri yapacak insanlar çeviri yapmadılar, kaçtılar çeviriden. Hep böyle hevesli insanlara kaldı, hevesli ama bilgisiz insanlara... Hevesle yapılmış, öyle yayımlanmış, yüzlerce çeviri kitap var okunamayan. Hala var. Şimdi çok iyi bir çevir-

men var örneğin tanıdığım, ilk yaptığı çevirinin fecaat olduğunu düşünüyor. Ben de baktım, hakikaten öyle, bir sürü yanlış anlama var ama öyle basmışlar mesela. Editör yok; ona geri dönecek, ona bir şeyler anlatacak insanlar olmayınca, çevirmen kendini geliştiremiyor. Ama şimdi Türkiye'nin en iyi çevirmenlerinden biri, çok çok iyi, yıllar içinde insanlarla etkileşime girmiş, geliştirmiş. Bu etkileşimin yaygınlaşmasıyla iyi çeviriler çıkaran insanlar da çoğaldı. Bir sürü yeni çevirmen çıktı, okuyan genç insanlar çıktı ve genç nesil hem hevesle, heyecanla, merakla okuyor hem de dilleri çok daha iyi. Editörle kavga etmek yerine ondan yararlanmayı da biliyorlar. Son yıllarda bayağı ağır kitaplar yayımladık, bunların altından kalkan çevirmenlerin çoğu çok genç, adları daha önce duyulmamış çevirmenler.

Sonuç olarak editörün en büyük görevinin hevesli ama çeviri yeteneği olmayan insanlara hayır demek olduğunu düşünüyorum. Hayatta az şeyle övünürüm, en övündüğüm şey şudur: En aşağı 100 kadar insana çevirin olmamış demiş, yarısına yakınından teşekkür almışımdır. Çünkü uzun uzun anlatıyorum niye olmadığını... Böyle olunca da insanlar kırılmak yerine kendilerini geliştirmeye odaklanıyorlar. Çeviriler de daha ince bir eleme sisteminden geçebilmiş, gerçekten yetenekli kişilerce yapılmış oluyor.

Neyse. En başa, Frankfurt okulunun alımlanması meselesine dönersek, asıl sorun çeviriydi, şimdilerde bu sorunun yavaş yavaş hallolmakta olduğunu düşünüyorum, bundan sonra daha net biçimde konuşabiliriz gibi geliyor bana.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Barış'ın Ahmet Oktay görüşmesinde yaptığı katkı önemliydi: Dünyada da böyle bir sorun var aslında. Hala arşivleri tarıyorlar, yeni şeyler çıkıyor, Benjamin'in mektupları örneğin ya da Adorno'nun 1960'ların sonunda Marcuse'ye yazdığı mektupta Martin Jay'i olumsuz biçimde anması ama bu mektupların 1990'larda gün ışığına çıkması, Jay'in "Ungrateful Dead" ("Nankör Ölü")[2] yazısını yazması gibi... Türkçede de, örneğin Estetik ve Politika'da[3] Adorno'nun eleştirdiği Benjamin metni yok, eleştiri sonrasında düzeltilmiş versiyonu var. Bu da alımlamayı etkiliyor.

Tuncay Birkan: Onların da olması gerek aslında. Ama ben bir yazarın metinlerinin külliyat olarak çevrilmesinin, özellikle Frankfurt Okulu özelinde çok zor olduğunu düşünüyorum. Metis'in yaptığı Walter Benjamin seçkisi [*Son Bakışta Aşk*], Benjamin'in memlekette anlaşılmasına en büyük katkı sağlayan şeydir. *Illuminations*'ı alsalardı, olduğu gibi bassalardı, Belge bastı örneğin, pek etkisi olmadı.[4] Seçkinin etkisi oldu, çünkü yazarın dünyasını tanıtmayla beraber yapılacak şeyler bunlar. Bir yazarı otomatikman Türkçeye çevirdiğinde Türkçeye kazandırmış olmuyorsun.

Barış Engin Aksoy: Nurdan Gürbilek'in Son Bakışta Aşk'a yazdığı Önsöz önemli.

Tuncay Birkan: Evet, o Önsöz.

Barış Engin Aksoy: Orhan Koçak'ın Akıl Tutulması'na yazdığı Önsözle anladık biz birçok şeyi.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Yüksek lisans dersinde okutuyorum ben onu, Koçak her ne kadar akademisyen değilim dese de... Ayrıca akademisyen olması gerekmiyor.

Tuncay Birkan: Her ikisinin de adını o açıdan anmak lazım. Frankfurt Okulu'nun Türkiye'de alımlanmasında, bu iki yazı için Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun gerçekten alımlanmaya başladığı an denebilir. Onlarla birlikte insanlar bir şeyler öğrenmeye başladı, burada ilginç bir şey var demeye başladı, çevirilerle değil. Çevirilerden daha önemli bu. Bu yazarları kendi dillerinden ya da İngilizceden okumuş ama çok iyi okumuş, kendi dertleriyle beraber okumuş, oradan doğru dürüst bir şeyler çıkartabilmiş kişiler Gürbilek de, Koçak da. Çeviri otomatikman yapıtı, yazarı kazandırmıyor demek ki. Onların, o küçük eserlerin çıkması sayesinde diğerlerini de yapmanın cesareti yavaş yavaş geliyor. Ama dediğiniz sorunlar önümüzde duruyor. Hegel'in olmadığı memlekette *Negatif Diyalektik* çevirirken işimiz epey zor olacak.

[2] Martin Jay (1999). "Force Fields: the Ungrateful Dead." *Salmagundi* 123: 22-31.

[3] Kolektif (2006). *Estetik ve Politika*. Çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Alkım (ilk basım, 1985, Eleştiri).

[4] Walter Benjamin (1990). *Parıltılar* . Çev., Yılmaz Öner. İstanbul: Belge.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Son Bakışta Aşk, çok doğru bir seçki, "Gerçeküstücülük," "Hikâye Anlatıcısı" en vurucu metinler...

Tuncay Birkan: Bu adamların her birinin Almancada yirmişer otuzar cilt yazısı var. Kaybolmaman imkânsız. Benjamin'in toplu eserlerinin İngilizcesi basılalı 10 sene falan oldu.

Barış Engin Aksoy: Türkiye'de bu gecikmişlik sözü biraz fazla kullanılıyor.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Zaten sürgünün parçalılığını yaşıyorlar. Sürgünlük halinin farklı yerlerde ve dillerde yazdırması da söz konusu.

Tuncay Birkan: Frankfurt Okulu'nun daha az tanınan mensuplarının ya da öncülerinin çevrilmesi de önemli alımlama açısından Kracauer mesela, *The Mass Ornament*'ı basacağız.[5] Doğru dürüst çeviren birini bulduğumuz için çok mutluyuz. Yavaş ama çevriliyor. Ben de şu anda hepsini etkilemiş olan Simmel üzerinde çalışıyorum. Şimdiye kadar çevirdiğim en zor metindi. Simmel, Benjamin'de var, Adorno'da, Lukâcs'ta var. Bütün büyük temalarını ondan aldıklarını görüyorsunuz. Ayrıca, ikincil literatür de oluşmaya başladı. Bu insanlarla ilgili yazılmış önemli metinler de yavaş yavaş Türkçede olmaya başladı. Eskiden daha genel şeyler vardı, Frankfurt Okulu üzerine kuru bilgiler veren kitaplar, yazarın kendi özgün perspektifini ortaya koymadan şu şunu demiş bu bunu demiş, diye aktarmayla yetindiği kitaplar, ben şahsen bunları bir bakıma faydalı bulsam da pek sevmiyorum, ele aldıkları düşünürlerin temalarıyla bir şey yapan kitapları tercih ediyorum. Mesela Eduardo Cadava'nın *Işık Sözcükleri*,[6] Benjamin'in dünyasının içinden ama farklı bir şeye doğru onu devam ettirerek, derinleştirerek giden bir metin. O açıdan hoşuma gitmişti. O tür kitaplar da çıkmaya başladı. Yine de bir eksik var.

Barış Engin Aksoy: Eleştirinin yapılmaması da önemli. Birbirine gönderme yapan yazı neredeyse yok denecek kadar az.

Tuncay Birkan: Sizin kuşaktan ümitliyim bu konuda.

Barış Engin Aksoy: Gecikmişliğin hakikaten faydası olabileceğini düşünüyorum. Türkiye'de kalıplaşmış bir Benjamin yorumu yok, Lacan yorumu yok.

Tuncay Birkan: Hiçbir şey yok.

Ali Anıl Aral: Slovenya Okulu da öyle yapmış. Adamlar Doğu Avrupa'nın bir yerindeler, oradan dümdüz Lacan'a gitmişler. Ana metinlere direkt giderek...

Tuncay Birkan: Auerbach, Said'in dediğinin tersine *Mimesis*'i yazarken[7] ikincil literatürden uzak kalmanın aslında kendisine çok büyük bir imkân verdiğini söyler, o bakımdan kesinlikle haklısınız. Bunun önemine ben de inandığım için Kracauer'in *Mass Ornament*'ı ya da Adorno'dan *Negatif Diyalektik* gibi doğrudan metinleri basmayı önemli buluyorum. Ama Zizek Lacan'la bir şey yapıyor, Cadava Benjamin'le bir şey yapıyor, Buck-Morss *Rüya Âlemi ve Felaket*'te bir şey yapıyor.[8] Bu tür metinler sayesinde alımlamanın ötesinde artık kullanmaya geçilebilir, diye düşünüyorum. Adam şunu dedi, bunu dedi şeklinde aşırı akademik bir şey, insanın elini kolunu bağlayabiliyor. Artık Türkiye'de genç kuşaktan daha cesur davranabilecek arkadaşlar çıkacağına inanıyorum. Bizde yabancı düşünürler hakkında telif yazı üretme geleneği çok zayıf. Olan az sayıda kitapta da, yurtdışında birkaç kişinin yaptığı yorumların bir araya getirildiğini görüyoruz. Hâlbuki kitapta yazarın öznelliği yoksa zaten hiçbir şey yazmamış demektir. Birilerinin tezlerini yineleyerek, çoğaltarak hiçbir şey yapmamış oluyorsun. Telif kitaplarda bu sorun var, yayınevine 100 kitap geliyorsa böyle, aradan bir ya da iki kitap çıkıyor. Bu kadar korkunç bir oran. Önce konu neyse onunla ilgili genel literatür taranıyor, sonra ampirik malzeme sayıp dökülüyor, sonra çok kısa bir sonuç yazılıyor.

[5] Siegfried Kracauer (1995). *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Harvard: Harvard University Press.

[6] Eduardo Cadava (2008). *Işık Sözcükleri: Tarihin Fotografisi Üzerine Tezler*. Çev., Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis.

[7] Erich Auerbach (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.

[8] Susan Buck-Morss (2004). *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Karışması*. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

Sonuçta da ortaya çıkan şey bir kitap filan olmuyor, metnin içinde bir anlatı kurarak ampirik malzemeyle teoriye, teoriyle de ampirik malzemeye bakamazsan kitap yazmış olmazsın, herkese bunu anlatmaya çalışıyoruz. Sadece akademisyenler değil, çoğu insan böyle yazıyor. Düşünce ile malzemeyi verimli çarpışmalara maruz bırakmayı beceren insan sayısı çok az. O olmadığı zaman da gerçekten bir alımlama olmuyor. Alımlama ancak kullanmayla mümkün. Kullanmıyorsan, aslında çok anlayamamışsındır.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Bilgiye dönüşmesi ancak öyle mümkün, yoksa enformasyon aktarımı olur.

Tuncay Birkan: Evet, enformasyon aktarma olarak kalıyor çoğunlukla. Sadece Frankfurt Okulu değil, hemen hemen hepsi için böyle. Ama bazı istisnalar var. Derrida konusunda Müslümanlardan enteresan işler gelebiliyor mesela.

Barış Engin Aksoy: İnancı olan yapabiliyor bunu hakikaten. Zizek bahsediyor, sinik yazılarla sürekli karşılaşıldığı için neye inandığının bile farkında değil. O yüzden gezinip duruyor ortada işte, hiçbir şeye tutunmuyor, sola da inanmıyor, sağa da inanmıyor, dine de inanmıyor, hiçbir şeye inanmıyor

Tuncay Birkan: Evet, solculardaki bunun daha çok olması, kendisini solda konumladığını iddia eden akademisyen ve yazarlarda olması, solun kriziyle de bağlantılı. Solun onunla bir hesaplaşması da yok ki zaten. Olmuş olsa, yazdığı yazıya, bir düşünüre bakışına da yansıyacaktır ama yok. Siniklik gerçekten var. Siyasi krizin, solun krizinin, özellikle 80'li yıllarda yaşanan krizin etkisi olduğunu düşünüyorum alımlanmayı aksatan bir şey olarak. O krizle hesaplaşmamış olmanın, hesaplaşırken bu düşünürleri kullanmamış ya da bu isimlerden söz ederken hesaplaşma yapmamanın da yarattığı sorun var. Bir şeyi tamamen gömdüğünde, hiçbir şey olmamış gibi davrandığında, hiçbir şey de olmayacağını varsayıyorsun. Türkiye'deki solun çok ciddi bir sorunu var. Birtakım isimlere biat ediliyor: Adorno, a büyük adam, diye... Hep böyle geçiyor, yanyana bir sürü isim koymayla geçiyor. Büyük isimler sayma geleneği, 70'lerde, 80'li yılların başında başladı. İsimlerle, etiketlerle bakılıyordu. Hep formülasyon düzeyinde, hap şeklinde geçerdi. Şimdi görece daha iyi. Eski tavır, sürekli isim sıralama, akademik yazılarda olduk olmadık yerde mühim düşünürlerden alıntılar koyma... Bahsettikleri yazarların birbirleriyle aralarındaki feci fikir ayrılıklarıyla hiç hesaplaşmadan durmadan alıntı yapma tavrı çok yaygınmış. Böyle olunca da hiçbir şey olmuyor tabii. Adorno ve Benjamin'in birbirini alttan alta ne kadar eleştirdiğini yıllar sonra öğreniyoruz...

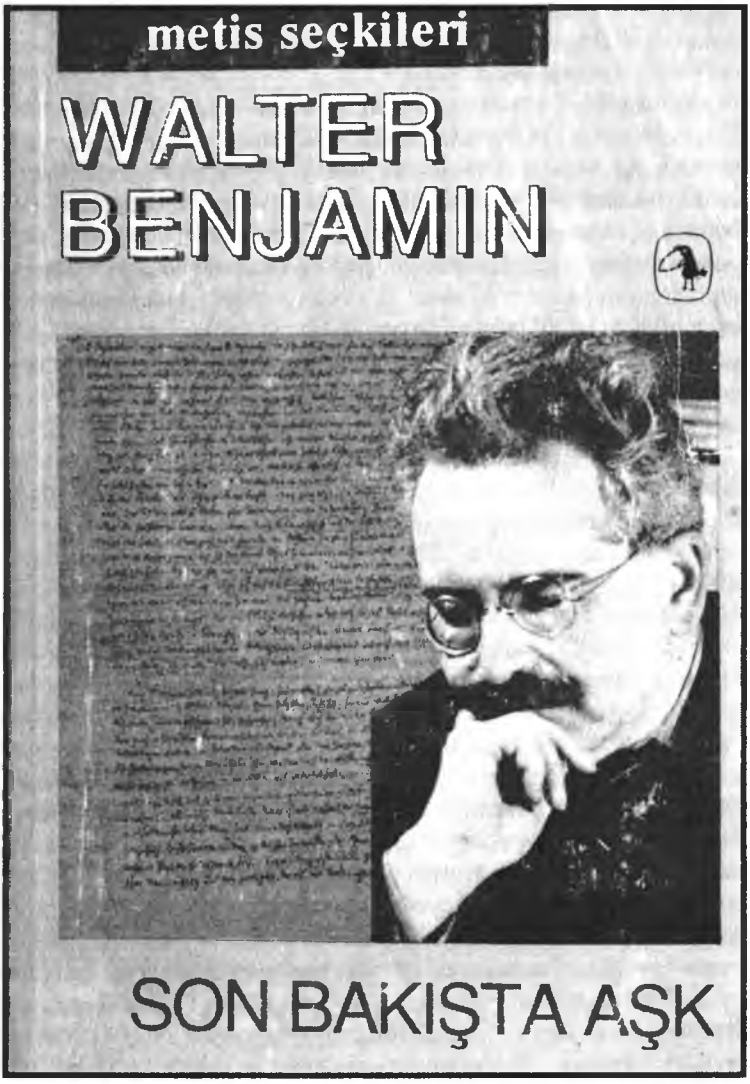
D. Beybin Kejanlıoğlu: Son soru: Madem Frankfurt Okulu yeni yeni alımlanabilir diyorsunuz, neler yapılabilir? Hem çeviri etkinliği hem de onları özümseyip kullanma anlamında, Türkiye'deki sorunlara ilişkin daha özgün çalışmalar üretmek anlamında neler önerirsiniz?

Tuncay Birkan: Teliften başlarsak, iyi yazmayı öğretmek kadar zor bir iş yok. Yazarlara al bunu kullan da, diyemezsiniz, zaten kullanacaksa kullanır. Bu, zamanla oluşacağını düşündüğüm ve sinyallerini gördüğüm bir şey. O tutkuyla, bu isimleri isim oldukları için değil, ele aldıkları meselelerin şiddetiyle okumak isteyen, heyecanla okuyan epey bir genç var, akademik çevrede insanlar görüyorum. Onlardan ümitliyim. Yılları böyle geçmiş insanların ağırlıkta olduğu bir akademik dünyadan kısa vadede bir şey beklemiyorum ama gençlerden ileride iyi işler çıkacağını bekliyorum. Çeviri konusunda da artık yeni yeni Almanca çeviri konusunda özellikle, Fransızca da olabilir, özel bir Türkçe seferberliğine ihtiyaç var. Felsefe bölümlerinin bu durumu çok ciddiye alması gerekir. Ondan sonra artık okunabilir Heidegger'ler, Hegel'ler, Kant'lar çıksın. Kant'tan, Hegel'den önce Adorno'yu çevirmeye kalkışmamız da bir gösterge... Yavaş yavaş insanlar çıkıp, gençler, Almanca bilenler, çevirmeye başlıyorlar. Adorno'nun külliyatından hiçbir şey yok aslında, müzikle ilgili kitapları yok, *Estetik Teori* yok, *Negatif Diyalektik* daha yeni çevrilecek, onunla ilgili ders kitapları çıktı. Daha erişilebilir, anlaşılabilir olan dersler ve konferansların yayımlanmasının işlevsel olabileceğini düşünüyorum Adorno konusunda. Benjamin konusunda yeni yeni, bol bol

seçki yapılması lazım. Bütün eserlerini çevirmek gerekmiyor. Bunların her birinden anlamlı bir biçimde seçmeler yapılmalı. Öyle bir yayıncılığın daha anlamlı olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, baştan beri konuştuğumuz, Susan Buck-Morss gibi, Eduardo Cadava gibi, Frankfurt Okulu üyelerinin görüşlerini kullanan, bunlarla bir şeyler yapan insanların yapıtları yayımlanmalı. O zaman daha iyi olacağını düşünüyorum.

D. Beybin Kejanlıoğlu: Çok teşekkür ediyoruz.

Tuncay Birkan: Eyvallah!



YAZARLAR HAKKINDA

M. Güneş Can Acar
2002 yılında ODTÜ Elektrik Elektronik Mühendisliği Bölümü'nden mezun olan Acar, 2006 yılına kadar yazılımcı olarak çalıştı. Yüksek lisans eğitimini 2009 yılında Ankara Üniversitesi Dilbilim Bölümü'nde tamamlayan, doktora eğitimini ise aynı üniversitenin Gazetecilik Bölümü'nde sürdüren Acar, 2007 yılından beri Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Barış Engin Aksoy
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisidir. Bu ara psikanalitik teori ve Walter Benjamin üzerine çalışmaktadır.

Ali Anıl Aral
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisidir. Aynı üniversitede doktora tez çalışmasına devam etmektedir.

Aylin Aydoğan
2000 yılında Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans derecesini 2004 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı'ndan aldı. Halen doktora programına devam etmektedir ve Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nde araştırma görevlisidir. Yeni iletişim teknolojileri, yöndeşme ve internet gazeteciliği konularında hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri, kitap bölümleri ve ulusal ve uluslararası konferanslarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

Tuba Ayten
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik bölümünden 2005 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik anabilim dalında yüksek lisans eğitimini, "Fotoğraf ve Temsil: Ara Güler'in İstanbul'a Bakışı" başlıklı çalışmasıyla tamamladı. Halen aynı anabilim dalında doktora eğitimine devam etmektedir. İlgi alanlarını görsel imge, fotoğraf ve toplumsal bellek oluşturmaktadır.

Derya Çetin
Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nde lisans eğitimini, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda "Türk Sineması Çalışanlarının Örgütlenme Sorunları" adlı tez çalışmasıyla doktora eğitimini bitirmiştir. Halen Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Uğur Çetin
Lisans ve yüksek lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü'nde tamamlamıştır. Doktora eğitimini Goldsmiths, University of London Centre for Cultural Studies'de sürdürmektedir. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Son dönem ilgi alanlarını, görsel kültür ve kültürel bellek gibi konular oluşturmaktadır.

K. Berfin Emre
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunudur. Anadolu Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmış ve aynı üniversitede yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisidir. Essex Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdürmektedir.

Pınar Evrenosoğlu
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema bölümünde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı üniversitede doktora eğitimine devam etmekte ve politik sinema üzerine çalışmaktadır.

Gamze Göker
Muhabir, web içerik editörü ve iletişimci olarak çalıştı. Sivil toplum örgütleriyle iletişim eğitimi çalışmaları yapıyor. Sivil toplum örgütleri için bazı kitap ve belgeselleri yayıma hazırlıyor. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde halkla ilişkiler ve tanıtım lisansı, aynı üniversitede kadın çalışmaları yüksek lisansı yaptı. Şu sıralar Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nde doktora tezini yazıyor. Bilişim teknolojileri ve toplumsal cinsiyet ilişkisi, İnternet ve toplumsal hareketler arasındaki etkileşim, sivil toplum, anti-militarizm ve feminizm konularıyla ilgileniyor.

Tolga Hepdinçler
Ankara Ünivesitesi İletişim Fakültesi'nde Fotoğraf ve Oryantalizm başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır. Bahçeşehir Üniversitesi İletişim Fakültesi Fotoğraf ve Video Bölümü'nde Yardımcı Doçentlik görevini sürdürmektedir. Film teorisi, fotoğraf teorisi ve tarihi üzerine yayınları bulunmaktadır.

İrfan Hıdıroğlu
1973 Erzurum doğumlu. Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda "Ertem Eğilmez Sineması" başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını, "1980 Sonrası Sinema Politikaları" başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisidir.

Vahit İlhan
Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Sinema Televizyon bölümünde araştırma görevlisidir. Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema bölümünü bitirdi. Yüksek Lisansını Erciyes Üniversitesi Radyo Sinema Televizyon anabilim dalında, "Teknolojide İnsani Boyut: Yeni İletişim Teknolojilerinin Gündelik Hayattaki Yeri (Kayseri Örneği)"; doktorasını ise "Medya ve Gençlik: 15-24 Yaş Arası Gençlerin Televizyon Dizilerini İzleme Pratiklerindeki Dönüşüm" başlıklı tezleri ile tamamladı. Yeni iletişim teknolojileri, gündelik hayat, medya okuryazarlığı ve haber konularında yayımlanmış çalışmaları bulunmaktadır.

İlkay Kara
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden 2003 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı'nda sürdürdüğü yüksek lisans eğitimini "1970'lerde Türkiye'de Radikal Medya" başlıklı teziyle tamamladı. Halen aynı anabilim dalında doktora eğitimini sürdürmektedir. Alternatif yayıncılık, toplumsal hareketler ve siyasal iletişim çalışmaları ilgi alanları arasında yer almaktadır. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Anıl Karaoğlu
Hacettepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Viyola Anasanat Dalı mezunudur. Yüksek Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'nda tamamlamıştır. Profesyonel olarak müzisyenlik ve *freelance* fotoğrafçılık yapmaktadır.

D. Beybin Kejanlıoğlu
Ağırlıklı olarak eleştirel teori ve medya üzerine çalışmaktadır. *Türkiye'de Medyanın Dönüşümü* (İmge, 2004) ve *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya* (Bilim ve Sanat, 2005) başlıklı kitapları ile ulusal ve uluslararası dergi ve kitaplarda yayımlanmış çeşitli yazıları vardır

Hatice (Çoban) Keneş
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nü 1999'da bitirdi. Aynı anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve "Medya Metinlerindeki Irkçı Söylemlerin Alımlanması" başlığıyla doktora tez çalışmasını sürdürmektedir. Etnik kimlikler ve medya, medya ve ötekileştirme, politik iletişim konularına ilgi duymaktadır. Gözü kararddığı bir anda da Boran'ın annesi olmuştur...

Çağla Kubilay
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden 2000 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'ndan 2003 yılında yüksek lisans, 2009 yılında ise doktora derecesi aldı. 2002 yılından beri Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları* başlıklı bir kitabı, ulusal hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri, kitap bölümleri ile kongre ve sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

Bercis Mani Şipal
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden 2001 yılında mezun oldu. 2005 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı anabilim dalında doktora eğitimine devam etmekte ve Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

H. Göze Orhon
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunudur. Aynı üniversitede yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve Essex Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdürmektedir.

Nalan Ova
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden 2002 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine devam etmekte ve aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İnan Özdemir-Taştan
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nde öğrenim gördü. Yüksek lisansını aynı bölümde "İletişim Özgürlüğü Retoriği: 1980 Sonrası Türkiye Büyük Millet Meclisi Tartışmalarında İletişim Özgürlüğü" başlıklı tezi ile tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı'nda "Türkiye'de 1970'lerde Sol Hareket ve Örgütlerin Retoriği" başlıklı doktora tez çalışmasını sürdürmekte ve Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Engin Sarı
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Anabilim Dalında öğretim üyesidir. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, TV ve Sinema Bölümünü bitirdi. Yüksek Lisansını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV, Sinema Anabilim Dalında, "Bir İlişki ve Kültür Örüntüsü Olarak Hemşehrilik"; doktorasını ise aynı anabilim dalında,"Kültür, Kimlik, Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık" başlıklı tezleri ile tamamladı. Kültür teorileri, kültürlerarası iletişim, iletişim etnografisi, kültürel kimlikler ve medya, çokkültürlülük ve alternatif medya, bilgi kuramı ve yöntembilim alanlarında çalışmaktadır. Bu alanlarda yayımlanmış kitabı, bildiri ve makaleleri vardır.

Oğuzhan Taş
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Doktora tez çalışması gazetecilik etiğinin tarihsel ve ideolojik kaynakları üzerinedir. Bu kapsamda Westminster Üniversitesi'nde araştırmalarda bulunmuştur. İletişim politikaları, yeni medya sosyolojisi, örtünme pratikleri, haber medyası ve gazetecilik etiği gibi konularda çalışmaları bulunmaktadır.

Emel Uzun
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunudur. Aynı üniversitede yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve Edinburgh Üniversitesi'nde doktora eğitimini sürdürmektedir.

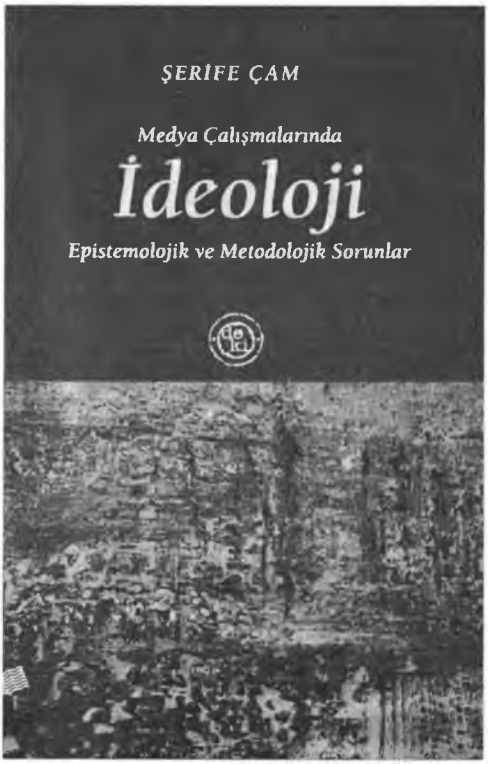
Özgür Yaren
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır. *Altyazılı Rüyalar: Avrupa Göçmen Sineması* (2008) adlı bir kitabı bulunan Yaren, *Media Culture and Identity in Europe* (2009) ve *Medyadan Söylemler* (2010) kitaplarının yazarlarından biridir.

Moldiyar Yergebekov
Temirbek Jürgenov Sanat Akademisi (Kazakistan) Güzel Sanatlar Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Yüksek lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'nda aldı ve aynı anabilim dalında doktora eğitimine devam etti. TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı'nın bursiyeri oldu ve günümüz Kazak sineması üzerine yazdığı teziyle söz konusu eğitim programını tamamladı.

Evrim Yörük
1979 Niğde doğumlu. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümünden 2001 yılında mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda yüksek lisans; Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Radyo ve Televizyon Anabilim Dalı'nda ise tezsiz yüksek lisansını tamamladı. İlgi alanları arasında iletişim kuramları ve televizyon çalışmaları yer almaktadır. Halen Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümünde araştırma görevlisidir ve doktora eğitimine devam etmektedir.

S. Evren Yüksel
Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nden 2000 yılında mezun oldu. 2003 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve doktora eğitimine devam etmektedir.

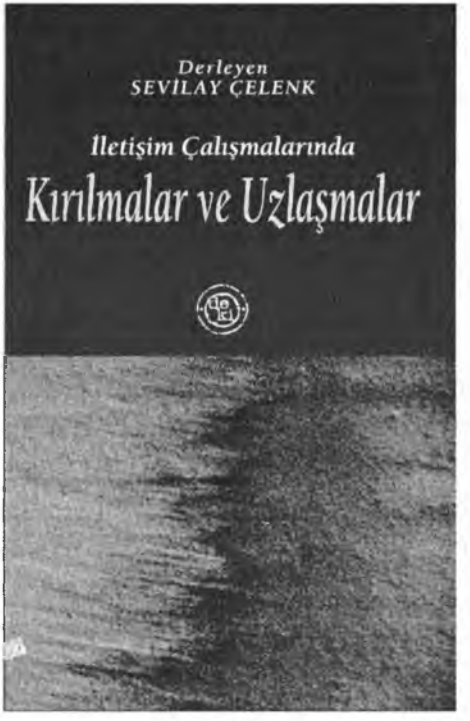
MEDYA ÇALIŞMALARINDA İDEOLOJİ
Epistemolojik ve Metodolojik Sorunlar
ŞERİFE ÇAM



Medya çalışmalarında, temelde üç grup altında toplanabilecek olan epistemolojik ve metodolojik nitelikli sorunlara işaret etmek üzere bu kitap, ideoloji kavramıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkili olan ve alanın temel metinleri olarak kabul edilen incelemelerin, oluşturulan belirli ayrımlar ışığında okunmasını hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda amaçlanan aslında medya çalışmalarında benimsenen çeşitli ideoloji yaklaşımlarının arkasında yatan belirli bir "gizil" anlamı ve "niyeti" açığa çıkarmak veya yürütülen ideoloji tartışmaları içinde ortaya konan bazı argümanları haklılaştırmak, bazılarını ise geçersiz kılmaya çalışmak değildir. Bunların yerine, bu kitap medya çalışmaları içerisinde benimsenmiş ve kullanılmakta olan belirgin ideoloji kavrayışlarıyla bağlantılı çeşitli sorunlara işaret etmeyi amaçlamaktadır.

288 sayfa., Ciltsiz, 13.5x21 • Ankara, 2008, 1. Basım
ISBN: 978-9944-492-36-2

İLETİŞİM ÇALIŞMALARINDA
Kırılmalar ve Uzlaşmalar
SEVİLAY ÇELENK



İletişim çalışmaları ulusal ve uluslararası, küresel ve yerel son derece girift bir alana yayılan ilişkileri kapsıyor ve bu alan aynı zamanda, endüstriyel ve teknolojik bir alan, estetik ve etik bir alan. Sadece makro ölçekli kurumsal ilişki ağlarının ya da etkileşimlerin alanı değil, aynı zamanda gündeliğin ve kişiselliğin mikro bağlamlarında yaşamsal önemde sonuçlara sahip bir alan. Bu söylenenler belki toplum bilimlerinin birçok alanı için geçerli olsa da, iletişim çalışmaları alanı devasa bir "ekonomi" ve uçsuz bucaksız bir "anlam" dünyasında yol alması bakımından çok kendine özgü bir alan.

208 sayfa., Ciltsiz, 13.5x21 • Ankara, 2008, 1. Basım
ISBN: 978-9944-492-35-5

İçindekiler

Tartışma Sürüyor
Sevilay Çelenk

Medya Sosyolojisi: Egemen Paradigma
Todd Gitlin

Bir Kültürel Materyalizm Teorisine Doğru
Nicholas Garnham

İkinci Bölüm
Kültürel Çalışmalar ve Teorik Mirası
Stuart Hall

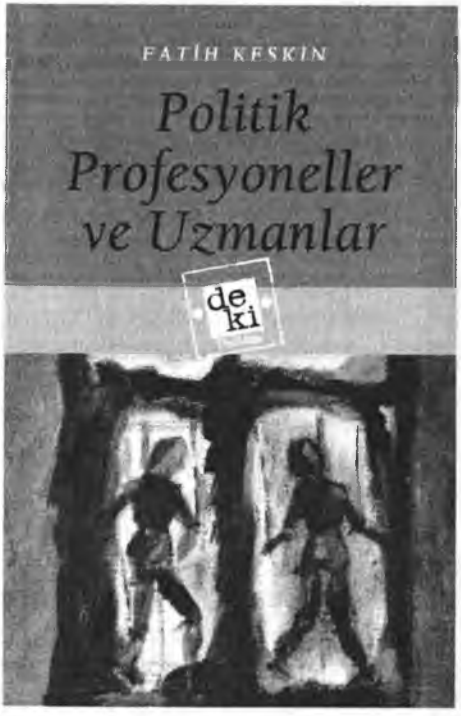
Ekonomi Politik ve Kültürel Çalışmalar:
Uzlaşma mı Boşanma mı?
Nicholas Garnham

Kültürel Çalışmalar Ekonomi Politiğe Karşı:
Bu Tartışmadan Başka Sıkılan Var mı?
Lawrence Grossberg

Ayrımın Üstesinden Gelmek:
Kültürel Çalışmalar ve Ekonomi-Politik
Douglas Kellner

Sonsöz Yerine
Ekonomi Politik Kültürel Çalışmalar
Tartışmasından Niçin Sıkılmamalıyız?
Janice Peck

POLİTİK PROFESYONELLE VE UZMANLAR
FATİH KESKİN



191 sayfa., Ciltsiz, 13.5x21 • Ankara, 2011, 1. Basım
ISBN: 978-9944-492-50-8

20. yüzyılın ikinci yarısı, "hakikatin politik iktidar için konuşmaya" başladığı yıllar olarak tanımlanmış, rasyonelleşme ve (veya) profesyonelleşme temelinde politikanın yeniden biçimlendirilmesi sürecinde uzmanları öne çıkarmıştır. Sıradan insanların sahip olamadığı bilgiler ve kendi meslek pratiklerinde edindikleri deneyimler sayesinde toplumu yönlendiren politik kadrolarla yakın ilişkiler içerisinde bulunan bu uzmanlara günümüzde yeni profesyoneller denilmektedir. Bürokrat, teknokrat ya da parti görevlilerinden oluşan ilk dönem profesyonellerden farklı olarak yeni profesyoneller, politikanın üretimi ve sunumu aşamalarında etkin olarak faaliyet gösteren, özellikle de seçim kampanyalarını ve politik karar alma süreçlerini uzmanlaştıran kişilerdir. Bu kitap, politik kadrolar ile olduğu kadar medya ile de yakın ilişkiler kurabilen politik profesyonellerin tarihsel süreç içerisinde gelişimlerini, rollerini ve etkilerini incelemektedir. Ayrıca uzmanlığa/profesyonelliğe yönelik getirilen eleştirileri ve demokratikleşme beklentilerini değerlendirmektedir.

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN USTALARI
LEWIS A. COSER



İngilizce'den Çevirenler:
Himmet HÜLÜR & Serhat TOKER & İbrahim MAZMAN
ISBN: 978-9944-492-44-7 • BARKOD: 9 789944 492447
Sayfa sayısı: 512 • Ebat : 16x24 cm

Sosyolojik Düşüncenin Ustaları, fikirler sanki zamanın, mekânın, tarihin, toplumun ve kültürün kısıtlılıklarından ve kışkırtmalarından bağımsız soyut zihinlerden ortaya çıkmış gibi yazılan herhangi bir başka sosyolojik fikirler tarihinden daha fazlasını sunmaktadır. Şüphesiz Profesör Coser sosyolojik düşüncenin her önemli modunun entelektüel öncülerini izlediği gibi, bir dereceye kadar bu düşüncenin sonradan gittiği yolu da takip etmektedir. Fikirlerin soy ağacıyla ilgilenmenin ötesinde, fikirlerin gelişimini çözümlemek ve yorumlamak için sosyoloji disiplininin kendi ilkelerinden çıkarılmış bakış açılarını benimsemektedir. Bilgilendirici bir şekilde her bir kuramcının çalışmalarını, onun (hem toplumsal hem de psikolojik açıdan) yaşam-tarihine, kariyerindeki dalgalanma ve akışa, toplumsal yapı içindeki yeri ve özellikle de etkili bir biçimde, ona özgü izleyici kitlesi ve çevresindeki gruplara bağlamaktadır. Weber'in veya Durkheim'ın, Cooley'in veya Pareto'nun fikirlerini onlara ait biyografi ile, tarih ve toplumsal yapının kendileri ne özgü bağlamıyla ilişkilendirerek, bir taraftan onların gizli varsayımları ve değer bağlılıkları konusunda bizleri uyarırken, diğer yanda düşüncelerinin anlaşılma imkânlarını genişletmekte ve derinleştirmektedir.
Robert K. Merton

Zamanın Tozu

Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri

D. BEYBİN KEJANLIOĞLU
Editör

M. Güneş Can Acar
Barış Engin Aksoy
Ali Anıl Aral
Aylin Aydoğan
Tuba Ayten
Derya Çetin
Uğur Çetin
K. Berfin Emre
Pınar Evrenosoğlu
Gamze Göker
Tolga Hepdinçler
İrfan Hıdıroğlu
Vahit İlhan
İlkay Kara
Anıl Karaoğlu
D. Beybin Kejanlıoğlu
Hatice Çoban Keneş
Çağla Kubilay
Bercis Mani Şipal
H. Göze Orhon
Nalan Ova
Inan Özdemir Taştan
Engin Sarı
Oğuzhan Taş
Emel Uzun
Özgür Yaren
Moldiyar Yergebekov
Evrim Yörük
S. Evren Yüksel

GÖRÜŞMELER

Ünsal Oskay
Ahmet Oktay
Enis Batur
Oğuz Demiralp
Ömer Naci Soykan
Hasan Ünal Nalbantoğlu
Orhan Koçak
Levent Köker
Ahmet Çiğdem
Tanıl Bora
Mithat Sancar
Nurdan Gürbilek
Meral Özbek
Eser Köker
Aykut Çelebi
Nurçay Türkoğlu
Mahmut Mutman
Besim Dellaloğlu
Z. Tül Akbal Süalp
Tuncay Birkan

İstanbul Ticaret Üniversitesi Kütüphanesi
43372
KTB-AGP 389049