

T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**FRANKFURT OKULU VE TÜRK SOSYOLOJİSİNDE
ELEŞTİRİ (1940-1950)**

122725

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM BAKANLIĞI
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

HAZIRLAYAN

Zafer DURDU

9941104002

122725

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Koşar HIZ

MUĞLA
HAZİRAN 2002

T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**FRANKFURT OKULU VE TÜRK SOSYOLOJİSİNDE
ELEŞTİRİ (1940-1950)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Zafer DURDU

9941104002

Sosyal Bilimler Enstitüsünde

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 28.10.2002

Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 02.11.2002

Tezin Danışmanı : Yrd.Doç Dr. Koşar HIZ

Jüri Üyesi :

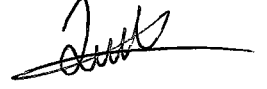
Jüri Üyesi :

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Frankfurt Okulu ve Türk Sosyolojisinde Eleştiri (1940-1950)” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12./08./2002 .

Zafer DURDU



TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün .. / .. / tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin maddesine göre, Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Zafer DURDU'NUN "Frankfurt Okulu ve Türk Sosyolojisinde Eleştiri (1940-1950)" adlı tezini incelemiş ve aday tarihinde saat..... da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin olduğuna ile karar verildi.

Tez Danışmanı
Yrd. Doç Dr. Koşar HIZ

Üye

Üye

Üye

Üye

ÖZET

Frankfurt Okulu 1920'lerde, sosyal bilimlerin içerisinde bulunduğu 'kriz'e çözüm bulmak amacıyla kurulmuştur. Frankfurt Okulu'nun temel ilgisi 18. Yüzyıldan beri dünyayı biçimlendiren Modernleşmenin, Aydınlanmanın, Pozitivizmin, Liberalizmin, Kapitalizmin, Faşizmin eleştirel ve diyalektik bir analizini oluşturmaktır. Okul, Marxizm, Psikanaliz ve Weber'in rasyonalite analizinden etkilenmiştir. Okul'un çalışmaları modernliğin eleştirel bir analizi şeklindedir. Okul; modern zamanlar içerisinde bireyin ve toplumun karşılaştığı problemler üzerinde durmuştur. Bütün bunlar yapılırken ortak payda ise 'eleştirel' bir yaklaşımdan hareket etmek olmuştur.

Türkiye'ye sosyolojinin girişi Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme hareketlerinin etkisiyle olmuştur. Sosyolojiye, çöküş sürecindeki devleti kurtarma misyonu yüklenmiş, bu yüzden sosyoloji resmi ideolojiye paralel olarak şekillenmiştir. Bu durum Cumhuriyet döneminde de devam etmiş; sosyoloji, resmi ideolojiyi topluma benimsetme, iletme ve meşru kılma amacını taşımıştır. 1940-1950 yıllarında ise sosyoloji çalışmaları oldukça hareketli bir dönem yaşamıştır. Ankara'da DTCF, İstanbul'da İstanbul Üniversitesi'nde yapılan sosyoloji çalışmaları ile ilk kez sosyolojide Comte-Durkheim sosyolojisi dışında çalışmalar yapılmış, uygulamalı sosyoloji ile birlikte Marxist yaklaşımlar Türk sosyolojisinde görülmeye başlamıştır. 1940-1950 döneminde Frankfurt Okulu'nun eleştirel yaklaşımı ile aynı şekilde olmasa bile eleştirel nitelikler taşıyan çalışmalar yapılmıştır. Behice Boran, Niyazi Berkes ve H. Ziya Ülken'in çalışmaları bunlara örnek gösterilebilir. Bu dönemin sosyoloji çalışmalarının mirası, Türk sosyolojisinde eleştirel bir sosyoloji geleneği oluşturabilmek için kullanılacak potansiyele sahiptir.

ABSTRACT

The Frankfurt School was founded in the 1920s in order to find a solution to the 'crises' in the social sciences. The Frankfurt School's main concern was the establishment of a critical and dialectical analysis of modernisation, Enlightenment, Positivism, Liberalism, Capitalism, Fascism that have been shaping the world since the 18th century. The school is influenced by Marxism, Psychoanalysis and Weber's analysis of rationalization. Hence, the School's studies are in the form of a critical analysis of modernity. The School focuses on the problems that are faced by the individual and the society in the modern times. In their analysis the common denominator has always been departing from a 'critical' approach.

The introduction of sociology to Turkey took place during the last periods of the Ottoman Empire as an effect of the modernisation movements. Sociology was charged with the mission of saving the collapsing state, and as a result sociology was shaped along with the official ideology. This situation continued during the Republican Era and sociology carried the aim of dissemination and legitimation of the official ideology. In Turkey, the years between 1940 and 1950 have witnessed a dynamic period in sociological studies. With the sociological studies conducted at the DTCF in Ankara and University of Istanbul in Istanbul, the studies outside the Comte-Durkheim sociology were carried out and the Marxist approaches with applied studies appeared in Turkish sociology for the first time. In these years, the studies with critical quality were carried out even though they were not match with the critical approach of the Frankfurt School. The studies of Behice Boran, Niyazi Berkes and H. Ziya Ulken can be cited as examples to these studies. The heritage of the sociological studies of the period has the potential to be used to form a critical tradition in Turkish sociology.

ÖNSÖZ

Frankfurt Okulu, ülkemizde etkileri yeni görülmeye başlayan, üzerinde yazılıp-çizilme faaliyeti de geniş olmayan bir konudur. Eleştirel bir perspektif sahibi olan Okul'un teorik ve uygulamalı çalışmaları, sosyoloji bilimi açısından azımsanmayacak bir öneme sahiptir. 20. Yüzyıl boyunca etkileri görülen Frankfurt Okulu'nun günümüzde yaşayan en önemli temsilcisi J. Habermas'tır. Habermas'ın dünya çapında etkileri hala devam ederken, Okul'un entelektüel birikimi de birçok sosyal bilimciye yol gösterici olma özelliğini devam ettirmektedir.

Türkiye'de sosyolojinin eleştirel bir yaklaşımı bulunmamaktadır. Bu yüzden Türk sosyolojisinin teorik ve uygulamalı çalışmalarda 'eleştirel' bir gözden geçirme faaliyetine, farklı bakış açılarıyla sosyolojik araştırmaları zenginleştirmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi önemli bir hareket noktası konumundadır.

Bu çalışmanın yapılabilmesinde, desteğini ve katkısını benden esirgemeyen, danışmanım Yrd. Doç. Dr. Koşar HIZ'a, tez konumun belirlenmesinden tezimin bitimine kadar her türlü desteğini ve önerilerini esirgemeyen Sosyoloji Bölüm Başkanımız Yrd. Doç. Dr. Nurgün OKTİK'e, tezimin tamamını okuyarak önerilerini ve yardımını sunan Yrd. Doç. Dr. Gökçen E. APAYDIN'a, lisans öğrenimimden bugüne üzerimde emeği olan hocam Yrd. Doç. Dr. Muammer TUNA'ya, Bölümümüze yeni katılarak pozitif enerjilerini katan hocalarımız; Yrd. Doç Dr. Hatice KURTULUŞ ve Yrd. Doç. Dr. Dilek HATTATOĞLU'na, her türlü desteklerini almış olduğum mesai arkadaşlarım Arş. Gör. Füsün KÖKALAN, Arş. Gör. Ünal BOZYER, Arş. Gör. Hasan ŞEN, Arş. Gör. Fethi NAS, Arş. Gör. Sergender SEZER'e, Bölüm sekreterimiz Nahide İNCİ'ye ve her zaman yanımda olan Arş. Gör. Özlem GÜRÜNLÜ ve Arş. Gör. Erdoğan KELEŞ'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Zafer DURDU

MUĞLA 2002

İÇİNDEKİLER

ÖZET

ABSTRACT

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM: FRANKFURT OKULU

1.1. ALMAN DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE FRANKFURT OKULU.....	4
1.2. FRANKFURT OKULU'NUN KURULUŞU VE GELİŞİMİ.....	8
1.2.1. Eleştiri Kavramı ve Frankfurt Okulu.....	8
1.2.2. Okul'un Kurulması.....	10
1.2.3. Horkheimer'in Enstitü'nün Başına Gelişi.....	11
1.2.4. Enstitü'nün Kapatılışı ve Amerika'ya Taşınması.....	12
1.2.5. II. Dünya Savaşı Sonrası Frankfurt'a Dönüş.....	14
1.2.6. Habermas Dönemi ve Çöküş.....	16
1.3. FRANKFURT OKULU'NUN TEMSİLCİLERİ.....	18
1.3.1. Max Horkheimer.....	18
1.3.2. Theodor W. Adorno.....	25
1.3.3. Herbert Marcuse.....	34
1.3.4. Jürgen Habermas.....	41
1.4. OKUL'UN DİĞER ÜYELERİ.....	59
1.5. FRANKFURT OKULU VE AYDINLANMA.....	68
1.6. FRANKFURT OKULU VE MARKSİZM.....	70

1.7. FRANKFURT OKULU VE KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ.....	72
1.8. FRANKFURT OKULU'NUN UYGULAMALI ÇALIŞMALARI.....	78
1.9. FRANKFURT OKULU'NUN GENEL DEĞERLENDİRMESİ.....	83

2. BÖLÜM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ELEŞTİRİ (1940-1950)

2.1. TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN GELİŞİMİ.....	87
2.2. PRENS SEBAHATTİN.....	96
2.2.1. Le Play Okulu'nun Prens Sebahattin Üzerindeki Etkileri.....	98
2.2.2. Prens Sebahattin'in Türkiye Üzerine Düşünceleri.....	100
2.3. ZİYA GÖKALP.....	104
2.3.1. Ziya Gökalp'in Sosyoloji Anlayışı.....	105
2.3.2. Ziya Gökalp'in Türk Toplumuna Bakışı.....	111
2.4. CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ'NDE SOSYOLOJİ.....	113
2.4.1. Cumhuriyet Döneminin Genel Özellikleri.....	113
2.4.2. Cumhuriyet Döneminin Düşünsel Temelleri.....	115
2.4.2.1. Pozitivizm ve Türkiye.....	116
2.4.2.2. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın Cumhuriyet'e Katkıları.....	117
2.4.2.3. Mehmet İzzet'in Sosyoloji Çalışmaları.....	119
2.4.2.3. Kadro Dergisi.....	120
2.4.2.5. 1933 Üniversite Reformu.....	124
2.5. 1940-1950 DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİ.....	124
2.5.1. 1940'lı Yıllarda Türkiye.....	124
2.5.2. DTCF ve Ankara Ekolü.....	128
2.5.2.1. Niyazi Berkes.....	130
2.5.2.1.1. Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı.....	131
2.5.2.1.2. Niyazi Berkes'in Toplumsal Değişme Anlayışı.....	133

2.5.2.2. Behice Boran.....	136
2.5.2.2.1. Behice Boran'ın Sosyoloji Anlayışı.....	137
2.5.2.2.2. Behice Boran'ın Sosyal Yapı ve Değişme Anlayışı.....	140
2.5.3. İstanbul Ekolü.....	143
2.5.3.1. Hilmi Ziya Ülken.....	144
2.5.3.2. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu.....	148
2.5.4. Ankara Ekolü ile İstanbul Ekolü'nün Karşılaştırılması.....	150
SONUÇ.....	155
KAYNAKÇA.....	158



KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.g.m.:	Adı geçen makale
a.g.y.:	Adı geçen yazı
ABD:	Amerika Birleşik Devletleri
AÜDTCF:	Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
Bkz:	Bakınız
CHP:	Cumhuriyet Halk Partisi
Çev:	Çeviren
Der:	Derleyen
DP:	Demokrat Parti
DTCF:	Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi
Haz:	Hazırlayan
İÜHF:	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
KUTV:	Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi
MEB:	Milli Eğitim Bakanlığı
NATO:	North Atlantic Treaty Organization
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfalar
TİP:	Türkiye İşçi Partisi
vb.:	ve benzeri
vs.:	vesaire
YKY:	Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

Sosyal Bilimlerin bir ‘kriz’ içerisinde olduğu söylemi uzun zamandır dile getirilmektedir. Doğa bilimleri gibi açıklamalar yapabilmek, toplumu analiz edip toplumsal yasaları bulmak amacını güden sosyal bilimler, doğa bilimsel yöntemleri kullanmaya çalışmıştır. Ancak, toplumsal yasaları bulmak, evrensel açıklamalar yapmak sosyal bilimler için önemli bir problem olmuştur. Böylece sosyal bilimlerin ilk krizi ortaya çıkmış, metodolojik tartışmalar yapılmaya başlamıştır. Bu tartışmalarla birlikte yeni arayışlar ortaya çıkmış, sosyal bilimlerde metodolojik yaklaşımlar çeşitlenmiş; pozitivismle birlikte hermeneütik, diyalektik vs. gibi metodolojik ayrılıklar görülmeye başlamıştır. Metodolojik çeşitlenme ile birlikte yeni yaklaşımlar da kendisini göstermiştir. Yapısalcılık, işlevselcilik, yapısal-işlevselcilik, sembolik etkileşimcilik, alış-veriş kuramı, dramaturji, fenomenoloji, çatışmacı-yapısalcılık, modernleşme, postmodernizm ve daha birçok yaklaşım 20. yüzyılda şekillenen ‘açıklama’ modelleri olmuştur. Bütün metodolojik ve teorik çabaların ortak amacı yeni bir ‘açıklama’ biçimi ortaya koyabilmek olmuş, ‘kriz’i aşmak hedeflenmiştir.

Sosyal bilimler açısından 20. yüzyılda amaç; yeni bir açıklama modeli ortaya koyabilmek olmuştur. Frankfurt Okulu, 20. yüzyılda şekillenen bir ‘Okul’ olarak pozitivist, hermeneütik ve diyalektik yöntemin tek başına yeterli bir açıklama modeli olamayacağı varsayımını temel alarak ‘tek bilim’, ‘tek yöntem’ anlayışına karşı çıkmıştır. Frankfurt Okulu, diyalektik bir bakış açısıyla pozitivist ve hermeneütik metodu –sentez anlamında olmasa da- uzlaştırmak istemiş, bu uzlaştırma çabasını da ‘eleştirel’ bir zemine oturtmuştur. Okul’un eleştirel perspektifi, yeni bir toplumsal kuram inşa etme amacını taşımaktadır. Bu toplumsal kuram; tahakküme karşı çıkan, hümanist, demokratik, ideoloji eleştirisine dayalı, indirgemeciliğe karşı olan, ‘öteki’nin her türlü hakkının korunduğu bir toplumsal kuram olacaktı. Frankfurt Okulu’nun bu ‘ideal tip’leştirdiği kurgu, modern toplum içerisindeki insana ulaşmayı, insana özgür bir ‘yaşam alanı’ açmayı hedefleyen bir çabanın ürünüdür. Frankfurt Okulu’nun tarihi; modern toplumsal yapılanmanın ekonomik, siyasal ve toplumsal bir krizi tarihi olarak okunabilir.

Frankfurt Okulu, çağdaş Avrupa'nın önde gelen güçlerinden birisi olan Almanya'da kurulmuş, özerk bir Enstitü'dür. Ekonomik gücü olan, burslar veren bir kurumdur. Okul'un temsilcileri Almanya-Avrupa-Amerika içerisinde yaşamış, en ileri sanayileşmiş toplumların siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunlarını görmüşler ve yaşamışlardır. Modernleşme, Kapitalizm, Liberalizm, Faşizm, Marxizm vs. gibi olguların etkilerini ve sonuçlarını gören Frankfurt Okulu, sistemin arka yüzünü, taşıdığı riskleri göstermeye çalışmış, sanayi toplumunun negatif etkilerinden insanların etkilenmemesi için toplumsal bir çıkış yolu aramışlardır.

Frankfurt Okulu çağdaş dünya içerisinde bir Enstitü olarak, çözüm ve çıkış yolu arıyordu. Türkiye'de ise durum çok farklı bir konumdaydı. 1923'te Yeni bir devlet kurulmuş, tüm kurumlar yeniden yapılandırılmaya başlamış, ekonomik ve siyasal bağımsızlık kazanma mücadelesi ön planda tutulmuştur. Modernleşme sürecinin de hızla yaşandığı Türkiye'de sosyoloji hareketleri de devlet merkezli bir gelişim çizgisi göstermiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde modernleşme hareketlerinin etkisiyle ülkeye giren sosyoloji, Cumhuriyet döneminde de resmi ideolojinin yanında yer alan bir bilim dalı olmuştur.

Bu arka plan doğrultusunda çalışmamızın varsayımı; Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarında eleştirel bir sosyoloji geleneği olmadığıdır. Bu varsayımdan hareketle Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarında neden bir eleştirel yaklaşımın olmadığı ve Türkiye'deki sosyolojinin temel kaygılarının neler olduğu sorularına yanıt aranacaktır. Çalışmamızın ikinci varsayımı; Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarında 1940-1950 arası döneminde eleştirel bir potansiyelin oluştuğu, ancak bu potansiyel açığa çıkmadan Türkiye'nin içinde bulunduğu şartlar –siyasal,ekonomik- nedeniyle örselendiğidir. Bu varsayımlar doğrultusunda şekillenen çalışmamızın amacı: Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi temel alınarak, 1940-1950 yılları arasındaki sosyoloji çalışmalarının eleştirel potansiyelinin olan ve olmayan yönlerini ortaya koymaktır. Böylece, 1940'lı yılların, üzerinde durulmayan, tahlil edilmeyen 'miras'ını değerlendirme yolunda önemli bir adım atılmış olacaktır. Türkiye'de yapılan sosyolojik çalışmaların eleştirel bir perspektife, kendi kendisini sorgulamaya, yeniden yapılanmaya ihtiyacı vardır. Tüm dünyada etkilerinin görüldüğü ve görülmeye devam ettiği Frankfurt Okulu, Türkiye'deki sosyologlara; daha farklı perspektiflerden

olaylara ve olgulara bakabilmeyi, eleştirel bir sosyolojik yaklaşım geliştirmeyi, geniş bir açıdan toplumsal yapıyı anlamayı ve açıklamayı sağlamada yol gösterici olacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Frankfurt Okulu'nun tarihsel kökenleri, temel prensipleri, etkileri incelenmiştir. Bu inceleme hem kronolojik bir sıra takip etmiş, hem de Okul üyeleri incelenmiştir. Okul'un çekirdek kadrosu olarak anılan, M. Horkheimer, T. Adorno ve H. Marcuse ile Okul'un ikinci döneminin en önemli temsilcisi konumunda olan J. Habermas üzerinde daha ayrıntılı durulmuştur.

İkinci bölümde, Türk sosyoloji tarihi, başlangıcından itibaren ele alınarak 1940'lı yıllara kadar geçirdiği süreç irdelenmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk sosyolojisini en fazla etkileyen Prens Sebahattin ve Ziya Gökalp üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Daha sonra, çalışmamızın asıl ilgilendiği dönem olan 1940-1950 yılları arası dönem DTCF ve İstanbul Üniversitesi'ndeki sosyoloji çalışmaları üzerinde durulmuştur. Ankara Ekolü olarak ele aldığımız DTCF'nden Niyazi Berkes ve Behice Boran, İstanbul Ekolü olarak ele aldığımız İstanbul Üniversitesi'nden H. Ziya Ülken ve Z. Fahri Fındıkoğlu üzerinde durulmuştur.

Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Frankfurt Okulu ile Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını birlikte ele almanın zorluğu, çalışmada karşılaşılan temel problemlerin başında gelen bir durum olmuştur. Farklı toplumsal ve tarihsel süreçlerin etkisiyle aralarında bire bir paralellik olmayan iki ayrı, birbirinden bağımsız konuyu irdelemek, çalışmamızın iki ayrı metin gibi görüldüğü hissini uyandırmaktadır. Bu nedenle, çalışmamız ele alınırken üzerinde odaklanılması gereken nokta; Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel' perspektifi ile Türk sosyolojisindeki 'doğrulamacı', 'meşrulaştırıcı' öğelerin önemidir. Türk sosyolojisinin 'eleştirel' bir okuması şeklinde tasarlanmış olan çalışmamızın, konunun genişliği ve çok yönlülüğü gibi nedenlerden dolayı eksiklikleriyle ve sınırlılıklarıyla ele alınması en büyük temennimizdir. Birinci el kaynakların kullanılmasına özen gösterilen çalışmamız sırasında ulaşılamayan birtakım eserlerin olması, çalışmamızın üzerinde durduğu 1940-1950 döneminin aydınlatılması, öneminin ortaya konulması açısından son derece önemlidir. Çalışmamızda eksiklikler olmakla birlikte, ulaşılan kaynaklar en verimli şekilde kullanılarak bu eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

1.BÖLÜM

FRANKFURT OKULU

1.1. ALMAN DÜŞÜNCE GELENEĞİ VE FRANKFURT OKULU

Almanya, çağdaş Avrupa içerisinde kendisine özgü bir toplum ve devlet yapısına sahip olan; gerek felsefe anlayışı olarak gerekse de sosyoloji anlayışı olarak farklı bir yapıda olması nedeni ile 19. ve 20. Yüzyıldaki değişim ve dönüşümleri farklı bir şekilde geçirmiş bir devlettir. Alman felsefe geleneğinde Kant'ta şekillenen bir doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayrımı vardır. Kant, “teorik akıl” ile “pratik akıl” arasında; “doğru”, “yararlı”, “iyi”, “güzel” değerleri arasında; “doğru” ve “yanlış” bilme arasında kesin sınırlar çizmeye çalışmıştı. Kant'tan sonra ise Alman idealistlerin ana-tutumu, sisteme varmaktır. “Sistem” düşüncesi ise, daima ayrılıkları birleştirmek, karşıtları uzlaştırmak ister.¹ Almanya'daki idealist felsefe geleneğinde bu ayrım belirleyici olmuştur.

1830-40'lı yıllarda Almanya'da Hegel Okulu en yaygın Okul olarak göze çarpıyordu. Bunun nedeni Hegel felsefesinin kapalı ve mantıksal bir sistem olmasından ve yönteminin ve temel ilkelerinin birden fazla alana uygulanabilme özelliğinden kaynaklanıyordu. Bu özelliği nedeniyle bir çok bilgi ve bilim dalına mensup olan farklı kesimler Hegel felsefesinin içine girmişlerdir. Bunun temel bir nedeni de Hegel'e bağlı olanların Prusya Devletinden yardım görmeleridir; giderek Hegel felsefesi hemen hemen Prusya'nın devlet felsefesi olmuştu. Hegel öldüğünde felsefesi bütün Alman üniversitelerine egemendi.² Hegel'e göre, insan, bilgide kendisinin yaratmadığı ve insandan bağımsız olan bir dünyayı yaşamaktadır. Bu doğal dünya tamamen zihnin eseridir, fakat bu zihin insan zihni değildir; bilgimizin nesnelere bizim zihinlerimiz tarafından yaratılmamıştır. Hegel'e göre bu dünya, bu dünyayı meydana getiren ve bilgimizin konusu olan nesnelere, sonlu bireyin, insanın zihninden başka bir zihnin üretimi olmalıdır. Bütün evren mutlak bir öznenin, mutlak bir zihin, akıl ya da tinin ürünüdür. Bu özne de Tanrı'dan başka bir şey değildir.³ Hegel'de us kavramı gerçek olgusal biçimdir ve us'ta özne ve nesne arasındaki

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, 1996, İstanbul, s.435.

² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, MEB. Yayınları, 1979, İstanbul, s.1.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999, İstanbul, 403.

tüm zatlıklar gerçek bir birlik ve evrensellik oluşturmak üzere bütünleşmişlerdir. Hegel'in felsefesi böylece zorunlu olarak tüm varlık alanlarını içerisine alan ve bunu us düşüncesi altında ele alan bir dizgedir.⁴

Hegel'in idealist felsefesi, varlık anlayışında da açıkça ortadadır. Varlık en tümel olan kavramdır; ancak bu kavramın içi boştur ve bu boşluğu doldurmak gerekmektedir ki bu da "oluş" ile mümkündür.⁵ Hegel'in bu varlık anlayışı bizi diyalektik yönetime götürür. Hegel'e göre diyalektik; soyut ve tümel kavramlarla başlar (tez); bu kavram bir çelişkiye yol açar (antitez); birbirlerine çelişik olan bu iki fikir, ilk iki kavramın bir birliğini ifade eden üçüncü bir kavramda uzlaştırılır (sentez). Yeni kavram da yeni birtakım problem ve çelişkilere yol açar. Bu yeni çelişkilerin de başka kavramlarla çözümlenmesi gerekir. Diyalektik süreç, bundan dolayı kendisinde tüm karşıtlıkların hem barındığı hem de çözüldüğü, nihai ve en yüksek kavrama ulaşıncaya kadar sürer.⁶

Alman felsefesinin önde gelen iki düşünürü olan Kant ve Hegel 20. Yüzyılda Almanya'daki felsefi ve sosyolojik gelişmeleri etkileyen ve yönlendiren kişilerin başında gelmektedir. 19. Yüzyıldan itibaren Almanya'da tarihe duyulan yoğun ilgide Kant'ın etkisi önemlidir. Bu yüzyılda Alman üniversitelerinde geliştikleri biçimde tarihsel çalışmalar ve bunların dayanağı tarih ve bilim kavramı, Bismarck'ın önderliğinde sağlanan Alman birliğinin sonucunda şekillenen düzene paraleldi.⁷ Almanya'daki tarihsel çalışmalarla birlikte sosyolojik ve ekonomik olayların analizi söz konusu olduğunda K. Marx ve M. Weber'in ön plana çıktığı gözlenmektedir. Hegel ve Marx'ın felsefeleri ile Weber ve Kant düşünce sistemleri arasında paralellikler ve etkileşimler söz konusudur. Bu noktada Frankfurt Okulu'nu etkilemiş olan Hegel felsefesi, Marxist gelenek ve Weberyan öğeler Almanya'daki bu özgün düşünce yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Frankfurt Okulu'nun felsefi, sosyolojik ve siyasal yaklaşımının birtakım hareket noktalarını da genel hatları ile yine Almanya'daki modernleşme, sanayileşme problemleri oluşturmuştur.

⁴ Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, Çev: A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, s.20.

⁵ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.438.

⁶ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 404.

⁷ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, Çev; Gül, Ç. Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, ss. 33-34.

Ulusal bütünlüğü sağlamada belirleyici olan burjuvazi, Almanya'da İngiltere ve Fransa'ya göre daha geç milli birliği sağlayabilmiştir. Burjuvazi, Almanya'da siyasal gücü İngiltere ve Fransa'daki gibi eline alamamıştır. Siyasal birliği ve bütünlüşmeyi sağlamak 19. Yüzyılın ikinci yarısında 1830 ve 1848 devrimlerinden sonraki dönemlerde Alman İmparatoru Otto Von Bismarck tarafından uzun mücadeleler ve savaşlar sonucunda gerçekleştirilebilmiştir.⁸ Almanya'nın 19. Yüzyılda henüz siyasal yapısının oturmamış oluşu, merkezi bir devlet yapılanmasını getirmekle birlikte milliyetçi akımların etkileri Alman ırkının üstünlüğü düşüncesini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu anlayışı Aydınlanma felsefesinin Almanya'daki yansımalarından da anlamak mümkündür. Alman Aydınlanması otoriteryan bir toplumsal düzene yaslanmaktaydı.⁹ Bu otoriteryan düzende; tikel değil tümel, birey değil toplum ve toplumun da üstünde özgürlük alanını belirleyen devlet, kendisini meşruiyetin temel kaynağı olarak rahatça ortaya koyabilmiştir.

Moderniteye geç katılan bir toplum olarak Almanya, modernleşmeyi problemsiz olarak gerçekleştirebilmek için gerekli olan toplumsal ve iktisadi gereklilikleri yerine getirememiştir. Bu yüzden modernitenin kültürel varlığında kendi kimliğini yaratmak zorundaydı. Bu entelektüel oluşum, Alman toplumsal düşüncesinin eyleme geçmesinde temel nokta olmuştur.¹⁰ Bu durum, Almanya'da idealist bir toplumsal bütünlük arayışında olan devlet ile birlikte düşünürleri de etkilemiştir. Almanya'da özellikle Hegel'in etkisiyle idealist bir felsefi düşünce şekillenmiş, sosyolojik yaklaşım da birtakım öğelerini buradan almıştır. Alman sosyolojisi ilk zamanlarında, diğer ülkelerde henüz yeni şekillenen sosyolojik anlayışlara göre daha çok psikolojiden ve tarihçilikten etkilenmiştir. Psikolojizm o zamanlarda Almanya'da o denli önemliydi ki, sosyolog A. Schaffle ilk çalışmalarında organik bir toplumsal yapılanmayı savunurken, sonraki çalışmalarında psikolojik yorumlamayı destekler olmuştur. Yine Dilthey de, toplumsal olgunun

⁸ Bkz. Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih*, Der Yayınları, 3. Baskı, 1994, İstanbul, ss. 251-279.

⁹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınevi, 1993, İstanbul, s. 95.

¹⁰ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite, Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, I. Baskı, 1997, İstanbul, ss.94-95.

yorumlanmasında tarihin önemini vurgulamasına rağmen insan bilimlerinin temelinde psikolojinin bulunduğu, tarihin “oluş” halinde psikoloji olduğuna inanmıştı.¹¹

Almanya’da sosyolojinin beslendiği noktaların Hegel felsefesi, idealist düşünce, psikolojik yaklaşımlar ve tarihsel çalışmalar olduğu düşünülürse bu ülkedeki sosyolojik anlayışın; sosyolojinin kendisini ortaya koymuş olduğu olgusal, pozitivist ve doğa bilimleriyle paralel bilimsel anlayışıyla örtüşmediği açıktır. G. Simmel bir yana Alman sosyolojisi ‘formel’ bir sosyolojik yaklaşıma pek yakın değildir. Sosyoloji, daha çok Weber’de şeklini aldığı biçimiyle açıklama temelli değil, toplumsal olayları anlama ve yorumlamaya dayanmaktaydı. Toplumsal eylemi temelde bireyden başlatarak anlamaya çalışan Weber’e göre doğrudan anlama söz konusu değildi. Anlama gerçekte, bireyin psişik durumunun ve toplumsal eyleme verdiği anlamın bilgisidir, yani ona yorumlama ile ulaşılır.¹² Bu yaklaşım Alman sosyolojisinde eleştirel bir pozitivist geleneğin şekillenmesine neden olmuştur. Bu nedenle ‘hermeneütik’, tarihsel ve sosyal psikolojik öğeler sosyoloji kuramında da birtakım değişim ve dönüşümlere neden olmuştur. Özellikle çağdaş kuramlar olarak nitelenen Amerikan sosyoloji geleneği büyük ölçüde Almanya’daki sosyolojinin psikolojik öğeleriyle pozitivist sosyolojinin deneyci yönünü bir arada toplamıştır.

Frankfurt Okulu’nun tarihsel kökenlerinin temeline gidildiğinde, 19. Yüzyılın Alman entelektüel tarihinin 1840’lı yıllarına gitmek gerekmektedir. 1840’lı yıllarda Hegel’in ardılları hızlı bir değişim ve modernleşme sürecini yaşayan Almanya’daki toplumsal, siyasal olaylara ve problemlere felsefi bir düşünce çerçevesi içinde bakan ilk kuşak olmuştur. Bu düşünürlerle Sol-Hegelciler denilmekteydi. Bu kuşağın hemen ardından K. Marx ön plana çıkmıştır. Frankfurt Okulu Almanya’daki Sol-Hegelciler ve Marx’ın öğretilerinden büyük oranda etkilenmiştir. Frankfurt teorisyenleri de Hegel’in geliştirdiği diyalektik yöntemi kullanmışlar ve Sol-Hegel’cilerin yapmak istediği gibi diyalektiği maddeci bir yöne kanalize etmeyi amaçlamışlardır.¹³

Frankfurt Okulu ile 1840’lı yıllardaki teorisyen kuşak arasında yaklaşık yüz yıllık bir zaman farkı; iki kuşağın teorik çalışmaları arasında büyük farklılıklar

¹¹ T. Bottomore&R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev; M. Tunçay-A. Uğur, Ayraç Yayınevi, 2. Baskı,1997, Ankara, s. 159.

¹² Barlas Tolun, *Sosyoloji*, Adım Yayıncılık, I. Baskı, 1993, İstanbul, s.36.

¹³ M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, Çev: Ü. Oskay, Ara Yayınları, 1. Baskı, 1989, İstanbul, ss.70-71.

doğurmuştur. Sol-Hegelciler klasik Alman idealist felsefesinin devamcıları iken, Frankfurt'çular, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl gibi düşünürlerin yanısıra Marxizm'den de etkilenmiştir. Sonuçta Frankfurt Okulu 1840'lı yılların kuşağından önemli oranda etkilenmişti. Daha da önemlisi, iki dönem arasında toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarda ortaya çıkan değişiklikler Frankfurt Okulu'nun yaklaşımındaki farklılığın kaçınılmazlığının bir habercisidir. Sol-Hegel'cilerin ortaya çıkışları Almanya'da kapitalist modernleşmenin etkilerinin hissedilmesi ile olmuştur. Frankfurt Okulu döneminde ise Almanya artık Batı kapitalizminin önde gelen temsilcilerinden birisiydi. Dünyada önemli niteliksel farklılıklar söz konusuydu; büyüyen tekellerin toplumları yönettiği, ekonomiye devlet müdahalelerinin arttığı bir dönem yaşanmaktaydı.¹⁴

Frankfurt Okulu Almanya'da kurulmuş olan ve Alman düşünce geleneği içerisinde yetişen düşünürlerden oluşan bir Okul olması nedeni ile; ilgilenmiş olduğu konuların bir kısmını yaşadıkları toplum üzerine oturtmuştur. Örneğin, Okul'un çalışmalarında Alman işçi sınıfı, Naziler ve Yahudilerin durumu, Faşizm, Weimar dönemi ve sonuçları, Üçüncü Reich dönemi vs. gibi çalışmalar temelde Almanya ile ilgili çalışmalardı. Frankfurt Okulu'nun gerek yöntemsel anlayış olarak anti-pozitivist bir yöntem benimsemesi, gerekse toplumsal olayları yorumlama biçimi ile Alman düşünce geleneğinin birtakım özelliklerinden etkilenmiş olduğunu açıklar.

1.2. FRANKFURT OKULU'NUN KURULUŞU VE GELİŞİMİ

1.2.1. Eleştiri Kavramı ve Frankfurt Okulu:

“Okul” kavramı düşünsel olarak incelendiğinde iki tanımlama ile karşılaşılmaktadır: Birincisi, Okul kavramının “genç insanların toplu olarak öğrenim görmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmiş olan, eğitimsel formasyon amaçlı kurum” olarak kullanımınıdır. İkinci tanım ise “felsefi konu ve problemlere bakış ve yaklaşım açısından, görüşleri arasında benzerlik bulunan filozofların oluşturduğu birliktelik”¹⁵ olarak kullanılan tanımlamadır. Frankfurt Okul'u kavramından bahsedildiğinde ise ikinci kullanım daha etkin ve önemli bir yer tutar. Ancak,

¹⁴ M. Jay., *a.g.e.*, 1989, ss. 71-72.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s.638.

Frankfurt Okul'unu bir bütün olarak, kurumsal niteliği ile düşündüğümüzde, her iki tanımlamanın birlikteliğinden söz etmek gerekmektedir.¹⁶

Düşünce tarihi incelendiğinde kendi içerisinde net ve tam bir bütünlüğü olan bir "Okul"a rastlamak oldukça zordur. Nitekim Frankfurt Okulu'nu incelerken de kişinin araştırma noktası ve olaylara yaklaşımı da son derece önemlidir. Frankfurt Okulu'nu incelemek ve anlamak öncelikle diyalektik bir anlayışı gerektirir. Olaylara yaklaşımlarındaki 'eleştirel' yön ve indirgemeciliğe karşı katı tutumları basit genellemelerle Okul'u kalıplara sokmayı zorlaştırmaktadır. Okul içerisinde yer alan bir kişiden veya okulun bir eğiliminden yola çıkılarak incelemelerde bulunmak ve "Okul" kavramının saf birlikteliğinden hareketle yapılan özdeşleştirmeler yanlış değerlendirmelere neden olabilir. Frankfurt Okulu düşünürleri, kendi aralarında genel bir bütünlüğe sahip olmakla birlikte, üye teorisyenlerin aralarında önemli farklılıklar da mevcuttur. Adorno'dan yola çıkılarak Negatif bir toplumsal felsefe, sanatsal ilgilerle alternatif bir teoriye ulaşılabileceği gibi, Marcuse'den yola çıkılarak devrimci bir sınıfa duyulan inanca ulaşılabilir. Enstitü'nün ilk müdürü Grünberg ile İkinci müdürü Horkheimer'ın yaklaşımları karşılaştırıldığında da önemli yöntemsel ve siyasal farklılıklara rastlamak mümkündür. Daha sonraki dönemde Habermas'ın toplumsal teorisi ise diğer bütün Frankfurt Okulu teorisyenlerinden birtakım farklılıklar taşır.

'Eleştirel Teori' şeklinde bir adlandırma Okul'a yapılan tanımlamalardan birisidir. Bu tanımlama, Frankfurt Okulu'nun 'eleştiri' kavramına yüklediği anlamdan dolayı kullanılmaktadır. Cevizci'nin aktardığına göre;

"Tüm kapalı sistemleri eleştiri yoluyla çözmeyi ya da yıkmayı amaçlayan eleştirel teori, eleştirinin daha çok Hegel'deki versiyonundan yola çıkmış ve dolayısıyla da, eleştirinin özellikle özeleştiri şeklinde gerçekleşmesi gerektiği inancını hayata geçirmeye çalışmıştır."¹⁷

Eleştiri kavramına diyalektik bir çerçeveden bakan Frankfurt Okulu, eleştiri içinde yaşadıkları toplumsal yapı, siyasal sistem, modernleşme, pozitivism, Marksizm vs. gibi teorileri değerlendirirken temel bir araç olarak kullanmıştır. Önemli olan, 'öteki' ilkesinin korunmasıdır: Her şeyin kendinden başkaya saygı gösterme yükümlülüğü ve

¹⁶ Besim Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, 1995, İstanbul, s.13.

¹⁷ A. Cevizci, *a.g.e.*, s.291.

daha da önemlisi her şeyin kendinden başka olma hakkı(nın)¹⁸ olması Frankfurt Okulu'nu ve diyalektik-eleştirilerini anlamada önemli bir belirlenimdir.

1.2.2. Okul'un Kurulması:

Frankfurt Okulu ve esas olarak Okul'la birlikte anılan, birçok şekilde yorumlanmış olan ve açıklanan Eleştirel Teori, karmaşık bir fenomendir. Okul'un temeli Eğitim Bakanlığının bir kararnamesiyle 3 Şubat 1923'te resmi olarak kurulmuş olan ve Frankfurt Üniversitesi'ne bağlanan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ydü.¹⁹ Ancak Enstitü, resmi olarak kurulmadan önce zengin bir tahıl tüccarının oğlu olan F. Weil tarafından tasarlanmıştır. Weil, Alman üniversite sisteminin katı, hiyerarşik yapısından dolayı bağımsız ve kendine özgü bir enstitü kurmayı hedeflemiştir. Weil'in sosyal bilimlerle uğraşacak bağımsız bir Enstitü kurma fikri gerçekleşirse Alman üniversite sisteminin sıkıntıları yaşanmadan bu çalışmalar yapılabilecekti. Bu yapıldığında işçi hareketinin tarihçesi ya da anti-Yahudiliğin kökenleri vs. gibi Alman üniversitelerinde işlenmemiş konular işlenebilecekti. Weil'in babası da bu planı beğenmiş ve başlangıç parası için 120.000 Mark'lık bir gelir taahhüt etmiştir...İşte bu para Enstitünün kuruluş aşamasında mali yönden bağımsız kalabilmesini sağlamıştır.²⁰

Enstitü'nün kurulduğu sırada kurucular arasında yer alan Weil, Horkheimer ve Pollock profesörlük ünvanına sahip değildi. Kurallara göre Enstitü'nün başına Frankfurt Üniversitesi'nden bir profesör gelmesi gerekiyordu. Weil'in kabul edilebilir adayları olan K.Albert Gerlach'ın ani ölümü nedeniyle yeni arayışlar başladı ve uluslararası üne sahip Avusturyalı Marksist tarihçi Carl Grünberg (1861-1940) 1923 sonlarında Frankfurt Üniversitesi Ekonomi ve Toplumsal Bilimler bölümünde bir kürsüyü de üstlenerek Enstitü'nün yöneticisi oldu.²¹ Grünberg, 1861 yılında Romanya'da doğmuştur. 1881'den 1885'e kadar Avusturya'da hukuk öğrenimi görmüştür. Daha sonra hem hukukçuluk yapmaya, hem de akademik kariyerde çalışmaya başlamış, 1909'da Viyana'da profesör olmuştur. 1910 yılında ise

¹⁸ Bkz. Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", *Akıl Tutulması*, (M. Horkheimer, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1998) için önsöz, s. 33.

¹⁹ T. Bottomore, *Frankfurt Okulu*, Çev: A. Çiğdem, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, Ankara, s.7.

²⁰ M. Jay., *a.g.e.*, 1989, ss. 26-27.

²¹ P. Slater, *Frankfurt Okulu*, Çev. A. Özden, Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 1998, İstanbul, ss. 16-17.

Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi için Arşiv yayınlamaya başlamıştır. Bu arşiv daha sonra Grünberg Arşivi olarak adlandırılmıştır.²²

Frankfurt Okulu Grünberg döneminde Marksizme yönelik bir şekillenme yoluna gitmiştir. Okul'un yeni binasının açılış konuşmasında (1924) Grünberg, Enstitü'nün program, içerik ve teorik temelini Marksizm olduğunu dile getirmiştir. Grünberg'e göre, "Marksizm, felsefi bir sistem ve bilimsel araştırma yöntemi olarak toplumun yapısını analiz etmede kullanılmak zorundadır". Böylece Enstitü'nün toplumsal sorunları belirlemede ve çözümede takip edeceği yöntem de Marksist yöntem olacaktır.²³ Grünberg dönemi Enstitü'nün tarihsel gelişimi açısından sınırlı bir çalışma ve uzmanlaşma dönemi olmuştur. Bu dönemde Okul'a üye olan teorisyenler daha çok iktisatçı kimliği olan kişilerdir. Yapılan çalışmalar da yine bu yöndeki çalışmalar olmuştur. Ancak Grünberg'ten sonraki dönemde Enstitü'nün bu Marksist yönelimi birtakım değişim ve dönüşümlere uğrayacaktır. Enstitü asıl kimliğini Horkheimer'in yöneticiliği döneminde şekillendirmiş ve ilgi alanlarını farklı alanlara doğru genişletmiştir.

1.2.3. Horkheimer'in Enstitü'nün Başına Gelişi:

Grünberg'in 1927'de geçirdiği kalp krizinden sonra tam olarak düzelememiş olması 1929'da da Enstitü'nün yöneticiliğinden ayrılmaya karar vermesi Enstitü'de yeni bir başkan arayışına neden olmuştur. Nitekim Grünberg 1940 yılında da ölmüştür. Bu süre içerisinde Grünberg'in enstitü'nün işlerinde etkinliği kalmamıştır. Grünberg'den sonra, Horkheimer için Enstitü yöneticiliğinin yolu açılmıştır. Horkheimer, Enstitü'nün ilk yıllarında çok fazla ön planda olan bir üye değildi. Ancak, sürekli yıldızı parlamış ve etkinliği artmış bir üye olarak henüz 35 yaşında iken Enstitü'nün yöneticisi olabilmiş, böylece Frankfurt Okulu için yeni bir dönem başlamıştır. Enstitü'nün Grünberg dönemindeki sınırlı ilgi alanları da bu değişikliklerle genişlemeye başlamıştır. Horkheimer'in dönemi Enstitü'nün en başarılı ve en yaratıcı dönemi olmuştur.²⁴

²² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s.29.

²³ Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000, s. 17.

²⁴ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 47-48.

Horkheimer döneminde Frankfurt üye teorisyen profili oldukça netleşmiştir. Horkheimer'lı yıllarda Enstitüde öne çıkan üye teorisyenler, M. Horkheimer, H. Marcuse, T. Adorno, F. Pollock, W. Benjamin, L. Löwenthal, E. Fromm, F. Neumann, Grossmann, Wittfogel, Borkenau ve Kircheimer'dır. Tüm bu düşünürler içerisinde Eleştirel Teorinin I. Kuşağını oluşturan kişiler arasında ön planda çıkan düşünürler, Horkheimer, Adorno ve Marcuse'dir. Eleştirel Teorinin ikinci kuşağını ise sadece J. Habermas temsil etmektedir. Horkheimer döneminde Grünberg dönemindeki yayın organı olan "Grünberg Arşivi"nin yayın hayatına son verilmiştir. Yayın organı eksikliği ise Zeitschrift für Sozialforschung (Sosyal Araştırmalar Dergisi) ile giderilmiştir. Dergide yayınlanan/yayınlanacak makaleler, Kızılcelik'in aktardığına göre;

"en ince noktasına kadar, Enstitünün bütün üyelerince okunup eleştirilip yeniden yazılarak yayımlandığı için, kişisel çalışmalar olma özelliği kadar, Enstitü'nün kolektif ürünü olma özelliğini de taşıyan çalışmalardı".²⁵

Frankfurt Okulu'nun ilgi alanlarını 1931 yılının Ocak ayında resmi olarak göreve başlayan Horkheimer yapmış olduğu "Toplum Felsefesinin Bugünkü Durumu ve Sosyal Araştırma Enstitüsünün Görevi" başlıklı konuşması sırasında ortaya koymuştur. Horkheimer'in yaklaşımı ile daha önceki dönemdekilerin farklılığının hemen göze çarptığı konuşmada Horkheimer; kendisinin ne kadar iyi Marxist olduğunu göstermeye çalışmaktansa, toplumsal felsefenin o günkü durumunu anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de konuyu belli bir perspektife oturtmaya çalışmıştır. Konuşmasında Enstitü'nün yüklenmesini isteyeceği ilk görevin ne olduğunu şöyle ifade etmiştir: 'İşçilerin ve işverenlerin Almanya'daki ve diğer Avrupa ülkelerindeki çeşitli problemlere karşı tutumlarını araştırıp ortaya koymak.' Yapılacak çalışmalarda kullanılacak teknikler ise, istatistikler toplamak, soru kağıtları uygulamak; bunları daha sonra sosyolojik, psikolojik ve ekonomik açıdan değerlendirip yorumlamak şeklindeydi.²⁶

1.2.4. Enstitü'nün Kapatılışı ve Amerika'ya Taşınması:

Almanya'nın 1930'lu yıllardaki toplumsal-siyasal yapısına bakıldığında en önde gelen eğilim Faşizm'dir. Frankfurt Okulu, özellikle iki yönden Almanya'da

²⁵ S. Kızılcelik, *a.g.e.*, ss. 32-33.

²⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss.48-49.

sorun yaşamıştır; birincisi Enstitünün Marxist eğilimleri, ikincisi ve daha önemlisi ise üyelerin Yahudi olmalarıdır. Nitekim, 30 Ocak 1933 yılında Nazilerin iktidara gelişiyle, Enstitünün geleceğinin üzerinde de kara bulutlar belirmeye başlamıştır... Mart ayında Enstitü'nün "devlete karşı eğilimler taşıdığı" gerekçesi ile kapatıldığı günlerde Horkheimer, Almanya-İsviçre sınırından geçerek İsviçre'ye sığınmıştır. Okul'un kütüphanesine de Alman hükümeti tarafından el konulmuştur. Hisse senetlerinin iki yıl önce İsviçre'ye transfer edilmiş oluşu, Enstitünün mal varlığına el konulmasını engellemiştir. 13 Nisan 1933 tarihinde Horkheimer, Frankfurt Üniversitesi'nden atılan ilk bilim adamı olmuştur.²⁷

Almanya'dan ayrılan Enstitü üyeleri kendilerine öncelikle Avrupa'da bir yerleşim imkanı aramışlardır. Bu amaçla Cenevre, İsviçre, İngiltere ve Fransa'da küçük şubeler açmıştır. Ancak Enstitü üyeleri kesin yerleşim yeri olarak gereken desteği ne İngiltere'de ne de Fransa'da bulamamıştır. Marxist eğilimler taşımaya rağmen Enstitü üyeleri Rusya'ya gitmeyi de düşünmemişlerdir. Bu durumda tek ciddi seçenek olarak geriye Amerika kalmıştı. J. Gumperz'in ve daha sonra da Horkheimer'in başarılı temasları sunucunda Enstitü 1934 yılında kapitalist dünyanın merkezi New York'a taşınıp yerleşmiştir.²⁸ Burada Columbia Üniversitesi'nde R. MacIver gibi o dönemde radikal olan öğretim üyeleri, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün yeniden kurulmasını sağlamışlardır. Dergi, 1941'e kadar, *Studies in Philosophy and Social Science* adıyla hem İngilizce hem de Almanca olarak yayımlanmıştır. O sıralar ABD'nin savaşa girmesi ve radikal eğilimlerin kısıtlanması sonucu Enstitü dağılmıştır. E. Fromm zaten 1930'ların sonunda gruptan kopmuştur. 1940'larda da Neumann ve Kirchheimer uzaklaşmış, Marcuse, Dışişleri Bakanlığı'nın Almanya istihbarat dairesinde çalışmaya başlamıştır.²⁹

Enstitünün Amerika'daki yıllarında yapmış olduğu çalışmalarda da birtakım farklılaşmalar görülmüştür. Bu farklılaşmalar da üyeler arasında ayrılıklara neden olmuştur. Bu sorunun arka planında Frankfurt Okulu'nun metodolojik geleneği ile Amerikan sosyal bilimler metodolojisi anlayışı arasındaki farklılıkların etkisi vardır. Fakat Eleştirel teorisyenler bu dönemde deneysel araştırma tekniklerini de

²⁷ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss.53-54.

²⁸ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 64-66.

²⁹ O. Koçak, *a.g.y.*, s.13.

öğrenmişler ve uygulamalı çalışmalar yapmışlardır. Okul'un üyeleri genel olarak Anglo-Amerikan felsefesinde "derinlik" ve "anlayış" yetersizliğini sık sık vurgulamışlar ve yararları konusunda olumsuz eleştirilerde bulunmuşlardır.³⁰ Enstitü için Amerika yılları bir takım problemlere rağmen oldukça verimli bir dönem olmuştur. Horkheimer *Akil Tutulması*'ni ve Adorno ile birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni bu yıllarda yazmıştır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, bir çok düşünür ve yazara göre Frankfurt Okulu'nun başyapıtı, yine birçoklarına göre de Okul'un anti-Marxizm'inin en açık kanıtı, bazılarına göre de iki yazarın Schopenhauer tarzı neo-romantik bir kötümserliğe doğru yönelişlerinin bir başlangıcıdır. 1950'de Enstitü'nün ortak çalışması olan *Önyargı Üzerine Araştırmalar*'ın Adorno yönetiminde hazırlanmış ilk cildi *Otoriter Kişilik* yayınlanmıştır.³¹

1.2.5. II. Dünya Savaşı Sonrası Frankfurt'a Dönüş:

Frankfurt Okulu temsilcileri Amerika'daki yılları boyunca mülteci olmanın sıkıntılarını yaşamak bir yana kültürel açıdan da önemli uyum sorunları yaşamışlardır. Ancak Nazi Almanya'sının henüz normale dönmemiş olması nedeni ile Almanya'ya dönüşü de gündeme getirmemişlerdir. 1948 yılında, ayrıldıktan 15 yıl sonra ilk kez Almanya'ya giden Horkheimer son derece endişelenmiş; ancak karşılaştığı sıcak ilgi ve Frankfurt yönetiminin dönme teklifi üzerine dönme kararı almıştır. 13 Temmuz 1949'da yani 16 yıl önce kapatılan Horkheimer'in kürsüsü yeniden düzenlenmiştir.³²

1950'lerin başında Frankfurt Okulu yeniden Almanya'ya dönmüş, ancak üye kadro ikiye bölünmüştür. Enstitüden ayrılanlar bir yana Marcuse, Neumann, Kirchheimer, Fromm ve Löwenthal Amerika'da kalmıştır. Enstitü 1953'te Frankfurt'ta yeniden kurulmuştur. Horkheimer Enstitü müdürlüğünün yanı sıra Frankfurt Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Horkheimer ve Pollock 1958'de emekli olunca Enstitü'nün yönetimini Adorno üstlenmiştir. Adorno'lu yıllarda yeni, genç bir kuşak oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu dönemde A. Schmidt, J. Habermas, C. Offe, O. Negt, A. Wellmer Enstitü'nün çalışmalarına katıldılar. Bunlardan Habermas ve Offe yeni kuşak Frankfurt Okulu'nun temsilcileri konumundadırlar.³³ Bu dönemde Adorno'nun

³⁰ S. Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 49.

³¹ O. Koçak, *a.g.y.*, s.13.

³² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s.408.

³³ *Ana Britannica*, Cilt, 9, s.89.

etkisi nedeniyle Pozitivizm eleştirisi, estetik teori, müzik, siyaset, öğrenci hareketleri, kitle kültürü, modern toplum incelemeleri ön plana çıkmıştır.

Okul'un yayın organı olan Zeitschrift Enstitü tarafından tekrar yayınlanmamıştır, fakat kısa bir süre sonra onun yerine Enstitü, "*Frankfurter zur Beitrage Soziologie*" (Sosyolojiye Frankfurt Katkıları) dizisini çıkarmıştır. Enstitü'nün savaş sonrası yıllarında Horkheimer ve Adorno baskındır. Kapitalist ve Sosyalist toplumlardaki kalkınmacı eğilimlere aynı derecede eleştirel yaklaşarak, bağımsız entelektüel ve siyasi konumlarını ısrarla sürdürmüşlerdir.³⁴

Enstitü, Almanya'ya dönüş yılları sonrası karşılaşmış olduğu yoğun ilgi nedeniyle daha önceki içe kapalı yapısından sıyrılmaya başlamıştır. Artık, Alman toplumbilim ve felsefe düşüncesinde önemli akımlardan birisi olması nedeniyle Enstitü'nün kuramsal çalışmaları görmezlikten gelinmek bir yana yoğun tartışmalara neden oluyordu. Sosyal bilimlerin en tutucusu olan tarih bile bir disiplin olarak, Eleştirel Teoriden etkilenmeye başlamıştı. Savaş sonrası Almanya'sının canlanmakta olan entelektüel yaşamı içerisinde Frankfurt Okulu oldukça önemli bir yer edinmiştir. Enstitü'nün kurumsal varlığı üyelerinin düşünceleri ile toplum arasında olumlu bir köprü, bir iletken olmuştu.³⁵ Böylece Enstitü, Almanya'da yeni bir genç kuşak yetiştirmek isteğini ve Nazi döneminin kötü izlerini ortadan kaldıracılabilmeyi bir ölçüde başarabilmiştir.

1950 sonrası dönemde Enstitüde Horkheimer ve Adorno uyumlu bir şekilde çalışmalarını sürdürmüşlerdir. 1960'lardaki öğrenci ayaklanmalarında ve radikal hareketlere karşı takınılan tavırda da Enstitüde farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Marcuse, Amerika'da çok popüler bir düşünür olarak öğrenci hareketlerini desteklemiştir. Horkheimer ve Adorno ise net bir biçimde bu hareketlere karşı olmuşlardır. Siyasal eğilimlerdeki bu farklılaşmalar Marcuse'un enstitü ile olan ilişkilerini de son derece sınırlandırmış, hatta koparma noktasına getirmiştir. Horkheimer, görüşlerinin gündelik siyasete karıştırılmaması ilkesinden hareketle bu hareketlere karşı cephe almış, Batı'daki liberal demokratik sistemin, "totaliter

³⁴ David Held, *Introduction to Critical Theory- Horkheimer to Habermas*, Polity Press, 1990, Oxford, s.38.

³⁵ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss.420-421.

rejimlere karşı bir ehveni şer” olduğunu savunmuştur.³⁶ Horkheimer’in almış olduğu bu tavrı, Frankfurt Okulu’nun liberal düşünceye bir yaklaşma olarak değerlendirmek son derece yanlış bir değerlendirme olacaktır. Nitekim, Okul’un teorisyenleri hiçbir zaman liberalizme sığınma taraftarı olmamıştır. Eleştirel teorinin düşüncelerindeki bu farklılığın bize gösterdiği temel nokta, Enstitünün günün şartları gereği ve kitlelerle daha sıcak teması sonucu radikalliklerini biraz da törpülediğidir.

Frankfurt Okulu’nun tarihinde ikinci dönem olarak görülen, savaş sonrası yıllarla başlayıp 1960’lara kadar olan zaman dilimi Enstitünün çekirdek kadrosunun -Horkheimer, Adorno, Marcuse- etkinliğinin hakim olduğu dönemdir. Okul’un başyapıtları olarak görülen *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1947), *Negatif Diyalektik* (1966), *Minima Moralia* (1951), *Tek Boyutlu İnsan* (1964), *Akıl Tutulması* (1947) bu dönemde yazılmıştır. Adorno’nun 1969’da, Horkheimer’in de 1973 yılında ölmesiyle enstitünün etkinliği oldukça zayıflamıştır. Okul’un yeniden canlanmasını ise J. Habermas sağlamıştır. Habermas ile Okul’un üçüncü evresinin başlamış olduğu söylenebilir.

1.2.6. Habermas Dönemi ve Çöküş:

1970’lerin başında Adorno ve Horkheimer’in ölümü ve radikal öğrenci hareketlerinin etkinliğini kaybetmesiyle Frankfurt Okulu’nun tarihsel serüveninde önemli bir dönem sona ermiş oldu. Okul’un Marxizm ile olan yakınlığı son derece sınırlı bir noktada kaldı. Ancak Okul, Eleştirel Teorinin temel düşüncelerinden bir kısmı toplumsal düşünceyi etkilemeye devam ettiğinden dolayı yaşamayı sürdürdü. Okul, artık formel bir kurum olma niteliğinden çok A. Wellmer, A. Schmidt, C. Offe, ve J. Habermas’ın bireysel çalışmaları ve eserleri vasıtasıyla toplum bilimleri felsefesi ve ideoloji eleştirisiyle ilgisini devam ettirmiştir. Ancak Horkheimer ve Adorno dönemine göre de önemli farklılıklar taşımaktaydı.³⁷

Eleştirel Kuram’ın yenilenmesini sağlayan Habermas; bir yandan iktisat ve siyaset bilimini yeniden Frankfurt Okulu’nun gündemine getirirken, öbür yandan da Okul’un daha önce pek önem vermemiş olduğu iletişim ve dile yönelmiştir. Böylelikle Habermas dönemi Frankfurt Okulu açısından iki önemli değişimin

³⁶ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarmal Yayınları, 1995, İstanbul, s. 145.

³⁷ T. Bottomore, *a.g.e.*, 1997, ss.63-64.

yaşanmaya başladığı bir dönem olma özelliği kazanmıştır. Kapitalist toplumun kendini kitlelerin gözünde meşrulaştırmasını sağlayan ekonomik, siyasal, ideolojik ve psikolojik mekanizmaları inceleyen Habermas, Offe'yle birlikte, dönüşüme neden olacak olan bunalımın varlığından bahsetmişlerdir. Bu bunalım da onlara göre ekonomik değil, siyasal ve ideolojik düzeyde bir “meşruluk bunalımı” olacaktır.³⁸

Habermas, Okul'un ilgi alanlarında yapmış olduğu değişikliklerle birlikte Eleştirel Teori'nin birtakım yönlerine sadık kalmıştır. Özellikle pozitivism eleştirisi noktasında Habermas, Okul ile paralel bir çizgidedir. Pozitivizmi eleştirirken Adorno ve Horkheimer döneminden farklı olarak dizgeci ve yeniden yapılandırıcı bir yol tutmuştur. Pozitivizmi eleştirirken pozitivismden de birtakım şeyler almış, ve bu yüzden Habermas, Comte ve Popper ile de yakından ilgilenmiştir.³⁹ Habermas'ın pozitivism üzerine yapmış olduğu değerlendirmeler, sosyal bilimlerin gelişimi ve günümüzdeki sorunları açısından oldukça önemli açılımlar sunmuştur. Hermeneütik ve pozitivismi uzlaştırma çabası olarak da değerlendirilebilecek bu çalışmalarında Habermas iki yöntem arasındaki ayrımların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Toplumsal hayatın, bu hayatın içerisinde yaşayan kimselerce çok az bilinen etkenler tarafından belirlendiği -toplumsal güçlerin doğal güçleri andırdığı- durumlar olduğunu söyleyen Habermas, böyle durumlar için bir doğa bilimleri modeli öne sürenleri haklı bulmaktadır; fakat böyle toplumsal güçlerin, doğanın kanunları gibi, değiştirilemez olduklarını varsaymalarını da yanlış bulur.⁴⁰

Frankfurt Okulu, 1971 yılında Habermas'ın Frankfurt Üniversitesi'nden ayrılıp, Starnberg Enstitüsü'ne geçmesiyle dönemini kapamıştır. Bir “okul” olarak varlığını devam ettirmemiş olsa bile siyasal, entelektüel ve düşünsel bakımlardan etkisi devam etmektedir.

³⁸ N. Bozkurt, *a.g.e.*, s. 147.

³⁹ Besim Dellaloğlu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması- Habermas Üzerine Bir Araştırma*, Bağlam Yayınları, 1998, İstanbul, s.19.

⁴⁰ A. Giddens, “Jürgen Habermas”, Çev: A. Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar* (İç.), Quentin Skinner, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, Ankara, s. 161.

1.3. FRANKFURT OKULU'NUN TEMSİLCİLERİ

1.3.1. Max Horkheimer(1895-1973):

Horkheimer, 1895 yılında Sturttgat'ta doğmuştur. Önemli bir sanayici olan babasının isteği doğrultusunda I. Dünya Savaşı öncesi dönemde tüccar ve işadarı olarak yetiştirilmiştir. Horkheimer, babasının bu işler için yaptığı tavsiyelere uyarak Fransızca ve İngilizce öğrenmek amacıyla Brüksel ve Londra'ya da gitmiştir. 1913 ve 1914 yıllarındaki bu dış ülke deneyimlerinde Pollock ile birlikte bulunmuştur.1918'den sonra, Pollock ile birlikte, Münih, Freiburg ve Frankfurt Üniversitelerine devam etmiştir. Önceleri Gestalt psikolojisinin ünlü bilginlerinden A. Gelb'in denetimi altında psikoloji alanında çalışan Horkheimer, daha sonra felsefeye yönelmiştir ve yeni hocası da H. Cornelius'tur. 1922 yılında Horkheimer, Cornelius'un denetimi altında yaptığı Kant üzerine çalışması ile doktora derecesi almıştır. Üç yıl sonra da, yine Kant'ın çalışmaları ile ilgili eleştirel bir inceleme yapmış ve Kant ve Hegel üzerine ders verme hakkını kazanmıştır.⁴¹

Horkheimer'in düşünce dünyasında ve geliştirmiş olduğu düşüncelerin temelinde bir çok düşünürün önemli etkileri vardır. Marx, Hegel, Schopenhauer, Kant, Nietzsche, Weber, Dilthey ve Bergson bunlardan en önemlileridir. Hocası Cornelius'tan eleştirel tutum, sanatsal ilgiler, savaş karşıtlığı ve kültürel kötümserlik vs. gibi noktalarda etkilenmiş olduğu söylenebilir. Horkheimer'i etkileyen bir diğer filozof da Kant'tır, Horkheimer'in bireyliğin önemi konusundaki duyarlılığının merkezinde Kant vardır; Horkheimer, bireyliği, totalitenin istemi karşısında hiçbir zaman vazgeçilemeyecek bir değer saymıştır. Horkheimer'in ve Frankfurt Okulu'nun teorisinin şekillenmesinde en önemli kişi Hegel'dir. Gerek metodolojik açıdan gerekse de akıl ile ilgili değerlendirmelerde Horkheimer Hegel'den etkilenmiştir. Horkheimer'in Hegel'den ayrıldığı temel yön ise Hegel'in metafizik anlayışı, özdeşlik teorisi ve dolayısıyla da idealist felsefeydi.⁴² Horkheimer Hegel'in idealist yönünü reddederken Marx ve Sol Hegel'cilerin benimsemiş olduğu materyalist felsefeyi benimsemiştir. Nitekim Horkheimer, diyalektik yöntemi kullanırken de yine Marx gibi materyalist bir diyalektiği benimsemiştir.

⁴¹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 25.

⁴² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss.73-76.

Genç yaşta Frankfurt Okulu'nun yöneticisi olan Horkheimer, hayatını bu Okul'a ve gelişimine adanmıştır. Onun ilgilendiği, üzerinde yazıp-çizdiği konular; eleştiri, aydınlanma, akıl, pragmatizm, insan-doğa ilişkileri, pozitivizm ve sosyal bilimlerin yöntemi üzerinedir. Eleştirel teoriyi tanımlarken, Geleneksel Teoriden yola çıkmış ve iki teorinin farklılıklarını ortaya koymuştur. Horkheimer'e göre Geleneksel Teori, öznelerin yüzyüze geldiği ve yaşadığı çelişkileri dondurmakta ve sürdürmektedir. Eleştirel Teori ise özneleri, varoluşlarında örtük bir şekilde bulunan çelişkilerin bilince vardırılmaktadır.⁴³ Horkheimer, 1937 yılında yazmış olduğu "Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori" başlıklı yazısında geleneksel teorinin bir eleştirisini yaparak eleştirel teoriyi ve geleneksel teoriden farklılıklarını ortaya koymuştur. Bu yazısında Horkheimer'e göre geleneksel teorinin amacı; eylemden çok, saf bilgidir. Bacon'cu bir yol izleyip, etkinliğe yöneldiğinde ise, bilim olarak, praxis'ten tamamen ayrı, dünya üzerinde teknolojik bir egemenliği amaçlıyordu. Yani Horkheimer'e göre geleneksel teori, her zaman ve durumda düşünce ile eylem arasına kesin bir sınır ve ayırım koymuş oluyordu.⁴⁴

Horkheimer'in Geleneksel Teoriyi eleştirirken kastetmiş olduğu anlayış pozitivizm ve ampirizmdir. Bu iki yöntem ve anlayış bir çok açıdan paralellik gösteren ve modern doğa bilimlerinin açık ya da gizli ideolojilerini savunmaktadırlar.⁴⁵ Horkheimer pozitivizmin burjuva ideallerinin bir sözcüsü olduğunu belirtiyor. Bu anlamda Horkheimer'e göre;

“Pozitivistlerin anladığı biçimiyle modern bilim, esas olarak olgularla ilgili önermelerle uğraşır ve bu yüzden de genel olarak hayatın, özel olarak da algılamının şeyleştiğini varsayar. Dünyaya bir olgular ve şeyler dünyası olarak bakar; ve dünyanın olgulara ve şeylere dönüşmesinin toplumsal süreçle olan ilişkisini göremez.”⁴⁶

Horkheimer'in pozitivizme yönelttiği bu eleştirinin ardında, toplumsal olgu ve olayları değerlendirirken salt gözlem ve deneyin yetersizliği tezi yatmaktadır. Olguları anlamak ve doğru değerlendirebilmek için tarihsel, psikolojik ve felsefi yönlerini de irdelemek gerekmektedir. Böylece Horkheimer, metodolojik açıdan hermenütik geleneğe, Weber'e yaklaşmış olur.

⁴³ Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi- Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, Çev: Y. Aktay, Vadi Yayınları, 1992, Ankara, s.41.

⁴⁴ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s.123.

⁴⁵ T. Bottomore, *a.g.e.*, 1997, s.14.

⁴⁶ M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev: O. Koçak, Metis Yayınları, 4. Baskı, 1998, İstanbul, s. 111.

Horkheimer, pozitivismi ve pozitivist bilim anlayışını kabul etmeyen bir yaklaşıma sahip bir düşünür olarak pozitivistlerin felsefeyi küçümseyişlerini eleştirmektedir. Bu anlayışını Platon ile pozitivistler arasında kurmuş olduğu bir bağlantı ile örneklendirir;

“Platon, filozofları yönetici yapmak istiyordu; teknokratlar da mühendisleri toplumun yönetim kurulu üyesi yapmak istemektedirler. Pozitivism felsefi teknokrasidir. Pozitivism için toplumsal meclislere üyeliğin koşulu, matematiğe koşulsuz bir inanç duymaktır. Matematiğe övgüler yazan Platon, yöneticileri idari uzmanlar olarak, soyutun mühendisleri olarak düşünüyordu. Aynı şekilde pozitivistler de mühendisleri somutun filozofları olarak görmektedirler, çünkü felsefe, izin verildiği kadarıyla, bilimin bir türevidir ve mühendisler de bilimin uygulayıcılarıdır. Aralarındaki bütün farklara karşın Platon da pozitivistler de insanlığı kurtarmak için onu bilimsel düşüncenin kural ve yöntemlerine bağımlı kılmak gerektiğini düşünmektedirler.”⁴⁷

Horkheimer, özellikle pozitivist bilim anlayışının kendisini rasyonalize edip, diğerlerini dışlayan ve geçersiz sayan tek’çi (monist) anlayışına karşı çıkmaktadır. Bu anlayışın, pozitivismi dogmatik bir yöntem haline getirdiğini belirtmektedir.

Geleneksel Teori’ye yönelttiği bu eleştirilerin ardından Eleştirel Teori’nin farklılıklarını ise Horkheimer şu şekilde ortaya koymuştur; Eleştirel Teori bilgi ve eylemi birbirinden üstün görmez ve birbirinden ayırmaz. Horkheimer’e göre, Geleneksel Teori bilgi ve eylemi ayırarak bilgiyi fetişleştirmiştir. İnsanın özgür ve bağımsız olmadığı bir dünyada, özgür ve hiçbir çıkara bağlı olmayan bilimsel araştırmaların yapılabileceğine Horkheimer katılmıyordu. Horkheimer’e göre araştırmacı, inceleyip araştırmaya çalıştığı nesnenin bir parçası durumundaydı. Araştırmacının incelediği toplum, özgür ve rasyonel bir toplum olmadığına göre de, bilim adamının özerkliği de söz konusu değildi, bulgularının nesnelliği de böylece oldukça sınırlı bir düzeyde olmaktadır.⁴⁸

Horkheimer, pozitivismi yöneltmiş olduğu eleştirileri pragmatizme de yöneltmiştir. Pragmatizm, Kuzey Amerika’da hızlı toplumsal değişimlerin yaşanmış olduğu yıllarda ortaya çıkmış, tepeden inme bir felsefedir ve zihinsel düşünce ile mantıksal yöntemi pratik eylemlerle birleştirmeye çalışıp, deneyime başvurur. W. James, Pragmatizm adlı eserinde (1907) pragmatizmi şu şekilde özetlemiştir: ‘pragmatik yöntem (...) her nosyonu, pratik sonuçlarını saptayarak yorumlama

⁴⁷ M. Horkheimer, *a.g.e.*, s.95.

⁴⁸ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 123.

çabasıdır. Bu nosyon değil de şu nosyon doğru ise, bunun insanlar üzerindeki pratik etkisi ne olacaktır?.'⁴⁹ Pragmatizme Horkheimer'in temel eleştirisi bu yöntemin diyalektik olmayan ve kaygan zeminidir. Deney ile kendisini sınırlamış olan ve bilgiyi sonuçlarına göre ele alıp değerlendiren pragmatist yöntem, son derece yanlış genellemeler yapmaya, iyi ve kötü niyetler için kullanılmaya müsaittir.

Pragmatik düşünme biçimi, hangi araçlarla olursa olsun, amaca ulaşma yöntemidir. Ona göre hakikatin nesnel bir ölçüğü yoktur ve bu yüzden de "başarı", bütün eylemlerin tek ölçüsüdür. Bu ölçü etkili olduğu müddetçe, kişiyi amacına ulaştırdığı sürece, istenilen şeyi kullanmak suç sayılamaz. Pragmatizme göre önemli olan nesnelere veya herhangi bir şeyin kişinin işine yarayıp, yaramamasıdır. Eğer kişinin işine yarıyorsa iyi ve doğru, yaramıyorsa yanlış ve kötüdür.⁵⁰ Horkheimer, pragmatizmin nesnelere şey'leştirilen anlayışına, tek doğruyu deneyle bulmasına, her türlü kavrayışı pratik faaliyete indirgemesine, aklın araçsallaştırılmasına karşı çıkmış ve eleştirmiştir.

Horkheimer, sosyal bilim anlayışında; hem özne ile nesnenin özdeşliği teorisinden uzak kalabilen; hem de, gözlemciye deneyimleriyle verilenin ötesine geçme olanağı tanıyan bir sosyal bilimin şekillendirilebileceğini savunmuştur. Sosyal bilim anlayışında tek başına, olgularla sınırlı bir yöntemi asla kabul etmeyen ve benimsemeyen Horkheimer, Hegel'in idealizmine, romantikliğine de sıcak bakmaz. Horkheimer'in temel amacı içerisinde geçişliliğin mümkün olduğu, ancak indirgemelere dayanan verilerle genellemelere gidilmeyen bir sosyal bilim geliştirmektir. Böyle bir sosyal bilim hem diyalektik bir nitelik arz edecek hem de içerisinde olduğu toplumu, siyasal yapıyı ve insanı anlayıp, problemlere çözümler üretmeye çalışacaktır. Varolan problemlere her zaman çözüm üretmediği veya üretmediği zamanlarda da bu sosyal bilim, insanları yönlendirecek yani toplumun dikkatini belirli noktalara çekecektir. Olan veya olası tehlikelere ve risklere karşı önceden yapılacak olan bu belirlemeler de daha özgür, totaliteryan öğelerin olmadığı bir toplum amacının gerçekleşmesine hizmet edecektir.

⁴⁹ G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara, s. 600

⁵⁰ Harry, K. Wells, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, Çev: T. Yılmaz, Sorun Yayınları, 1986, İstanbul, s. 17

Horkheimer'in ilgilenmiş ve üzerinde düşünmüş olduğu temel konulardan birisi de akıl ve aydınlanmadır. Horkheimer; öznel akıl ve nesnel akıl olmak üzere iki tür akıldan bahsetmektedir. Öznel akıl; daha çok amaçlar ve araçlarla ilgilidir, az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Batı dünyasında yüzyıllar boyunca öznel akıla zıt bir gelenek hakimdi. Bu akıl anlayışında akıl; yalnızca bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani toplumsal yaşamda, kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de varolan bir kuvvet olarak görülüyordu. Platon'un Aristoteles'in felsefesi, skolastik felsefe, Alman idealizmi vs. gibi sistemler nesnel bir akıl teorisine göre kurulmuştu. Bu anlayış, tüm varlık alanlarını, insanı ve insanın amaçlarını kapsayan hiyerarşik bir yapılanmayı oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, içinde yaşadığı sistemle olan bütünlüğüydü. Bu noktada önemli olan da araçlar değil amaçlardı.⁵¹

Horkheimer öznel akıl nesnel akıl kavramlarını ele alırken öncelikle aklın kendisinin hem öznel hem de nesnel yanlarının tarih boyunca hep varolduğundan yola çıkar. Ona göre bugünkü toplumsal yapılanmada öznel aklın nesnel akla egemen olmasının tarihi ise uzun bir süreçte şekillenmiştir. Bugün geldiği noktada akıl kavramına içeriğini Aydınlanma filozofları kazandırmışlardır. Nesnel akla din adına saldırıyan Aydınlanma filozofları sonuçta kendi çabalarının kaynağı olan metafizik ve nesnel akıl kavramını öldürmüşlerdir. Gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek öğeleri belirleme aracı olan akıl böylece bir yana atılmıştır. Bu anlayışta spekülasyon metafizikle eş anlamlıydı, metafizik de mitoloji ve hurafeyi çağırıyordu. Eski Yunan'dan bugüne kadar aklın ve Aydınlanmanın tarihi, akıl sözcüğünün bile mitolojik bir çağrışım taşıdığı bir durumla sonuçlanmıştır. Akıl, ahlaki ve dinsel bir kavrayış etmeni olarak kendi kendisini böylece yok etmiştir.⁵²

Aklın kendi kendisini yok etme noktasına gelmesinin nedeni; aklın, özerkliğini yitirip bir araç olmasında yatmaktadır. Öznel akılı sahiplenen ve araçsallaştıran pozitivizm ve pragmatizm aklın nesnel ve genel ile olan bağlarını

⁵¹ M. Horkheimer, *a.g.e.*, ss. 55-56.

⁵² M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 65.

koparmıştır. Akıl, olgusal verilere hizmet ederek ve kendisini bilimin işleyişinin bir dişlisi haline getirerek kendi kendisinin kölesi olmuştur. Bu durumun ortaya çıkmasının tarihi de en belirgin hali ile sanayileşme sonrası olmuştur. Ekonomik işleyiş ile birlikte, piyasa ve fayda kavramları artık revaçta olmaya başlamıştır ki böylece üretkenlik ve yaratıcılık da zihinsel, entelektüel bir işlem olmaktan çıkmış, olgusallaşmıştır. Olgularla sınırlanan akıl da içeriğinden çok şey kaybetmiş ve kısırlaşmış bir akıldır, daha doğrusu bilimin bir meşruiyet aracıdır.

Horkheimer Aydınlanma ile birlikte akıl kavramının içeriğini kaybettiğini ve araçsallaşıp, biçimselleştiğini söyler. Burada işaret ettiği temel sorun şudur:

“Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün kavramlar, düşünsel kökenlerinden kopmuşlardır. Hala birer amaçlılar, ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık... Zamanımızın ortalama aydınının felsefesine göre tek bir otorite vardır: bilim, yani olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması. Adalet ve özgürlüğün kendi başlarına, adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu önermesi, bilimsel olarak doğrulanabilecek ve yararlı bir önerme değildir.”⁵³

Horkheimer, akıl kavramının dönüşümü ile birlikte rasyonel içeriğini kaybettiğini ve modern bilim anlayışının içerisine sıkıştırılarak kötü amaçları rasyonalize etmede bir araç olarak kullanılabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Horkheimer, aklın değişen içeriğinin olası sonuçlarını göstermek için Akıl Tutulması adlı eserinde bir çok örnek vermiştir. Bunlardan iki tanesi durumu apaçık göstermektedir:

“...1787'deki Amerikan Anayasa Konvansiyonu sırasında Pennsylvania temsilcisi John Dickinson deneyimi akılla karşılaştırırken şöyle demiştir: ‘Tek kılavuzumuz deney olmalıdır. Akıl bizi yanlış yola çekebilir’. Bu zat, Konvansiyon’u fazlaca radikal bir idealizme karşı uyararak istiyordu. Sonraları kavramların içeriği o kadar boşaltıldı ki, zulmü savunurken eşanlamlı olarak kullanılabilir oldular. İç savaş öncesinin tanınmış avukatlarından ve bir keresinde Demokrat Partinin bir hizbi tarafından Başkanlığa aday gösterilen Charles O’Connor, mecburi hizmetin nimetlerini sayıp döktükten sonra şöyle diyordu: ‘Zencilerin köleliğinin adaletsiz olduğunu kabul etmiyorum; adildir, akıllıcadır ve yararlıdır... Zencilerin köleliği...bir doğa takdiridir... Doğanın bu açık emrine ve sağlam felsefenin gereklerine uyarak, bu kurumun adil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz’. O’Connor, doğa, felsefe ve adalet sözcüklerini kullandığı halde, bu kavramlar bütünüyle biçimselleşmiştir ve O’Connor’un olgular ve deneyim saydığı şeylere karşı direnememektedirler. Öznel akıl her şeye ayak uydurur. Geleneksel insancı değerlerin hem savunucuları hem de karşıtları tarafından kullanılabilir.”⁵⁴

⁵³ M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 69.

⁵⁴ M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 70.

Horkheimer, öznel-nesnel akıl ikileminde Frankfurt Okulu'nun temel bir prensip noktasına dayanarak, bu iki akı değerlendirenken birisini ötekine indirgemeye veya birisinin diğerine göre üstün kabul edilip mutlaklaştırılmasına karşı çıkmıştır. Bir yanda, toplumsal bir ihtiyaç, doğayı denetim altına alma ihtiyacı, insan düşüncesinin yapısını ve biçimlerini her zaman koşullandırmış ve öznel akı öne çıkarmıştır. Diğer yanda, toplum, kişisel çıkarın öznelliğini aşan toplumsal ve genel ihtiyaçlar da nesnel akı vazgeçilmez yapmaktadır. Bu durumda iki kavramın hem ayrı olduğunu hem de birbirine bağlı olduğunu görmek zorundayız. Somut gerçekliğe uygulandığında toplumun nesnel amaçlarının herhangi bir tanımı, ancak öznenin sağ kalma amacını, bireysel hayata saygıyı da içeriyorsa gerçekten nesnel sayılabilir. Horkheimer'e göre, benliğin korunması, sağ kalma, ancak birey-üstü bir düzende, toplumsal dayanışma içinde gerçekleşebilir.⁵⁵

Horkheimer, aklın içinde bulunduğu araçsal ve dolayısıyla olmaması gereken durumdan kendi kendisini kurtarabilmesini, ancak dünyanın hastalığının insanlar tarafından üretildiğini, yeniden-üretildiğini görerek sağlayacağını düşünmektedir. Böylece akıl kendisini gerçekleştirecektir. İnsan kendi aklını anlamadıkça, doğa üzerindeki tahakküm insan üzerindeki tahakküme, insan üzerindeki tahakküm de doğa üzerindeki dönüşüp duracaktır.⁵⁶ Aklın yapması gerekli olanlar sadece bunlarla da sınırlı değildir. Akıl, kendi özeleştirisini yapmalıdır. Bugün hala Horkheimer'e göre eleştiri çok önemli bir yere sahiptir. Akıl diyalektik bir bakış ve eleştirel bir yaklaşımla kendi kendisini yok etmekten kurtarabilir. Aksi takdirde Horkheimer'e göre aklın kendi kendisini yok etmesi, kendisini yadsıması aklın insanlığa yapacağı en büyük hizmet olacaktır.

Horkheimer, Aydınlanmayı incelerken ve eleştirirken merkeze insan-doğa ilişkilerini almıştır. Horkheimer, *Akıl Tutulması* adlı eserinde ve Adorno ile birlikte yazmış oldukları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmayı tümünden bir eleştiriye tabi tutar. Hurafeye, dine, metafiziğe ve mitolojiye karşı bir savaşım olarak ortaya çıkan ve tek doğruyu akıl ve rasyonalite üzerine kuran Aydınlanmanın kendisinin de

⁵⁵ M. Horkheimer, *a.g.e.*, ss. 178-179.

⁵⁶ M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 179.

bir mit haline geldiğini öne sürer. Aydınlanma sonrası, insan doğayı amaçlarına ulaşabilmek için sınırsız bir alan, sömürü aracı olarak görmüştür. İnsanın üstünlüğü ve doğaya egemen olması gerektiği anlayışı sonucunda birey-özne-insan, kendisine yabancılaşmış ve Batı toplumlarında insan, kimliğini yitirmiştir. Böylece Aydınlanma, Horkheimer'e göre başlangıçtaki amacı olan özgür birey, aklın egemenliği, mit'lerden kurtuluş vs. gibi amaçlarını gerçekleştirememiştir. Aydınlanma süreci gelmiş olduğu noktada kendi hedefleri ile çelişerek kendi kendisini tahrip eden bir sürece dönüşmüştür.

1.3.2. Theodor W. Adorno: (1903-1969)

Adorno, 1903 yılında Frankfurt am Main'da doğdu. Ailesi, zengin, dinini değiştirip Almanlaşmış bir şarap tüccarı O. Wiesengrund ile, eski bir Cenova'lı aileden gelen Korsika doğumlu eşi Maria Calvelli-Adorno'nun tek çocuklarıydı. Adorno'nun annesi bir müzisyendir ve Adorno'nun sanatsal ilgilerini daima güçlendiren bir etkiye sahip olmuştur. Müzikteki ve entelektüel alandaki ilk eğitimi ve yetkinliği genç yaşlarda başlamıştır. Adorno, 15 yaşındayken S. Kracauer'in öncülüğünde Alman klasik felsefesi üzerinde çalışmaya; haftada bir gün Kant'ın *Critique*'ini okumaya başlamıştı.

1921 yılında Adorno Frankfurt'taki Kaiser Wilhelm Jimnazyumunu bitirmiş, kentin yeni kurulan Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'ne başlamıştır. Bu üniversitede, daha çok felsefe, toplumbilim, psikoloji ve müzik dersleri almış; üç yıl sonra, 1924'te felsefe doktoru olmuştur. Adorno, doktora tezini ortodoks olmayan bir yeni-Kantçı düşünür H. Cornelius'un yönetiminde E. Husserl üzerine yapmıştır.⁵⁷ 1925 yılında Adorno, Viyana'da Alban Berg'in yanında beste öğrenimi görmüş, daha sonra Frankfurt'a dönerek "Toplumsal Araştırma Kurumu" nun başına geçecek olan Horkheimer'in çevresine katılmıştır. Frankfurt Okulu ile olan bağlantısı da bu şekilde başlamış, İngiltere'deki çalışma yıllarından sonra, faşist tehditler nedeniyle New York'a geçmiş ve Horkheimer ile birlikte çalışmalarını Frankfurt Okulu içerisinde sürdürmüştür.⁵⁸ Adorno, 1969 yılında İsviçre'de geçirmiş olduğu bir kalp krizi sonucunda ölmüştür.

⁵⁷ Martin Jay, *Adorno*, Çev: Ü. Oskay, Der Yayınları, 2001, İstanbul, ss. 23-24.

⁵⁸ W. Eichhorn, vd., *Çağdaş Felsefe*, Çev: A. Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, 1985, İstanbul, s. 199.

Adorno'nun düşünsel gelişimine bakıldığında, onun ilgilerini belirleyen beş yönden bahsetmek mümkündür. Bu beş yön, onu anlamak açısından son derece önemlidir. Bu etkenlerden birincisi ve en önemlisi Marksizm; ya da, daha doğru bir ifade ile, I. Dünya Savaşı'nın ardından G. Lukacs ve K. Korsh'un Şekillendirdiği Batı Marxizmi'dir. Adorno'da ikinci önemli yön estetik modernizmdir. Bir filozof ve toplumbilimci olması ile beraber Adorno aynı zamanda [iyi bir müzisyen ve kompozitördü]. 1920'lerin Viyana'sındaki Schonberg Modern Müzik okulunun devrimci atonal tekniklerinden etkilenmiş ve bir çok şey öğrenmiş olan bir müzisyendi.⁵⁹

Adorno'nun yaklaşımındaki üçüncü özelliği Jay'e göre, kültürel konulara olan yaklaşımındaki 'mandarin' muhafazakarlığıdır.⁶⁰ Mandarinler'deki kitle toplumuna karşı duyulan tiksinti ve kitle toplumunun kendisine temel aldığı faydacı ve pozitivistik ⁶¹ yaklaşımı reddediş Adorno'da da hakim bir anlayıştır. Bu yüzden Adorno ile mandarinler arasında 'kültürel' konularda bir paralellik söz konusudur.

Adorno, mandarin değerlere paralel birtakım düşüncelere sahip görünmekle birlikte bu değerlere saplanıp kalmamıştır. Bunun nedenlerinden birisi de Jay'e göre, Adorno'nun Yahudi olmasıdır. Çok güçlü olmasa da düşüncelerindeki varlığı açıkça hissedilen Yahudi duyarlılığı Adorno'nun dördüncü önemli özelliğidir...Beşinci olarak Adorno'nun yaklaşımındaki önemli öge Jay'e göre; 'hayatı tikellerin birbirine benzemezliği ve farklılıklarını koruyabilmeleriyle özdeşleştirilmesi' ⁶² yani özdeşliğe ve olguların, özne-nesne'nin birbirine indirgenmesine olan karşı tutumu Adorno'nun düşünce dünyasında ve tüm fikirlerinin de odağında olan bir ögedir.

Adorno'nun düşüncelerini şekillendirirken etkilendiği bir çok düşünür ve sanatkar olmuştur. Siyasal düşüncelerinde Marx, Hegel, Nietzsche, Benjamin, Husserl, Karacauer, Kraus ve Weber'den, psikolojide gestaltçı psikolog A. Gelb ve Freud'dan

⁵⁹ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, ss. 9-10.

* Mandarin sözcüğünü Enstitüde öncelikle Grünberg kullanmıştır. Grünberg'in anladığı mandarin konumundaki okumuşlar kesimi; teknik bilgilerini statükonun emrine veren entelektüeller demektir. F. Ringer ise mandarinden, M. Weber'in incelediği Çin'li "kalem efendileri" ne benzer bir şey anlıyordu. Mandarinler; "babadan kalma haklar ya da servet sayesinde değil de, daha ziyade çok iyi eğitim görmüş olmaları sayesinde toplumda seçkinler statüsü elde etmiş sosyal ve kültürel bir tabaka" idi... Bkz. M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 424-425.

⁶⁰ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s.11.

⁶¹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 424-425.

⁶² M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s. 16.

etkilenmiştir. Sanatsal ilgilerinde ve müzikte A. Berg, A. Schoenberg, Bach, Beethoven önemli bir yer tutar. Adorno, sanat sosyolojisi ve müzik ile ilgili irdemelerini yaparken Bach'ın ve Beethoven'ın eserlerinden faydalanmıştır. Adorno, birbirinden farklı özellikleri olan düşünür ve sanatçılardan etkilenmesi nedeni ile bir çok konu üzerinde çalışmalar yapmıştır. Frankfurt Okulu içerisinde yer almasından sonra Okul'un ilgi alanlarını zenginleştirmiştir. Aydınlanma, kitle kültürü, estetik, sanat, psikanaliz, faşizm, pozitivism Adorno'nun ilgilendiği temel konulardır.

Frankfurt Okulu içerisinde sanat, müzik ve estetik ile en yoğun şekilde ilgilenen kişi Adorno'dur. Adorno'ya göre sanatın bütünselleştirici özellikleri vardır. Adorno'ya göre bir toplumdaki bölünmüşlüğün nedeni, Marxist anlamda burjuva öznesinin kendi üretimine ters düşmesidir ve bu durum bir çelişkiyi ifade eder. Bu çelişki devam ettiği sürece toplumdaki bölünmüşlük ve yanlışlık da devam edecektir. İnsan, bu bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak ihtiyacı hissetmektedir. Eğer toplumdaki bölünmüşlük ve yanlışlık ortadan kalkarsa, toplum; doğruluğa ve bütünselliğe ulaşacaktır. Adorno, böyle bir toplumun varlığını sorgularken sanatı devreye sokar ve sanatı bölünmüşlüğe ve yanlışlıklara karşı bir sığınma noktası olarak ele alır. Burjuva toplumunun kurtuluşunun da, Adorno sanat ile mümkün olduğunu söylemektedir.⁶³

Adorno sanatı ele alırken, sanatı belli toplumsal çıkarlara araç yapan ya da bu çıkarların aracı olarak açıklamaya çalışan her türlü çabaya ve denemeye şiddetle karşı çıkar. Adorno'nun kitle kültürüne olan katı tutumunun nedeni de zaten bu düşüncesinin bir ifadesidir.⁶⁴ Adorno'ya göre, sanatın varlık alanı toplumsal gerçekliğin tümüyle dışındadır. Adorno, sanat yapıtını, toplumsal gerçekliğin dışında bulunması gereken bir şey olarak belirler. Bu şekilde Adorno, toplumsal gerçeğe sanatın doğrudan müdahale etmesinin önüne geçer.

Sanatın toplumsal gerçekliğin dışında bulunması gereğinin nedenini Adorno şu şekilde açıklıyor: Adorno'ya göre sanat gerçeklik dışı, yan, bir görünüştür. Toplum, bir gerçeklik olarak çarpıklığı, yanlışlığı içerir. Çünkü, toplumda emek ile ürün arasında bir çelişme, bir karşıtlık söz konusudur. Oysa sanat bir 'görünüş' olarak bu karşıtlıktan, bu ikilikten uzaktır. Görüldüğü gibi Adorno'ya göre sanat ve toplum

⁶³ İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1989, s. 127.

⁶⁴ N. Rath, "Adorno ve Olumsuz Estetik", Çev; F. Öztürk, *Felsefe Logos*, Sayı 4, (Eylül 1998), s. 81.

bir ikiliği -toplumsal gerçeklik, sanatın görünüş olması- ifade etmektedir. Sanat yapıtı, görünüş olarak meydana geliş koşullarını aşmalıdır ve toplumsal yanıştan kaçabilmelidir. Sanat yapıtı böylece, uzlaşmaz toplumsal gerçeklik için bir uzlaşım ufku olur.⁶⁵

Adorno, temel eserlerinin başında gelen *Minima Moralia*'da; "bütün, yanıştır"⁶⁶ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Adorno'nun estetik ve sanat anlayışı işte bu total alana karşı geliştirilmiş bir alandır. Tunalı'nın Adorno'dan aktardığına göre;

"Bütün yanlış olduğuna göre, bu yanlış alana hapsolmemek ve yok olmamak için bütünü içerisinde öyle bir yer aranmalıdır ki, bu yer yanlış ilkece bağımlı olmasın ve çevresinin yanlış olmasına karşı, hakikat iddiasında bulunabilsin."⁶⁷

Frankfurt Okulu'na göre burjuva toplumunun yanlış yapılanmış karakterine karşı, onun içerisinde olan ve ona karşı durarak bir tutunma noktası arayan insan sığınma noktasını sanatta bulabilir.⁶⁸ Adorno'nun sanata yüklemiş olduğu misyon son derece önemlidir. İçinde yaşamış olduğumuz modern dünyanın tahakkümcü ve alternatifsizleştiriciliği içerisinde Adorno, sanatı bir olumsuzlama, bir kaçış, sığınak-kendini koruma şekli olarak görmüştür. Adorno'nun sanata olan inancı özgür bir yaşam ütopyasının canlı kalmaya devam edebilmesini sağlamıştır. Felsefesindeki negatifiğe, hayata bakışındaki karamsarlığa karşı Adorno'nun tek dayanak noktası adeta sanat olmuştur.

Frankfurt Okulu içerisinde sanatın bir formu olan müziğin de önemli bir yeri ve önemi vardır. Müzik eğitimi almış olan Adorno'nun Okulun bu konuda en yetkin kişisi olduğu açıktır. Adorno'nun müzik alanındaki çalışmalarını değerlendirmede belki de en iyi yaklaşım onun müzik ve toplum arasında kurmuş olduğu hassas bağlantı noktasında söylediklerinden yola çıkmak olacaktır. Jay'in aktardığına göre;

"Sanat çalışmalarının toplum ile ilişkisi Leibniz'in monadlarına benzetilebilir. Pencereleri olmayan-yani, toplumun bilincinde olmayan ve hiçbir şekilde bu tür bilinçle birlikte bulunması söz konusu olmayan sanat çalışmaları ve özellikle de, kavramlardan oldukça uzaklara çekilmiş bulunan müzik toplumu

⁶⁵ İ. Tunalı, *a.g.e.*, ss. 128-129.

⁶⁶ T. W. Adorno, *Minima Moralia-Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar-*, Çev; O. Koçak-A. Doğukan, Metis Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 52.

⁶⁷ İ. Tunalı, *a.g.e.*, ss. 126-127.

⁶⁸ İ. Tunalı, *a.g.e.*, ss. 126-127.

temsil eder. ve denebilir ki, müzik bu işi, bakışlarını toplum yönüne ne denli az çevirirse, o denli derinlikli yapar.”⁶⁹

Buradan da anlaşılacağı gibi müzik, kendisinin dışındaki sosyal dünyayı bilincinde olmaksızın “yeniden-sunan” kavramsal-olmayan, mantıkla sonuçlara varmayan bir dildir. Sanata, penceresiz monadik duvarlarının dışında var olan şeyleri aşkınlamak hem de kaydetmek olanağını kazandıran da, bu yeniden-sunma işlevinin basit bir ayna tutma işinden ibaret olmayışıdır.⁷⁰

Adorno’ya göre kültürel fenomenler diğer alanlarda olduğu gibi, müzikte de ne tam olarak ayrı ve bağımsızdır; ne de, yalnızca, bir yansımadır. Günümüzde müziğin toplumsal gerçekliklerden bağımsız olabilmesi ise, her geçen gün artmakta olan tehditler altındadır. Bugün yapılan müziklerin çoğunluğu bir meta karakteri taşımakta; müzik kullanım değerinden çok, değişim değerine yönlendirilmektedir. Gerçek ikilem, Adorno’nun ileri sürdüğüne göre, “hafif” müzik ile “ciddi” müzik arasında olmayıp, Pazar yönelimli olan müzik ile Pazar yönelimli olmayan müzik arasındadır.⁷¹ Adorno, modern toplumsal-siyasal yapılanma içerisinde müziğin de araçsallaşmış, değişim değeri ölçüsünde değer kazanmış olan görüntüsüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Popüler müzik denilen ve kitlelere seslenen bugünkü müzik anlayışı Adorno’ya göre standart notalardan oluşan basit bir müziktir, müziğin en önemli özelliklerinden birisi olan harmoni özelliğine bile bu tür müzik sahip değildir. Popüler müzikte önemli olan sürekli yinelenen nakaratlardır. Bu biçimiyle müzik kitle kültürünün bir taşıyıcısı ve yayıcısı konumunda olup, Adorno’nun olmasını istediği şekilde isyan eden, muhalif özelliğini de kaybetmiş olur.

Adorno, sanata olduğu gibi müziğe de özgür ve özerk bir alan olarak bakmaktadır. Müziğin diyalektik niteliğini kaybetmemesi, toplumsal hakikat içeriğini koruması, ancak karşı koyma ile, topluma karşı yapmış olduğu anlaşmayı feshetmesi ile olur. Toplumla uyuşma, anlaşma durumunda müzik ya da sanat ne özerk ne de özgürdür. Özgürlük için anlaşmanın iptali gerekir. Bu iptal de ancak ve ancak sanat tarafından yapılabilir, karşı taraftan değil. Efendisinin azat ettiği köle asla özgür değildir, o yalnızca azatlıdır. “Sanatın özgürlüğü, ondan geri alınan şey karşısındaki

⁶⁹ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, ss.184-185.

⁷⁰ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, ss.184-185.

⁷¹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 264.

bağımsızlığını özgür bir toplum ide'sinde temellendirir ve kendi gerçekleşimini belirli anlamda ön-tasarımlar?." Toplumsal olanı müziksel biçimlerde içselleştiren müzik, böylece topluma karşı çıkar. Müzikte nesneleşen toplum artık müziğin hakikatidir, artık toplumsal hakikat olmaktan çıkmıştır. Ama müzik kendi hakikatini topluma geri verir. "Bu bakımdan müzik sosyolojisi, ideolojik içerikle ve müziğin ideolojik etkisiyle ilgilendiği ölçüde, toplumun eleştirel bir öğretisi olur."⁷²

Müzik ile toplumsal içeriği birbirinden ayırmak gerektiğini söyleyen Adorno, müziğin toplumsal hakikati ortaya koyabilmesine bu durumu engel görmemektedir. Soykan'ın aktardığına göre;

"Müzik-kendi biçimsel dilinin antinomileri 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 karşısında 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."⁷³

Müziğe böyle bir görev yükleyen Adorno'ya göre her ikisi de statükoyu olumsuzladığı için, müzik ve Eleştirel Toplumsal Teori birbirine yaklaşıyordu. Ayrıca, bu görevi üstlenebilmiş bir müzik, ortalama dinleyicinin ampirik bilincine karşı direndiği için, Eleştirel Teori gibi oluyor, Eleştirel Teoriye paralel bir misyon yüklenmiş oluyordu.⁷⁴

Frankfurt Okulu'nun üzerinde önemle durduğu "*kültür endüstrisi*" kavramı Horkheimer ve Adorno çerçevesinden bakıldığında; kendiliğindenliği olmayan, yönlendirilen, şeyselleşmiş, gerçek olmayan bir kültürdür.⁷⁵ Adorno, "*kültür endüstrisi*" kavramının modern döneme has bir olgu olduğunu ve Aydınlanmanın oluşturduğu toplumsal ve ekonomik yapılanmanın bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Adorno'ya göre kültür endüstrisi Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri için olduğu gibi negatif bir anlam ve içerik yükliydi. Kitlelerin içinde yaşadığı ve çoğaltmakta olduğu kitle kültürüne Adorno'nun duyduğu karşıt olma durumu, bu kültürün, kitlelere yukarıdan ve görünmeden empoze edilmiş; tümüyle birbirinden kopuk, birbiriyle uyumsuz öğelerden yapılmış sentetik bir alışım oluşundandı. Adorno'ya göre

⁷² Ömer, N. Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, ss. 78-79.

⁷³ Ö, Soykan, *a.g.e.*, ss. 78-79.

⁷⁴ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s. 189.

⁷⁵ S. Kızılcılık, *a.g.e.*, s.225.

günümüzdeki durum, kültürel bir kaos ya da anarşiden çok, sıkı bir yönetim ve denetim altına alma durumuydu. Adorno, bu denetim ve yönetim altına almanın önceden hesaplanmış gibi görünmediğini düşünüyordu. Bu durumun yıkıcı/bozguncu açıklamalarla aydınlatılamayacağı görüşündeydi. Fakat kültürel bir tahakkümün olduğuna kesin olarak inanıyordu. Bundan dolayı Horkheimer ile birlikte popüler kültür veya kitle kültürü kavramlarının yerine “kültür endüstrisi” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁷⁶

Adorno'nun popüler kültürün üretimine ilişkin oluşturduğu taslak, ‘standartlaştırma’ görüngüsü ile başlar. Bu süreç içinde, başarılı hitler, tipler ve ‘karışımlar’ yoluyla tanıtılacak materyal, kültür endüstrisinin tekelleri tarafından güçlendirilir. Standartlaşmanın kendi tamamlayıcısı olarak ‘sözde-bireycilik’ tekniği kullanılır...‘Sözde bireycilikle, kitle kültürünün üretimine, standartlaşmanın kendisinin dayanak alınarak özgür seçim ya da açık Pazar halesinin bahşedilmesini anlamaktayız. Hit şarkıların standartlaşması, tüketicileri sanki şarkıları, kendileri için dinliyor kılarak, aynı çizgide tutar’.⁷⁷ Adorno, kitle kültürünün kendi içinde taşıdığı nitelikleri, çelişkileri ve manipülasyonu *Minima Moralia*’da şu şekilde belirtir:

“...İlerleme ve barbarlık kitle kültüründe öyle iç içedir ki bugün, ancak o kültüre ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz geri getirebilir barbarlık dışı koşulları. Sahte zenginlikleri ve pahalı üretimi reddetmeyen, renkli filmleri ve televizyonu, milyoner dergilerini ve Toscanini’yi geri çevirmeyen hiçbir sanat yapıtının, hiçbir düşüncenin sağ kalma şansı yoktur.”⁷⁸

Adorno'nun kitle kültürüne çok sert eleştiriler yöneltmesi ve saldırmasının nedenlerinin en önemli noktalarından birisi de bu endüstrinin gerçekliği mistifiye etme işlevini üstlenmiş bulunmasıydı. Adorno'nun bu eleştirisinin temelinde, Marx'ın meta fetişizmi analizi bulunmaktaydı. Adorno'ya göre kültür endüstrisinin ürünleri metaya dönüşen sanat ürünleri değil; zaten başlangıçta, pazarda satılabilmek için üretilmiş uydurma şeylerdi. Sanat ile reklam arasındaki farklılık, Adorno'ya göre ortadan kalkmış gibiydi. Kültürel ürünler bir gereksinmenin karşılanması için değil, pazarda paraya dönüşmesi için imal edilmekteydi.⁷⁹

⁷⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, ss. 163-164.

⁷⁷ P. Slater, *a.g.e.*, ss. 234-235.

⁷⁸ T. Adorno, *a.g.e.*, ss. 52-53.

⁷⁹ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s. 167.

Kitle kültürü ürünlerinin pazara yönelmesi kitlelerin, üretilen metaların tüketimi için bir araç olarak görülmesine neden olmaktadır.

“Başkalarından geri kalmama ve bütün kuyruklara girme telaşı, eskinin bir ölçüde rasyonel sayılabilecek ihtiyaçlarının yerini almaktadır. Üç aydır gösterilen bir filme duyulan nefret, radikal ve aşırı modern bir besteye duyulandan az değildir şimdi: En son film, öncekinden hiç farklı olmadığı halde, ona karşı amansızca savunulacaktır. Kitle toplumunun müşterileri, hep birden sahnede olma zorunlulukları kadar, hiçbir şeyi de dışarıda bırakmıyorlardır. 19. Yüzyılım, sanat erbabı beyefendisi, kısmen de hiçbir gösterinin yemek saatlerinden çalmasına izin vermeyeceği gibi barbarca bir nedenle, operanın ancak ilk perdesini izlerdi; şimdiyse, yemeğe kaçma imkanının ortadan kalktığı bir ortamda, barbarizm öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, kültüre doyması artık mümkün değildir. Her program sonuna dek dinlenecek, bütün çok-satarlar okunacak, her film daha Odeon galasında izlenecektir.”⁸⁰

Adorno'nun kitle kültürü/kültür endüstrisi ile ilgili kaygılarının temelinde; insanın insan olma durumundan dolayı birtakım gereksinimlerini karşılamaktan çıkması, insanın ekonomik üretimin yönlendiricilerinin bir kar aracı durumuna getirilmesi yatmaktadır. Adorno'nun modern hayata ve teknolojiye karşı katı tutumunun nedeni modernitenin getirmiş olduğu baskıcı yapıdan dolayıdır. Adorno modernite karşıtı değildir, onun karşı olduğu şey; her türlü totaliter uygulamadır. Adorno, kitle kültürünün bireyin kendi yolunu bulmasını engellediğini ve sözde alternatiflerin çokluğu içerisinde kişinin kendisini kaybettiğini söylemektedir. Kitle kültürünün şekillendirdiği toplum; homojenleşmiş, toplumda eleştiriyi, farklılığı, bireyselliği ve özerkliği yok etmiş bir toplum olma yolundadır.

Adorno'nun *Negatif Diyalektik* adlı çalışması ile birlikte, öldüğü yıl yayınlanan *Özne-Nesne* başlıklı makalesi birbirini tamamlayan iki çalışmadır. Adorno, Aydınlanma ile birlikte aklın başlangıçtaki hedefleri olan hümanist idealleri bir tarafa bıraktığını ve engellediğini, yabancılaşmanın bir aracı haline geldiğini söylemektedir. Adorno'ya göre şey'ler üzerindeki egemenlik insanlar üzerindeki egemenliğe dönüşmüş ve toplum, egemenlik, güç ve baskıyla özdeşleştirilmiştir. Toplumun baskı altındaki bu durumu sonucunda gelinen noktada eşitlik, özgürlük ve adalet kavramları ortadan kalkmış, gerçek ilerleme ortadan kaybolmuştur. Adorno'ya göre bütün bu olumsuz süreçler 'Negatif Diyalektik'le aşılabilir. Adorno, diyalektiğin Hegel'deki bütünleştirici yöneliminden kurtarılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü günümüz toplumu tümelle tikelin bir uzlaştırılması

⁸⁰ T. Adorno, *a.g.e.*, s. 122.

olmayıp, yalnızca kendini koruma içgüdüleriyle belirlenen öznel aklın tümelliğinin tekillik üzerindeki egemenliği altındadır.⁸¹

Adorno, tümelliğin tekillik üstündeki egemenliğinin yalnız Alman idealist felsefesi için değil, fakat tüm değerlerin (tikellik) evrensel bir alışveriş, değiş tokuş hizmetine (tümellik) tabi tutulduğu, her şeyi (tikellik) başka bir şeyin soyut eşdeğerine indirgeyen mübadele ilkeleriyle (tümellik) belirlenen kapitalizm için de geçerli olduğunu söylemektedir. İşte 'Negatif Diyalektik', niteliksel bakımdan farklı olan ve özdeş olmayan varlıkları, zorla niceliksel bir özdeşliğe sürükleyen eski (Hegel) diyalektiğin tersine, birleştirmeyen ya da özdeşleştirip, bütünselleştirmeyen bir diyalektik, analitik bir işlemdir.⁸²

Adorno'nun 'Negatif Diyalektik'te iddia ettiği belirlenmemişlik anlayışı, tikelin tümeli belirlemesine karşı çıkışı özne-nesne anlayışıyla daha da kuvvetlenmiştir. Adorno, özne-nesne konusunda bugün geline noktanın başlangıcını Descartes'ten beri Batı düşüncesinin temel sayıltısı olan özne ile nesnenin radikal bir biçimde ayrı tutulmasına bağlamaktadır.⁸³ Bu ayrı tutulma sonucu modern burjuvazinin düşüncesi ve felsefesi olan öznenin yüceltilip nesnenin yutulması, öznenin nesne -tümel- üzerinde tahakkümünü kurmuş olduğu bir yapıya dönüşmüştür. Ancak Adorno, öznenin yerine nesnenin egemenliğini de savunmamaktadır. Nesnenin ön planda olduğu bir yapılanmada da tümelin hakimiyeti tekili ortadan kaldırabilir. Bu durumda yine totaliter bir yapı ortaya çıkar. Adorno'nun *Negatif Diyalektik'te* ısrarla savunduğu gibi, 'Eleştirel Düşünce'ye düşen iş, taht'ı özne işgal ettikten sonra nesneyi taht'ın varisliğine getirmek değildir. Böyle bir taht ile nesne yalnızca, bir idol olur. Eleştirel Düşüncenin amacı hiyerarşiyi ilga etmektir.'⁸⁴ Adorno'nun bu yaklaşımı onun ve Frankfurt Okulu'nun hümanist yönünün en açık örneğidir. Baskıcı ve üsttenci bütün anlayışların karşısındaki bu hassasiyet demokratik bir zihniyetin de bir göstergesidir.

⁸¹ A. Cevizci, *a.g.e.*, s.14.

⁸² A. Cevizci, *a.g.e.*, s.14.

⁸³ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s. 76.

⁸⁴ M. Jay, *a.g.e.*, 2001, s. 82.

1.3.3. Herbert Marcuse: (1898-1979)

Marcuse; filozof, sosyal teorisyen, siyasal eylemci ve “Yeni Sol’un babası”dır. Zengin bir ailenin çocuğu olarak Berlin’de doğan Marcuse erken yaşlarda siyasal oluşumlar içinde yer almış, I. Dünya Savaşı’nda Alman ordusuna katılmış, daha sonra ise Freiburg’a dönerek felsefe eğitimi almıştır. E. Husserl ve hocası M. Heidegger ile çalışmış, 1923’te Freiburg Üniversitesi’nde felsefe doktoru olmuştur. 1932’de Sosyal Araştırmalar Enstitüsüne üye olan Marcuse, Nazi baskısı ile karşılaşınca, Frankfurt Okulu’nun diğer üyeleri ile birlikte Amerika’ya göç etmek zorunda kalmıştır. 1950 sonrası diğer üyeler Almanya’ya dönerken Marcuse geri dönmemiştir.⁸⁵

Marcuse, II. Dünya Savaşı’nda Amerikan Gizli Servisi’nde, daha sonra da Dışişleri Bakanlığı’nda çalışmıştır. 1964 yılında Kaliforniya San Diego’da profesörlüğü sırasında, önce ABD’de daha sonra da konuk profesör olarak bulunduğu Batı Berlin ile Federal Almanya’da artan öğrenci ayaklanmaları üstünde geniş bir etkisi olmuştur. Marcuse’nin temel eserleri: *Us ve Devrim* (1941), *Eros ve Uygarlık* (1958), *Sovyet Marksizmi* (1958), *Boyutlu Tek İnsan* (1964) ve *Estetik Boyut* (1978) olarak sıralanabilir.

Hegel, Marx ve Freud’dan yararlanan Marcuse’nin kuramı yeni-Hegel’ciliğin bir çeşitlemesi olarak görülebilir, ki böyle bir şeyin temel taşları daha 1923’te *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde G. Lukacs tarafından ortaya koyulmuştur. Marcuse’nin temel felsefesi konumunda Dilthey dolayısıyla yaşam felsefesinden alınma güçlü çizgilere de rastlamak mümkündür, nitekim yeni-Hegelcilik, öznelci anlamda bir diyalektikle, düşüncenin gerçekliği kurduğuna ilişkin yeni-Kantçı savla birleşir.⁸⁶ Marcuse’nin Frankfurt Okulu’na katılması okulun modern toplum analizi çalışmaları, kitle kültürü, Marksizm analizi çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim Marcuse, Frankfurt Okulu’nun önemli uygulamalı çalışmalarından birisi olan *Otorite ve Aile* adlı çalışmada ve daha sonra Amerika’da tamamlanan *Otoriteryan Kişilik*’te de yer almıştır.

Marcuse, Frankfurt Okulu ile olduğu yıllar ve sonrasında temel problematiğini değiştirmemiştir. Modern kapitalist toplumdaki totaliter eğilimlerin, insanı bir araç

⁸⁵ S. Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 27

⁸⁶ W. Eichorn v.d., *a.g.e.*, ss. 204-205.

haline getirdiğini, kedisine yabancılaştırdığını söyleyen Marcuse için Amerika önemli bir tecrübe olmuştur. Amerika'nın en gelişmiş (sanayileşmiş) devlet konumunda olması da Marcuse için önemli bir veri ve gözlem kaynağı olmuştur. Kapitalizm, faşizm ve liberalizm arasında paralellikler olduğunu söyleyen Marcuse bu yapıların hepsinin totaliter olduğunu söylemektedir. Bu totaliter sistemlerden çıkış yolu aramak ve alternatifler üretmek de Marcuse'nin temel amaçlarından birisidir. Baskıcı olmayan, özgür bir toplum yaratma hayali Marcuse'nin ideali olmakla birlikte ilerleyen yıllarda bu idealinin gerçekleşeceğine olan inancı son derece zayıflamıştır.

Marcuse'nin felsefi yaklaşımında Hegel son derece önemli bir yere sahiptir. Hegel'in diyalektiği, olumsuz felsefesi Marcuse'nin pozitivistliğe yönelttiği eleştirilerde temel bir rol oynar. *Us ve Devrim* adlı eserinde Hegel'in felsefesinin geniş bir analizini yapmış ve toplumsal kuramın ABD'de ve bütün dünyada duyulmasına vesile olmuştur. Marcuse Eleştirel Kuram ile Hegel felsefesi arasındaki bağlantıyı şu şekilde kurar;

“Hegel'in dizgesi çağdaş felsefede Descartes ile başlamış ve çağdaş toplumun temel düşüncelerini tenselleştirmiş olan bütün bir evreyi kapanışa getirmektedir. Hegel dünyayı us olarak yorumlayan, doğayı ve tarihi benzer olarak düşünce ölçünleri altında gören son düşünürdü...Onun dizgesi felsefeyi olumsuzlanmasının eşiğine getiriyor ve böylece eleştirel kuramın eski ve yeni biçimleri arasındaki, felsefe ve toplumsal kuram arasındaki biricik halkayı oluşturuordu.”⁸⁷

Marcuse burada, Frankfurt Okulu'nun irdelemiş olduğu konulara yaklaşımında temel aldığı diyalektik yöntemin ve Hegel'in pozitivistliğe karşı geliştirdiği negatif felsefesinin izinden giderek, Hegel'e paralel düşündüklerini ortaya koymuştur.

Frankfurt Okulu içerisinde Marx'a ve düşüncelerine en yakın konumda olan kişilerin başında Marcuse gelmektedir. Marcuse, Marx'ın Hegel'den devraldığı diyalektiğin maddeci yönü ile, kapitalizm analizinden hareketle şekillendirdiği sosyalist toplum görüşünü benimseyen bir çizgidedir. Ancak Marcuse 20. Yüzyıl şartlarında işçi sınıfının bir devrim yapacak nitelikte ve yapıda olmadığını da belirtir. Marcuse'nin yabancılaşma, doğa-toplum ilişkileri anlayışı Marx ile paraleldir.

“Marxist kavrayış doğayı insan hazlarına uygun bir ortam haline geldiği bir evren olarak görür. Kapitalist doğa sömürsünün tersine, doğanın 'insani temellükü' de (kendine mal etme) şiddetsiz, yıkıcı olmayan bir şekilde olacaktır:

⁸⁷ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1989, s. 204.

Doğadaki mevcut yaşam arttırıcı, duyuşal, estetik niteliklerde merkezileştirilecektir. Dönüştürülmüş, 'insanileştirilmiş' doğa böylece, insanın kendini gerçekleştirme çabasına karşılık verecektir."⁸⁸

Bu anlayışta doğa; Marksizme göre insanın kendisini özgürleştirdiği, sınırsızca yararlanabileceği bir alan-araçtır. Marx'ın doğanın insanileştirilmesi dediği şey de tam olarak doğanın bu insan için birincil olma niteliğine gönderme yapmaktadır.

Marcuse, *Karşıdevrim ve İsyân* adlı eserinde doğa karşısında insani durumu şu şekilde belirtmektedir:

"...İnsanın insana verdiği acı düşünöldüğünde, vejeteryanizm ya da sentetik yiyecekler için evrensel bir seferberlik henüz 'çok erken' görünüyor; şimdiki durumuyla dünyada insan dayanışması öncelik kazanmalıdır. Şimdi, 'düzenleyici akıl düşünöcesi' altında, insanın hayvan dünyasına verdiği acının azaltılması için gereken çabayı kararlaştırarak oluşturmayacak hiçbir özgür toplum düşünölemez."⁸⁹

Marcuse, Jay'in aktardığına göre, yazmış olduğu bir makalesinde Horkheimer ve Adorno'nun hiç benimsememiş olduğu bir şekilde doğaya olan yaklaşımını ortaya koymuştur;

"Bütün bir doğa insan hayatının bir aracıdır, yaşama aracıdır...insanın doğa karşısında boyun eğmesi ya da bu nesnel dünya ile uzlaşmaya çalışması imkansızdır; insan doğayı kendisine uydurmalı onu sahiplenmelidir."⁹⁰

Görüldüğü gibi Marcuse'nin yaklaşımı ile Marx'ın doğa anlayışı oldukça yakındır. Oysa Frankfurt Okulu'nun doğa anlayışında insanın doğa üzerindeki tahakküm kurma anlayışı kabul edilmez bir durumdur. Frankfurt Okulu doğa-insan uzlaşımını ve doğa insan ikiliğinin birbirine indirgenmemesi taraftarıdır.

Marcuse'nin kendisini en çok tanıtan eseri *Tek Boyutlu İnsan*'dir. Kitap açık açık bir eleştirel teori çalışması, görünürdeki endüstriyel refah ortamında gerçekleşmemiş imkanların kapsamını değerlendirmeye çalışan bir toplum analizi olarak sunulmuştur. *Tek Boyutlu İnsan* üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Marcuse kendi deyimiyle "Tek Boyutlu Toplum"u veya "İleri Sanayi Toplumu"nu betimlemektedir. İkinci bölüm "Tek Boyutlu Düşünce" ile ilgilidir. Sonuç bölümünde de "Ortada Hangi Alternatifler var?" sorusuna cevap aramıştır.⁹¹

⁸⁸ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1998, s.63.

⁸⁹ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1998, ss.64-65.

⁹⁰ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 115.

⁹¹ A. Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 226-27.

Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da genişçe irdelenmiş olduğu modern toplum, (ileri sanayi toplumu) "karşıtlığı olmayan bir toplum"dur. Bu toplumun özellikleri Marcuse'ye göre şunlardır:

"Bu toplumda üretim, insan ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin özgür gelişimini baltalar. Bu toplumda barış ancak sürekli savaş tehdidiyle ayakta durabilir. Bu toplum, ancak kişisel, ulusal ve uluslar arası yaşama savaşını, barışçıl yollara döndürme olanaklarını yok ederek gelişir... İleri endüstriyel toplum, eleştiriyi kendi ana temelinden yoksun kılacak bir durumla karşı karşıya bırakır. Tahakküm ve koordinasyon sistemini kapsayan teknik gelişim yeni yaşam (ve iktidar) biçimleri yaratır. Bu yeni yaşam (ve iktidar), sisteme karşı olan güçleri zayıflatıyor ve bütün karşı çıkışları, eziyet ve tahakkümden kurtulmanın tarihsel olasılıkları adına ezip çürütüyor gibi görünür."⁹²

Marcuse'ye göre ileri sanayi toplumu totaliter bir toplumdur. Bu yapıda iktidar sahibi olanlar teknolojiyi, kitle iletişim araçlarını, bilimi, dili vs. kullanarak üstü kapalı bir şiddet uygulamaktadırlar. Farklı toplumsal gruplar, sistem ile çatışanlar da toplumda uzlaşır gibi görünürler veya uzlaşır hale getirilirler. Böylece eleştirisiz bir toplumsal-siyasal yapılanma ortaya çıkar.

Marcuse'nin modern toplumu totaliter bir toplum olarak tanımlaması Frankfurt Okulu'nun da kabul ettiği temel bir saptamadır. Okula göre modernliği önceki çağlardan farklılaştıran özellik, bireyin kendisi adına belirlenen yaşamının koşulları ve içeriğini izleyen aciz bir seyirci durumuna düşürülmesiydi. Bu anlamda totalitarizm deneyimi, insanların sadece modern bir toplumda yaşamaları nedeniyle paylaştıkları bir deneyimdi. Gözle görülür ya da açık terör, Okula göre, hangi sistemlerin totaliter olup hangilerinin olmadığını belirlemekte bir işe yaramayacağı gibi, bir sistemin kendi halkını dıştan bakıldığında daha etkili araçlarla denetlemedeki başarısızlığının bir işaretiydi. Frankfurt Okulu'nun konumunun farkı en öldürücü ve derinlere nüfuz eden egemenlik biçimlerinin tam da başkalarının özgürlüğün gerçek kalesi ve rasyonalitenin somutlaşmış hali olarak gördükleri sistemler (batılı liberal demokrasiler) tarafından üretildiğini iddia etmesiydi. Okula göre totalitarizm insanların toplumsal yaşamlarını belirleyen, şekillendiren ve denetleyen modern toplumun -kapitalist- içerisindeydi.⁹³

Marcuse, ileri sanayi toplumunu karşıtlığı olmayan toplum olarak tanımlarken temelde iki noktayı işaret etmiştir. Birincisi; kapitalist toplumun ve devletin Marx'ın

⁹² H. Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, Çev: S. Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968, ss. 14-17.

⁹³ Simon Tormey, *Totalitarizm*, Çev: A. Yılmaz-O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s.154.

öngördüğü şekilde proleter sınıf tarafından çökertilmesinin mümkün olmadığıdır. Marcuse devrimci bir örgütlenmenin karşıdevrimci örgütlenmeler aracılığıyla imkansız hale getirildiğini söylemektedir. *Karşıdevrim ve İsyân'da* işlenen asıl konu da budur;

“Karşıdevrim, büyük ölçüde engelleyici niteliktedir; Batı dünyasında ise bütünüyle engelleyicidir. Yenilerde çözülmeyen hiçbir devrim kalmamıştır ve ufukta da yenisi görünmemektedir. Ortak çıkarlar yaratan devrim korkusu, karşıdevrimin çeşitli aşama ve biçimlerini birbirine bağlar. Bütün bunlar parlamenter demokrasiden polis devleti üzerinden açık diktatörlüğe giden yolu açar. Kapitalizm bütün tarihsel devrimler içinde en radikal olanın tehdidine karşı yeniden örgütlenmektedir.”⁹⁴

Marcuse'nin kapitalizmin devrimsel hareketlere karşı örgütlenmesini belirttiği nokta bizi, onun ikinci işaret ettiği yere getirmektedir: Kapitalizm=faşizm. Marcuse'ye göre;

“ABD'deki kapitalizmin yüksek düzeyi, daha yüksek düzeyde bir faşizme neden olabilir. Bu ülke Hitler Almanya'sıyla karşılaştırılmayacak kadar büyük totaliter bir örgüt için gerekli bütün ekonomik ve teknik kaynaklara sahiptir... Toplumsal değişim için gerekli olan potansiyel kitle tabanı pekala faşizmin kitle tabanını da oluşturabilir: 'Bizler demokratik oylamayla faşist olan ilk halk olabiliriz'. Liberal demokrasi ile faşizm arasındaki ilişki en kısa ve en çarpıcı formülünü şu ifadede bulur: Liberal demokrasi mülk sahibi sınıfların korkmadıkları, faşizm de korktukları zamanki çehreleridir.”⁹⁵

Görüldüğü gibi Marcuse liberalizmin totaliteryan öğeler içerdiğini ve faşizme geçiş potansiyelinin var olduğunu açıkça ifade etmektedir. Eğer faşizm kapitalizmin yerini alırsa, devrimci potansiyel Marcuse'ye göre tamamen ortadan kalkabilir. Zaten Marcuse'nin problem olarak ortaya koyduğu da budur.

Marcuse, ileri sanayi toplumunun totaliter yanlarını ortaya koyarken; sistemin yeni baskı biçimleri geliştirdiğini, demokratik gibi görünen birçok yeniliğin aslında sistemin genel yapısına toplumu adapte eden, uyutan ve susturan yönleri olduğunu belirtir. Marcuse açısından modern dünyada gerçekleşen durum, bireylerin özerkliklerini elde etme olasılıklarının erozyona uğramasıdır. İnsanlar üzerindeki bu dönüşüm de bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.⁹⁶ Marcuse teknolojinin bu yönünü göstermekle birlikte aslen teknolojinin kendisinin özgürleştirici potansiyelini vurgulayan bir düşündürüdür. Teknik ilerleme ile insanlığın ilerlemesinin bir ve aynı şey olmadığı konusunda Frankfurt Okulu'nun diğer

⁹⁴ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1998, s.10.

⁹⁵ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1998, s.29.

⁹⁶ S. Tormey, *a.g.e.*, s.165.

düşünürleri ile aynı fikirdeydi. Ama teknik ilerleme ve üretkenliğin artması kendi olumsuzlanmaları imkanının da artmasına yol açıyordu.⁹⁷

Marcuse, yeni baskı biçimlerinden birisi olarak gördüğü “modern bilim”in eleştirisini yaparken modern bilimin pratik amaçlar güden, teknik yanı dışlayan, doğaya egemen olma yolunu benimseyerek insana ve insanın özerkliğine müdahale eden bir yapıya sahip olduğunu belirtir.

“Modern bilimin ilkeleri, kendi kendini harekete geçirir ve üretimci bir denetim dünyasının, kavramsal araçları olabilecek biçimde, a priori kurulmuşlardır. Teorik uygulamacılık pratik uygulamacılığa dönüşmüştür. Doğaya, her zamankinden daha etken biçimde egemen olmaya yönelen bilimsel metod böylelikle, doğaya egemen olma yoluyla, insanın insana her zamankinden daha etken bir biçimde tahakkümüne yarayan araçlar sağladığı gibi, kuramsal kavramlar da ortaya koymuştur. Kuramsal ve tarafsız kalan teorik mantık, pratik mantığın hizmetine girmiştir. Bu birleşme, her iki tarafa da yararlı olmuştur. Bugün, tahakküm, kendisini teknoloji kanalıyla değil, teknoloji olarak sürdürür ve genişletir. Ve teknoloji, bütün kültür alanlarını masseden, giderek yayılan bir siyasal gücü, büyük ölçüde meşru kılar.”⁹⁸

Marcuse, özgürleştirici yönlerini savunduğu teknolojinin bile modern bilimsel yapı tarafından bir araca ve tahakküme yol açtığını belirterek modern bilimin bu yapısını eleştiriyor. Marcuse, ileri sanayi toplumunda çözümleyici (analitik) felsefenin* gündelik dili tek tipleştirmede ve herkesi aynı kalıplarla, kelimelerle konuşmaya itmede rolü olduğunu ileri sürmektedir. Bundan kurtulmak için eleştirici çözümlene yapılması gerektiğini söyler;

“eleştirici çözümlene, kendini, anlamaya çalıştığı şeyden koparmalı; felsefe terimleri, günlük dildeki terimlerin anlamını tamamen açıklayabilmek için, onlardan farklı olmalıdır. Çünkü, yerleşmiş düşünce ve konuşma dünyası, baştan başa, bir toplumdaki üyelerin tabii oldukları belirli tahakküm, düzenleme ve yönetme kalıplarının izlerini taşır. Kişiler yaşamlarını sürdürmek için kendilerini konuştukları gibi konuşmaya ve düşündükleri gibi düşünmeye zorlayan patronlara, politikacılara, işlere, komşulara bağımlıdır... kişiler, kendi dillerini konuşmakla, aynı zamanda efendilerinin, velinimetlerinin, reklamcılarının da dilini konuşmuş olurlar.”⁹⁹

⁹⁷ A. Giddens, *a.g.e.*, 2000, s.238.

⁹⁸ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1968, ss.211-212

* Analitik felsefe, 20. Yüzyılda özellikle ABD’de çok etkili olan ve dil üzerinde yoğunlaşarak, olgulara ya da anlamlara uygun düşecek en iyi ve en dakik mantıksal formu bulmak için, tümceleri ya da kavramları veya dilsel ifadeleri analiz etme işiyle uğraşan felsefi akımdır... Moore, Russel, Wittgenstein, Ryle, Ayer, Carnap, Quine ve Chomsky tarafından temsil edilen analitik felsefenin temel özellikleri şunlardır: 1- Dünya üzerinde haklı kılınmış bilgi ve inançları bize yalnızca gözlem ve deneyim sağlayacağı için, Bacon ve Locke ile başlayıp, Berkeley, Hume ve Mill’le devam eden İngiliz geleneğinin devamcısıdır. 2- Dille dünya arasında tam bir karşılıklılık vardır ve dilin yapısı dünyanın yapısını yansıtır. 3- İdealizme ve metafiziğe karşıdır, dünyaya ilişkin bilgi ancak bilim yoluyla elde edilebilir. 4- Mantık, bir dilin gerçek yapısını ortaya çıkardığı için önemlidir. 5- Hume’i temel alarak pozitivist bir temele dayanır. Bkz. A. Cevizci, *a.g.e.*, ss. 46-47.

⁹⁹ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1968, ss.252-253.

Yeni baskı biçimlerinin en önemlilerinden kitle iletişim araçları da Marcuse'ye göre toplumu, kurulu düzenin içerisine hapseden, lüks olan şeyleri ihtiyaca dönüştüren, seçiliyormuş gibi görünen şeylerin aslında zorunlu olarak alınan şeyler olduğunu gizleyen fonksiyonlara sahiptir.

“...İşçi ve patron aynı TV programını seyrediyor ve aynı sayfeye (yazlık ev) gidiyorlarsa; daktilo yazan kızın makyajı patronun kızının makyajı kadar çekici ve güzelse; zencinin bir Cadillac arabası varsa; hepsi aynı gazeteyi okuyorsa, bu benzerlikler, sınıfların ortadan kalktığını göstermez. Sadece, kurulu düzenin korunmasına yarayan ihtiyaç ve doygunlukların temeldeki halk tarafından ne denli geniş ölçüde paylaşıldıklarını gösterir.¹⁰⁰

İnsanların bu şekilde sistem tarafından manipüle edilmesinin bir sonucu olarak yabancılaşma da Marcuse'ye göre o kadar artar. İnsanlar kendilerini ancak mülkiyetleriyle var kılabilmeye başlayarak bu yabancılaşmanın tutsaklığında yaşamlarını devam ettirirler.

Marcuse, Frankfurt Okulu içerisinde bir düşünür olarak kendisine sanayi toplumunu ve sanayi toplumunun şekillendirdiği toplumsal-siyasal yapılanmayı problem olarak almıştır. Horkheimer ve Adorno'ya göre birtakım farklı özelliklerinin olması zaman zaman problemler yaratmış olsa da Frankfurt Okulu'nun temel prensipleri olan diyalektik, eleştiri ve modern toplumdaki sorunlar vs. gibi noktalarda Okul ile aynı çizgide yer almıştır. Nitekim, Marcuse, Eleştirel Kuramı ABD'de geniş kitlelere tanıtan düşünür olmuştur. *Us ve Devrim* ve *Tek Boyutlu İnsan* geniş kitlelerin etkilendiği eserler olmuştur. Marcuse, modern toplumun gösterildiği şekilde olduğu gibi özgür, eşitlikçi, demokratik bir toplum olmadığını savunur. Marcuse'ye göre refah devletinin sahip olduğu araçlar (yeni baskı biçimleri) olan modern bilim, kitle iletişim araçları, teknoloji, dil vs. toplumu özgürleştirmemektedir. Tam tersine bu araçlar insanları sisteme adapte eden, uyuşturan, konformist hale getiren bir işleve sahiptir.

Marcuse, modern toplumda insanların yeni baskı biçimlerine maruz kaldığını, devrim olma olasılığının günden güne azaldığını belirtmektedir. Kapitalizmin

¹⁰⁰ H. Marcuse, *a.g.e.*, 1968, s.36.

günümüzdeki yapılanmasının karşıdevrimci güçleri örgütlediğini ve yönlendirdiğini söylemektedir. Böylece yaşanan bu sistemin adı da Marcuse'ye göre faşizmden başka bir şey değildir. Değişen sadece baskı tarzlarıdır, doğrudan baskı yerini dolaylı baskılara bırakmıştır. Bu yüzden de Marcuse devrimi gerçekleştirme olasılığı olanları işçi sınıfı içerisinde aramamaktadır. Marcuse, işçilerin sisteme adapte olduğunu ve karşıdevrimci eğilimler taşıdığını dolayısıyla da devrimi gerçekleştirecek bir misyonu yerine getiremeyeceklerini söylemektedir. Devrimi yapacak olanlar; öğrenciler, çevreciler, marjinal gruplar, feminist hareketler, zenciler vs. gibi birliktelikler olabilir. Marcuse'nin bu şekilde küçük azınlık gruplarına bel bağlamasının nedeni, sistemin içerisinde olmayan, nemalanamayan veya sistemin dışladığı bu grupların memnuniyetsizliğinin artması ve hala kaybedecekleri pek fazla bir şeyleri olmamasıdır. Marcuse bu anlamda hala Marx'ın izindedir, yani devrimi ancak kaybedecek bir şeyleri olmayanlar yapacaktır. Ancak Marcuse'nin Marx'tan kopuşu da yine burada gizlidir, çünkü işçi sınıfının devrimsel rolü ortadan kalkmıştır ve devrim, ütopyan öğeleri her zamankinden fazla içerisinde barındırmaktadır.

Marcuse, son derece karamsardır, tıpkı Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri gibi o da umudunu yitirmektedir. Özgür ve totaliter olmayan bir toplumsal yapının oluşabileceğine olan inancı günden güne azalmıştır. *Tek Boyutlu İnsan*'da ortaya koymuş olduğu alternatifleri kendisi de yeterli görmemiştir. Ancak yine de düşünmeye, çıkış yolu aramaya devam etmiştir.

1.3.4. Jürgen Habermas: (1929-)

Habermas, 1929 yılında Düsseldorf'ta doğdu. Göttingen, Zürich ve Bonn'da felsefe, tarih, psikoloji, Alman edebiyatı ve ekonomi tahsili yapmış; 1955-59 yılları arasında Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde M. Horkheimer ve T. Adorno'nun yanında asistanlık yapmıştır. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'te felsefe profesörlüğü, 1964-1971 yılları arasında da Frankfurt'ta felsefe ve sosyoloji profesörlüğü, 1971-1983 arasında Starnberg'te Max-Planck Enstitüsü Bilimsel-Teknik Dünyanın Hayat Şartlarını Araştırma Bölümü Müdürlüğü, 1983-1994 arasında da tekrar Frankfurt'ta felsefe ve sosyoloji profesörlüğü görevlerinde bulunmuştur. Habermas, çalışmalarında; Kant, Adorno, Schelling, Marx, Neo Marxistler ve daha birçok düşünürü hem kabul eder hem de eleştirir. Marx, Weber, Durkheim, Parsons

gibi düşünürleri bilmek, Habermas'ı anlamak için son derece önemlidir.¹⁰¹ Düşünsel gelişimi açısından Habermas üzerinde önemli etkileri olan düşünürler arasına yukarıda isimlerini saydıklarımızın yanı sıra Nietzsche, Freud, Hegel'i de eklemek gerekir.

Habermas, yapmış olduğu çalışmalarla ve eserleriyle günümüzde hala etkinliğini sürdüren bir düşünür olma özelliğine sahiptir. İkinci kuşak Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcisidir. Habermas'ın eserleri modernleşme, pozitivism, sosyal bilimler çerçevesinde şekillenmiş olmakla birlikte Marxizm, pozitivism, faşizm, postmodernizm ve kapitalizm ile sürekli etkileşim halindedir. Habermas 19. ve 20. Yüzyılın bu önde gelen düşünce sistemleri ile zaman zaman omuz omuza gitmekten, zaman zaman da karşı karşıya gelmekten çekinmemiştir. Habermas'ın başlıca eserleri; *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1962), *Teori ve Pratik* (1963), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (1968), *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (1968), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1970), *İletişimsel Eylem Kuramı* (19819 şeklinde sıralanabilir.

Habermas, geniş bir perspektife sahip bir düşünür olarak Frankfurt Okulu'nun sınırlarını aşmış bir düşünürdür. Bu nedenle çalışmamızda sosyal bilim anlayışı, kapitalizm analizi, modernleşme üzerine düşünceleri ve iletişimsel eylem kuramı üzerinde duracağız. Böylece Frankfurt Okulu ile paralel olduğu çizgi ile Okul'un dışına çıktığı (alanını genişlettiği) noktaları görebileceğiz.

Habermas'ın temel ilgi konusu sosyal bilimler ve sosyal bilimlerin içinde bulunduğu 'kriz'e bir çözüm bulmaktır. Nitekim bu yönde çalışmalar yapmış; pozitivism ve hermeneütik gelenek arasında bir eşgüdüm sağlayarak yeni bir sosyal bilim tasarımı şekillendirmeye çalışmıştır. Habermas'ın sosyal bilim anlayışı Frankfurt Okulu'nun sosyal bilim anlayışı ile aynı doğrultudadır. Bu yüzden Habermas, kendisini özellikle bir pozitivism eleştiricisi olarak ortaya koymuştur. Habermas'ın kendisinden önceki Frankfurt Okulu mensuplarından farkı ise yeniden yapılandırıcı yaklaşımıdır. Habermas pozitivismi eleştirirken, ondan yararlanmayı, birtakım verileri almayı da ihmal etmez. Bu noktada Habermas Comte ve Popper ile

¹⁰¹ Kadir Koçdemir, "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi (I)", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 54, (Ocak-Şubat 1999), s.93.

yoğun bir şekilde ilgilenmiştir.¹⁰² Habermas, gerek Comte ve Popper’i –Viyana Çevresi ve Mantıkçı Pozitivizm- irdelerken ve eleştirirken kendisini ‘diyalektik bir teori’ye yerleştirir. Habermas, Diyalektik Teorinin insanlar tarafından üretilen dünyaya ilişkin olarak bilimin, doğa bilimlerinin başardığı şekilde ilerleyebileceği konusunda kuşku duyduğunu belirtir. Çünkü Habermas’a göre sosyal bilimler ‘çözömlenen deneyim alanına dışsal’ kalan ve ‘hatta araştırmanın kendisini bile belirleyen bir bütönlük olarak sosyal hayat bağlamıyla’, daha önceden kurulmuş bir gerçeklikle ilgilenmek zorundadır.¹⁰³ Bu nedenle sosyal bilimlerle doğa bilimleri farklıdır ve aynı düzeyde analizler yapılması zordur. Çünkü sosyal bilimler Habermas’a göre araştırmayı belirleyen gerçeklikle organik bir bağla bağlıdır. Bu bağıllık sosyal olay ve olguların doğa olayları gibi gözlemlenebilmesini zorlaştırır.

Habermas’ın pozitivizm karşısındaki eleştirel tavrı onu hermeneütik sosyal bilim anlayışını irdelemeye götürür. Hermeneütik bilim anlayışına göre doğa bilimleri ile tin -sosyal- bilimleri birbirinden ayrıdır ve aynı yöntemi kullanmazlar. Sosyal bilimlerin yöntemi anlama ve yorumlama olabilir. Hermeneütik gelenekte yer alan Alman Tarih Okulu ve Okul’un temsilcileri konumunda olan Rickert, Windelband, Dilthey ve diğer düşünürler yeni bir yöntem arayışına girişmişlerdir. Dilthey’a göre, insanbilimlerinin yöntemi anlama ve yorumlamadır. “Bütün işlevler onlar aracılığıyla birleşir. İşlevler, insani incelemelerin bütün hakikatlerini kapsar. Anlamanın her aşamasında bir dünya açığa çıkar”. Başkalarını anlama, deneyimle ve “bu deneyimi bizim anlamamız temelinde, deneyim ile anlamanın sürekli etkileşimi temelinde” gelişir.¹⁰⁴ Hermeneütik geleneğin bir diğer önemli temsilcisi olan Gadamer’e göre hermeneütik, doğabilimsel yöntemlerle çalışan bir teorik akıl’ı sorgulayıp çözümlenmek isteyen bir ön-anlama yöntemidir. Gadamer’in amacı açıklamak değil anlamaktır ve bu yöntem ana malzemesini dilsel yapıtlarda bulur.¹⁰⁵

Habermas hermeneütik gelenek ile birtakım düşünsel paralellikler taşıyor olsa da hermeneütüğü de eleştirel bir süzgeçten geçirir. Dilthey ve Gadamer ile tartışmaya

¹⁰² B. Dellaloğlu, *a.g.e.*, 1998, s.19.

¹⁰³ T. Bottomore, *a.g.e.*, 1997, 64.

¹⁰⁴ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, Ankara, s. 160.

¹⁰⁵ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994, İstanbul, ss. 179-180.

girer. Habermas, şekillendirmek istediği diyalektik sosyal bilim anlayışı için *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* adlı eserinde;

“...diyalektik bir toplum kuramı yorumbilgisel davranır. Bu kurama göre, analitik empirik kuramların salt bulgusal bir değer biçtikleri, anlamı anlama, kurucudur”¹⁰⁶

demektedir. Anlam ve anlamı anlama anlayışı hermeneütik gelenekle örtüşen bir yaklaşımdır. Habermas Gadamer ile birçok noktada paralel düşünmesine rağmen, Gadamer’in yaklaşımının merkezinde yatan şeye meydan okumaktadır: Aydınlanma düşüncesinin değerlendirilişine. Gadamer’in hatası Habermas’a göre Aydınlanma ile başlayan modernite geleneğini reddetmeyi denemesidir. Habermas, aklın insanları önyargılarından ve tahakküm güçlerinden kurtarabileceği tezini kabul ederek Gadamer’in reddettiği bu tezin arkasında olduğunu ortaya koyar.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Habermas Gadamer’i hermeneütüğü evrensel bir bilim olarak kabul ettiği, aydınlanmayı reddettiği için eleştirir. Habermas sonuç olarak sosyolojik metodolojinin amacının gelenekten kurtuluş/özgürleşme olduğunu dile getirir.¹⁰⁸

Habermas’ın asıl eleştiri konusu yaptığı teori pozitivistdir. Pozitivist bilim anlayışına göre bilimsel bilgi, nesnel gerçekliğin insan zihni tarafından kavranmasıdır. Yani bilimsel bilgi, bilen (özne-insan) ile bilinen (nesne-doğa/veya toplum) arasında bir ayrıma dayanmakta ve nesnenin özünün insan zihni tarafından edinimini (kazanım) ifade etmektedir. Pozitivizmin bilim anlayışına göre bilginin bilimselliğinin ölçütü, bilgiyi dile getiren önermenin olgusal olarak sınanabilirliğidir. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, olgusal içeriği bulunan önermelerle dile getirilirken, bilimsel olmayan “bilgi”yi ifade eden önermeler, olgusal içerikten yoksun oldukları için sınanmaları mümkün değildir.¹⁰⁹ Sınanması mümkün olmayan veriler pozitivistin bilimsellik kistasına uymazlar yani bilimsel bilgi değildirler.

Pozitivist yöntemin kurucusu A. Comte, pozitivist bilim anlayışını şekillendirirken üçlü bir sınıflamaya giderek ilerleyici bir toplumsal süreçte bilimlerin

¹⁰⁶ Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev: M. Tüzel, Kabalcı Yayınları, 1998, İstanbul, ss. 27-28.

¹⁰⁷ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneütik*, Çev: H. Aslan-B. Balkız, Paradigma Yayınları, 1999, İstanbul, ss. 174-175.

¹⁰⁸ S. Hekman, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁰⁹ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, 1998, Ankara, ss. 21-22.

metafizik öğelerden sıyrılıp somut olgular yardımıyla kesin doğrulara ulaşacağını ileri sürmüştür. Comte üç temel yasayı şu şekilde açıklamaktadır:

“...tarihsel doğrulamalar üzerine sağlam bir biçimde kurulabilir görünen temel bir yasa keşfettiğimi sanıyorum. Bu yasa tüm temel kavramlarımızın her birinin, her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır; teolojik ya da kurgusal hal; metafizik ya da soyut hal; bilimsel ya da pozitif hal. Başka bir deyişle, insan zihni, doğası gereği, tüm araştırmalarında, her şeyden önce karakterleri farklı olan ve hatta kesinlikle birbirine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanır; önce teolojik yöntem sonra metafizik yöntem ve son olarak pozitif yöntem.”¹¹⁰

Comte, yapmış olduğu bu üçlü sınıflama ile bilimin gelişiminin nihai noktası olarak pozitif hal’i görür. Diğer iki hal ise geçicidir ve yerini pozitif yöneme bırakacaktır. Comte’ye göre bilimin kıstasları olan gözlenebilirlik, test edilebilirlik ve somutluk (olgusalılık) sadece pozitif bilimde vardır.

Habermas, pozitivizmi özellikle ‘Diyalektik Sosyal Teori’ anlayışıyla karşılaştırmış ve pozitivizmin değerlerden arınmış bilgi anlayışını eleştirmiştir. Comte’un yapmış olduğu sınıflamanın üçüncü ve son aşaması olan pozitif dönemdeki bilimsellik anlayışındaki tek bilim idealine yapılan göndermeye Habermas katılmamaktadır. Habermas sosyal bilimlere doğa bilimleri ile aynı kefeyle koymaz;

“Sosyal bilimlerin nesne alanı, ‘bir sosyal yaşama evreninin’ tanımına giren her şeyi kapsadığı ölçüde, sosyal bilimcinin, bu alana esas olarak, sosyal bilim açısından sıradan biri gibi yaklaşmaktan başka yolu yoktur. Unsurlarını betimlemek istediği sosyal yaşama evrenine, belirli bir biçimde dahil olmak zorundadır. Çünkü bu alanı betimleyebilmesi için, onu anlayabilmesi gerekir; onu anlayabilmek için esas olarak, onun üretilişine katılması gerekir; ve katılma da dahil olmayı gerektirir...”¹¹¹

Anlaşılabacağı üzere Habermas yorumlayıcı-anlayıcı sosyolojiye yakındır ve gözlemin bilimsellik için yeterli olmayacağını düşünmektedir.

Habermas, doğal bilimin “nesnelliği”nin sosyal bilimlere doğrudan aktarılmasının mümkün olmadığı savını ileri sürmüştür. Çünkü, Habermas’a göre sosyal bilimlerin yorum öncesi bir oluşlar evreni ile; yani, deneyim kategorilerinin halihazırda insan öznelerinin “anamlı davranışlar”ı tarafından oluşturulan ve bu davranışların da içinde oluşturulduğu bir toplumsal dünya ile ilgilendiğini belirtmektedir. Sosyal bilimci ile araştırma nesnesi olan kişiler arasındaki iletişimin sürdürülmesini içeren yorumlayıcı-anlayıcı yaklaşım sosyal bilimlerde esaslı bir usul

¹¹⁰ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: E. Ataçay, Sosyal Yayınları, 2001, İstanbul, ss. 32-33.

¹¹¹ J. Habermas, *a.g.e.*, 1998, ss. 569-570.

öğesidir ve “durumsal mantık” olarak değiştirilerek sunulsa bile, doğadaki olayların “gözlemlenmesi”ne basitçe indirgenerek kavranamaz. Yasa keşfetmek isteyen bir sosyoloji, Habermas’a göre toplumsal bir teknoloji haline getirilmeye çalışmakta olan bir sosyoloji demektir¹¹² ki bu durumda sosyoloji kısır bir olgusal bilimciliğin içerisinde kalacaktır.

Habermas, pozitivistimin bilimci anlayışını *Bilgi ve İnsansal İlgiler* adlı eserinde analiz ederek eleştirmiştir.

“...Pozitivizm bilime ilişkin bir felsefesal konumu hala pekin (kesin) biçimde dile getirir, çünkü onun eklemelendirdiği bilimselci bilimler-özanlayışı bilimin kendisiyle bağdaşmaz. Ama bilimlerin kendi kendilerine inancını bir inak (dogma) durumuna getirerek, pozitivistim bilimsel soruşturmayı bilgilimsel özdeşleşimsemmeden koruma gibi yasaklayıcı bir işlev üstlenir. Ancak bilimlerin felsefeye karşı bağımsızlık kazanması için zorunlu olması ölçüsünde, pozitivistim felsefeseldir. Çünkü kendi başına yöntembilim yeterli değildir; o kendisini bilgilim olarak da, ya da daha iyisi, onun meşru ve güvenilir yürütücüsü olarak da kanıtlamalıdır. Pozitivizm bilimcilik ilkesiyle birlikte ayakta durur ve [onunla birlikte] çöker...”¹¹³

Habermas, pozitivistimin bilimcilik niteliğinin onu ortadan kaldıracak ve geçersizleştirecek derecede güçlü bir sav olduğunu ileri sürer. Çünkü, pozitivistim ve kullandığı teknikler, ileri sürdüğü savlar sosyal bilimlerin yapısıyla örtüşmemektedir. Sosyal bilimlerin yöntemi tek başına pozitivistimle veya hermeneütik ile çözümlenemez. Bu yüzden Habermas her iki yöntem ile ilgili eleştirilerini ortaya koymuştur. Bunu yaparken her iki yöntemin de verilerinden yararlanarak yeniden yapılanma yollarını aramıştır.

Habermas’ın sosyal bilim anlayışını açıkladıktan sonra şimdi de onun kapitalizm analizine bakalım. Frankfurt Okulu’na göre, tüm kapitalist toplumlar, kapitalist üretim tarzının ayrılmaz bir parçasını oluşturan merkezileşmiş bir devlet aygıtının egemenliğinde, benzer bir yapıya ve ideolojiye sahipti. Hem Eleştirel Teori hem de ortodoks Marxist çizgi, devlet yapısını, ekonomik sistemden türetilen kavramlara dayanarak analiz ediyordu. Buna göre devlet, sermaye birikimi açısından gerekli olan toplumsal koşulları yeniden üretiyor ve egemen sınıfın uzun vadeli

¹¹² Anthony Giddens, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, Çev: L. Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, T. Bottomore&R. Nisbet (Der.), Ayraç Yayınevi, 1997, Ankara, ss. 274-275.

¹¹³ Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev: Celal A. Kanat, Küreyl Yayınları, 1997, İstanbul, s. 87.

çıkarları doğrultusunda hareket ediyordu. Habermas tam da bu anlayıştaki indirgemeciliğe meydan okuyarak yola çıkmıştır. Habermas'ın modern toplum analizinde, eleştirel teorinin kavramlarının birçoğunu birleştirmiştir. Bilgi, çıkarlara bağlıydı; bilim ve teknoloji giderek üretim ve idarenin denetimine girmişti; toplumsal bilinç teknokratikleşmiş ve araçsal aklın hegemonyasına girmişti.¹¹⁴ Böylece Frankfurt Okulu'nun öngördüğü gibi modern kapitalist sistemin ortaya çıkardığı toplum ve insan modelinin fotoğrafı netleşmişti. Akıl egemen ideolojiye ve sisteme hizmet eden bir araç haline gelmiş, çıkarların meşrulaştırıcısı olmuştur. Toplumsal sistem içerisinde bireyin 'yaşam alanı' daralmış ve insan bu yapı içerisinde sıkışmıştır.

Habermas kapitalist toplumun bugününi geç kapitalizm olarak değerlendirir. Geç kapitalizm dönemi liberal kapitalizm döneminden birtakım özellikleri ile ayrılır. Liberal kapitalizm burjuva toplumunun başlangıç zamanlarına tekabül eder. Liberal kavramı ile devletin kendisini devre dışı bırakması kastedilir. Maddi üretim devlet müdahalesi olmadan özerk bir biçimde ve piyasaya göre yapılır. Liberal kapitalizmin en önemli özelliği ekonominin devlet karşısında özerkliğidir. Yukarıdan aşağıya bir hakimiyete gerek yoktur. Liberal kapitalizm modern bir toplum tipidir ve iktisadi alan görelî olarak devletten bağımsızdır. Liberal kapitalizmin bu yönüne işaret ettikten sonra Habermas geç kapitalist dönemi Koçdemir'in aktardığına göre şu şekilde tanımlıyor:

- “- Bir kamu sektörü ortaya çıkmıştır ve bu sektör sadece siyasi kararları yürürlüğe koymakla yetinmeyen aynı zamanda uygulayan bir sektördür.
- Sendikalar ile işveren birlikleri arasında daima daha sık koalisyonlar yapılmaktadır. Bunlar kapitalist fonksiyonelliği kalıcı biçimde ortaya koymaktadır.
 - İdari sistem piyasanın fonksiyonel açıklarını kapatmaktadır.”¹¹⁵

Habermas'a göre, kapitalist toplum, ileri derecede merkezileşmiş ve düzenlenmiş bir devlet kapitalizmi sistemine dönüşmüştür. 19. Yüzyıldaki kapitalizmde toplum ile devlet arasında aracılık yapan kamusal alan, teknolojinin ve bürokrasinin yükselişe geçmesi ile birlikte çökmüştür. Habermas, yaşanan sistemin bu durumunu toplum ve birey açısından iyi olmadığını vurgular. Habermas, toplumun

¹¹⁴ A. Swingewood, *a.g.e.* 1998, ss. 339-340.

¹¹⁵ Kadir Koçdemir, *a.g.m.* (I), Sayı 54, (Ocak-Şubat 1999), ss. 96-97.

aynı anda hem sistem hem de yaşam dünyası olarak kavranması gerektiğini ileri sürerek, yaşam dünyasını; kültür, kişiliğin, anlamın ve sembollerin yer aldığı alan olarak görmektedir. Habermas'a göre modern toplumda yaşam dünyası ile sistem arasındaki bağ kopmuştur.¹¹⁶ Habermas yaşama evreni kavramına (yaşam alanı) son derece önem verir ve iletişimsel eylem için gerekli olduğunu söyler;

“Yaşama evreni adeta, konuşucunun ve dinleyicinin karşılaştıkları aşkınsal yerdir; karşılıklı olarak, sözcülerinin dünyayla (nesnel, toplumsal ya da öznel dünyayla) örtüştüğü iddiasında buldukları yerdir; ve bu gerçeklik iddialarını eleştirdikleri ve onayladıkları, itirazlarını yöneltebilip, anlaşmaya varabildikleri yerdir.”¹¹⁷

Habermas yaşam alanını, etkileşimde bulunan bireylerin hiyerarşik olmayan bir ortamda bulunabildiği bir yer olarak görmektedir. Günümüz, kapitalist toplumunda bu alan sistem tarafından tahrip edilmiş, daraltılmıştır. Hiyerarşik olmayan bir iletişim olanaksız hale gelmiştir. Bunun sonucunda insanlarda bir kimlik krizi oluşmuştur ve kimlik krizi de Habermas'a göre 'meşruiyet krizi'ne yol açacaktır.

Habermas'ın ortaya koymuş olduğu kapitalizmin değişen yapısı, sistem ile toplum arasında bir kopukluğun oluşmasına neden olmuştur. Habermas'a göre bu durum 'meşruiyet krizi'nin oluşmasına neden olmuştur. Habermas'a göre geç kapitalist toplumun belirleyici özelliği liberal kapitalizm ve organize kapitalizmden farklı tiplerdeki krizlerin artmasıdır.¹¹⁸ Habermas'a göre kapitalist toplumda meşruiyet bunalımına ekonomik bunalım yol açmaktadır. Buna göre, kapitalist toplum ekonomik sorunlarla mücadele edebilmek için, istikrarsız ve değişken bir Pazar ekonomisi üzerine istikrarlı bir sosyal düzen şekillendirmenin imkansızlığının bir sonucu olan bir şey olarak, rasyonalite bunalımına yol açar. Rasyonalite krizi ise, devletin çatışan talepleri ve karşıtlaşan çıkarları uzlaştıramadığı için meşruiyetini yitirmesini ifade eden bir meşruiyet krizine neden olur.¹¹⁹ Habermas meşruiyet krizinin oluşmasında bireylerin sisteme olan inançlarının sarsılmasını, bireysel çıkarların ön plana çıkmasını önemli bir neden olarak görür. Çünkü Habermas'a göre meşruiyet krizleri doğrudan kimlik krizleridir. Kimlik krizleri de direk olarak sosyal

¹¹⁶ A. Swingewood, *a.g.e.*, 1998, ss. 340-341

¹¹⁷ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev: M. Tüzel, Kabalıcı Yayınevi, 2001, İstanbul, s.558.

¹¹⁸ K. Koçdemir, *a.g.m. (I)*, Sayı 54, (Ocak-Şubat 1999), ss. 98.

¹¹⁹ A. Cevizci, *a.g.e.*, ss. 586-587.

entegrasyonu tehdit eden krizlerdir ve kimlik krizleri Habermas'a göre 'kötü'dür.¹²⁰ Dolayısıyla geç kapitalist toplum aslında dışarıdan görüldüğü gibi refah içinde, uyumlu ve sınıf çatışmasının olmadığı bir yapıda değildir. Görüntüdeki uzlaşmaya (consensüs) dayalı yapı aslında (meşruiyet krizinden dolayı) her an patlak verecek bir krizin eşiğindedir. Ancak Habermas'a göre bu krizin nedeni modernleşme değildir. Habermas, modernleşme kuramını savunarak krizden çıkış için modernleşmenin önemine değinmektedir.

Habermas'ın temel ilgi alanlarından birisi de "modernleşme"dir. Makro bir sosyal teori olarak modernleşme tartışmaları 20. Yüzyılda tüm sıcaklığı ile devam etmiş olup, bu tartışmalara Habermas da katılmıştır. Habermas, *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje* başlıklı çalışmasında modernliği şu şekilde tanımlamaktadır:

"Modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı başkaldırıdır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle başlar".¹²¹

Habermas'a göre "modern", "yeni"yi ifade eder. Yani bugünü geçmişten, antikiteden ve gelenekten ayırır. Aydınlanma sürecinde "modern" bilim, teknoloji ve endüstrideki gelişmeleri ve buluşları ifade ederken, "estetik modernlik" 19. Yüzyılda modern sanat ve estetikteki yenilikleri ifade eder.¹²²

Modernleşmeyi, 'Tamamlanmamış Bir Proje' olarak değerlendiren Habermas; çağdaş Fransız düşüncesini ortaya çıkaran "modernliğin felsefi söylemi" üzerinde yeniden çalışarak, bu düşüncedeki radikal akıl eleştirisi tarafından şekillendirilen karşı çıkışa cevap vermeye çalışır. Habermas'ın stratejisi, Hegel ve Genç Hegelcilerin, Nietzsche'nin ve Heidegger'in uğradığı tarihsel "kuşaklar"a geri dönmektir; amacı da gösterilen fakat alınmayan bir yolu tanımlamak ve açıkça belirtmektir: özne merkezli aklın iletişimsel eylem olarak anlaşılan akıl tarafından kesin olumsuzlanmasıdır. Bu nokta Habermas'ın modernlik üzerine vurgusunun odağını ve pusulasını belirler.¹²³

¹²⁰ K. Koçdemir, *a.g.m. (I)*, Sayı 54, (Ocak-Şubat 1999), ss. 99-100.

¹²¹ Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev: G. Naliş, *Postmodernizm (İç.)*, Haz. N. Zeka, Kıyı Yayınları, 2. Baskı, 1994, İstanbul, s. 33.

¹²² B. Dellaloğlu, *a.g.e.*, 1998, s. 220.

¹²³ Thomas Mc Charty, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", Çev: A. Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar(İç.)*, Q. Skinner, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, Ankara, s. 179.

Habermas'ın amacı kendine yeterli, kendine güvenen öznesellik ilkesinin, etkili bir eleştiriye tabi tutulduğu ve modernliğin bedelinin bir "tersten hesaba çekilmesi"nin gerçekleştirildiği –Nietzsche ve takipçilerince ihmal edilen-modernliğin karşı söylemine geri dönmektir. Bu karşı söylemdeki temel noktaları belirleyen Habermas, açılan fakat izlenmeyen bir yolun varlığına işaret eder: Karşılıklı anlamının ve karşılıklı kavramanın zorlayıcı olmayan bir özneler-arasılığı açısından aklın yorumlanması.¹²⁴ Bu özneler-arasılık Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı ile bağlantılıdır ve bu yol, toplumu demokratik olarak örgütlemeyi hedefler. Habermas Hegel'in Nietzsche'nin ve takipçilerinin girmedikleri bu yola girmeyi hedefler ve demokratik açılımı burada bulur. Habermas diğer yaklaşımları muhafazakar/postmodern olarak görür ve postmodernistleri etkili bir şekilde eleştirir. Çünkü Habermas'a göre bu yaklaşımlar modernliğin bitmiş, tükenmiş olduğunu ileri sürmektedirler. Bu savlara cevap niteliğindeki modernlik yaklaşımıyla Habermas önemli bir misyonu üstlenmiştir.

Habermas yeni muhafazakar görüşün modernleşmeye yüklediği kültürel eleştiriye şu şekilde cevap veriyor:

"Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmenin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yükler. Yeni-muhafazakar öğretisi, bir yanda, iyi karşılanan topluma ilişkin modernleşme süreci ile öte yanda kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırır. Yeni-muhafazakar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için, ekonomik ve sosyal nedenler aramaz. Sonuç olarak da bütün sayacaklarımın sorumluluğunu –hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat yoksunluğu, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilme-"kültür" alanına yükler. Gerçekte ise kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır."¹²⁵

Habermas Yeni-muhafazakarlığı, modern bilimin gelişimini teknik ilerlemeyle sınırlı kaldığında, kapitalist büyümeye hizmet ettiği sürece hoş karşıladıkları için de eleştirmektedir.

Habermas, modernleşme anlayışında özellikle M. Weber'den etkilenmiş, ancak Weber'in modernleşme anlayışına hapsolmemiştir. Weber, toplumun modernleşmesini, Marx gibi kapitalist ekonominin ve modern devletin farklılaşması olarak kavramaktadır. Kapitalist ekonomi ve modern devlet, işlevleri açısından tam olarak bütünleşmiş yapılar haline gelmektedir. Weber, kültürel rasyonelleşmeyi

¹²⁴ T. Mc Charty, *a.g.m.*, s. 189.

¹²⁵ J. Habermas, *a.g.m.*, 1994, ss. 35-36.

modern bilim ve teknikte, özerk sanatta ve ilkelerin kılavuzluğundaki, dinsel kökleri bulunan etikte görüyor.¹²⁶ Weber, modernleşmeyi Batı'ya özgü bir olgu olarak görmektedir. Weber bu anlayışını 'Batı rasyonelliği'ne bağlar, Batı rasyonelliğinin ise birtakım açılımları vardır ve bu yönleriyle, başarıları sayesinde Batı moderndir.

Weber, rasyonalite teorisiyle, "kapitalist iktisadi etkinliği", "burjuva özel mülkiyetini" ve "bürokratik otoriteyi" açıklamaya çalışmıştır. Weber'in modernitenin sonuçları olarak gördüğü birtakım patolojileri vardır. Bunlar; "anlam kaybı"nın bireylerin hayat alanlarında açığa çıkışlarında belirlenebilir. Sistem ve hayat-alanı arasındaki ayırım, sistemin "özgürlüğün kaybolmasına", hayat alanının kolonizasyonunun ise "anlamın kaybolmasına" yol açtığı varsayımıyla konulmaktadır. Ancak Habermas, Weber'in aksine bireysel hayat alanlarındaki çöküntünün rasyonalizasyondan değil, rasyonalitenin tarihsel olarak geçerlilik kazanmış belirli bir formundan kaynaklandığını düşünmektedir.¹²⁷ Weber, rasyonelliğin artışıyla birlikte anlam yitiminin de artacağını iddia eder. Dolayısıyla da modern dönemdeki özgürlüğün kayboluşunu, insanın "demir kafes"e sıkışmasını rasyonaliteye bağlar. Habermas ise rasyonalite ile modernitenin paralel bir şekilde irdelenebileceğini ve modernitenin insanın hayat-alanını kolonileştirmeden yeniden yapılandırılabilirliğini iddia eder.

Habermas, içerisinde olduğu Frankfurt Okulu gibi aydınlanmanın ve modernitenin problemleri yönlerini eleştirmiştir. Ancak Habermas, moderniteyi dışlama yoluna gitmeyi düşünmemiş ve öz olarak aydınlanmanın hümanist olduğunu savunmuştur. Habermas, aydınlanmanın radikal eleştirilerinin dışlayıcı yaklaşımlarının tersine, aydınlanmanın kusurlarının yalnızca daha fazla aydınlanma ile düzeltilebileceğini savunur.¹²⁸

Habermas'ın yapmış olduğu çalışmaların tek bir çatı altında toplandığı ortak nokta iletişimsel eylem kuramıdır. Habermas aydınlanma, modernleşme, kapitalizm ve sosyal bilimlere üzerine analizler, eleştiriler yaparken kendisine hareket noktası olarak yeni bir teori şekillendirmeyi alır. İletişimsel eylem kuramı, kapitalizm ve günümüzdeki toplumsal-ekonomik-sosyal etkilerinden yola çıkılarak şekillenen bir

¹²⁶ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 185-186.

¹²⁷ A. Çiğdem, *a.g.e.*, 1997, ss. 77-78.

¹²⁸ T. Mc Charty, *a.g.m.*, s. 191.

kuramdır. Meşruiyet krizlerinin birey-toplum üzerinde yarattığı kimlik krizleri sonucunda ortaya çıkan ‘anomi’ durumu karşısında bir uzlaşma arayan iletişimsel eylem kuramı bireylerin gündelik hayatlarına inmeyi ve aralarındaki etkileşimi incelemeyi amaçlayarak yeni bir toplumsal teori olarak kendisini ortaya koymaya çalışır.

Habermas öncelikle eylem kavramından yola çıkmaktadır. Popper’in üçlü dünya tasarımına başvurur ancak onu aşarak dört eylem tipinden bahseder. Popper, 1967 yılında yaptığı ‘*Bilen Bir Özne İçermeyen Bilgi Kuramı*’ başlıklı konuşmasında üç dünya’nın varlığından bahseder: Birincisi fiziksel nesnelere ya da durumlar dünyası; ikincisi bilinç durumları ya da tinsel durumlar ya da belki eyleme yönelik davranış eğilimleri dünyası ve üçüncüsü nesnel düşünce içerikleri, özellikle de bilimsel ve yazınsal düşünce ve sanat yapıtlarının dünyası¹²⁹ olarak bir ayrım söz konusudur. Habermas ise benzer bir şekilde objektif alem, sosyal alem ve subjektif alem olarak bir üçlü tasarım ortaya koymuştur. Objektif alem ile toplumdaki bireylerin hazır buldukları dış çevre, yani ‘vakıaların bütünü’ kastedilir. Sosyal alem, normların ve etkileşimlerin alemidir. Bu alem, sadece hisseden ve hassasiyet gösteren kişinin görebileceği iç maceralardan oluşur.¹³⁰

Habermas toplumu yaşam alanı olarak 3 ayrı alem (dünya) şeklinde sınıfladıktan sonra eylem kuramına geçer. Habermas 4 ayrı eylemin varlığına işaret etmektedir: Teleolojik eylem, normlara göre düzenlenmiş eylem, dramaturjik eylem ve iletişimsel eylem.

“Teleolojik eylem kavramı, Aristoteles’ten bu yana felsefi eylem kuramının merkezinde yer alır. Aktör verili durumda başarı vaat eden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar. Merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir karardır.”¹³¹

Normlara göre düzenlenmiş eylem kavramı, çevresinde başka aktörleri bulan ve ilkesel olarak tek başına olan bir aktörün davranışı değildir; tersine, bir sosyal grubun, eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren üyelerine ilişkindir. Tek başına bir aktör, verili bir durumda, bir normun uygulama alanı bulunduğu koşullar mevcut

¹²⁹ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 102.

¹³⁰ Kadir Koçdemir, “Habermas ve Toplum Teorisi (II) İletişimsel Davranış Teorisi”, *Türkiye Günü*, Sayı 56, (Yaz 1999), s. 92.

¹³¹ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 110.

olduğunda bu norma uyar (ya da uymaz). Merkezi kavram olan norma uymak, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir. Dramaturjik eylem kavramı, ilksel olarak tek başına bir aktöre ya da bir sosyal grubun üyesine değil, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini serimleyen etkileşim taraflarına ilişkindir. Aktör kendi öznelliğini az ya da çok amaçlı bir biçimde açığa vurarak kendi izleyicilerinde, kendisine ilişkin belirli bir imge, bir izlenim yaratır. Her eyleyen yalnızca kendisinin ayrıcalıklı bir biçimde erişebileceği, kendi niyetleri, düşünceleri, tutumları, arzuları, duygularının vb. alanına girişi denetleyebilir. Bu eylemde merkezi kavram kendini temsil etmedir.¹³²

Habermas'ın belirlemiş olduğu dördüncü eylem biçimi iletişimsel eylemdir. Böylece kuramının çerçevesi de şekillenmiş olur. İletişimsel eylem kavramı, dil ve eylem yetisi bulunan kişiler arası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir. Bu aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışındadır. İletişimsel eylemde merkezi kavram yorumlamadır. Bu eylem türünde dil, son derece önemli bir yere sahiptir.¹³³

Habermas 4 eylem tipini açıldıktan sonra teleolojik, normlara göre düzenlenmiş ve dramaturjik eylem tiplerini eleştiriyor. Çünkü Habermas'a göre "bu üç eylem modelinde dil, her defasında başka açılardan, tek taraflı olarak düşünülmüştür. Habermas'a göre sadece iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir anlaşma modeli olarak varsayıyor, burada konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımları hakkında görüşebilmek için önceden yorumlanmış yaşama evrenlerinin ufkundan, eşzamanlı olarak, nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir şeyle ilişki kuruyorlar.¹³⁴ İletişimsel eylem, Mead'in simgesel etkileşimciliğine, Wittgenstein'in dil oyunları tasarımına, Austin'in dil edimi kuramına ve Gadamer'in yorumbilgisine dayanan sosyal bilimsel geleneklerden yola çıkmıştır ve iletişimsel eylem dilin tüm işlevlerini eşit ölçüde göz önünde bulundurmaktadır.¹³⁵

¹³² J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 111.

¹³³ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 112.

¹³⁴ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 122.

¹³⁵ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 123.

Habermas, Popper'den esinlenerek şekillendirdiği 3 dünya (nesnel, sosyal ve öznel) ile 4 eylem tipi (davranış) arasında ortak bir bağ kurmaktadır. Bu bağ yaşam alanında sağlanır, çünkü yapılan her davranış şekli Habermas'ın 3 dünya tasarımından birisinde kendisine yer bulur ve davranışta bulunan bireyin yaşama evrenine katılır. Habermas, belirlemiş olduğu 4 eylem türünden üçünü, özellikle iletişimi-dili daralttığı için yetersiz bulmuştur ve iletişimsel eylemin amacının da uzlaşma olduğunu belirtmiştir. İletişimsel eylem Habermas'a göre genel olarak yaşam alanının (lebenswelt) sembolik yeniden üretimini ve özel olarak da toplumun bütünleşmesini sağlamayı amaçlamaktadır. İletişimin daralması/kısıtlanması yaşam alanındaki rasyonelleşme düzeyini arttırır. Rasyonelleşmenin artması yaşam alanının yapısal unsurları olan kültür, toplum ve şahsiyet'in birbirlerinden kopmasına neden olur.¹³⁶ Yaşam alanının bu unsurlarının birbirinden uzaklaşması ve kopması da iletişimsel eylemin hedefi olan uzlaşmayı negatif etkiler, davranışlar bireylerin şahsi çıkarlarına yönelir ve ortak bir yer'de birleşmek olanaksızlaşır. Habermas, iletişimsel eylemi yalnızca ortak bir yer'de birleşme ile de sınırlamamaktadır:

“İletişimsel eylemin yalnızca bir anlaşma süreci olmadığını, aktörlerin, dünyadaki bir şey hakkında anlaşarak, aynı zamanda, toplumsal gruplara aidiyetlerini ve kendi kimliklerini oluşturdukları, onayladıkları ve yeniledikleri etkileşimlere de katılmış olduklarını dikkate alırsak kültürelci yaşama evreni kavramının tek yanlılığı açıklık kazanır. İletişimsel eylemler sadece, kültürel bilginin “dünya üzerinde bir sınamaya” tabi tutuldukları yorumlama süreçleri değildirler; aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma süreçleri anlamına gelirler.”¹³⁷

Habermas, iletişimsel eylem için yaşam alanı kavramına son derece önem vermiştir. Yaşam alanı toplumsal kökenimizin, daha önceki ve şu andaki grup üyeliklerimizin formel ya da informel seviyede bir karışımıdır. Yani yaşam alanı şimdiki ve geçmişteki çevremizden bir takım nüveler taşır. Yaşam alanı, bir toplumdaki insanların gündelik hayatının *mikro kosmos*'udur. Belirli bir toplumsal grubun (dernek, kulüp, siyasi parti) üyeleri aynı yaşam alanındadırlar. Aynı yaşam alanını paylaşırlar. Aynı arka plan ilişkilerine ve sonuçlarına göre hareket ederler. Yaşam alanı kavramı Habermas'a göre kültür, toplum ve kişilik olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır.¹³⁸

¹³⁶ K. Koçdemir, *a.g.m. (II)*, Sayı 56, (Yaz 1999), s. 95.

¹³⁷ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 572-573.

¹³⁸ K. Koçdemir, *a.g.m. (II)*, Sayı 56, (Yaz 1999), s. 96.

Habermas, toplumu yaşama evreni olarak ele alır ve toplumla ilgili 3 kurgulamadan bahseder; bunlardan birincisi toplumun özerkliği, ikincisi kültürün bağımsızlığı ve üçüncüsü de iletişimin saydamlığıdır. Toplumun özerkliği derken Habermas aktörler olarak bireyleri sorumluluk sahibi iletişim tarafları olarak görür. Sorumluluk sahibi olmak ise, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönelebilmek demektir. Kültürün bağımsızlığı derken Habermas, kültürün dış baskılardan bağımsızlığını kastediyor. İletişimsel eylemde bulunan insanlar açısından, kültürel simgeciliğin arkasına yabancı hiçbir otorite gizlenemez. Yaşama alanı eylem durumunda, arkasına geçilemez bir ufuk oluşturur. İletişimin saydamlığı iletişimse olan bireylerin anlaşma olanakları ile ilgilidir.¹³⁹ Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında dil ve özneler arası konuşma durumu son derece önemlidir. Günümüz toplumlarında dil, sistemin, kitle iletişim araçlarının ve ideolojilerin etkisinin altında bir tahakküm ve manipülasyon aracı haline gelmiştir. Habermas, iletişimsel eylemde bulunan bireylerin birbirleri ile olan iletişimlerinde ve konuşmalarında hiyerarşik olmayan, karşılıklı olarak söylenen sözlerin tam anlaşılabilirliği ideal bir konuşma halini gerçekleştirebileceklerini söylemektedir. Böylece iletişimsel eylemin hedefi olan uzlaşma, yorumlama ve karşılıklı anlamaya varılabilecektir.

Habermas yaşama alanı kavramını sistem ile ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla, toplumun fertleri olarak insanların gündelik yaşamları, değerleri, kültürleri ile sistem (kapitalist devlet) arasında bir paralelliği olması gerektiğini "toplumu eşzamanlı olarak dizge (sistem) ve yaşama evreni biçiminde kavramayı"¹⁴⁰ önermektedir. Habermas'a göre günümüz modern toplumlarında sistem ile toplum ve bireyler arasındaki eşgüdümde bir takım problemler vardır. Habermas'a göre sistemler, işletmelerde olduğu gibi amaç rasyonel davranışın mutlak kültürü ile ortaya çıkan toplumsal alanlardır. Sistemler öznelere yabancı, müstakil ortamlar ve anonim organizasyonlardır (Kapitalist pazarlar, holdingler, bürokratik idare vs.). Davranış içindeki bireyler bu sistemler içerisinde kimliğini korumak zorundadır. Sistem ile yaşam alanı bu tür ilişki ağları içerisinde kopmakta, sistem içinde alt sistemler (ekonomi, idare vs.) oluşarak özerk hale gelmektedir. Bu durumda bireylerin özel hayat alanları zamanla artan bir şekilde rasyonel, piyasa gerçekleri ile örtüşen, ince

¹³⁹ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 582-583.

¹⁴⁰ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 552.

hesaplarla şekillenen bir görünüme bürünmektedir.¹⁴¹ Bireyin gündelik hayatının sistem ile olan yeni ilişki biçimi yaşam alanı-sistem çatışmasına dönüşebilir ve yaşam alanı sistem tarafından kolonileştirilebilir. Habermas'a göre;

“dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması modern yaşama evrenleri içinde öncelikle nesneleşme olarak yansır.”¹⁴²

Habermas'a göre nesneleşme (şey'leşme) ve yaşam alanının kolonileştirilmesi modern toplumlara özgü bir durumdur. Geleneksel toplumlarda yaşam alanı ile sistem arasında bir kopma ve ayırım söz konusu değildir. Bu tür toplumlarda (ilkel, kabileci) sosyal hayatın tüm alanları doğumdan ölüme, çalışmadan dinlenmeye, üretimden sosyalleşmeye ve gelenek temsiline kadar aynı sosyal yapı içerisinde şekillenir. Aile (akrabalık) veya mensup olunan kabile içerisinde her şey gerçekleşmektedir. Modern toplumlarda bu durum değişmiş, karmaşıklaşmıştır. Günümüzde yaşam alanı ile sistem bağımlı hale gelmişlerdir. Bu bağımlılık Habermas'a göre diyalektik bir durum arz etmektedir. Bir yandan, modern toplumlarda yaşam alanının rasyonelleştirilmesi kaçınılmazdır, çünkü modern toplum için rasyonelite temel bir öneme sahiptir. Üretim şekli, bürokratik yapı (kurumsallaşma) modern toplumsal yapılanmanın sonuçlarıdır. Diğer taraftan yaşam alanının sistem tarafından kolonileştirilmesi ideolojileri rasyonelleştirebilir, toplumsal bütünleşmeyi zedeleyip, parçalayabilir ve yaşam alanını marjinalize edebilir. Yaşam alanı böylece sistem karşısında güçsüz kalır.¹⁴³

Habermas, modern toplumdaki yaşam alanı-sistem çelişkisinin sonucunun meşruiyet krizi olacağını belirtmektedir. Meşruiyet krizinin nedeni yaşam alanının kolonileştirilmesi ve parçalanmasıdır. Şey'leşme, kültürel yozlaşma ve asimilasyon yerel kültürü tehdit etmektedir.¹⁴⁴ Yaşam alanının sistem karşısındaki bu durumu sonucunda Habermas'a göre meşruiyet krizi sistem (devlet) içinde şu şekilde ortaya çıkar:

“Devlet biçiminde örgütlenmiş toplumlarda, kabile toplumlarında yapısal nedenlerden dolayı henüz var olamayacak bir meşrulaştırma gereksinimi doğar. Kurumlar dizgesi akrabalık biçiminde örgütlenmiş toplumlarda ritüel olarak, yani kendini mitsel anlatılarda yorumlayan ve normatif geçerliliğini kendinden yola çıkarak kararlaştıran bir pratik içinde kök salmıştır. Buna karşılık, siyasal bir toplum düzeninin dile geldiği yasaların geçerliliğinin, önce bir hükümdarın yaptırım gücüyle güvence alınması gerekir. Ama siyasal iktidar, ancak siyasal yaptırım

¹⁴¹ K. Koçdemir, *a.g.m. (II)*, Sayı 56, (Yaz 1999), ss. 97-98.

¹⁴² J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 607.

¹⁴³ K. Koçdemir, *a.g.m. (II)*, Sayı 56, (Yaz 1999), ss. 100-102.

¹⁴⁴ K. Koçdemir, *a.g.m. (II)*, Sayı 56, (Yaz 1999), s. 96

araçlarının çıplak baskısıyla değil, kendisi de bir hukuk düzeninde sağlamlaştırılmış bulunan bir makamın otoritesine dayanması ölçüsünde toplumsal bütünleştirici bir güç kazanır. Bu yüzden yasalar, devlet yurttaşlarının öznelerarasında kabul edilmesini gerektirirler, haklı olduklarının meşrulaştırılması gerekir. Böylelikle kültüre, var olan siyasal düzenin kabul edilmeyi neden hak ettiğini temellendirme görevi düşer.”¹⁴⁵

Habermas, modern toplumsal ve siyasal yapılanmadaki meşruiyet krizinin; yaşam alanları istila edilen, kültürleri asimilasyona uğrayan bireylerin kendileri ile sistem arasındaki aidiyet ilişkisini sorgulamalarıyla gün yüzüne çıkacağını belirtmektedir. Devleti ve devletin uygulamalarını sorgulayan, devletin yaptığının her zaman ‘mantıklı’, ‘doğru’, ‘iyi’, ‘haklı’ olmadığını düşünmeye başlayan bireylerin öncülüğünde toplumun geniş kitleleri de etkilenecek ve sistem krizi ortaya çıkacaktır.

Habermas geç kapitalizm dönemini yaşadığımızı belirten bir düşünür olarak sistem’in içerisindeki muhalefet ve protesto durumunu da analiz etmiştir. Habermas’a göre günümüzde sistem Marx’ın dönemindeki şartlara göre bir çok değişikliğe uğramıştır. İşçi sınıfının pasifize edilerek sistem içerisinde yer alması işçileri devrimci bir güç olmaktan uzaklaştırmıştır. Habermas, geç kapitalizm döneminde alt yapının değil üst yapının belirleyici olduğunu iddia etmektedir. Bütün bunlar bir yana Habermas’a göre kapitalist sistem hiç de uyumlu, refah içinde olan ve çatışmasız bir sistem değildir.

“Batının gelişmiş toplumlarında son on-yirmi yıl içinde, bir çok bakımdan kurumsallaştırılmış bölüşüm çatışmasının sosyal devletçi modelinden sapan çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar artık maddi yeniden üretim alanlarında doğmaktadır, artık partiler ve dernekler üzerinden kanalize edilmemekte ve dizgeyle uyumlu tazminatlar biçiminde de yatırılmamaktadır. Yeni çatışmalar daha çok kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleştirme ve toplumsallaştırma alanlarında doğmaktadır... kısaca, yeni çatışmalar bölüşüm sorunlarından değil, yaşama biçimlerinin grameri sorunlarından doğmaktadır.”¹⁴⁶

Habermas, günümüzdeki protesto hareketlerini sınıflandırmanın oldukça zor olduğunu belirterek Almanya’daki protesto akımlarını şu şekilde sıralamıştır:

“Nükleer karşıtı ve ekolojik hareket; barış hareketi; yurttaş inisiyatifleri hareketi; alternatif hareket; azınlıklar (yaşlılar, eşcinseller, engelliler vb.); yaşam yardımı gruplarını ve gençlik tarikatlarını da içeren psikoloji ortamı; dinsel köktencilik; vergi protesto hareketi; aile derneklerinin okul protestosu, “modernist reformlara” karşı direniş ve son olarak kadın hareketi. Ayrıca bölgesel, dilsel, kültürel ve mezhepsel bağımsızlık için savaşımlar veren özerklik yanlı hareketler de uluslar arası önem taşımaktadır.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 622-623.

¹⁴⁶ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, s. 849.

¹⁴⁷ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 850-851.

Habermas, protesto akımlarını sıraladıktan sonra bu hareketleri sınıflandırmıştır.

“Bu yelpazede, özgürleşim gizilgüçlerini, direniş ve geri çekilme gizilgüçlerinden ayırmak istiyorum. Aradan geçen zaman içinde, siyah alt kültürlerin tikelci bir biçimde kendini kanıtlamasıyla sonuçlanmış olan Amerikan yurttaş hakları hareketinden sonra, şimdi de feminist hareket, burjuva-sosyalist özgürleşim geleneği içinde yer almaktadır: Patriyarkal baskıya karşı ve kabul edilmiş evrensel ahlak ve hukuk ilkelerinde uzun süredir sağlamlaştırılmış olan bir vaadin yerine getirilmesi için verilen savaşım; feminizme saldırgan bir hareketin itici gücünü vermektedir. Öteki tüm hareketler ise daha çok savunmacı bir karaktere sahiptir.”¹⁴⁸

Habermas, protesto güçlerini belirttikten sonra alternatif olasılıklarını da sistem sorunsalı çerçevesinden hareketle sıralamıştır. Yeni çatışmalar sistem ile yaşama evreninin bitişme noktalarında doğmaktadır. Bir yanda özel ve kamusal alanlar, diğer yanda iktisat ve yönetim sistemi arasındaki takas, para ve erk araçları üzerinden gerçekleşmektedir. Bu noktada, çalışanlar ve tüketiciler, müvekkiller ve yurttaşlar aracılığıyla bu işlemler yapılmaktadır. Habermas’a göre protestonun hedefleri de bunlardır.

“Alternatif pratik, meslek çalışmasının kazanca bağımlı olarak araçsallaştırılmasına, işgücünün piyasaya bağımlı olarak devinime geçirilmesine, rekabet ve başarı baskısının ilkokula dek indirilmeye karşı çıkar. Alternatif pratik, aynı zamanda hizmetlerin, ilişkilerin ve zamanların parasallaştırılmasına, özel yaşam alanlarının ve kişisel yaşam biçimlerinin, tüketimsel açıdan yeniden tanımlanmalarına da karşı çıkar...Son olarak, gençlik ayaklanmalarının, hedefsiz patlamalarından (İsviçre’deki “Zürih yanıyor” olayları), hesaplanmış yada sürrealist kural çiğnemelere (Amerikan yurttaş hakları ve üniversiteler protestosu stilinde) ve şiddet içeren provokasyonlara ve gözdağlarına dek uzanan protesto biçimleri, devlet yurttaşlığı rolü tanımlarını ve ilgilerin amaçsal rasyonel bir biçimde yerleştirilmesi rutinlerini olumsuzlamaktadırlar.”¹⁴⁹

Habermas’ın sosyal bilim anlayışı ve bu doğrultuda şekillendirdiği iletişimsel eylem kuramının çerçevesi modernleşme ve modernleşmenin patolojileri ile ilgilidir. İletişimsel eylem kuramı ile Habermas, modern toplumsal, siyasal ve ekonomik yapı içerisindeki problemleri aşmaya çalışmaktadır. Sistem krizi ile kapitalist devlet içerisindeki ve ekonomik işleyişteki ‘insani’ olmayan şartları ortaya koymuştur. Habermas’ın işaret etmek istediği şey bu gidişatın sonunun kötü olduğudur. Kimlik krizi ve yaşama alanının sömürgeleşmesi ile toplumsal bütünlük içerisindeki bireylerin kendi aralarındaki, diğer gruplarla aralarındaki ve sistem ile aralarındaki sorunlu ilişkilere işaret etmektedir. Bu sorunları aşmak için hümanist, demokratik,

¹⁴⁸ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, ss. 850-851.

¹⁴⁹ J. Habermas, *a.g.e.*, 2001, 853.

tahakkümden uzak ve uzlaşmaya dayalı bir yaşam alanı oluşturmaya çalışmıştır. Habermas bunları yapmaya çalışırken kendisine model aldığı kuram modernleşmedir. Modernleşme kuramının tamamlanmasıyla iletişimsel eylem kuramı gerçekleşecektir. Modernleşme de Habermas'a göre henüz tamamlanmamış olduğuna göre yaşadığımız bugün iletişimsel eylem mümkün değildir. Habermas'ın yaptığı şey Weber gibi bir ideal tip oluşturmak olmuştur. Sistem ile yaşam alanı arasındaki karmaşık ilişkilerin diyalektik etkileri karşısında bireyin tahakkümden uzak, uzlaşmaya dayalı bir ilişkiler ağı içerisinde varolabilmesinin zorluğu aşıkardır.

1.4. OKUL'UN DİĞER ÜYELERİ:

Frankfurt Okulu kuruluşundan itibaren birçok üyeye sahip olmuştur. Çalışmamızda M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse ve J. Habermas'ı temel aldık. Çünkü Frankfurt Okulu'nun temelini bu üyeler oluşturmaktadır ve Okul'un serüveninde belirleyici olmuşlardır. Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri de yapılan çalışmaların bir çoğunda yer almışlar ayrıca özel çalışmalar da yapmışlardır. E. Fromm, psikanaliz ile Marxizm'in sentezini yapmaya çalışmış, W. Benjamin, Adorno ile birlikte sanat, estetik konularında çalışmıştır. L. Löwenthal ise Edebiyat sosyolojisi, kitle kültürü konularında çalışmalar yapmıştır. Okul'un üyeleri arasında şu isimleri de belirtmek gerekmektedir; F. Pollock, F. Neumann, H. Grossmann, K. Wittfogel, F. Borkenau, O. Kirchheimer. İsimlerini sıraladığımız isimlerden E. Fromm, W. Benjamin ve L. Löwenthal'in çalışmalarından –Frankfurt Okulu'nun temel ilgi alanları çerçevesinde- bahsedeceğiz.

Frankfurt Okulu içerisinde yer alan ve edebiyat, popüler kültür, edebiyat sosyolojisi çalışan Leo Löwenthal (1900-1993) 1926 yılından itibaren Enstitü'nün çalışmalarına katılmış, 1930'da tam üye olmuştur. Löwenthal, özellikle Dostoyevski, Knut Hamsun, H. İbsen, Meyer gibi yazarların eserlerini analiz edip, yorumlamıştır. Löwenthal, Almanya'da Dostoyevski'nin eserleri üzerine yazılmış sekizyüz eleştiri yazısını okuyup incelemiştir. Böylece okuyucunun ne anladığını ve neden okuduğunu anlamaya çalışmıştır. Löwenthal'in bulgularına göre Dostoyevski'nin okuyucuları geniş ölçüde hayatta daha az başarılı olabilmiş küçük burjuvalardan oluşmuştur. Dostoyevski'nin Alman nüfusunun en şaşkın ve ürkmüş kesimleri için etkili bir yazar

olması, Löwenthal'e göre Dostoyevski'nin bu insanlara teselli sağlayan bir yazar olmasından kaynaklanmaktaydı.¹⁵⁰

Löwenthal'in incelediği bir diğer yazar Knut Hamsun'dur. Norveçli yazarın romanlarındaki doğa metaforunun neden olduğu çarpıtmayı ele alan Löwenthal'e göre K. Hamsun'un eserlerinde statüko'ya yönelik yadsıma yalnızca "sözde-yadsıma"dır. Löwenthal'in bu sonuca ulaşması Enstitü üyeleri tarafından bile şüpheyile karşılanmıştır. *Açlık, Pan, Tapınağın Uyanışı* gibi Hamsun'un romanları modern hayatın yabancılaşma ve boşluk olgularına karşı bir protesto sayılıyordu...K. Hamsun'un romanlarında, insan doğa ile uyumlu ilişkiler kurmamakta; bunun yerine, doğanın gücüne ve gizlerine boyun eğmektedir. Geleneksel liberal erek olan doğanın efendisi olma ereği yerine, doğaya edilgin bir boyun eğme savunulmaktadır. Löwenthal'e göre K. Hamsun'da doğa; barış ve dinginlik demektir. Her zorba güce boyun eğmeye dayanan bir barıştır. Burada doğa, hiç değişmeyen ve sürekli bir varlık gibidir. Hamsun'un bu doğa anlayışı Löwenthal'e göre duygusallık ile kabalık ve amaçsızlığın Nazizm'deki gibi birleştirilişi ile aynıdır.¹⁵¹

Löwenthal'e göre Almanya'da Dostoyevski'nin okunup algılanmasında olduğu gibi, K. Hamsun'un romanlarındaki mesaj da yoksul olmaktan mutluluk duymaya yönelikti. Fakat bu yoksulluktan mutluluk bulma, böylesine mutluluklara muhtaç olanların karşısında yer almaktadır; Jay'in aktardığına göre;

“...onlara, hayatı nasılsa öyle kabul etmelerini söylüyor, komut altına almak ve hizmetinde olmaktan ibaret ikili bir konuma dayanan varolan insan dünyasının hükmetme ve hükmedilme ilişkilerini savunuyordu.”¹⁵²

Löwenthal'in yoğun olarak çalıştığı konulardan birisi de kitle kültürüdür. Henüz 1929 gibi oldukça erken yıllarda bile Löwenthal, hem Berlin'de iken hem de Frankfurt'ta iken, Volksbühne için, düzenli olarak tiyatro eleştirileri ve estetik sorunları üzerine makaleler yazmıştır.1940'larda ise, Löwenthal, popüler sanatın dolaysız örnekleri üzerinde durmuştur. Lazarsfeld'in projesinden sekreterlik ve büro hizmetleri yardımı gören Löwenthal, Philadelphia'daki haber yorumları ile haber programları üzerine bir araştırma yapmıştır. Löwenthal ayrıca, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yer alan “Kulturindustrie” (Kültür Endüstrisi) makalesinin

¹⁵⁰ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 204-205.

¹⁵¹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 208-209.

¹⁵² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 209.

yazılmasına yol açan tartışmalara katılmış, katkıda bulunmuştur. Löwenthal, 1940'larda ve daha sonraki Enstitü ile ilişkilerinin azaldığı dönemde de kitle kültürü üzerinde araştırmalarını ve saha çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmaları 1961 yılında yayınlanan *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum* kitabında yer almıştır.¹⁵³

Frankfurt Okulu'nda sanat, estetik, kitle kültürü konularında çalışan ve önemli katkıları olan bir diğer düşünür W. Benjamin'dir (1892-1940). Benjamin yazılarını iki savaş arasında yazmıştır. Tam olarak iki savaş arasında: ilk önemli yazısı F. Hölderlin'den iki şiir 1914-15 kışında, I. Dünya Savaşı başladıktan hemen sonra; son yazısı *Tarih Kavramı Üzerine* ise II. Dünya Savaşı sırasında yazılmıştı.¹⁵⁴ Benjamin'in düşünsel gelişiminde Frankfurt Okulu ile paralel kişiler ve akımlar olmakla birlikte, farklılıklar mevcuttur. Benjamin'in üniversite yılları Berlin, Freiburg ve Benn'de geçmişti. Doktorasını da Alman romantikleri üzerine yazdığı tezle yapmıştı. Düşünsel gelişmesinde Neo-Kantçı felsefesi vardır. Adorno'ya yazdığı bir mektupta, kendisini en çok etkileyen hocasının H. Rickert olduğunu belirtmiştir. Benjamin'in Enstitü üyelerinden en önemli farkı ise Hegel'den etkilenme oranının son derece az olmasıdır.¹⁵⁵ Benjamin Kierkegaard ve Nietzsche'yi okumuş, etkilenmiştir. Brecht, Benjamin için çok önemli bir kişidir ve etkileri hayatı boyunca devam etmiştir.

Benjamin Frankfurt Okulu'na resmi olarak katılmış bir düşünür değildir. Adorno ile 1923'te Frankfurt'ta karşılaşmış tanıştıkları günden beri dosttu. 1934'te Benjamin Almanya'dan kaçmış, Adorno aracılığıyla bazı çalışmaları *Zeitschrift*'te yayınlanmıştır. Benjamin daha sonra linguistik sosyolojisine dair bir çalışmasını da Enstitü dergisinde yayımlatmıştır. Horkheimer, 1935 yılında Benjamin'i Amerika'ya Enstitü'ye katılmak üzere çağırmıştır. Benjamin Jay'in aktardığına göre, cevap olarak "benim için çalışmalarımı, en etkin ve verimli bir biçimde, Enstitü'nün çalışmaları ile ortaklaşa yürütmekten daha önemli hiç bir şey olamaz" yazmış, fakat bu çağrıya uymamıştır. 1935 yılının sonunda, Enstitü'nün Paris'teki şubesinin araştırma üyeleri arasına katılmış; düzenli olarak araştırmacı ücreti almaya başlamıştır.¹⁵⁶

¹⁵³ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 306-307.

¹⁵⁴ Bkz. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk*, (W. Benjamin, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001) için sunuş, s. 7.

¹⁵⁵ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 292.

¹⁵⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 295-296.

Benjamin; siyonizm, mesihçilik ve Marxizm gibi farklı etkilenme noktalarından düşünsel gelişimini farklılaştırmıştır. Mesihçilik, varolan dünyanın tümüyle reddine dayanan, ancak bu dünyanın yıkıntısı üzerine kurulabilecek olan bir gelecekte umut gören, umudu kıyamet gününe erteleyen bir gelecek görüşüydü. Kurtuluş, tarihin sonucu ya da hedefi değildi; tarihle kesin bir kopuşu içeriyordu. Bugünden geleceğe, sürgünden özgürlüğe ancak bir sıçramayla, tarihin sona ermesiyle geçilebileceği varsayımına dayanıyordu. Bu da Mesihçiliği hem Aydınlanmacı görüşlerden, hem de kısmi ve tedrici çözümler öneren politik projelerden –ilerleme, evrim ve reform fikrinden, sosyal demokrasiden, liberalizmden ve siyonizmden- ayırıyordu. Bu yönüyle Mesihçilik, Benjamin’e bir yandan devrimi kavramsallaştırmasını sağlayacak dili vermiş, bir yandan da “ikili ruh”unun –Yahudi ve Alman olmanın- bir arada olabilmesinin yolunu açmıştır.¹⁵⁷

Benjamin, birinci elden olmasa da Marksizm’e inanmış bir düşünürdür. 1920’lerin ortalarında komünizme yaklaştıysa da, Marx’ı ancak 1930’ların sonlarına doğru okumuştur. *Kapital*’i 1938 gibi geç bir tarihte, Brecht’i ziyaret amacıyla Danimarka’ya yaptığı yolculuk sırasında okumuştur. Benjamin’i Marksizm’e götüren Marx’tan çok Bloch ve Lukacs olmuştur.¹⁵⁸ Benjamin’in ölmeden önce yazdığı son yazıları olan *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*’de diyalektik, Maksist bir tarihsel anlayış vardır. *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*’in ilk tezi şöyledir:

“Bilinen bir öyküdür hani, karşısındakinin her hamlesine duraksamasız gereğince karşı-hamle yapabilen, hiç durmadan yenip kazanan makineden bir satranç oyuncusu... Ağzında nargilesinin marpucu, Türk sarığı kafasında, satranç tahtasının başına kurulmuş bir kukla... Aynalardan yapılmış düzenlemenin satranç tahtasını ne yandan bakılsa saydammış gibi gösterdiği bir oyun. Gerçekte ise, işinin ehlidir satrançı oynayan; bir cücedir kuklanın ellerine hükmeden saklandığı dolaptan, iplerle. Buradaki düzenlenimin felsefi bir aynısının tıpkısını da, biz oluşturabiliriz. ‘Tarihsel materyalizm’i buradaki kukla gibi tasarlayıp her oyunu, her eli kazanacağımı umabiliriz kendiliğinden. Böylece, günümüzde, eskiyip kocadığı için gözlerden uzağa çekilmiş dinin gördüğü hizmeti gören bir oyun bile düzenleyebiliriz kendi kendimize.”¹⁵⁹

Görüldüğü gibi Benjamin tarihsel materyalist felsefenin dinin etkisini ve gücünü kırıp etken hale gelen, yenilmeyen bir güç-düşünce biçimi olarak tarih sahnesindeki yerini almasını istemektedir.

¹⁵⁷ N. Gürbilek, *a.g.y.*, s. 19.

¹⁵⁸ N. Gürbilek, *a.g.y.*, s. 21.

¹⁵⁹ Walter Benjamin, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Sunan: Ü. Oskay, Der Yayınları, 1995, İstanbul, s. 165.

Benjamin'in yukarıda alıntılanmış olduğumuz tez'indeki dinin gücünün zayıflatılması anlayışı, gelenek ve modernite anlayışının bir tamamlayıcısı olma özelliğini taşımaktadır. Benjamin'in *Baudleaire ve 19. Yüzyılda Paris* çalışması ve *Arkadlar Projesi, Alman Faşizminin Kuramları* eseri modern toplum, modern sanat ve sanatçı üzerine şekillenmiştir. Benjamin modernitenin sanat, toplum ve sanatçı üzerindeki etkilerini incelerken üç gelenekten yararlandığı söylenebilir; Marksist kuram, Freud'cu açıklamalar ve Scholem'den etkilenecek ilgilendiği Talmudik gelenekten. Bu geleneklerin her üçünü de kullanırken, Benjamin'in amacı, sürekli olarak, bireysel olanla genel olan (tümel) arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak inceleyebilmek olmuştur. Bireysel olanın özgüllüğünü yeterince ortaya koymadan, evrensel olanın özelliklerinin anlaşılamayacağını hiçbir zaman unutmamıştır.¹⁶⁰ Benjamin'in bu diyalektik tutumu, Frankfurt Okulu'nun özne-nesne anlayışı ile aynı doğrultudadır. Frankfurt Okulu da tikel ile tümel (toplum) arasındaki ilişkileri irdelerken, birisini diğerine öncelemeden ve tikeli tümel'e indirgemedi-feda etmeden irdemişlerdir.

Benjamin, diyalektik maddeciliği kendisine hareket noktası alırken, modernite çerçevesinde kültürel yorumlamalarda da bulunmuştur. Benjamin, tarih boyunca hükmeden ve hükmedilenlerin birbirlerinin takipçisi olduklarını belirtir. Benjamin'e göre;

“...hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. Tarihsel maddeci için bunun anlamı yeterince açıktır. Bu ana kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara... Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan.”¹⁶¹

Benjamin'den alıntılıdığımız bu pasajda da açıkça görüldüğü gibi, Benjamin'e göre medeniyetin ve kültürün bugünkü zengin hali, hiç de hümanist yollarla elde edilmemiştir. Kültür ve aktarılma süreci, modern toplumsal yapı bugünkü hale barbar yöntemlerle ve uygulamalarla gelmiştir. Benjamin, tarihsel materyalist anlayışta

¹⁶⁰ Ünsal Oskay, *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*, İnkılap Yayınları, 2000, İstanbul, s. 211.

¹⁶¹ Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Çev; N. Gürbilek, Metis Yayınları, 3. Baskı, 2001, İstanbul, ss. 42-43.

olanların kültürün ve medeniyetin bu barbar kökenini bildiği için kültürün bugünkü konumunun parıltısına aldanmayacağını belirtir.

Frankfurt Okulu çerçevesinde incelenecek son kişi olan Erich Fromm, 1900 yılında Frankfurt am Mein’de doğmuştur. Psikolog, toplumbilimci ve düşünür olarak tanınma olan Fromm, Heidelberg, Frankfurt ve Münih Üniversiteleri’nde, psikoloji ve sosyoloji okudu. Daha sonra 1922 yılında “Yahudi Yasaları: Yahudilerin Dağılıp Yayılmasının Sosyolojiye Katkısı” konulu çalışması ile doktora derecesi aldı. Münih’te psikoloji ve psikiyatri çalışmaları yaptı. 1930 yılında Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’ne üye oldu ve 1939’a kadar üyeliği devam etti. Fromm, 1933’de Chigago Psikanaliz Enstitüsü’nün davetlisi olarak Amerika’ya gitmiştir. Amerika’da birçok üniversitede dersler vermiş, 1949’da Ulusal Özerk Meksika Üniversitesi’nde kendisine önerilen profesörlüğü kabul etmiştir. 1965 yılında emekli olan Fromm, hayatının geri kalanını İsviçre’de geçirmiş ve 1980 yılında burada ölmüştür. E. Fromm’un Frankfurt Okulu için önemi Marksizm ile psikanaliz arasındaki birleştirilebilme imkanı ile ilgilidir. Enstitü içerisinde olduğu sürece Fromm’un çabası bu yönde olmuştur. Fromm’un birçok eseri vardır. Bunlar; *Özgürlükten Kaçış* (1941), *Kendini Savunan İnsan* (1947), *Sağlıklı Toplum* (1955), *Sevme Sanatı* (1956), *Marx’ın İnsan Anlayışı* (1961), *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum* (1962), *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı* (1964) *Umut Devrimi* (1968) *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* (1973), olarak sıralanabilir.

Frankfurt Okulu’na göre ‘eleştirel toplum teorisi’ için tek uygun psikoloji Freud’unki olabilirdi. Okul içerisinde, Freud’un psikolojisiyle Frankfurt Okulu’nu bütünleştirme görevini gerçekleştirme amacını ortaya koyan Fromm olmuştur. Bu sorun üzerine ilk önemli önerme Fromm’un *İsa Dogmasının Gelişimi* (1931) adlı eserinde yer almıştır. Fromm bu eserini yazdığı sırada henüz Enstitü’ye üye değildi. Bu eserinde Fromm Freudçuluğun hem tarihsel materyalist içerimlerini hem de tarih dışı sapmalarını ortaya koymuştur.¹⁶² Fromm için Freud son derece önemlidir, Freud’u birçok bakımdan eleştirmiş olsa da düşüncelerinin gelişiminde ve çalışmalarında merkezi bir yer tutmuştur. Fromm, Freud’un libido teorisi ve Oedipus kompleksi yaklaşımlarını reddetmekteydi. Ancak Fromm hiçbir zaman, psikanaliz ile

¹⁶² P. Slater, *a.g.e.*, s. 186.

Marksizmi birleştirme çabalarından vazgeçmemiştir. İlerleyen yıllarda Freud'un çalışmalarının bazı yanlarına daha az güvenir olmuş; daha önce Marx'ın da yaptığı gibi, psikolojik değerlendirmelere ağırlık vermiştir.¹⁶³

Fromm, Freud'un geliştirmiş olduğu psikolojinin kabul edilebilirliğine dayanak noktası olarak psikanalizi almıştır. Çünkü psikanaliz, Fromm'a göre materyalist, tarihsel ve toplumsal bir bilimdir. Fromm, 'dürtü oluşumunun' kendisini, yalnızca toplumsal ve tarihsel bakımdan belirli 'yaşam deneyleri' ile diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyması nedeniyle dürtü teorisinin Marksizm ile uyuştüğünü iddia etmiştir. Fromm, Freudçu psikoloji ve Marksist materyalizmin, bilinçliliği, tarihin nihai motoru olarak değil de, 'diğer gizli güçlerin' yansıması olarak ele almaları noktasında birleştiklerini iddia eder. Marx'a göre bu güçler insan içgüdüleri, gereksinimleri ve üretici kapasiteleriydi. Bu güçler 'gizli' kalmıştır, çünkü sınıflı toplum içinde şeyleşmiş, yabancılaşmış bir biçim alırlar. İnsanın kendisine ait olan yaratıcı güçleri, yine insanın kendisini egemenliği altına alan yabancı bir güce dönüşmüştür. Fromm'un amacı, bu yabancılaşmanın ruhsal etkilerini ortaya çıkarmaktır.¹⁶⁴

Fromm; Marksizm kuramı ile Freud'un psikolojisini birleştirme olanağında şu noktayı önemle vurgular: her iki kuramda da temel sorun insanı merkez almasıdır. Marx ve Freud'un aralarındaki fark ise Fromm'a göre, bireyin davranışları ardındaki itici güç Marx'ta toplumsal-tarihsel özellikteyken Freud'un kuramında biyolojiktir. Fromm'un kafasındaki hedef, Freudçu psikolojiye daha çok toplumsal içerik kazandırmak, onu Marksist terminoloji ile zenginleştirmektir.¹⁶⁵

Freud ve psikolojisi ile ilgili konulardaki E. Fromm'un çalışmalarını Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri de desteklemişlerdir. Fromm'un Freud'a yöneltmiş olduğu eleştirilerde de onunla görüş birliği içindeydiler. Fromm'un psikanaliz ile Marksizmi birleştirme umutlarını da Enstitü üyeleri paylaşmaktaydılar. Amerika'ya gidişlerinin ilk yıllarında Horkheimer, Fromm'un ölüm içgüdüüne duyduğu karşıtlığı da desteklemekteydi. Horkheimer, 1936 yılında iken, "Bencillik ve Özgürlük Hareketi"

¹⁶³ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 136.

¹⁶⁴ P. Slater, *a.g.e.*, ss. 187-189.

¹⁶⁵ V.İ. Dobrenkov, *Erich Fromm'un ve Yeni-Freudçuluğun Eleştirisi*, Çev: O. Tangör&L. Küey, Sorun Yayınları, 1979, İstanbul, s. 28.

makalesinde ölüm içgüdüsünün varlığını kabul etmenin, praxis'ten geri çekilme telkini altına girme olduğunu yazmıştı. Horkheimer'e göre, Freud'un ilk çalışmaları daha diyalektik, sonraki çalışmaları ise daha biyolojik ve pozitivistiktir.¹⁶⁶

Fromm ile Frankfurt Okulu'nun yolları 1930'lu yılların sonunda ayrılmaya başlamıştır. Fromm, kendisi ile Enstitünün yollarının nerede ayrılmaya başladığını anımsarken, bu ayrılmanın, Horkheimer'in Freud'da "daha devrimci bir Freud" bulması ile başladığını belirtmiştir. Cinselliğe de yorum ve düşüncesinde yer verdiği için, Horkheimer'e göre, Freud'un düşüncesi Fromm'unkinden çok daha materyalistti. Ayrıca Löwenthal'e göre bu ayrılmanın nedeni Fromm'un, *Özgürlükten Kaçış*'in farklı iki kısmı olan toplumsal ve "varoluşsal" kısımlarının sembolize ettiği gibi, yaklaşımının değişmiş bulunmasıydı.¹⁶⁷ Fromm ile Frankfurt Okulu'nun yollarının ayrılmasından sonra Enstitü'nün Freud ile olan ilgisinde gözle görünür bir azalma söz konusu olmuştur. Ancak 1956 yılında Enstitü, Freud'a duyduğu şükranlarının bir karşılığı olarak, yeni başlattığı dizi olan *Toplumbilime Frankfurt Katkısı* içinde, Freud'un doğumunun 100. yılını kutlama amacıyla özel bir sayı hazırlayıp yayınlamıştır.¹⁶⁸

Frankfurt Okulu'nun Freud'un psikolojisinde benimsemediği bir teori de ölüm dürtüsü teorisi olmuştur. 'Yineleme zorlanımı' sorunundan yola çıkarak, Freud, insan organizmasının temelde tutucu, hatta geriletici nitelikte olduğu sonucuna vardı; dürtülerin amacı, 'yaşayan bireyin herhangi bir zaman koptuğu ve gelişimin getirdiği dolambaçlı yollar boyunca geriye dönmeye çalıştığı başlangıç durumuna, şeylerin eski durumuna ulaşmaktır'. Etkin olmaktan çok edilgen olan, ileriye gitmekten çok geri çekilen insan ruhu karşısında Freud, insan organizmasının, ölüme ve huzura özlem duyduğu düşüncesine vardı. Fromm Enstitü adına, Freud'un 'yaşam süreçlerine ve zorunluluklarına uyumlanma' hakkındaki genel konumunun, 'bu türden içgüdülerin biyolojik ölüm ilkesine aykırı olduğunu ima ettiğini' vurgulayarak buna karşı çıkmıştır. Frankfurt Okulu'na göre Freud'un 'ölüm dürtüsü' anlayışı toplumsal açıdan düşünüldüğünde eleştirel olmayan bir yaklaşımdır. Enstitü, Freud'un ölüm

¹⁶⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 150-151.

¹⁶⁷ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 151-152.

¹⁶⁸ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 158.

dürtüsü anlayışını kabul etmemiştir ancak bu teoriyi göz ardı da etmemek gerektiğini dile getirmiştir.¹⁶⁹

Frankfurt Okulu içerisinde E. Fromm'un yeri özel ancak sınırlıdır. Bazı uygulamalı çalışmalarla birlikte Freud ve Marksizm paralelliği üzerinde çalışmalar yapmıştır. Fromm'un Marx ile yakın olduğu en önemli nokta insan ve doğa anlayışındaki konumuna saklıdır. *Sağlıklı Toplum* adlı eserinde Fromm, insanı şu şekilde betimlemektedir;

“...İnsanın doğuşu, soyuluş açısından olduğu gibi, birey oluş açısından da temelde olumsuz bir olaydır. İnsanda doğaya içgüdüleriyle uyuma özelliği yoktur; fiziksel güç de yoktur; doğduğunda hayvanların en çaresizidir insan ve öteki hayvanların hepsinden daha uzun bir süre bakıma gereksinim duyar. Doğayla arasındaki uyumu yitirmesine karşın insana, doğanın dışında yeni bir yaşam sürme araçları sağlanmamıştır...İnsanın evrimi, onun ilk yuvasından, yani doğadan kopması gerçeği üzerine kurulmuştur. İnsanın tutabileceği tek yol vardır artık; doğal yuvasından bütünüyle ayrılmak ve yepyeni bir yuva –dünyayı insancillaştırarak kendisini de gerçekten insan kılarak yaratacağı bir yuva- kurmak.”¹⁷⁰

Fromm'un bu anlayışı Marx'ın doğanın insancillaştırılması, dönüştürülmesi anlayışıyla örtüşmektedir. Kendi varlığını devam ettirmek için insan, Marx'a ve Fromm'a göre doğa ile mücadele etmek zorundadır.

Fromm, doğayı insan lehine dönüştürme ve insan-doğa mücadelesini irdeleme noktasında Marx ile paralel olmakla birlikte Marx ile aralarında önemli farklılıklar da mevcuttur. Fromm, insanın özünün ne olduğu sorununu çözmek için, geçmişe giderek insan evriminin başlangıcına döner. İnsan ile doğa arasındaki çelişkiyi hareket noktası olarak alır. Marx ve Engels ise kendi yaklaşımlarında “somut insanın değiştirici varlığından yola çıkarlar” Marx'ta insan Fromm'un yaptığı gibi bir soyutlama değildir. İnsan; somut, etkin, değiştirici bir niteliğe sahiptir.¹⁷¹

Fromm'un insan anlayışı antropolojik ve tarih dışı bir temele dayanmaktadır, dolayısıyla da idealist bir yönü de söz konusudur. Oysa Marx tarih dışı, zamandan bağımsız, soyut bir insan özünden bahsetmemektedir. Engels ile birlikte öznel idealist kuramları eleştirmişlerdir. Marx'a göre insan gelişimi toplumdaki değişimlerle paralel gider ve Marx'a göre “genelde insan doğası” gibi bir olgu yoktur. Ancak tarihselliğin

¹⁶⁹ P. Slater, *a.g.e.*, ss. 194-196.

¹⁷⁰ Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev: Y. Salman-Z. Tanrısever, Payel Yayınları, 3. Baskı, 1996, İstanbul, s. 33.

¹⁷¹ Dobrenkov, *a.g.e.*, s. 56.

belirlediği bir insan doğası olabilir.¹⁷² Görüldüğü gibi Fromm'un Freud'u ve Marx'ı analiz ederken her iki düşünürü de paralel olduğu yönler olmakla birlikte tam ters istikamette olduğu yönler de mevcuttur. Böyle bir konumun neticesi olarak E. Fromm'un Marksizm ile psikanalizi birleştirme çabaları daha da zor olmuş, hatta imkansızlaşmıştır. Çünkü psikanaliz ile Marksizm arasındaki temel farklılıkların aşılabilmesi son derece zor görünmektedir.

1.5. FRANKFURT OKULU VE AYDINLANMA:

Frankfurt Okulu'nun incelediği ve üzerinde çalıştığı, eleştirdiği düşünce akımları içerisinde Aydınlanma özel bir yere sahiptir. Horkheimer, Adorno ve Habermas'ın özellikle üzerine eğildikleri konuların başında Aydınlanma gelmektedir. Aydınlanmayı ele alışıta Horkheimer ve Adorno birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eseriyle fikirlerini ortaya koymuşlardır. Kitapta, Aydınlanma net bir şekilde eleştirilmiş hatta yadsınmıştır. Horkheimer ve Adorno'nun düşüncesine göre;

“Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktır. Mitleri parçalayacak, hamhayelleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecektir.”¹⁷³

Aydınlanma; mitlerin, hurafelerin ve metafiziğin yerine akıl, bilim ve rasyonaliteyi getirmeyi hedefliyordu. Ancak Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanma sürecinin sonucunda Aydınlanma kendisi bir mit haline gelmiştir. Aydınlanmanın mit'leşmesi de kendi hareket noktası olan mit'leri yok etme savıyla çelişmektedir. Aydınlanma, doğadaki her şeyi somut ifadelerle, deneyle ve matematikle açıklayabileceği iddiasını taşıyordu. Bu anlayış sonucunda;

“Sayı Aydınlanmanın kanon'u haline gelmiştir... Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O, insanları davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanır. Bilim adamı şeyleri üretebildiği sürece tanır.”¹⁷⁴

Deneyim alanının dışındaki veriler Aydınlanma düşüncesinin onaylamadığı, kesinliğinin söz konusu edilmediği verilerdir. Böylece bilim ve bilim adamı da teknisyendir. Doğa, insan ve bütün materyaller de birer araçtır; sınırsızca her türlü işlem (deney) yapılabilir. Çünkü ulaşılmak istenen bir ideal vardır: ilerleme. İnsanın varlığı ve refahı için insan aleyhine de olsa her şeyin yapılması meşrudur.

¹⁷² Dobrenkov, *a.g.e.*, s. 53.

¹⁷³ M.Horkheimer&T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, Çev: O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1995, İstanbul, s. 19.

¹⁷⁴ M.Horkheimer&T. Adorno, *a.g.e.*, 1995, ss. 24-25.

Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmayı yadsıma noktasına varacak kadar ileriye getiren Aydınlanmanın bu diyalektik nitelikleridir.

Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma sürecinin eleştirisini yaparken insani bir temel hareket noktasından hareket etmişlerdir. Horkheimer ve Adorno Aydınlanma sürecinin doğayı şey'selleştirmesi, ilerleme uğruna araçsallaştırıp kendiliğindenliğini ortadan kaldırması sonucu insanın, insan olmaktan çıkacağını, bilimin, egemen ideolojinin amaçlarının gerçekleşmesini sağlayacak bir figüran haline geleceğini ileri sürmüştür. Böyle bir durum da hümanist bir yapının değil, totaliter bir yapının varlığının kanıtıdır. Totaliter bir yapılanmanın varlığına yönelik bir kanıt da Horkheimer'e göre aklın değişen formudur. Akıl, aydınlanma felsefesi ile nesnel ve genel ile olan bağlarını koparmış, öznel düşüncenin hizmetine girmiştir. Böylece akıl araçsallaştırılmış, modern bilimin olgusal verilerini açıklamada kullanılır hale gelmiştir. Entelektüel, zihinsel nitelikleri tahrif edilen akıl, olgular yığını içerisinde kalarak bilimin meşruiyetini sağlama amacına yöneltilmiştir. Horkheimer; *Akıl Tutulması* adlı eserinde yukarıda özetlenen savları Aydınlanmanın amaçları ve sonuçları çerçevesinde değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Kitabının sonunda şu paragraf yapılması gerekenin ne olduğunu özetlemektedir:

“...Eğer aydınlanma ve düşünsel ilerlemeden anladığımız insanın uğursuz güçlerle, cinler ve perilerle, değişmez yazgıyla ilgili boş inanlardan kurtulmasıysa, kısaca korkudan kurtulmasıysa, o zaman bugün akıl denilen şeyin yadsınması da aklın yapabileceği en büyük hizmet olur.”¹⁷⁵

Görüldüğü üzere Horkheimer, Aydınlanmanın totaliter yapısına ve aklın içinde bulunduğu araçsallaşmış durumundan kurtarılması gerektiğini, gerekirse de yadsınması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirisinin genel hatlarına katılan, ancak bazı noktalarda net bir şekilde onlardan ayrılan Habermas'a göre Aydınlanma özünde hümanisttir. Habermas, özellikle Horkheimer ve Adorno gibi Aydınlanmanın mit'leştiğini, totaliter olduğunu kabul etmez. Habermas'ın kabul ettiği şey aydınlanmanın patolojilerinin olduğudur. Ancak bu patolojiler Habermas'a göre aşılması mümkün olmayan patolojiler değildir. Habermas, özellikle Horkheimer ve Adorno'nun aklın, doğanın, insanın vs. şey'leşmesine yaptıkları vurguya

¹⁷⁵ M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 187.

katılmaktadır. Şey'leşmenin önlenmesi ise Habermas'a göre Aydınlanmanın kendi içinde saklıdır. Habermas, iletişimsel eylem çerçevesinde özne merkezli aklın olumsuzlanmasıyla ve karşılıklı anlama yoluyla bir çıkış yolunun açılacağını düşünmektedir.

1.6.FRANKFURT OKULU VE MARKSİZM:

Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkışında ve gelişiminde etkisi yadsınamayacak bir düşünce varsa o da Marx ve Marksizm'dir. Özellikle ilk kuruluş yıllarında Enstitü'nün yaklaşımı Marksist bir çizgidedir. Enstitü'nün ilk müdürü olan Grünberg açış konuşmasının sonunda, apaçık bir dille, bilimsel bir metodoloji olarak Marksizm ile olan yakınlığını ifade etmiştir. Grünberg, Marksizm'in ilkelerini rehber alacaklarını, materyalist analizlerin kullanılacağını söylemiştir.¹⁷⁶ Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisi açısından da Marksist teori önemliydi. Marx'ın ekonomi politik eleştirisiyle bağlantılı bir şekilde, Frankfurt Okulu teorisi, 'geleneksel teori'nin ve ondan türeyen nosyonların bir üst-eleştirisini yapmayı amaçlıyordu. Bunu yapmak için de seçilmiş olan yöntem Marxist yöntemdi. Kategorileri, analiz nesnelere genişletilmiş, ama temel ilkeler korunmuştu. 1930'ların Frankfurt Okulu kendisini Marxist olarak tanımlamaktaydı.¹⁷⁷ Grünberg döneminde ve ilk kuruluş yıllarında Enstitü kendisini Marxist olarak tanımlarken Horkheimer'in Okul'un başına geçmesinden sonra bu söylemi terk etmiştir. Marxist teoriyi canlandırıp, yeniden inşa etmeyi hedefleyen Frankfurt Okulu özellikle Amerika'ya gidiş yılları ve sonrasında giderek Marxizm'den uzaklaşmışlardır. Horkheimer, 1930'da Enstitü'nün müdürü olarak yaptığı konuşmada, tarihsel materyalizmi bilim olarak değil, "eleştiri" olarak yeniden tanımlamıştır.¹⁷⁸ Horkheimer'in Marxizm'i reddetmesi söz konusu değildir, onun amacı; disiplinler arası geçişin mümkün olduğu bir sosyal bilimsel teori geliştirmektir.

Frankfurt Okulu mensupları özellikle Horkheimer'in yöneticiliği yıllarından itibaren kendilerini tanımlarken Marx'ın Hegel'ci olduğu, "Marx'ın erken çalışmalarının" (1845 öncesi) zamanındaki düşüncelerinin etkisinde olduklarını belirtmişlerdir. Özellikle Habermas'ın belirttiği gibi kendilerini "Genç Hegel'cilerin

¹⁷⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 31.

¹⁷⁷ P. Slater, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁷⁸ A. Swingewood, *a.g.e.*, 1998, s. 334.

çağdaşları” olarak görmektedirler. Bu noktada Frankfurt Okulu mensuplarının Marxizm anlayışlarında Lukacs ve Korsch’un çalışmaları ve düşünceleri son derece önemli yer tutmaktadır.¹⁷⁹ Korsch ve Lukacs, Marxizm’in özellikle Ortodoks Marxist kanadını eleştirmişlerdir. Ekonomik belirlenimciliğin tek başına tüm alanları kapsamaması, altyapının üstyapıyı belirlemesi ve üstyapısal alanların yeterince önemsenmemesinin Marxizm’i determinist bir teori haline getirdiğini belirtmişlerdir. Ortodoks Marxizm’in aşırı bilimselci ve objektivist eğilimlerine Eleştirel teorisyenler yine Korsch ve Lukacs’tan hareketle karşı koymuşlardır.¹⁸⁰

1930’lu yıllarda başlayan Marxizm’den uzaklaşmaya başlama eğilimi 1940’lara gelindiğinde Okul mensuplarında net bir şekilde gözlemlenmeye başlamıştır. Horkheimer ve Adorno terminoloji olarak Marxist bir dil kullanmalarına rağmen aydınlanmaya, insana, doğaya Marx’tan farklı bakış açısından bakmaktaydılar. Okul; Marx’ı eleştirmiş oldukları aydınlanmacılar içerisine almıştır. Bunun nedeni Marx’ın doğayı araçsallaştırıp insanın kullanımına açmasıdır. İnsanın kendisini çalışarak gerçekleştirebileceğini ve yabancılaşmadan koruyabileceğini söyleyen Marx’a katılamayan Frankfurtçular doğayı araçsallaştırmaya karşıdılar.

Frankfurt Okulu’nun tarihsel anlayışına bakıldığında, Marx’ın bakışından farklı bir perspektif söz konusudur. Marx’ın tarih anlayışı idealist gelenek içerisinde değil materyalist gelenek içerisinde yer almaktadır. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi* adlı eserlerinde tarihin başlangıcını şu şekilde açıklar:

“...İnsanlar ‘tarihi yapabilmek’ için yaşamak durumunda olmalıdırlar...yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki, ilk tarihsel olgu, bu gereksinmelerin sağlanmasını elverişli kılan araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de insanları yaşamda tutmak için günbegün, saatbesaat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir olgu, bütün tarihin temel bir koşuludur.”¹⁸¹

Marx’a göre yaşamlarını devam ettirebilmek için öncelikle maddi gereksinmelerini sağlamaları gereken insanlar, bu gereksinmelerini sağlayabilmek için bir mücadele halindedirler. Bu mücadele tarih boyunca devam eden bir süreçtir ve bu yüzden tarih; Marx’a göre sınıflar mücadelesi tarihidir. Üretim ilişkilerini

¹⁷⁹ S. Kızılcılık, *a.g.e.*, ss. 238-239.

¹⁸⁰ S. Kızılcılık, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁸¹ K. Marx&F. Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev: S. Belli, Sol Yayınları, 2. Baskı, 1987, Ankara, s. 53.

etkileyen şey Marx'a göre özel mülkiyettir ve üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki gerilim, sınıfsal farklılığı oluşturmuştur. Sınıfsal farklılıkların ve mücadelelerin sürekliliği tarihin belirleyicisidir. Marx'ın bu tarih anlayışına karşılık Frankfurt Okulu, tarihi irdelerken insan-doğa ilişkilerini temel alır. Böylece tarih, kapitalist sürecin öncesini ve içinde bulunduğu günü aşmıştır. Doğa-insan çelişkisi sınıf savaşımının tarihinden daha kapsamlıdır ve kapitalist dönemden sonra da devam edecektir.¹⁸²

Frankfurt Okulu'nun Marx'a yönelik eleştirisinde günümüz kapitalizmi üzerine Okul'un yaptığı analize de bakmak gerekmektedir. Frankfurt Okulu'na göre Marx'ın dönemindeki kapitalizm ile bugünkü kapitalizm arasında farklılıklar mevcuttur. Özellikle Habermas, bugünkü kapitalizmi geç kapitalizm olarak tanımlamış, devrimci güçler olarak görülen proletaryanın şartlarının görece olarak düzeldiğini, işçilerin sistemle bütünleştiğini ileri sürmüştür. Böylece işçi sınıfı devrimci bir güç olmaktan çıkmış, hatta Marcuse'ye göre işçi sınıfı içerisinde karşıdevrimci bir anlayış güçlenmiştir. Frankfurt Okulu'na göre günümüzde tahakküm biçimleri değişmiş, ekonomik ve altyapısal öğelerin etkinliği azalmıştır. Artık devlet kapitalizmi ve otoriter devlet anlayışının yerleştiğini söyleyen Okul üyelerine göre Marx'ın bahsettiği dönem sona ermiş veya dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümle birlikte tahakküm hükmetmeye, kaba bir yönetmeye dönüşmüştür. Bu dönüşüm Frankfurt Okulu'na göre, bir bakıma Batı insanının modernleşme sürecinde yüzyıllarca yapmış olduğu acımasız ve yıkıcı-tahrip edici sömürsünün zorunlu bir sonucu; doğanın öç almasıdır.¹⁸³

1.7. FRANKFURT OKULU VE KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ:

Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi içerisinde toplumsal hayat, gündelik hayat ve birey ile egemen kültür arasındaki gerilimlerin eleştirisi önemli bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede; popüler kültür, kültür endüstrisi, kitle toplumu vs. gibi tanımlamalar Okul için önemli bir sorunsaldır. Kitle kültürü; sanayi devrimini izleyen yıllarda ortaya çıkmış kavramlardandır. Kitle kültürü kavramı ile daha çok endüstriyel tekniklerle üretilen ve çok geniş kitlelere yayılan, karşı konulması güç davranış, mitos

¹⁸² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 370.

¹⁸³ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 370.

ya da temsili olguların tümü kastedilmektedir. 19. Yüzyılda başlayan ve sanayi devriminin ardından ortaya çıkan yeni üretim teknikleri kitle kültürü kavramının temelini oluşturmaktadır. Bu kavram, sanayideki kitlesel üretim olgusunun kültür alanına uygulanmasından doğmuştur.¹⁸⁴ Kitle kültürü; kitle iletişim araçlarıyla üretilen ve yayılan, sadece kitlesel pazar için imal edilen standardize kültürel ürünlerdir. Bunların kullanımlarında ve tüketimlerinde de kitlesel bir davranış söz konusudur. Kitle kültürüne ilişkin ve köktenci eleştiriler Frankfurt Okulu'ndan gelmiştir. Tüm halka ulaşabilen teknolojinin güçlendirdiği kapitalizm, kültürel yaşamı daha önce görülmemiş ölçüde kısıtlama ve denetleme imkanına sahiptir. Kitle kültürü biçimleri (kitle iletişim araçları) kültürel yaşamı pazarda elde edilebilir asgari ortak noktaya indirgeyerek tek biçim ve alelade bir "kitle kültürü" yaratmıştır. Okul'a göre; dinamik, yenilikçi ve yaratıcı olan her şey pazara uygun görülmeyle yerini sürekli tekrarlamalara, kısır döngüye bırakmıştır.¹⁸⁵

Frankfurt Okulu, kitle kültürü ve popüler kültür adlandırmalarını kabul etmeyerek, kültür endüstrisi tanımını benimsemiştir. Çünkü kitle kültürü adlandırması geniş kitlelerin katılımıyla ve benimsemesi ile şekillenmiş olan bir anlam ifade etmektedir, bu da Okul'a göre yanlıştır. Kültür endüstrisi kavramı, kitle toplumu kavramı ile yakından ilintilidir. Kitle toplumu, kitleselleşmiş insanların oluşturduğu, insanlar arasındaki başlıca ilişki biçiminin kitle iletişim araçlarıyla gerçekleştirildiği modern toplumsal formasyonu dile getirmek için kullanılan bir nitelemedir...Kitle toplumu kapitalizmin bir ürünüdür; sanayileşme, kentleşme ve modernleşme süreçleriyle ortaya çıkmıştır. Kitle toplumu; pazara, örgütlere ve teknolojiye bağımlılık ile kendisini ortaya koyar. Bu süreçlerin sonucunda bireylerin arasındaki farklılıklar giderek ortadan kalkmış; birbirlerinden yalıtılmış ama birbirlerine benzer bireyler oluşmuştur.¹⁸⁶

C. W. Mills, *İktidar Seçkinleri* adlı eserinde kitle toplumunun özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- "Başkalarının fikir, düşünce ve kanaatlarını dinleyenler pek çok, buna karşılık kendi fikir, düşünce ve kanaatlarını ifade edenler pek az; tamamen bir

¹⁸⁴ Ertuğrul Özkök, *Sanat, İletişim ve İktidar*, Tan Yayınları, 1982, Ankara, s. 189.

¹⁸⁵ Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınevi, 2. Baskı, 1995, Ankara, ss. 215-217.

¹⁸⁶ E. Mutlu, *a.g.e.*, s. 213.

soyutlama ve aslında toplama bireyler yığını durumuna indirgenen kamu kitle haberleşme araçlarınca etkilenip biçimlendirilmektedir.

2- Kitle haberleşmesinin örgütlenme biçimi bireylerin anında ve etkinlikle yanıtta bulunmalarına olanak bırakmamaktadır.

3- Kamuoyunun oluşumundan sonra, kamuoyunun kendini realize etmesi için kamunun girişmesi gereken eylemler, bu eylem kanallarını örgütleyen ve kontrolü altında tutan resmi makamlarca ya da iktidar çevrelerince denetlenmektedir.

4- İktidar kurumları karşısında kitleleşmiş kamunun bağımsızlığı kalmamakta; iktidar kurumlarının ve resmi makamların görevlisi olan kimseler kitleler üzerinde açık ya da örtülü yollardan nüfuzda bulunmakta, kişilerin karşılıklı ve özgür tartışma yoluyla kamuoyu yaratabilme özgürlükleri, oluşmadan önlenmek istenmekte ve önlenmektedir.¹⁸⁷

Frankfurt Okulu, Mills'in saptamaları ile paralel bir şekilde kitle toplumuna ve kültür endüstrisine eleştirel açıdan yaklaşmaktadır. Swingewood'un belirttiğine göre, Okul'un kitle toplumu kuramına iki ana tema hakimdir:

1- Yoğun ekonomik ve teknolojik gelişme karşısında geleneksel toplumsallaşma kurumlarının zayıflaması söz konusudur.

2- İnsanın emek ve etkinliği sonucu ortaya çıkan nesnelere insan kontrolünün dışında gözükken bağımsız, özerk güçlere dönüştüğü kültürün artan somutlaştırması.

Okul'un temsilcilerince bu iki özellik çerçevesinde kitle toplumunun parçalanmış insanı 'anlaşılmaz bir zorunluluk' tarafından yönetilmektedir. Horkheimer ve Adorno için modern kapitalizmin ekonomik sistemi kaçınılmaz ekonomik ve teknolojik yasaların egemenliği altında kendi kendini düzenleyen bir güç haline gelmiştir.¹⁸⁸

Kitle toplumundaki en önemli baskı araçları Frankfurt Okulu temsilcileri ve bir çok düşünürü göre kitle iletişim araçlarıdır. Mills, bu konuda şöyle diyor:

"Bir toplumun kamu toplumu mu, yoksa kitle toplumu mu olduğunu gösteren en belirgin yanı, toplumdaki başat haberleşme biçimidir: Kamulardan oluşan bir toplumda en önemli haberleşme biçimi tarafların görüş, düşünce ve kanaatlarını eşit koşullarda ifade edebildikleri bir tartışma ortamı bildirışımdir (haberleşme). Kitle haberleşme araçları ise, böyle bir toplumda, birincil kamuları birbirine bağlayarak toplumdaki tartışma ortamını genişletmek ve canlı tutmakla görevlidirler. Kitle toplumunda ise başat haberleşme biçimi, eşit tartışmanın dışında, biçimsel bildirışımlerle yapılan ve kamuyu sadece bir kitle haberleşmesi tüketicisi ve kendisine ne veriyorsa, sadece onları öğrenebilme durumundadır."¹⁸⁹

¹⁸⁷ Charles W. Mills, *İktidar Seçkinleri*, Çev: Ü. Oskay, Bilgi Yayınları, 1974, Ankara, s. 425.

¹⁸⁸ Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev: A. Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, Ankara, ss. 32-33.

¹⁸⁹ C. W. Mills, *a.g.e.*, ss. 425-426.

Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisine yönelttiği eleştirilerde, bireyden başlayarak tüm toplumun kitle kültürü ürünlerinin ve araçlarının tüketicisi, kölesi olması ön plandadır. Horkheimer&Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kültür endüstrisine özel bir bölüm ayırmışlardır. Horkheimer&Adorno bireyin kültür endüstrisi karşısındaki konumunu şu şekilde görmekte dirler:

“...Halkın ihtiyaçlarını seri niteliği taşıyan bir hiyerarşiyle karşılamak, özelliklerin sırf matematiksel olarak yazıya dökülmesine yaramaktadır. Herkes önceden ipuçları vasıtasıyla belirlenmiş “level”ine (düzeyine) göre adeta kendiliğinden davranmalıdır ve kendi tipi için seri halde çıkarılan ürünler kategorisine el atmalıdır. Birer istatistik malzemesi olarak tüketiciler, propaganda mekanlarından artık bir farkı kalmayan araştırma mekanlarının haritalarında gelir gruplarına göre ayrılmakta ve kırmızı, yeşil, mavi alanlara dağıtılmaktadır.”¹⁹⁰

Frankfurt Okulu kültür endüstrisini; baskılayıcı, homojenleştirici, yabancılaştıran, yaratıcılığı öldüren, sahte, zaman dolduran, sürekli tekrara dayanan anlık eğlencelerle kitleleri uyuşturan, edilgenleştiren niteliklerinden dolayı derin bir analize ve eleştiriye tabii tutmuştur. Okul, kültür endüstrisi ile liberalizm arasında da bir paralelliğin olduğunu belirtmektedir.

“...Kültür sanayii sistemi boşuna liberal sanayi ülkelerinden doğmamıştır, bu ülkelere özgü tipik kitle iletişim araçları, özellikle sinema, radyo, caz ve dergiler burada başarılı olmaktadır. Bu sistemin gelişmesi hiç kuşkusuz sermayenin genel yasalarından kaynaklanmaktadır... Bugün arz talep mekanizması maddi üretimde çökmeye yüz tutarken bu kişi, egemenler yararına üstyapıda denetim olarak işlev görür. Tüketici olanlar işçiler, memurlar, çiftçiler ve küçük burjuvalardır. Kapitalist üretim onları beden ve ruhlarıyla o şekilde içine alır ki, kendine sunulan şeylere hiç direnmeden kapılırlar.”¹⁹¹

Çünkü kültür endüstrisi ürünlerinin tüketicileri olan insanlar yabancılaşmıştır ve seçim yapma iradeleri ellerinden alındığı gibi, kendilerine sunulan alternatifler de birbirinin kopyasıdır.

Kitlelere sunulan ürünlerin en önemli aracısı olarak kitle iletişim araçları da tekdüzeliği güçlendirmekte, egemen ideolojiye hizmet etmektedir;

“...Sinema ile radyonun kendilerini artık sanat olarak göstermeye ihtiyaçları yoktur. Bir ticaretten başka bir şey olmadıkları gerçeğini, bilerek yarattıkları değersiz şeyleri meşru hale getirecek bir ideoloji olarak kullanmaktadırlar...Teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir. Bu rasyonellik kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir. Otomobiller, bombalar ve sinema, kendilerine ait bir düzeye getirici öğe hizmetinde bulunduğu haksızlık üzerinde gücünü gösterene kadar, bütünü bir arada tutmaktadırlar. Bu arada kültür sanayiinin tekniği bu öğeyi standart hale getirmiş ve eserin mantığını toplumsal sistemin mantığından ayıran şeyi feda etmiştir. Ancak bu, tekniğin

¹⁹⁰ Max Horkheimer&Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, Çev: O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1996, İstanbul, ss. 10-11.

¹⁹¹ M. Horkheimer&T. Adorno, *a.g.e.*, 1996, ss. 21-22.

hareket yasasına değil, bugün onun teknikteki işlevine isnat edilmelidir. Merkezi denetimin gözünden belki kaçabilecek olan ihtiyaçlar bireysel bilincin denetiminden çoktan uzaklaştırılmıştır. Telefonda radyoya atılan adım, rolleri açık seçik ayırmıştır. Telefon kişilerin hala liberalce özne rolü oynamasına izin vermektedir. Radyo ise, yayınların birbirine benzeyen programlarına otoriterce teslim etmek için, herkesi demokratik bir dinleyici haline getirmektedir. Hiçbir cevap aygıtı gelişmemiştir ve özel yayınlar bağımlı hale getirilmektedir”.¹⁹²

Horkheimer ve Adorno'nun bu saptaması Mills'in de işaret emiş olduğu 'bildirişim' (haberleşme) olgusundaki karşılıklılığın, geriye dönüşün olmamasına bir tepkidir.

Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Adorno'nun kültür endüstrisine yönelik eleştirileri Okul'un diğer mensuplarından daha sert bir çizgidedir. Adorno özellikle popüler müzik üzerinde durmuştur. 1941'de yayınlanmış olduğu “*On Popüler Music*” adlı makalesinde üç iddia ileri sürmüştür. İlk olarak, ona göre, pop müzik standartlaştırılmıştır yani en genel özelliklerinden en özel olanlara genişlemiştir. Eğer duygusal bir pop müzik ürünü başarılı olursa, standartların belirgin hale gelmesi halinde en son noktasına ulaşarak ticari boyutta sömürülüp tüketilir. Her detayın bütünü ifade ettiği nitelikli müziğin (Bethoven gibi) sistemli yapısının tersine, popüler müzik mekanik bir yapıya sahiptir. Bir şarkıda varolan incelik (detay), diğer şarkılarda da kullanılıp şarkının asıl yapısına hiç dokunulmuyor. Müzik endüstrisi, bu standartlaştırma işlemini gizleyebilmek için, Adorno'nun “sahte bireyselleştirme” olarak ifade ettiği sürece bağlanır. “Hit” şarkıların standartlaştırılmasının amacı dinleyicilerin aynılaştırılmasıdır.¹⁹³ Sahte bireyselleştirme konusunda Horkheimer ve Adorno şunu söylemektedir:

“...Gerçek anlamda bireyselleştirme bir kez bile olsa söz konusu olmamıştır. Kendini korumanın sınıflara özgü biçimini herkesi salt türsel varlık aşamasında tutmuştur. Burjuva karakteri saptamalara karşın ve özellikle bu saptamalar içinde aynı şeyi ifade etmiştir: yani rekabet toplumunun acımasızlığını. Toplumun dayanağı olan birey kusurunu kendinde taşıyordu; zahiri özgürlüğü içinde toplumun ekonomik ve sosyal aygıtının ürünüydü. İktidar, kendisinden etkilenenlerin hükmünce geride bırakıldığı zaman egemen iktidar ilişkilerine başvuruyordu. Ancak burjuva toplumu kendi gidişatı içinde bireyi de geliştirmiştir. Teknik, yönlendiricilerinin isteği hilafına (tersine) insanları çocuklukta çıkarıp kişi haline getirdi. Bireysellik adına gerçekleşen bireyselleşmedeki her çeşit gelişme bireyselliğin zararına işledi ve geriye kendi amacını izleme kararından başka bir şey bırakmadı. Yaşamı iş yaşamına ve özel yaşama, özel yaşamı temsile ve mahremiyete, mahremiyeti geçimsiz evlilik beraberliğine ve dokunaklı teselliye bölünen, yalnız başına kalan, kendisiyle ve herkesle arası açık olan yurttaş artık hem heyecana getiren hem hakaret eden gizil bir Nazi'dir ya da dostluğu sadece “social contact”

¹⁹² M. Horkheimer & T. Adorno, *a.g.e.*, 1996, ss. 8-9.

¹⁹³ J. Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları*, Çev: K. Kardeşin, Babil Yayınları, 2000, İstanbul, ss. 112-113.

olarak, manevi yönden etkilenmemişlerin toplumsal etkilenişi olarak tasarlayabilen bugünün büyük kent sakinidir.”¹⁹⁴

Adorno'nun popüler müzikle ilgili ikinci iddiası, popüler müziğin pasif dinlemeyi yarattığıdır. Kapitalist sistem altında çalışmak sıkıcı olduğundan işten kaçma ihtiyacını yaratır; ancak bu da sıkıcı olacağı için, gerçek kültür yönünde gerçek bir kaçış için hemen hemen hiç enerji kalmaz. Bunun yerine pop müziğe sığınılır. Bu müzik, tüketim açısından daima pasif ve sonsuz tekerrür içindedir. İnsanlar, işten kaynaklanan gerginliği atamadıkları için arzularını doyuracak bir uyarıcı olarak popüler müziğe yönelmektedirler. Adorno'nun üçüncü iddiası ise popüler müziğin sosyal bir çimento (güçlendirici) olduğudur. Pop müziğin sosyo-psikolojik işlevi ise müziğin tüketicilerinin günlük hayatın düzenine fiziksel olarak uyumunu gerçekleştirmektir. Bu uyum kitle davranışının sosyo-psikolojik biçiminin iki türünde kendini gösterir: ritmik olarak itaatli tür ve duygusal tür. Birincisi, tüketicinin kendi sömürü ve baskı (zulüm) ritminin oyalaması doğrultusunda işler. İkincisi ise hayatın asıl koşullarından habersiz, duygusal bir sefalete kapılır.¹⁹⁵ Adorno'nun kültür endüstrisine yönelik sert eleştirilerinin nedeni şudur; Adorno popüler müzikte hiçbir şeyin hiçbir zaman değişmediğine inanıyordu. Adorno'ya göre bugünkü durum, ileri kapitalist toplumdaki tüketici beğenisindeki gerilemenin bir göstergesidir. Standart otomobili üreten üretim zinciri aynı zamanda canı sıkılan, uyuşmuş, edilgen bir işçi üretiyordu.¹⁹⁶ Böylece ileri sanayi toplumunda insanların gündelik hayatından özel hayatına, tüketim kalıplarından iletişimsel ilişkilerine kadar tüm yaşam alanları Habermas'ın söylemiyle 'tahrif ve kolonize' edilmektedir. İleri sanayi toplumunda homojenleşmiş kitleler iktidarın karşısında uzaktan olanları izleyen, küçük rollerle figüranlık yapan kimliksiz yığınlar halinde yaşamlarını devam ettirmektedirler.

Frankfurt Okulu son noktada; kültür endüstrisinin yaratıcılığı öldürüp, her şeyin birbirinin yerine geçebildiği, sanal gerçeklerin üretildiği bir süreç olduğunu belirtmektedirler. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Tocqueville'den yaptıkları alıntı son derece anlamlıdır:

“...Özel kültür tekelinin egemenliğinde gerçekten de ‘despotluk bedeni serbest bırakmakta ve doğrudan doğruya ruhu hedef almaktadır. Egemen artık, benim gibi

¹⁹⁴ M. Horkheimer & T. Adorno, *a.g.e.*, 1996, ss, 48-49.

¹⁹⁵ J. Storey, *a.g.e.*, ss. 113-114.

¹⁹⁶ Bernard Gendron, “Theodor Adorno Cadillac’la Tanışıyor”, Tania Modleski (Haz.), *Eğlence İncelemeleri* (İç.), Çev: N. Gürbilek, Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 46.

düşünmelisin ya da ölmelisin demiyor. Tersine şöyle diyor. Benim gibi düşünmemekte serbestsin, yaşamın, malın mülkün sana aittir, ama bugünden itibaren aramızda bir yabancıymısın'. Uyum sağlamayan her şey başına buyruk kişinin acizliğinde devam eden ekonomik bir acizlikle cezalandırılır."¹⁹⁷

Bu alıntı, günümüzde baskı biçimlerinin değiştiği, dolaylı yollarla gerçekleştirildiği, kaba yollarla değil örtük biçimlerde topluma dayatıldığını söyleyen Frankfurt Okulu'nun modern toplum analizinin de bir özetidir.

1.8. FRANKFURT OKULU'NUN UYGULAMALI ÇALIŞMALARI:

Frankfurt Okulu genel olarak teorik problemler üzerine eğilmiş olan bir sosyal bilim okulu olarak ön plana çıkmıştır. Ancak Okul, bir takım uygulamalı çalışmalar da yaparak, sosyal bilimlerin ikili yapısını (teorik-pratik) reddetmemiştir. Okul; işçi sınıfı, aile, kültür, otorite gibi konularda uygulamalı çalışmalar yapmıştır. Enstitünün ilk uygulamalı çalışma denemesi 1930'da Horkheimer'in yönetici olmasıyla yapılmış olan Weimar Cumhuriyeti dönemindeki Alman proletaryasının düşünce yapısını anlamak üzere yapılan çalışmadır. E. Fromm bu çalışmada proje yöneticiliği yapmıştır. Araştırmaya katılanlar arasında Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld ve Ernst Schactel de vardır. Yaklaşık 3000 kişiye soru kağıdının dağıtıldığı çalışmada; işçilerin çocuklarının eğitimi, endüstrideki rasyonelleşme, yeni bir savaşın önlenip önlenemeyeceği ve devlet olgusundaki iktidarın nereden kaynaklanmakta olduğu vs. gibi konulardaki düşünce ve tutumlarının saptanmasına çalışılmıştır.¹⁹⁸ Yapılan çalışmanın yorumlamasını E. Fromm yapmıştır. Yanıtlar üzerinde içerik çözümlemesi yapıp, sonuçlar betimsel ve yorumsal bir sınıflamaya tabii tutulmuştur. Yanıtlar, "Radikal/Devrimci", "Otoriteryan", "Uzlaşmacı" ve "Tarafsız" olarak sınıflandırılmıştır. Daha sonra bireyler, yanıtlar temelinde, özelliklerine göre en radikalden (RRR) en otoriteryene (AAA) doğru sıralamaya tabii tutulmuştur.¹⁹⁹ Çalışmanın sunucunda genel olarak işçilerde savunulan inançlar ile kişilik özellikleri arasında büyük bir zıtlık ve uyumsuzluk ortaya çıkmıştır. 586 yanıtlayıcının* %10'u "otoriteryan", %15'i otoriteryan olmayan kişilik özelliklerinde çıkmıştır. Büyük çoğunluk ise bulanık ve karışık durumda görünmüştür. Bu araştırmaya dayanarak

¹⁹⁷ M. Horkheimer&T. Adorno, *a.g.e.*, 1996, s. 22.

¹⁹⁸ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 174.

¹⁹⁹ Ian Parker-Russel Spears (Der), *Psikoloji ve Toplum*, Çev: K. İnal, Rastlantı Yayınları, 2001, Ankara, ss. 63-64.

* Enstitü 3000 soru kağıdının 586'sını Almanya dışına çıkarabilmiştir. Uygulama Almanya'da yapılmış, Enstitü kapatıldığı için değerlendirme ise Amerika'da yapılmıştır.

Enstitü, Alman işçi sınıfının, Nazilerin iktidara gelmesi olayına karşı işçi sınıfının militan ideolojisinin tahmin edilemeyeceği kadar az direnç göstereceği yargısına varmıştır.²⁰⁰

Frankfurt Okulu, yapmış olduğu ilk çalışmayı hiç yayınlamamıştır. Ancak *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* adlı çalışmalarının verilerini büyük ölçüde ilk çalışmanın soru kağıtlarından sağlamışlardır. *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* Grosman ve Adorno dışında Enstitünün bütün üyelerinin katıldığı beş yıllık bir inceleme ve araştırmanın ürünüydü. Çalışmada kullanılan bütün enformasyon A. Sternheim'in yönetiminde Avrupa'dan alınmıştı. R. Lynd'in 1929'da yayınlanan öncü çalışmalarından da yararlanmıştı. *Çalışmalar*'ın birinci kısmını Horkheimer'in derlediği teorik yazılar, ikinci kısmını da E. Fromm'un derlediği ampirik çalışmalar oluşturmaktaydı. Üçüncü kısımda Löwenthal'in yaptığı konuyla ilgili incelemeler vardı.²⁰¹

Enstitünün *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar*'ının başlangıcındaki teorik yazılarda, toplumsal düzenin irrasyonelliğinin artmakta oluşu; buna bağlı olarak da siyasal ya da diğer alanlardaki rasyonel otoritenin gerilemekte olduğu vurgulanmaktaydı. Ayrıca otorite ile bireysel çıkarın birbirleriyle bağdaştırılacağı bir toplumsal düzenin gerçekleştirme şansının hala mevcut olduğu da savunulan tezler arasındadır. Araştırmanın son saptaması ise şudur; aile kurumu hızla değişmektedir ve yukarıda bahsedilen otorite ile bireysel çıkarın bağdaştırılabileceği bir düzen gerçekleştirme misyonunu yüklenemeyecek durumdadır. Teorik girişten sonra ampirik çalışmaların sonuçlarının verilerinin verildiği çalışmada, ileri sürülen yargıları destekleyecek veriler olsa da Enstitünün teorik spekülasyonlarını haklılaştırmakta temel alınacak şeyler olmaktan çok uzaktı. Zaten Eleştirel Teori, bir yöntembilim olarak tümevarıma karşıydı. Enstitü üyeleri elde edilen sonuçları da hiçbir yerde genelleştirme yoluna gitmemiştir. Soru kağıtçıları ise sayısal olarak istatistiksel olarak bir anlam taşımayacak kadar azdır. Uygulanan soru kağıtlarını Enstitü üyeleri, günlük hayatın olguları ile dirsek temasında tutmada kullanmış, tipoloji oluşturma işleviyle sınırlandırmışlardır.²⁰²

²⁰⁰ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 175.

²⁰¹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 185-186.

²⁰² M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 194.

Frankfurt Okulu'nun en önemli ve en çok ses getiren uygulamalı çalışmaları 1940'lı yıllarda Amerika'da yapılan çalışmalardır. Enstitü, *Önyargı Üzerine Çalışmalar* adlı bir projeyi hayata geçirmek üzere 3 ayrı uygulamalı çalışma yapmıştır. Birincisi Ackerman-Jahoda'nın araştırmasıydı. 1945'li yıllarda verileri toplanmaya başlayan çalışmanın adı *Önyargının Dinamiği* idi. Bu çalışma istatistiksel analizlerin kullanıldığı, mülakatların yapıldığı sosyolojik bir çalışmaydı. Jay'in belirttiğine göre, çalışmada elde edilen sonuçlar şunlar olmuştur:

- 1- Hoşgörü ego gücü ile ve dış otoritenin kabullenilmesi ile pozitif bir korelasyon eğilimi gösteriyordu.
- 2- Yahudilere karşı yan tutma ile Zencilere karşı yan tutma arasında bir bağıntı vardı.
- 3- Hızlı toplumsal değişim, özellikle kişinin toplumsal konumunun ve koşullarının gerilemesi durumunda, önyargılı olmayı arttırmaktadır. Ancak asıl belirleyici etmen kişinin konum yitirimini nasıl karşıladığı ve hissettiği idi.

Çalışmanın sonunda çözüm niteliğinde şu görüşler sunulmuştur: Toplumla daha iyi bütünleşebilmiş bir kişiliğin oluşması için ana-babaların daha iyi çocuk yetiştirmesi, dışsal toplumsal kontrolün simgesi olan hukuk sisteminin güçlendirilmesi ve okul öncesi dönemde uygulanacak hoşgörü sağlayacak bir eğitim programı oluşturulmalıdır.²⁰³

Okul'un yaptığı ikinci uygulamalı çalışma L. Löwenthal'in yönettiği *Aldatmacanın Peygamberleri* adlı çalışmadır ve içerik çözümlemesi yapılmıştır. Çalışmanın temel sayıltısı; modern toplumda kural olanın özgür seçim değil de güdüleme (manipülasyon) olduğuydu. Nitekim bu nokta Okul'un kitle kültürü ile ilgili eleştirilerinin de temelini oluşturmaktaydı. Okul'un asıl önemli çalışması ve sonuncusu da *Otoriteryan Kişilik*'tir. Yapılan üç araştırmanın ortak amacı "yeni antropolojik bir tipi", "otoriteryan kişi"yi özellikleri ile ortaya koyabilmektir.²⁰⁴

Otoriteryan Kişilik'te, Enstitü üyeleri anti-demokratik propogandaya bireylerin hassasiyetinin analizini yapmayı amaçlamışlardır. Çalışmada, potansiyel faşistlerin sosyo-psikolojik önyargı koşulları araştırılmıştır. Araştırmanın temel

²⁰³ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 339-342.

²⁰⁴ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 342-345.

sorunu şudur: “Niçin bazı insanlar faşist yönelime sahip iken bazıları değildir.”²⁰⁵ Çalışma, son derece geniş bir ekip çalışması niteliği taşımaktadır; T. Adorno, D. Levinson, E. Frenkel-Brunswik, Pollock, C.F. Brown, C. Creedon, Löwenthal, Horkheimer katkıda bulunan kişilerdir. Araştırma, olgulara ilişkin sorular, kanaat ve tutum ölçekleri, projektif sorular ve açık-uçlu yanıtla göre hazırlanmış soru kağıtlarının 700 kadar kolej öğrencisine dağıtılması ile başlamıştır. Soruların bir kısmı daha önceki çalışmalarda kullanılan sorulardı, kanaat ve tutum ölçekleri ise, biri, anti-yahudiliği sayısal olarak ortaya koyabilecek; sonuncusu da siyasal ve ekonomik konulardaki tutuculuğu kantitatif olarak gösterecek şekilde hazırlanmıştı. Ölçek hazırlamadan sonra 2099 kişilik bir incelenen “nüfus” içinde değişik gruplara yer verilmiştir. Ancak soru kağıdı dağıtılan kişilerin hemen hemen tamamı beyaz, Amerika’da doğmuş, kentli ve orta-sınıftan Amerikalıydı.²⁰⁶

Otoriter Kişilik çalışmasında Adorno ve ekibi kendi ölçeklerini oluşturmuşlardır. Bunu yaparken de L. Thurstone ve R. Likert’in ölçeklerinden yararlanmışlardır. Bu amaçla her soru için, anket yapılan deneğin değişik derecelerde aynı görüşte olma/olmama durumunu işaretleyebileceği +3’ten -3’e varan bir ölçek düzenlenmiş, “nötr” bir şık konulmamıştır. Projenin yönetsel olarak en önemli başarısı, daha önceden geliştirilmiş A-S ölçeği (Anti-Semitizm), E ölçeği (Etnosanrısizm), ve PEC ölçeği (Politik ve Ekonomik Tutuculuk) adındaki üç ayrı tutum ölçeğini, otoriteryan potansiyeli ölçebilecek tek bir ölçek geliştirmesiydi. Bu yeni ölçek “F Skalası”dır (Faşizm).²⁰⁷

Otoriteryan Kişilik çalışmasında geliştirilen F ölçeği 9 farklı kişiliği sınamayı amaçlıyordu. Bu 9 değişken şunlardır; Alışılmışı Bağlılık, Otoriteryan Boyun Eğme, Otoriteryan Saldırganlık, Anti-İntrasepsiyon, İnsanüstü Varlıklara İnanma ve Stereotiplere Sahip Olma, Güç, İktidar ve “Sertlik”, Yıkıcılık ve İnançsızlık, Yansıtma ve Cinsellik. Kızılçelik’in aktardığına göre, bu değişkenler çerçevesinde Adorno ve ekibine göre, otoriteryan kişilik tiplerinin oluşumunun nedenleri şunlardır:

1- Adorno’ya göre otoriteryan tip, oedipüs karmaşasının sado-mazoşistik çözümlümünden doğmaktadır. Bu doğrultuda anneye olan aşk (sevgi) şiddetli tabu

²⁰⁵ S. Kızılçelik, *a.g.e.* s. 51.

²⁰⁶ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 348.

²⁰⁷ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, ss. 349-350.

altındadır. Sert baba, genel sevgi azlığı ve soğuk bir atmosferik durum, küçük çocuğun isteklerini, duygularını baskı altına almaya/sınırlamaya zorlamaktadır. Böylece çocukta aileye karşı saklanmış düşmanlıklar ve karışık duygular gelişmektedir...Babaya karşı olan isyan çocuk tarafından bastırılır, ama bu isyan daha sonra mazoşizm ve sadizme dönüşerek otoriteryan saldırganlık formunda yeniden ortaya çıkar.

2- Faşist propogandaya karşı hassas olanlar kendi ailelerini idealleştirirler ve aileleriyle kendilerini özdeşleştirirler. Bu ailede baba müsamahasız, adil, başarılı ve disiplinli iken, anne iyi görünümlü, sağlıklı, temiz ve pratik yeteneklere sahip olmalıdır.

3- Otoriteryan Kişilik ya da sendrom ego zayıflığına dayanmaktadır.

4- Otoriteryan Kişilik yüksek bir şekilde Avrupa'daki düşük-orta sınıfın özellikleridir. Bunun nedeni, aile yapısının hızlı değişimi, küçük burjuvazi mülkiyet ilişkilerinin çözülmesi, fiili ve istenen statüler arasındaki zıtlıktır. Bu koşullar, ekonominin yanlış amaçlarının sonuçlarıdır ve bu koşullar bireysel potansiyelleri sado-mazoşizme doğru yönlendirirler.²⁰⁸

Otoriteryan Kişilik çalışmasına göre, otoriteryan kişilerde genellikle acıma, bağışlama, şefkat gibi analarda görülen nitelikler bulunmamaktadır. Çalışma, "yeni antropolojik tipin" ortaya çıkışında en önemli rolün aile içi nedenlerde olduğunu saptamakla birlikte topluma ve toplumsal hayatın işleyiş biçimine bakmak gerektiğini ortaya koyabilmiştir.²⁰⁹ Tüm bu özellikleri ve sonuçları ile birlikte *Otoriteryan Kişilik* çalışması geniş övgülerle birlikte bir çok eleştiri de almıştır. Çalışma, otoriteryanizmi psikik fenomen olarak ele aldığı ve sosyolojik düzeyde otoriteryanizm olgusunu açıklamada başarısız olduğu için eleştirilmiştir. Yine, araştırmada kullanılan metodoloji de eleştiri konusu olmuştur. Psikolojik öğelerin ön planda olması bunun nedeni sayılabilir.²¹⁰

²⁰⁸ S. Kızılçelik, *a.g.e.* ss. 55-56.

²⁰⁹ M. Jay, *a.g.e.*, 1989, s. 356.

²¹⁰ S. Kızılçelik, *a.g.e.* s. 57.

1.9. FRANKFURT OKULU'NUN GENEL DEĞERLENDİRMESİ:

Frankfurt Okulu, 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde kurulmuş olan özerk bir Enstitü olarak düşünsel serüvenine başlamıştır. 20. Yüzyılı ve özellikle ilk çeyreğini ele aldığımızda dünyanın sosyal, ekonomik ve siyasal durumu oldukça karmaşıktır. 18. Yüzyılda palazlanıp 19. Yüzyılda tüm dünyayı kaplayan sanayileşme ve kapitalizm devletler dengesini ve düzenini değiştirmede önemli bir rol oynamış ve dünyanın dengeleri sarsılmıştır. Teknolojik ve bilimsel ilerlemelerin ışığında Aydınlanma felsefesinin de katkısıyla ekonomik üretim ve dağıtım şekilleri değişmekle kalmamış; sosyal ve siyasal yapılar da dönüşüme uğramıştır. Sosyal yaşamda mesleki farklılıklar, yeni sınıflar ve zenginlik kaynakları ortaya çıkmış, sanayi devriminden sonra Fransız İhtilali ve 1830, 1848 Devrimleri devlet ile çalışan sınıfı ve halkı karşı karşıya getirmiştir. Bu karşı karşıya geliş hukuk sisteminden, kişisel hak ve hürriyetlere, seçme ve seçilme hakkına, insan haklarına dek uzanan bir gelişim çizgisinin başlamasına yol açmıştır. Böylece ekonomik ve sosyal değişimlerle birlikte siyasal yapı da değişimden nasibini almıştır. Ortaçağ ve Yakınçağ'ın imparatorlukları, monarşik düzenleri, yerlerini ulus-devlet düzenine bırakmış ve bir çok ulus kendi devletini kurmuş veya siyasal birliğini sağlamıştır. Yeni kurulan ulus-devletler de yeni zenginlik kaynaklarını elde etme mücadelesine girişmişlerdir. Bunun en açık örneği 20. Yüzyılın başında patlak veren I. Dünya Savaşı olmuştur. Savaş sonunda dünya dengeleri değişmiş, gelişmiş ülkeler hammadde ve Pazar yarışında gerekli paylaşımı gerçekleştirmişlerdir. Bu anlamda 20. Yüzyıl çelişkilerin ve mücadelelerin yüzyılı olarak başlamış ve 1950'ye gelinmeden yeni bir dünya savaşı daha yaşanmıştır. Paylaşımdan memnun olmayan devletler arası hesaplaşma ve dünya dengelerinin bozukluğu II. Dünya Savaşı'nın nedeni olmuştur. Ayrıca 1917 Rus Devrimi, 1929 dünya ekonomik buhranı, Almanya'da Nazizmin iktidara gelişi ve Yahudi düşmanlığının sıcaklığındaki gelişmeler hem sosyal hem de siyasal yaşamı derin bir şekilde etkilemiştir.

20. Yüzyıldaki çelişkili durum ve hassas dengeler sadece savaşlar ve ekonomik krizlerle sınırlı kalmamıştır. Gelişmiş devletlerin öncülüğünü yaptığı insan hakları, eşitlik, özgürlük, refah toplumu, demokrasi, modernleşme vs. gibi tüm insanlık için ideal olarak ortaya koyulan düşünceler birer birer toplumsal hayata

girmeye başlamıştır. Gelişmiş ülkeler az gelişmiş ülkelere de bu ideal yaşam biçimini örnek göstererek tutulması gereken yolu bu ülkelere göstermiştir. Ancak bedel olarak da az gelişmiş ülkelerin hammaddelerini, insan güçlerini kullanmışlar, ileri teknolojileri ile ürünleri yine az gelişmiş ülkelere satmışlardır. Böylece sistem hem siyasal hem de ekonomik sürekliliğini ve gücünü pekiştirmiş, ancak az gelişmiş ülkeler ve insanları insan haklarından, demokrasiden, zenginlikten Batılı toplumların yararlandığı ölçüde faydalanamamışlardır. Çünkü gelişmiş Batılı toplumların asıl amacı az gelişmiş ülkeleri gelişmiş hale getirmek değil, Batılılaştırmaktır. modernleşme hareketlerinin başladığı az gelişmiş ülkelerde; gündelik hayattan, üretim ve tüketime kadar, siyasal yapı da gelişmiş Batı devletleri modelinde inşa edilmeye başlamıştır. Böylece refah toplumu, demokrasi ve sistemin devamlılığı gelişmiş toplumlar için sürekli hale gelecektir. Frankfurt Okulu, 19. Yüzyıldaki ve 20. Yüzyılın ilk yarısındaki bu makro olayların ve olguların siyasal, toplumsal ve ekonomik yansımalarını irdelemeyi ve eleştirmeyi hedef alarak yola koyulmuştur. Frankfurt Okulu, egemen devletlerin görünürdeki eşitlikçi, demokratik ve modernleşme taraftarı iddialarının arka planındaki art niyetleri görerek, içerisinde yaşadıkları toplumdan hareketle analizlerini yapmaya çalışmıştır. Frankfurt Okulu'nun bu hareket noktası, Okul'un yaşanılan dönemin bir çok akımını eleştirmesine neden olmuştur. Modernleşme, aydınlanma, pragmatizm, pozitivism, liberalizm, kapitalizm, faşizm, Marksizm vs. gibi 19. ve 20. Yüzyılda ortaya çıkmış olan akımları Frankfurt Okulu zaman zaman revizyone edici bir şekilde, zaman zaman da reddeden, bazen de alternatiflerin olasılıkları çerçevesinde yeniden değerlendiren bir anlayışa sahip olmuştur.

Frankfurt Okulu, Almanya gibi hiyerarşik bir üniversite sisteminin olduğu, katı bir devlet örgütlenmesinin sınırlandığı bir çok şart altında kurulmuş bir Enstitü olma özelliğine sahiptir. Frankfurt Okulu'nun içerisinde yer aldığı devlet sistemi; cumhuriyetçi, sanayileşmesini tamamlamış ancak hammadde ve Pazar problemi olan bir devlet sistemidir. Diğer yandan Frankfurt Okulu'nun önündeki düşünsel ortama baktığımızda karşımıza idealist Alman Felsefesi Geleneği çıkmaktadır. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Schopenhauer gibi 18. ve 19. Yüzyılın önde gelen düşün ve eylem adamlarının etkisi Frankfurt Okulu üzerinde çok yüksektir. Dilthey ve mensup olduğu Alman Tarih Okulu, Hermeneütik gelenek, M. Weber, S. Freud, G. Lukacs ve Korsch

gibi sosyal bilimler konusunda önde gelen düşünürler ve akımlar da Alman düşünce geleneğinin içerisinde yer almaktadırlar, dolayısıyla da Frankfurt Okulu için önemli bir zenginlik kaynağı durumundadırlar. Frankfurt Okulu mensupları bu geniş perspektifin sonucunda devlet ve toplum ile siyasal akımların karşılıklı etkileşimleri ve problemlerinin de etkisiyle ilgi alanlarını şekillendirmiştir. Gelişmiş bir toplum (sanayileşmiş, ulus-devlet, modern) içerisinde yer alan Okul'un ilgi alanları da temelde bu konularda olmuştur. İşçi sınıfı ve problemleri, ekonomik yapı, faşizm, nazizm, anti-semitizm, modernleşme vs. gibi konuların irdelenmesi Frankfurt Okulu açısından içinde yaşadıkları toplumsal yapıdaki sorunların ortaya konup eleştirilmesi ve çözüm önerileri ortaya konulması açısından hayati bir öneme sahiptir.

Frankfurt Okulu üyeleri, tüm toplumsal pratiklerin tartışılmasında eleştirel bir perspektif geliştirmeye çalışmışlardır. Bu, ideoloji eleştirisiyle, yani asimetrik iktidar ilişkilerini gizlemeye ve meşrulaştırmaya çalışan ve gerçekliğin sistematik bir biçimde tahrif edilmiş yorumları olan ideolojinin eleştirisiyle uğraşan bir perspektiftir. Okul üyeleri, toplumsal çıkarların, çatışma ve çelişkilerin düşüncede nasıl ifade edildiği ve bunların tahakküm sistemlerinde nasıl üretildiğiyle ilgiliydiler. Frankfurt Okulu'nun bunu yaparken amacı, tahakküm olgusunun kökenlerine inmek ve tahakkümün varlığı karşısında bir uyanış yaratmak, ideolojileri geriletmek, bilinçlilik ve eylem değişikliklerini zorlamak olmuştur.²¹¹ Okul, praxisle düşünce, siyasal eylemle felsefe arasında bir ayırımın varlığını kabul etmiştir ve hareket noktasını da bu noktaya dayandırmıştır. Horkheimer ve arkadaşları Weimar'ın sosyal-demokrat reformculuğunu da, Sovyetler Birliği'ndeki Bolşevik düşünceyi de reddeder. Ne proletaryayı, ne de Lukacs gibi partiyi; yani herhangi bir tarihsel edimciyi kabul ederler ve modern toplumun özellikle de bu toplumun kültürünün topyekün eleştirisini başlatırlar.²¹²

D. Held, Frankfurt Okulu'nun üstlenmiş olduğu misyonu şu şekilde değerlendirmiştir:

“Habermas ve Frankfurt Okulu üyelerinin ele aldığı konular büyük bir öneme sahiptir. Felsefeye yönelik geleneksel yaklaşımları, sosyal bilimin klasik okulları ve Ortodoks Marksizmi eleştirileri ile bu alandaki yazarlara büyük ölçüde

²¹¹ Tom Bottomore (YayınYönetmeni), *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Çev: M. Tunçay, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2001, İstanbul, s. 247.

²¹² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: H. Tufan, YKY, 3. Baskı, 2000, İstanbul, ss. 172-173.

meydan okumuşlardır. Horkheimer'in ideoloji üzerine düşüncesi, Adorno'nun şeyleşme ve fetişizm üzerine çalışması, Marcuse'nin yoğun baskı ve emek üzerindeki yazıları ve Habermas'ın tahrif edilmiş iletişim üzerine ve eleştirinin referans kavramlarını yeniden şekillendirme ve Marksist yaklaşımların özgürlükçü yönünü güçlendirme üzerine düşünceleri bu meydan okumanın göstergeleridir. Eleştirel teorinin farklı modelleri her ne kadar ilgilendikleri sorunlara tatminkar sonuçlar getirmemiş olsa da birbirinden farklı düşünce ve araştırma alanlarının birleşim noktası olmuştur. Felsefi ve empirik sorunların her ikisine yönelik yoğun dikkat, teorik ve pratik olana ilgi bence şunu göstermektedir: Eleştirel teori çağdaş sosyal ve politik düşüncenin en büyük kaynaklarından oluşmaktadır.²¹³

²¹³ D. Held, *age.*, s. 353.

2. BÖLÜM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ELEŞTİRİ (1940-1950)

2.1. TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN GELİŞİMİ:

Bilim olarak sosyolojinin tarihi 19. Yüzyıla dayanmaktadır. Daha önceki dönemlerde de sosyolojik içerik taşıyan düşünceler olsa da, belirli bir yöntem temelli, bağımsız bir bilim olarak sosyoloji 19. Yüzyılda doğmuştur. 19. Yüzyılda Avrupa'da doğan sosyoloji, Avrupa'nın içinde bulunduğu toplumsal, ekonomik ve siyasal şartlarla birlikte çerçevesini belirlemiştir. 19. Yüzyılda somutlaşan Batılı toplumların genel özellikleri ve yeni ortaya çıkan toplumsal sorunları, geleneksel-feodal Batı toplumunun bilimleri ve bilgi dallarıyla çözülemeyen hale gelmişti. Batı'nın toplumsal gerçekleri ve uluslar arası ilişkileri bu dönemde köklü değişimler geçirdiğinden dolayı, bu değişim ve dönüşümleri açıklayabilecek yeni ve bağımsız bir bilime duyulan ihtiyaç sosyoloji ile giderilmek istenmiştir. Fransız devrimi, endüstri devrimi, işçi hareketleri gibi toplumsal çalkantılar, kentleşme, sanayileşme, dünya egemenliğini ele geçirme gibi oluşumlar, Batı'da sosyolojinin doğuşunda önemli etmenler olmuşlardır.²¹⁴ Sosyoloji; hızlı bir değişim süreci yaşayan Batı Avrupa'da ortaya çıkan sosyal ve ekonomik şartların yarattığı bocalama, dengesizlik, siyasal otorite boşluğu, değerlerin sarsılması vs. gibi durumları açıklayacak bir bilim dalı olarak tasarlanmıştır. Felsefi düşüncenin Batı'da toplum ve devlet sorunlarına eğilmesi sosyolojinin doğuşunda önemlidir. Hegel, Marx, Comte, Le Play Avrupa'da yepyeni sosyolojik akımların doğmasını hazırlamışlardır. Amerikan sosyolojisi ise pragmatist felsefeden hareketle toplum sorunlarıyla ilgilenmiş ve pratik bir yolda gelişmiştir.²¹⁵

Sosyolojinin ilk döneminin temel birtakım özelliklerinden bahsedilebilir: Birincisi, ilk dönem sosyoloji ansiklopedisttir; insan toplumunun tarihinin ve toplumsal hayatın tümünü kapsamayı amaçlar. İkinci olarak, tarih felsefesinin etkisi ve daha sonraları evrim teorisinin etkisiyle, toplumsal evrimin temel aşamalarını ve işleyişini açıklamaya çalıştığı için evrimcidir. Üçüncü olarak, doğal bilimlere benzer

²¹⁴ H.Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihine Giriş*, Cilt:1, Birey Yayıncılık, 2001, İstanbul, s.11.

²¹⁵ Cahit Tanyol, "Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan*, Ayrı Basım, 1973, İstanbul, s. 429.

bir biçimde pozitif bir bilim sayılmaktadır. 18. Yüzyılda sosyal bilimler fizik bilimini model almışlardır. Sosyoloji, 19. Yüzyılda, toplumu bir organizma olarak tasarlamıştır, dolayısıyla biyolojiyi model almıştır. Dördüncü olarak, genel bir bilim olma amacıyla olan sosyoloji, buna rağmen 18. Yüzyıldaki siyasal ve ekonomik sorunlarla ilgilenmiş, yeni sanayi toplumunun bilimi olmuştur.²¹⁶

Türkiye’de sosyolojinin gelişmesi Cahit Tanyol’a göre şöyledir: ‘Türkiye’de Batı’da olduğu gibi sosyolojinin felsefi bir geleneği yoktur, sosyal olaylar tarihin bir parçası olarak düşünülmüştür. Batı’da sosyolojiden önce sosyal olaylarla politika felsefesi meşgul olurdu. Bizde bunun yerini tarih almıştır, sosyal sorunlarla ilk ilgilenenler de tarihçilerdir. Bu nedenle sosyoloji bir toplum sorunu olarak değil bir (devlet sorunu) olarak ortaya çıkmıştır. Çöküş çalkantısı içinde olan bir imparatorlukta aydınların kafasını kurcalayan sorun her şeyden önce (devletin nasıl kurtulacağı) kaygısıdır.’²¹⁷ Sosyolojinin Türkiye’ye girişi ve etkilerinin görülmesi Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde Osmanlı, gerileme dönemindedir ve imparatorluk çöküş süreci yaşamaktadır. Devletin ileri gelenleri, aydınlar ve padişahın ortak amacı kötü gidişatı durdurmaktır. Bu amaçla XVIII. Yüzyıldan itibaren hızlı bir modernleşme süreci başlamıştır. Modernleşmede Osmanlı’nın etkilendiği yer Avrupa, özellikle de Fransa olmuştur. Batı ile temaslar 19. Yüzyılda Tanzimat ile birlikte askeri, siyasi, hukuki, felsefi, ekonomik ve sosyal alanlara olmak üzere imparatorluğun tamamına hakim olmuştur. Modernleşme, Türkiye’de devlet öncülüğünde başlamış ve Batı model alınmıştır. Türkiye’de modernleşme Batılılaşma olarak algılanmıştır. İlber Ortaylı’ya göre ‘Osmanlı Batılılaşması Batı’yı hayranlıkla tercihin değil, zorunluluğun sonucudur. Batılılaşma bir dış zorlamadan çok, bir iç kararın sonucu başlamıştır.’²¹⁸

Modernleşme hareketleri ile paralel olarak sosyolojinin Türkiye’de etkilerinin görülmeye başlaması II. Meşrutiyet dönemi ile birlikte olmuştur. Osmanlı-Türk aydınlarının zihninde varolan “sosyal ve politik krizden nasıl çıkılacağı”, “ülkenin nasıl kurtarılacağı” gibi problemlerin ön planda olduğu bir dönemde ilk etkiler

²¹⁶ Tom Bottomore, *Toplumbilim*, Çev: Ü. Oskay, Doğan Yayınları, 1977, Ankara, ss. 8-9.

²¹⁷ C. Tanyol, *a.g.m.* 1973, 429.

²¹⁸ İlber Ortaylı, “Batılılaşma Sorunu”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 1, s. 137.

görülmeye başlamıştır.²¹⁹ Koçer'in belirttiğine göre 'Avrupa ve ABD'nde yaygınlaşmasından 50-60 yıllık bir süre sonra sosyoloji, bilim hayatımızda görünmeye başlamıştır. Devamlı ve sistematik olmayan bu ilk hareketler arasında Rıza Tevfik'in 1896'da *Maarif Mecmuası*'nda yayınladığı Spencer'den etkilenerek yazdığı yazılar, Ahmet Şuayip'in 1900'de *Servet-i Fünun Mecmuası*'nda çıkan Durkheim, Boutroux, Bergson'dan söz açan yazıları ve araştırmaları, Hasan Tahsin Avni'nin Worms'dan çevirisi sayılabilir.²²⁰ Fransız sosyolojisi merkezli bu yazılar Paris'te bulunan Osmanlı'nın sürgün olarak gönderdiği aydınlar arasında gelişmiştir. E. Demolins ve A. Comte'un Fransa'da etkilerinin ön planda olduğu yıllarda A. Comte'un pozitif felsefesinin ve pozitif siyasetinin ülkemizdeki savunucusu, Jön Türk hareketi içindeki ideologlarından Ahmet Rıza (1858-1930) olmuştur. Ahmet Rıza, A. Comte'un politik sistemini "güç ve iktidar" kavramlarına dayandırmakta idi. Ahmet Rıza da, temelde Comte'un düşüncelerinin etkisi altında otoriter bir devlet anlayışı geliştirmiştir.²²¹

Ahmet Rıza'nın pozitivizmi tanınması 1887'de İstanbul'da Dr. Robinet'in A. Comte üzerine yazdığı bir kitap aracılığıyla olmuştur. Bu dönemde Osmanlı aydın çevrelerinde bu türden kitaplar yaygın olarak görülmüyordu...Pozitivizm, Osmanlı'nın son döneminde gelenekçilerle değişim isteyenler arasındaki tartışma ortamında geleneksel kesimin dünya görüşüne karşı bir alternatif olarak belirmiş, modernleşme savunucularının sahip çıktıkları tek eleştirel felsefe kabul edilmiştir. Paris'te Pierre Lafitte'in pozitivist çevresine katılan Ahmet Rıza, bu çevrenin yayın organı olan *Revue Occidentale*'da yazılarının yayınlamıştır. Comte'çu pozitivizmin Ahmet Rıza'yı etkilemesinin diğer bir boyutu da, Osmanlı toplumunun 19. Yüzyıl süresince geçirdiği sarsıntılarla Fransa'da 1789 devriminden sonraki kaos ortamının benzerliğidir. Bu benzerlik nedeniyle Ahmet Rıza pozitivist toplum teorisinin devlet yönetimi konusundaki önerilerinin Osmanlı'nın içinde bulunduğu kaos ortamına son verebileceğine inanıyordu.²²²

²¹⁹ Aynur İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Örgütlenme Süreci", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt: 8, s. 2164.

²²⁰ H. Ali Koçer, *Türk Sosyologları I*, Baylan Matbaası, 1975, Ankara, ss. 1-2.

²²¹ A. İlyasoğlu, a.g.m. s. 2165.

²²² Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 2, ss. 356-357.

Işın'ın belirttiğine göre; 'Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde pozitivistlik olan ilginin temelinde, yenilik taraftarı olan aydın kesimin kendilerini ifade edebilmelerine pozitivistliğin yardımcı olması yatmaktadır. 19. Yüzyıl Batı felsefesi içinde iki karşıt akım olan Fransız pozitivistlik ile Alman idealizmi karşısında Osmanlı aydını seçimini pozitivistlikten yana yapmıştır. Bu seçimde reformcu aydınların eğilimlerini belirleyen tarihsel şartlar önemlidir; ancak Alman idealizminin Osmanlı modernleşme anlayışına kapalı olması da önemli bir etkidir. Fransız sosyolojisinin örnek alınmasında iki ülke arasındaki ilişkiler de pozitivistlik kabulünü olumlu yönde etkilemiştir. Osmanlı aydınları, yapmak istedikleri yeniliklerin programını Fransız pozitivist düşüncesinde bulmuştur. Alman idealizminin soyutluğu, yoğunluğu, bilginin kaynağını zihinsel süreçlerde araması gibi spekülasyon özellikleri nedeniyle Osmanlı reformcularına kapalı bir sistemdi... Pozitivistlik ise; modernleşmenin hedeflerini ve araçlarını Osmanlı aydınlarına kavrayabilecek pratik bir yapıya sahipti.'²²³

II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki yıllarda sosyoloji çalışmaları açısından önemli bir hareket Ahmet Şuayip, Rıza Tevfik ve M. Cavit'in kuruculuğunu yapmış olduğu "*Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye*" dergisidir. H. Ziya'nın aktardığına göre Derginin kurucuları ilk sayıda amaçlarını ve programlarını şu şekilde açıklamışlardır:

"Memleketimizin ciddi bir ihtiyacına cevap verdiğini sandığımız bu dergiyi beş aydır uğradığımız büyük bir gazete ve dergi hücumuna rağmen koruyoruz. Dergiyi milletin iktisadi ve sosyal eğitimine hizmet edebilecek bir dereceye yükseltmeye bütün kuvvetimizle çalışacağız... Dergimiz aynı zamanda sosyal ilimler dergisidir. A. Comte'un *physique sociale* (hikmet-i ictimaiye) ve *Le Play*'in *science sociale* (ilm-i cemiyet) mezhepleri son zamanlarda o kadar ilerledi ki, şimdi hemen her konuya, her probleme dair araştırmalar yapmaktadır. Bugün felsefe, tarih, hukuk, ahlak, eğitim, sanat hakkındaki insan bilgisi tamamen değişerek büsbütün başka geniş bir düşünce ufku açmıştır. Bu değişiklikleri yapan ilimdir... Bunun için dergimiz sosyal ilimlerdeki üstatların verimli yayınlarını temel alarak bu ilimlerin bütün dallarına dair tafsilatlı makaleler yayınlacaktır."²²⁴

İlyasoğluna göre; Dergideki yazıların ve yazarların yaptığı kendi çalışmalarının niteliklerine bakıldığında derginin ve çevresinin ilk dönemlerinde pozitivistlik, daha sonra giderek temelde Spencer'ci bir evrimcilik anlayışına yakın oldukları görülmektedir.²²⁵

²²³ E. Işın, *a.g.m.*, s. 353.

²²⁴ H. Ziya Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 5. Baskı, 1998, İstanbul, s. 161.

²²⁵ A. İlyasoğlu, *a.g.m.*, s. 2166.

Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye dergisinde organizmacı sosyolojinin önde gelen savunucusu olarak Ahmet Şuayip (1876-1910) göze çarpmaktadır. *Hayat ve Kitaplar* (1910) adlı, çeşitli makalelerden oluşan kitabında kapsamlı bir tarzda Tarde ve Durkheim'i tanıtmış ve pozitivismi tartışmıştır. A. Şuayip, İlyasoğlu'nun aktardığına göre dergideki "*Devlet ve Cemiyet*" adlı bir yazısında şu görüşleri dile getirmiştir:

"Bütün varlıkların evrimini idare eden kanunlar ictimai kurumları da idare eder. Değişmeler hiç birinde birdenbire olmayıp, nesiller zarfında toplanan hissedilmez farklılaşmaların sonucudur. Cemiyetin asli bünyesinden çıkan büyük bir sonuç da evrimin devrimden üstünlüğüdür. Evrim genel kural, devrim istisnadır."²²⁶

Ahmet Şuayip, döneminin aydınlarına paralel bir şekilde toplumu ve devleti kurtarmayı, düzeltmeyi, kaostan kurtarmayı amaçlamaktadır. Yapılacak olan müdahalelerle devlet yeniden yapılanmalıdır. Yani Şuayip'e göre reformlar zamanında yapılırsa devlet kurtulabilir, aksi takdirde devrim olur. Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Şuayip, devrim taraftarı değildir, çünkü devrim ona göre cemiyetin kendi içerisinde çıkamaz, devrim dışsaldır ve doğal bir durum değildir. Şuayip, evrimci sosyolojinin etkisiyle zaman zaman yapılacak reformlarla toplumun ve devletin devamlılığının sağlanacağını düşünmektedir. Ancak Şuayip'e göre reformlar vaktinde yapılmazsa ihtilal meşru hale gelir. H.ziya'nın Şuayip'ten aktardığı gibi:

"Meşru bir ihtilal ancak, kanunun fikirlerine ve emellerine uygun olandır. Bu, milli duyguların galeyanıdır."²²⁷

Şuayip'in devrim anlayışı da aslında topyekün değişimi içermesi anlamında, eskiyi yıkıp yeniden kurma anlamında bir devrim anlayışına uzaktır. Şuayip'in devrimciliği 'milli' duygulara sahip ortak bir karar gibi görünmektedir. Osmanlı toplumunda bu şekilde bir 'milli' birlik olmadığına göre Şuayip için asıl olan evrimdir.

Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye dergisinin yazarlarından Bedii Nuri ve Satı Bey, Ahmet Şuayip'in başladığı biyolojik sosyoloji ve evrimcilik yolunda ilerlediler. Bedii Nuri (1875-1913), *İctimai Kabiliyet* adlı makalesini *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye* dergisinde yayınlamıştır. H. Ziya'nın aktardığına göre; Yazar, makalesinde

²²⁶ A. İlyasoğlu, *a.g.m.*, ss. 2166-67.

²²⁷ H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, s.165.

toplum kabiliyetini açıklarken öncelikle toplum kabiliyetini içgüdü ile tarif eden görüşü belirtmiştir. Bedii Nuri, toplum kabiliyetinin kökü ve evrim nedir diye bir soru soruyor ve sorunun cevabını da organik hayatta buluyor:

“Karıncalar, termitler gibi hayvan toplumlarından gelen bir kanun vardır: Anatomik farklılık ve sihir cihazından yoksun ilkel organizmalarda nasıl hakiki bir duygu kabiliyeti aramak güçse, her türlü organlaşmadan (örgütlenme) yoksun ilkel toplumlarda da sosyal kabiliyet aramak o kadar imkansızdır. Bedii Nuri’ye ait bu sözler onun sosyolojisinde biyolojik kanunların sosyolojik alanda da geçerli olduğunun bir göstergesidir.”²²⁸

Bedii Nuri, Koçer’in aktardığına göre insanın toplum içerisindeki yeri ve toplumu yönlendiren etkenlerin ne olduğunu tartışırken şu düşünceleri dile getiriyor:

“İnsan, cemiyetteki yaşayışını tıpkı bir karıncanın yuvasında, bir arının kovanındaki hayatı gibi geçirir. Başlıca fark şuradadır; kişi, insan cemiyetine zeka denen hassaya (özellik) olağanüstü sahip, dahi denen bazı fertler vardır ki, insanlığın gidişini bunlara ve bu zekalara borçluyuz. Sanki bizi idare eden yalnız akıldır. Bununla birlikte bu noktada belirmiş olan peşin hükümleri kaldırmak lazımdır... Cemiyetleri idare eden sadece akıl değildir. Bir cemiyet ne kadar ilerlemiş olursa olsun aklın yönetimi ile hareket etmez. Çeşitli çevresel etkenlerin etkisi söz konusudur. Nasıl organlarımızı yeniden yapmak iddiasında bulunamazsak toplumsal bünyeyi de kendimiz yapamayız ve değiştiremeyiz. Toplumsal hayat dediğimiz şey, yüzeysel bir görünüşten ibarettir. Bütün toplum budur demek, bizi heyecanların oluşturduğu, hayatımızı yalnız bunların yönettiğini iddiaya benzer. Bir cemiyet, kuruluşuna, çevresine, hayat şartlarına intibak gücü ile yönetilmektedir.”²²⁹

Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye dergisi yazarı olan Satı Bey (Satı-El-Husri) 1884-1970 yılları arasında yaşamıştır. Satı Bey’in yapmış olduğu çalışmalar arasında en önemlileri eğitim, etnografya, vatanseverlik, geri kalmışlıktır. Satı Bey sadece *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye* dergisinde makaleler yazmakla kalmamış; *İkdam ve Tarik*, *Malumat*, *Servet-i Fünun*, *Mülkiye Dergisi*, *Yeni Mektep* gibi dergilerde de yazmıştır. Yazdığı kitaplarla ve verdiği konferanslarla birçok problemi tartışmış, çözüm aramıştır. H. Ziya’nın aktardığına göre Satı Bey’in ‘Vatan İçin’ adlı konferansları, Balkan savaşında Darülfünun konferans salonunda verilmiştir ve Satı Bey şöyle diyor:

“Vatanı sevdirmek için felaket günlerinden daha elverişli zaman olamaz. Çünkü onların büyük uyandırma kuvvetleri vardır” (diyor). “Vatanseverliği kuvvetlendirmek için ne gibi eğitim vasıtalarına başvurmalı? Vatan sevgisinin artırılmasını belirtmek için bu sevginin ne olduğunu anlamalıdır. Vatanseverlik bir duygu bir karakterdir: Vatanın madde ve manaca ilerlemesini istemek demektir...”²³⁰

²²⁸ H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, s.167.

²²⁹ H. Ali Koçer, *a.g.e.*, s. 48.

²³⁰ H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, ss. 182-83.

döneminde ülke içinde birliği sağlamaya, devleti kurtarmaya çalışıyor. Din unsurunu da en önemli unsur olarak ön plana alması Osmanlıcılık siyasetini benimsemediğini, İslamcılık siyasetine yakın olduğunu göstermektedir.

Satı Bey'in üzerinde durduğu bir konu da Osmanlı'nın son dönemindeki modernleşme tartışmalarının odağındaki "Ne için geri kaldık" sorusunun cevabıdır. H. Ziya'nın aktardığına göre Satı Bey bu soruya şöyle cevap veriyor:

"Medeniyette birkaç asırdır olağanüstü ilerlemeler oldu. Biz bütün bu yenileşmelere uzun bir süre tasasız durduk. Bütün medeni kavimler ilerlemeye çalışırken, bu umumi cereyana katılmadık, o milletlerle aramızda medenileşme bakımından büyük bir mesafe açıldı..."²³²

Satı Bey durumu saptadıktan sonra çözüm yolunu ortaya koyuyor. Ülken'in belirttiği gibi, Satı Bey'e göre 'geri kalışımızın nedeni bazı Avrupalıların söylediği gibi din değildir çünkü medeniyet tarihi buna kanıttır' diyor. İkinci olarak Satı Bey'e göre 'ilerlememize engel olan sebep Türk ırkı da değildir. Çünkü Türkler de medeniyete hizmetlerde bulunmuştur.' Geri kalmamızın nedeni Satı Bey'e göre 'azim ve sebat eksikliğidir.' Satı Bey'e göre, 'azim ve sebat, bugünkü medeniyetin en önemli sebebidir. Bu hakikat bizde iyi anlaşılammıştır.'²³³ Satı Bey için temel problem geri kalmışlıktan kurtulmaktır. Böylece Osmanlı devleti de kurtulacak, gelişmiş devletler arasındaki yerini alacaktır. Satı Bey'e göre, eğer düzen sağlanırsa ilerleme de peşinden gelecektir. Pozitivist teoriyi, metafizik öğelerin reddedilmesi bir yana bırakılırsa Satı Bey'in benimsediği söylenebilir. Bir siyaset olarak ilerlemeyi benimsemesi ve düzen'in sağlanması ilkesini benimsemesi de bunu destekleyici noktalardır.

²³¹ H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, ss. 181-83.

²³² H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, ss. 183-84.

²³³ H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, ss. 183-84.

Türkiye’de sosyoloji, Osmanlı İmparatorluğunun çöküş sürecini yaşadığı bir dönemde modernleşme hareketlerinin etkisiyle başlamıştır. Devlet yöneticileri reform hareketlerinde askeri ve teknik gelişmelere ağırlık verirken, Avrupa’ya gönderilen veya sürülen öğrenciler, aydınlar felsefi ve siyasi düşün akımlarına önem vermişlerdir. Hem devletin hem de aydınların bu dönemdeki ortak amacı devleti kurtarmaktır. Devleti kurtarmanın reçetesi olarak dönemin aydınları Fransa’daki sosyoloji hareketlerindeki düzeni sağlama ve ilerleme düşüncesini benimsemişlerdir. Sosyolojiye yüklenen misyon, devleti kurtarma misyonu olmuştur. Sosyoloji Türkiye’de siyasal kaygılar nedeniyle kısa sürede kabul edilen bir bilim dalı olmuştur. Oysa Avrupa’da sosyolojinin doğuşuna bakıldığında, sosyal, ekonomik, kültürel şartlarla birlikte siyasal nedenlerin etkili olduğu görülür. Sosyolojinin siyasal kaygılarla Türkiye’ye girmesinin ortaya çıkardığı en önemli sonuç; sosyolojinin resmi ideoloji ile olan paralelliği olmuştur. Özellikle Cumhuriyet döneminde sosyoloji, resmi ideolojinin topluma ulaştırılması, benimsetilmesi işlevini üstlenmiştir. Bu çerçevede sosyoloji ilk defa Ziya Gökalp önderliğinde, 1914’te İstanbul Üniversitesi’nde ders olarak okutulmaya başlamıştır Cumhuriyet dönemi Türkiye’deki sosyoloji hareketlerini etkileyen en önemli düşünürler Prens Sebahattin ve Ziya Gökalp olmuştur. Her iki sosyoloğun da genel düşünce yapılarına ve ürünlerine baktığımızda, eleştirel bir perspektif, Marxist bir yaklaşım ve Frankfurt Okulu’ndan etkilenmelerinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyolojinin Türkiye’de devlet merkezli kabulü ve toplum için değil devlet için çözüm araması, sosyolojinin farklı bir gelişim çizgisinden geçmesine neden olmuştur. Bir bilim olarak sosyoloji, tarihsel ve toplumsal şartların olgunlaşmasıyla doğmuş, içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçları çerçevesinde bir açıklama modeli olarak sistematize edilmiştir. A. Comte’un devleti kurtarmak gibi bir amacı yoktur, O, içinde yaşadığı toplumun bunalımlarına çare aramaktadır. Türkiye’de ise sosyoloji, kurtarıcı bir misyonla yola çıkmıştır. İlk sosyoloji ile ilgilenenlerin amacı devleti kurtarmaktı, halk denen soyut, edilgen yığın, aydınların ve devletin yaşam alanında önemli değildi, çünkü halk sadece kul olmak rolünü oynuyordu. Devletin varlığının devamı bireyin devamı demektir, birey için daha büyük bir iyilik söz konusu olamazdı. Türkiye’de sosyolojinin gelişimindeki şartların en doğal sonucu; bireyi ve toplumu arka plana alması, eleştirel olmayıp varolan yapıyı meşrulaştırması, farklılıkları bir

zenginlik olarak değil, yıkıcı bir tehdit olarak algılaması olmuştur. Eleştirel bir sosyolojik bakış; tek doğrucu, devlete bağımlı, aktarmacı, sorgulamayan, içinde olduğu toplumu tanımayan, topluma yabancı olan ve topluma kurtarılması gereken bir nesne olarak bakan bir anlayışın olduğu bir yerde gelişemez. Eleştirel bir sosyoloji; içinde bulunduğu toplumu tanıyan ve tanımaya çalışan, bağımlılığı değil, özgürlüğü savunan, korkmadan içinde bulunduğu sistemi (ekonomik-siyasi) sorgulayabilen ve bu doğrultuda çözüm önerileri getirebilen bir anlayışla gerçekleşebilir. Gurwitch'in dediği gibi sosyoloji 'özgürlüğün bilimi'dir veya 'özgürlüğün bilimi' olmalıdır.

Türkiye'de sosyoloji eleştirel bir geleneğe sahip değildir. Frankfurt Okulu içerisindeki düşünürler her ne kadar birbirlerinden birtakım farklılıklar hatta ayrışmalar gösterebilirler de temel bir noktada uzlaşmışlardır: içinde yaşanılan toplumun ve sistemin analizi, eleştirisi ve yeniden yapılanması arayışı. Böyle bir hareket noktası elbette ki oldukça önemli bir başlangıç noktasıydı. Türkiye'de sosyoloji ilk dönemlerinden başlamak üzere hep varolan yapının ve sistemin devamını öngörmüştür. Sosyologlar ve sosyoloji devrimci olmak zorunda değildir, ancak varolanı olduğu gibi alıp yeni kendinden bir şey katmamak da bir sosyoloğun toplumdaki misyonu konusunda yeni bir tanımlama yapmamızı gerektirir. Varolanı meşrulaştıran, telifçi bir sosyolog aktarmacı ve ısmarlama bir bilim üreten bir kişiden başka bir kimse olmaktan öteye gidemez.

Türkiye'deki düşünce sistemi, devletiyle olsun, düşünce yapısıyla olsun tek'i ve bütünü aramak amacıyla yola çıkmıştır. Temel amaç birliği, özdeşliği ve değişmez olanı bulmaktır. Oysa sosyoloji dinamik bir bilimdir ve temel ilgi odaklarından birisi de toplumsal değişimdir. Frankfurt Okulu'nun sosyal bilim anlayışından bahsederken belirtmiş olduğumuz gibi, tikel ile tümel birbirini yok eden iki düşman kampta değildir. Tikel ve tümel birbirine indirgenmemesi gereken iki ayrı gerçeklik alanıdır. Frankfurt Okulu özdeşlik, homojenlik ve tek'çiliğe karşı bir anlayıştadır. Adorno'nun düşüncelerinde belirtilmiş olduğu gibi (I. Bölüm, ss. 25-34) hayatı tikellerin birbirine benzemezliği üzerine kurmak gerekmektedir, aksi takdirde ben'den olmayan her şey ve herkes öteki-yabancı-düşman olur. Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarında Frankfurt Okulu'nun eleştirel yaklaşımının benimsenmesi söz konusu değildir, toplum kuramında indirgemecilik ve taht'ı işgal etmeme

yaklaşımını benimseyen Frankfurt Okulu'nun tersine Türkiye'de düşünce yapısı kategorileştirip, etiketlemeye dayanmaktadır. Frankfurt Okulu'nun iktidar anlayışında taht'ı işgal etme anlayışı yoktur, tahtı ortadan kaldırmak hedeflidir. Okul mensupları egemen olmak, iktidara gelmek amacıyla teori ve uygulama yapmamışlardır. Türkiye'de ise amaç, iktidarı ele geçirmek veya iktidarın hissesinden pay almak olmuştur/olmaktadır. Bu anlayıştaki bir sosyoloji de iktidarın ortağı, ideolojisinin üreticisi ve geniş halk kitlelerine benimseticisi olmuştur.

Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları içerisinde egemen ideolojiyi benimsemeyen, yadsıyan sosyologlar da olmuştur. Bu kişiler, büyük ideolojilerin şakirtliğini yapmaya soyunmuşlardır. Devleti ve egemen sistemi eleştirirken, yerine koymak istedikleri; başka bir "eski" yapılanma çeşidinden öte olmamıştır. Yine, totaliter, birleştirici, ve homojenleştirici bir alternatif ileri sürmüşlerdir. Frankfurt Okulu'nun zihniyetinde bulunan hiyerarşiyi ilga edip, hümanist bir toplumsal-siyasal yapılanma şekillendirme çabası Türkiye'deki sosyolojinin/sosyologlarının "gerçek" bir amacı olmamıştır. Türk sosyolojisi Türk-İslam, Kemalizm-Sosyalizm, Sosyalizm-İslamcılık, Kemalizm-Türkçülük vs. gibi ideolojileri birleştirip, sentezlemek istemiştir. Ancak sentez yapabilmek son derece zor ve riskli bir yöntemdir. Çünkü; birbirinden farklı temel nitelikleri olan düşünce sistemlerini ortak bir potaya yerleştirip, yeni bir teorik perspektif ile sunmak gerçekçi çözümler üretmekten uzak çabalar olmuştur. Frankfurt Okulu da Marxizm-Psikanaliz sentezi yapmaya çalışmış, ancak başarılı olamamıştı, çünkü iki kuramın temel uzlaşmaz, özgün yaklaşımları söz konusuydu. Türkiye'de de bu türden çalışmalar sosyolojiye niteliksel ve gerçekçi katkılar sağlamaktan uzak olmuşlardır/olacaklardır.

2.2. PRENS SEBAHATTİN: (1878-1948)

Prens Sebahattin 1878 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası, Halit Rıfat Paşa'nın oğlu Damat Celalettin Paşa, annesi ise, Padişah Abdülmecit'in kızkardeşi Seniha Sultan'dır. Prens Sebahattin'in hanedanla ilişkisi de anne tarafından gelmektedir.²³⁴ Prens Sebahattin'in düşünsel gelişiminde ve sosyolojisindeki dönüm noktası ailesi ile birlikte 1899 yılında Fransa'ya gitmesi olmuştur. Liberal Batı

²³⁴ Ali Erkul, "Prens Sebahattin", *Türk Toplum Bilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996, İstanbul, s. 77.

yönlüsü ilk Türk toplumbilimcisi olan Prens Sebahattin Le Play toplumbilim okulunu sürdüren Henri Tourville'in önderliğinde, 1904'ten 1906'ya dek Paris'te bu akımın temel görüşlerini tanıtmıştır. Le Play gibi aslında fizik bilimine dayanma inancında olan Sebahattin, Le Play'in *Les auvriers Européens* adlı yapıtının etkisini taşıyan *Meslek-i İctimai ve Programı* (İstanbul, 1918) adlı kısa kitabındaki görüşü, modern Avrupa'daki devlet yapısının "özel mülkiyet" kuralı olduğu gözlemine dayanır. Sebahattin, Türkiye'nin temel sorununun toplum yapısının bu temel ilkeye aykırı olmasından kaynaklandığı sonucuna varır.²³⁵ Hilmi Ziya Ülken'e göre de Prens Sebahattin sosyal olayları bilimsel olarak ilk analiz eden kişidir. Ülken, Sosyoloji adlı yapıtında şöyle diyor:

"İctimai hadiselerin ilmi usül dahilinde tetkiki Sebahattin Bey ile beraber başladı. "Meslek-i İctimai ve programı" "birinci izah", "ikinci izah" isimdeki eserleri ile cereyanı tesis eden bu zat Fransa'daki Science Sociale mektebinin noktai nazarını, usulünü memleketimize naklediyordu."²³⁶

Prens Sebahattin'in yurtdışında geçirdiği yıllar, oldukça hareketli ve güçlüklerle doludur. Prens, siyasi hareketlerin içerisinde yer alarak Genç Türk hareketine katılmış, I. ve II. Jön Türk kongrelerini toplamıştır. 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilince, yurt dışındaki birçok aydın gibi Prens Sebahattin de yurda dönmüştür. Dönüşü sırasında babasının naaşını da beraberinde getirir. İstanbul'da büyük bir ilgi ile karşılaşır. II. Abdülhamit'in baskı düzeni sona ermiş ve meşrutiyet ilan edilmiştir. Genel kanı, artık düşüncelerin özgürce söyleneceği ve siyasi hareketlerin baskıdan uzak olarak gelişeceği yönündedir. Fakat Prens Sebahattin ile İttihat Terakki ve önde gelenleri arasındaki sürtüşme ve İttihat Terakki'nin kendi dışındaki düşünce gruplarına baskı uygulaması sonucunda Prens Sebahattin muhalefeti destekler ve İttihat Terakkiciler tarafından istenmeyen adam olarak ilan edilir, böylece İttihat Terakki ile yolları da ayrılmış olur. Prens Sebahattin'in İttihat ve Terakki ile olan sürtüşmesi giderek artar ve 31 Mart Olayı'na adı karıştığı için tutuklanır. Bir süre sonra yönetimin içinde bulunan dostları yardımıyla suçsuz olduğu gerekçesiyle serbest bırakılmıştır.²³⁷

²³⁵ Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yayınları, 1985, İstanbul, s. 139.

²³⁶ H. Ziya Ülken, *Sosyoloji*, Kenan Matbaası, 2. Baskı, 1943, İstanbul, s. 7.

²³⁷ A. Erkul, *a.g.m.*, ss. 81-82.

Prens Sebahattin 31 Mart Olayı ve sonrasındaki gelişmelerden sonra tekrar yurtdışına kaçmıştır. İttihat Terakki'nin iktidardan ayrılması ve imparatorluğun antlaşma imzalamasıyla 1918'de Prens Sebahattin tekrar yurda dönmüştür.

İmparatorluk savaştan yenik çıkmış ve büyük topraklar kaybetmiştir. İttihatçıların çoğunluğunun ülkeyi terk etmiş olduğu bu yıllarda Sebahattin, sessizce hayatını sürdürmüştür. Sebahattin, Ulusal Kurtuluş Hareketini desteklemesine karşın, Yeni Türkiye'nin kuruluşu ile çıkarılan bir yasa ile (Osmanlı hanedanını ülkeden çıkararak yasa) üçüncü ve son kez yurt dışına çıkarılmıştır.²³⁸

2.3.1. Le Play Okulu'nun Prens Sebahattin Üzerindeki Etkileri:

Le Play'in sosyolojisi söz konusu olduğunda aile, aile sınıflaması, aile bütçesi, monografi ve aile monografisi kavramları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, gözlem tekniğini sosyolojiye ilk getiren kişi Le Play'dir.²³⁹ Maden mühendisi olan Le Play sosyolojiyi jeoloji modeli üzerinde oluşturmuştur. Kösemihal'in belirttiğine göre, Le Play'in "Toplumsal Bilim" (science sociale) akımının 4 temel özelliği vardır:

1- **Yöntem:** Le Play'in "Avrupalı işçiler" adlı temel eseri monografik bir yöntem izlenerek yazılmıştır.

2- **Genel Konsepsiyon:** Le Play'in toplumsal biliminin bir başka ögesi de genel konsepsiyonudur. Toplumbilim bugün teknik, iktisat, hukuk, ahlak, dil, sin vs. olaylarını incelerken, bu olayları toplum diye adlandırdığımız bir bütünün öğeleri olarak kabul etmektedir. Le Play okulu, coğrafi etkenlere büyük önem verir ancak diğer etmenleri de göz önünde bulundurur.

3- **Aile Sınıflandırmaları ve Toplumsal Sistemler:** Le Play, 20 yıl süreyle Avrupa'yı kuzeyden güneye, doğudan batıya dolaşmıştır. İşçi ailelerini incelemiş ve yerinde gözlemleri esas alarak birçok monografi yazmıştır. Yaptığı aile sınıflandırması şöyledir:

- a) Babaerkil aile
- b) Soybaş aile (kök)
- c) Değişken aile

²³⁸ A. Erkul, *a.g.m.*, ss. 82-83.

²³⁹ A. Erkul, *a.g.m.*, ss. 102-103.

4- **Uygulama:** Le Play okulunun temsilcilerinden Henri de Tourville aile sınıflamasına özerk aile tipini de eklemiştir ve Fransız aile yapısını özerk aile haline getirmek istemiştir. Le Play'in "Toplumsal Bilim" okulunu genel olarak istatistiksel, tarihsel ve etnografik yöntemlerle aynı anda kullanılan temel yöntemlerden biri olan monografik anketi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Günümüz sosyolojisinin temel ilkelerinden birisi olan bu kavramsallaştırma çerçevesinde aile sınıflamaları yapılmıştır. Okulun temsilcileri, kişisel teşebbüsü, adem-i merkezîyetçilik ve özgürlük fikirlerini günlük hayata sokmaya çalışmışlardır.²⁴⁰

Erkul'a göre, Le Play'in genel düşüncelerine göre, 'her toplumun refah ve huzur içinde yaşaması birtakım koşullara bağlıdır. Bu koşullar; dinde Tanrı'ya içtenlikle inanma, ana-babanın yetkesinin varolması; özel mülkiyetin sağlam bir biçimde korunması; bireylerin ve sınıfların karşılıklı ilişkilerinde dayanışma; namuslu olmanın uygulanması, karşılıklı yardım ve işbirliğinin, dinsel ve ahlaksal sistemlerde genel olarak bulunan ilkelerin uygulanması gibi koşullardır. Le Play'in düşüncelerinin etkisinde olan Prens Sebahattin de benzer yaklaşımlara sahiptir. Sebahattin'in üzerinde büyük etkisi görülen Le Play okulunun temsilcilerinden E. Demolins'e göre, Anglo-Saxon ülkelerinde eğitim bireysel yetenekleri geliştirmeye yöneliktir. Bu tutumun devlet yönetimine yansımaları da geniş bir merkez dışıcılıktır. Merkezci ve bireyci gelişime dayanmayan toplumlarda, kamu iktidarının genişliği söz konusudur. Bu tür toplumlarda bireyin kişisel gelişime eğilimine engel olduğu için her şeyi toplumdaki bekliyordu.'²⁴¹ Prens Sebahattin Le Play okulunun bu eğilimlerini Türkiye'de hayata geçirmeyi hedeflemiştir. Prens'e göre eğer bu yönde değişime gidilmezse devlet çökecektir.

Prens Sebahattin'in yöntem anlayışına bakıldığında Erkul'a göre, Le Play okulunun yöntem anlayışı ile paralellik ortadadır. Prens de, gözlem ve monografilere önem verir. Bireyci eğitime, bireyci aileye ve yerinden yönetime dayalı siyaseti desteklemektedir. Prens'in Le Play'den ayrıldığı yön ise hiç uygulamalı çalışma yapmamış olmasıdır. Bunun sebebi sürekli yurtdışında olmasına bağlanabilir.²⁴² Prens'e göre;

²⁴⁰ N. Şazi Kösemihal, "Le Play Okulu ve Türkiye'deki Etkisi", *Toplumbilim*, 2 (Ekim 1993), ss.23-25.

²⁴¹ A. Erkul, *a.g.m.*, ss. 107-108.

²⁴² A. Erkul, *a.g.m.*, s. 109.

“...Yönetim hayatını özel hayata üstün tutan ‘bütüncü yapı’larda, yönetim şekli; ‘mutlakiyet’, ‘meşrutiyet’, ‘cumhuriyet’... hangisi olursa olsun sonuç hep aynı: siyasal zorbalık, sosyal yoksulluklar(dır)... Bu doğrultu değişmedikçe, yönetim hayatında –hangi şekilde olursa olsun- yapılacak olan ‘ıslahat’ hep yüzeyden ve ister istemez kısır olacak.”²⁴³

Prens Sebahattin, asıl problemin siyasal olmadığını, toplumsal yapımızla ilgili olduğunu belirterek, bütüncü toplum yapısından bireyci yapıya doğru toplumun değişmesi gerektiğini söylemektedir.

2.2.2. Prens Sebahattin’in Türkiye Üzerine Düşünceleri:

Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı’ya yönelik dönemi olan ‘Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan fikir akımları arasında Prens Sebahattin’in kişiliğinde yoğunlaşan Science Sociale Okulu’nun görüşleri önemli bir yer tutmaktadır. Prens Sebahattin, sağlam bir yöntem ve araştırma tekniğine dayanan bu okulun görüş açısından Osmanlı İmparatorluğu’nun sosyal sorunlarını temellendirmiş ve bir ‘ıslahat’ programı sunmuştur.²⁴⁴ M. Sencer’in de belirttiği gibi Prens Science Sociale’den hareket ederek bir ıslahat programı hazırlamıştır. Prens; Science Sociale gibi şunu düşünmektedir:

“...bireyci yapı kişisel yükselme ve bağımsızlığa doğru kesin bir gidişe yol açmaktadır. Özel hayatı yönetim hayatına üstün kılan ve ortaya en kesin bir sosyal üstünlük çıkaran ana etken de işte bu kişisel bağımsızlığı doğuran sosyal akım. Bu akımsa, hareket noktası bütünüyle ‘manevi’ olan bir fikir aydınlanmasından değil, etkin bir maddi çalışma, hayatın değişen ihtiyaçlarına her zaman uyabilmek için gittikçe gelişen bir üretim ve bunların geliştirdiği sosyal özelliklerden doğuyor.”²⁴⁵

Prens Sebahattin bütüncü toplum yapısının kişisel gelişime engel olduğunu, bireyci toplum yapısının ise sosyal yeteneği geliştirdiğini düşünmektedir. Prens’e göre Türkiye’nin ilerlemesinin önündeki engel din değildir, “ilerlemeye engel olan dinimiz değil, sosyal yapımızdır.”²⁴⁶ Sosyal yapı kavramına çok önem veren Prens Sebahattin ilk kez bu kavramı kullanan Türk sosyoloğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Prens Sebahattin, ilerlememize engel olarak sosyal yapımızı görüyor ve Türkiye’de Batılılaşma hareketlerinin yapıldığını, Batılılaşmanın yanlış anlaşıldığını belirtiyor. Batılılaşma konusundaki yanlışları Sebahattin şu şekilde belirtmektedir:

“...Aydın çevremizde batılılaşmak fikri, ülkemizi batının ‘maddi’ ve ‘manevi’ araçlarıyla donatmak anlamına alınıyor ve sanıyoruz ki en gelişmiş

²⁴³ Prens Sebahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, Elif Yayınları, 1965, İstanbul, ss. 37-38.

²⁴⁴ Muzaffer Sencer, “Türkiye’nin Sosyal Sorunları Açısından Prens Sebahattin”, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* (İç.), Prens Sebahattin, Elif Yayınları, 1965, İstanbul, s. 19.

²⁴⁵ P. Sebahattin, *a.g.e.*, 39.

²⁴⁶ P. Sebahattin, *a.g.e.*, 41.

ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, direktotlar, okullar ve kitaplıklar, bankalar vb. gibi kurumlar meydana getirecek olursak Türkiye’yi Batı’nın uygarlık düzeyine yükseltebiliriz. Hiç düşünmüyoruz ki, biz bunlardan hep yoksun olagelmışken, batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmakta devam ediyor. Doğunun geriliği; yol’suzluk ya da bilgisizlik veya yönetim aksaklığından ileri geliyor deyivermekle, nasıl duraklama ve gerileme nedenlerimiz açıklanmış olmuyorsa; batının bugünkü gelişmesi, yolları, okulları, bilim kurumlarının yetkinliğinden ya da hükümetlerinin iyi yönetiminden doğuyor demekle de oranın üstünlük nedenleri açıklanmış olmuyor. Çünkü, bilgisizlik bilgiyi, yol’suzlukla yolları, iyi ve kötü yönetimleri, topluca ilerlemeyle, gerilemeyi yaratan ana nedenler var. Biz bu nedenleri araştıracağımız yerde, hep doğurdıkları sonuçlarla uğraşıyoruz...ve bu yüzden çalışmamız da verimsiz kalıyor.”²⁴⁷

Prens Sebahattin, Batılılaşma anlayışında devletin politikası olan bilim ve teknik gelişmelerin aynı şekilde ülkemize getirilmesinin köklü bir çözüm olmadığını, asıl yapılması gerekenin sosyal yapımızın Batı gibi olmasına çalışılması gerektiğini düşünmektedir.

Prens Sebahattin, Batılılaşma anlayışındaki eleştirileri gibi bireyci ve toplumcu sosyal yapılar söz konusu olduğunda yine Osmanlı’nın da içinde bulunduğu toplumcu yapıyı eleştiriyor. Prens’e göre gelişmiş Batılı ülkeler bireyci yapıda iken Doğulu toplumlar toplumcu bir yapıdadırlar.

“Asya halkıyla Avrupa’nın doğu ve güneyi, Afrika, Orta ve Güney Amerika ulusları bütüncü yapıya bağlı. Bu toplumların, su götürmez ezici ve şaşırtıcı sosyal üstünlükleri, ancak bireysel yetenek ve kişisel gücün gelişiminden doğuyor... Batı, çağdaş uygarlık araçlarını, bilimsel ve endüstriyel buluş ve üretimlerini ve bunların çıkış kaynağı olan sosyal yapısını başka bir çevreden almamış, onları kendisi meydana getirmiştir ve durmadan da getirmede... İşte sorun, bu yeteneği, bu gücü edinebilmektedir.”²⁴⁸

Prens Sebahattin Batılılaşma görüşüne paralel olarak, taklitçiliğe karşı çıkmaktadır. Prens’e göre olması gereken şey içsel bir değişim gerçekleştirilmesidir. Prens’in siyaset anlayışının açılımına bakıldığında liberal bir görüşle olaylara yaklaştığını söylemek mümkündür.

Prens Sebahattin’in Türkiye’deki eğitimin durumu ile ilgili tespitlerine bakıldığında, en önemli problemin memur tipli insanlar yetiştirmek olduğunu söylediğini görmekteyiz. Prens’e göre bu anlayış Tanzimat döneminde de devam etmiştir. Çözüm yolu ise Prens Sebahattin’e göre şu şekilde olmalıdır:

“...Sosyal kurtuluş, yönetim erkinin baskısını arttırmakla değil, özel girişkenliğin gelişmesiyle özel hayatın düzenlenmesi ve desteklenmesi ve yönetim hayatı alanında da aynı amacın yerleştirilmesiyle mümkündür. Özel hayatın düzenlenmesi ve sağlanması ise; toplumuzda, yükselmek isteyenlerin bunu,

²⁴⁷ P. Sebahattin, *a.g.e.*, ss. 42-43.

²⁴⁸ P. Sebahattin, *a.g.e.*, ss. 43-44.

şimdiye kadar olduğu gibi, yönetim erkini geçirmekle değil, belki üretim alanında kazanılacak bağımsız mevkilerde aramasına ve o yeteneği edinmesine bağlı bulunuyor... özel hayatımızın düzeltilmesi bireyci eğitimle donatılmış bir “müstamirin” (bayındırıştırıcı) sınıfının yetiştirilmesine dayanıyor.”²⁴⁹

Prens Sebahattin eğitim anlayışında da bireyci Batı eğitim sistemini ideal eğitim sistemi olarak görmektedir. Eğitimde; uygulamaya, deneye, üretime dayalı bir örgütlenmeye önem verilmesi anlayışı Prens Sebahattin için önde gelen amaçtır.

Prens Sebahattin’in ekonomik görüşlerine bakıldığında, Türkiye’deki iktisadi problemlerin temeli özel mülkiyetin ve bireysel girişimciliğin olmamasına dayanmaktadır. Prens Sebahattin’e göre;

“sorunun sosyal çözüm yolu, bu sınıfın (yönetici), sosyal ereğini değiştirecek yeni bir anlayışı edinmesine ve gelecek kuşakları, girişkenlik ve etkenlik aşıl原因an bireyci eğitimle donatarak ülkeyi tarım alanında bayındırıştırma yoluna yöneltmesine, kısaca etkin bir kişisel çalışmayla ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçmemize bağlıdır.”²⁵⁰

Prens Sebahattin, özel mülkiyete dayalı iktisadi değişimin gerçekleştirilmesini çıkış yolu olarak görüyor, ancak Prens Sebahattin’in göremediği şey; tarım ve ticaret ile bir ülke ekonomisinin kalkınamayacağıdır. Sanayileşme, sermaye, teknoloji, yetişmiş insan gücü gibi etkenlerin gerekliliğinden Prens Sebahattin bahsetmiyor.

Prens Sebahattin’in Türk sosyolojisine en önemli katkılarından birisi yönetim hayatının örgütlenmesi ile ilgili görüşleridir. Siyasal yapıda merkeziyetçi anlayışa karşı olarak “merkez dışıcılık” kavramını savunan Prens Sebahattin’e göre;

“Bugünkü insanlığın en refahlı ve gelişmiş toplumları olan ve insanlığa yol açan bireycilerde; bireye özel girişkenliğin kazandırdığı bağımsızlık ve bunun sonucu olarak yereysel hayatın ilgililerce sağlam bir şekilde düzenlenebilmesi, merkezi gücün yetkisini daraltmaktadır... Yani özel hayatın gücü; yönetim erkini payına düşen görevlerin sınırlanmasını gerektiriyor. İşler, ilgililer ve ilgililerin de en yetkililerince yürütülüyor. Görevler ayrı ayrı kurullara dağıtılmış. Böylece her belirli işe ve sorumluluğa karşılık, belirli bir yetki göze çarpıyor.”²⁵¹

Prens Sebahattin, Osmanlı’nın katı merkeziyetçi yapısının bir tekelcilik, keyfilik ve zorbalığa yol açtığını, halkın bu otorite altında ezildiğini ve merkezi idarenin yerel problemleri tam olarak anlayamayacağını söylemektedir. Prens Sebahattin; alternatif olarak her yörenin, kendi seçtiği temsilcilerle yönetilmesi gerektiğini, özgür bir siyasal hayatın ancak bu şekilde yaratılabileceğini düşünüyor. Ulusal egemenlik ve merkeziyetçi anlayış Sebahattin’e göre bütüncü bir toplumsal

²⁴⁹ P. Sebahattin, *a.g.e.*, ss. 51-52.

²⁵⁰ P. Sebahattin, *a.g.e.*, ss. 53-54.

²⁵¹ P. Sebahattin, *a.g.e.*, s. 54.

yapılanma doğuracaktır. Bütüncü bir yapı ise Prens Sebahattin'e göre kısır bir kurumsallaşmadır, yapılması gereken şey merkez dışıcılığa geçmektir.

Prens Sebahattin, içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde devletin çöküş süreci yaşadığını düşünmektedir. Sebahattin'in asıl amacı kitabının da başlığından anlaşılacağı üzere "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir" sorusunun cevabını bulmaktır. Prens Sebahattin kitabının son bölümünde yönelmemiz gereken ana doğrultuyu şu şekilde özetliyor:

"Bütün sosyal sorunların, ana sorun olan "yapı sorun"u çevresinde toplandığına, onun etkisi altında toplumlar için uygun ya da uygun olmayan şekiller aldığına bakılırsa, "ıslahat" adımlarımızın bütününe damgasını vuran bir ana doğruyu belirliyor: Bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmek. Bireyci yapıya geçmek, ilkece bir eğitim sorunudur."²⁵²

ve bu sorunu Prens Sebahattin'e göre *Science Sociale*'in ilkelerinden hareketle çözmek mümkündür. Bunun için izlenecek üç temel ilke şudur:

1. *Science Sociale*'in bireyci eğitim üzerindeki araştırmalarından ve İngilizlerin "Public School"undan ve yeni okulların eğitimsel koşullarından esinlenerek, ülkenin en uygun yerlerinde kız ve erkekler için ayrı ayrı kurulacak eğitim kurumlarına, o okullardan işinin eri öğretmen ailelerin getirilmesi.

2. Gençlerimizde bireyci kişiliği yaratmak için Anglo-Saxon eğitim çevresinden, özel hayatlarının aile ve çiftlik gibi kurumlarından yararlanılması.

3. Bu yollarla yetişecek gençlere, toprağa güçlüce yerleşecek, bağımsızlıklarını kendi çalışmaları ile yaratmayı hazırlayacak gerekli kolaylıkların gösterilmesi.²⁵³

Prens Sebahattin'e göre 'İngiliz eğitim sisteminin benimsenmesiyle yetişecek olan yeni nesiller ve bu nesillerin kuracağı yeni aileler özel mülkiyet ve kişisel girişimcilik yardımıyla ülkeyi kalkındıracaktır.' Prens Sebahattin'e göre;

"Yüzyıllardan beri de askeri ve siyasal yollarla bir türlü çözümünü başaramayarak, bugün kesin bir çöküşle kapanacak bir dram olarak yaşadığımız "uygarlığımızın devamı sorunu", bizim ve bütün insanlığın yararına olarak ancak bu şekilde çözülecek"²⁵⁴tır.

²⁵² P. Sebahattin, *a.g.e.*, s. 63.

²⁵³ P. Sebahattin, *a.g.e.*, ss. 63-64.

²⁵⁴ P. Sebahattin, *a.g.e.*, s. 64.

Prens Sebahattin, Türk sosyolojisine getirdiği bir takım yeni yaklaşımlarla önemli katkılarda bulunmuştur. Türkiye'deki problemlerin çözümü için uğraşmış, temel sorunun da sosyal yapı sorunu olduğunu belirtmiştir. Toplumculuğu değil bireyciliği savunması, liberal bir bakış açısıyla burjuva toplumu yaratabilmeyi amaçladığının bir göstergesidir. Eğitim, aile, ekonomi, siyaset gibi konularda düşüncelerini ortaya koyan Prens Sebahattin, monografilere dayalı saha araştırmalarının yapılması gerektiğini düşünmektedir. Cumhuriyet döneminde birçok araştırmada kullanılan monografiye öncülük etmiş olan Prens Sebahattin'in kendisi hiç uygulamalı bir çalışma yapmamıştır. Prens Sebahattin'in yapı değişimi ile ilgili görüşleri de değişimin gerçekleştirilebilmesi için yeterli görünmemektedir. Çünkü, Prens Sebahattin eğitim yoluyla toplumcu yapıdan bireyci yapıya geçilebileceğini, bireyci sosyal yapının yerleşmesinden sonra tüm sorunların çözüleceğini düşünmektedir. Oysa ki, toplumsal yapı topyekün ele alınması gereken bir kavramdır. Eğitim, toplumsal yapının içerisindeki temel kurumlardan sadece bir tanesidir. Bir kurumdaki değişim diğer kurumları da etkiler ancak topyekün bir değişime neden olmaz. Toplumsal yapıdaki değişim ancak toplumsal değişimle mümkün olur ve bu değişim eşzamanlı bir örgütlenme ile olabilir. Ülkenin ekonomik ve siyasal şartları ile toplumsal şartlar arasında bir eşgüdüm olmalı, sosyal şartlar değişime uygun hale gelmelidir.

Prens Sebahattin'in merkez dışılık anlayışı, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde uygulamaya geçirilmiş bir anlayıştır ve yerel yönetimlerin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Prens Sebahattin'in düşüncelerinin devamcısı olarak Mehmet Ali Şevki (1881-1969) Meslek-i İctimai Cemiyet-i İlmiyesi adlı bir dernek kurmuş, monografi çalışmaları yapmıştır.

2.3. ZİYA GÖKALP: (1876-1924)

Ziya Gökalp, Türk sosyoloji tarihi açısından önemli bir yerde olan öncü kişilerin başında gelir. Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması yolundaki önemli adımlardan ilkinin atarak sosyoloji kürsüsünü ilk Ziya Gökalp açmıştır. Ziya Gökalp, Diyarbakır'da doğmuştur, asıl adı Mehmet Ziya'dır. Babası, devlet memuriyetlerinde bulunan ve vilayetin resmi gazetesi *Diyarbakır*'in başyazarlığını yapan Tevfik Efendi'dir. Gökalp, ilk ve orta eğitimini Diyarbakır'da yapmış, Arapça ve Farsça

öğrenmiştir. İdadi öğretmenlerinden Yorgi Efendi'den Fransızca dersleri almıştır. Batı düşüncesini tanınmasında ve felsefeyle ilgilenmesinde bu öğretmenin etkisi olmuştur. Ziya Gökalp, dindar ve tutucu bir çevrede yetişmişti. Bu çevrenin ona verdiği inançlarla Batı felsefesinden ve biliminden edindiği görüşler ve bilgiler arasındaki uzlaşmazlık şiddetli bir düşünce bunalımına düşmesine neden oldu. Bu bunalım sırasında Ziya Gökalp intihar girişiminde bulundu ancak kurşun başında kaldı ve Abdullah Cevdet tarafından tedavi edildi. Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet aracılığıyla Jön Türkler ile tanıştı. Yüksek öğrenimini 1896'da İstanbul'da Baytar Okulu'nda yaptı. İttihat Terakki'ye giren Ziya Gökalp bir süre sonra tutuklandı, okuldan atıldı ve Diyarbakır'a döndü. 1909 yılından itibaren Fransız düşünürlerden Foullée'nin ve Gabriel Tarde'nin kitaplarını okudu; toplum felsefesi ve sosyoloji ile ilgilendi.²⁵⁵

2.3.1. Ziya Gökalp'in Sosyoloji Anlayışı:

Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımının kaynağını kavramak için, içinde yaşadığı dönemin düşünce ve inanç kaynağı açısından önde gelen akımı pozitivist bakmak gerekmektedir. Ziya Gökalp, pozitivistin kurucusu olan A. Comte gibi pozitivist bir sosyolog olan E. Durkheim'in etkisi altındadır. İttihat ve Terakki'nin fikir babası Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda toplumsal bilinç kavramını tarihsel maddeciliğin sınıf çelişmesine karşı kullanmıştır.²⁵⁶ Ziya Gökalp toplumsal olayları açıklarken izlenecek sosyolojik yaklaşımı ortaya koyarken *Türkçülüğün Esasları*'nda şöyle belirtiyor:

“Toplumsal olayların yorum ve açıklamasında birbirine hem yakın, hem de uzak olan iki sosyoloji sistemi vardır. Bunlar tarihi maddecilik ve toplumsal mefkureciliktir. Bu sistemlerin birincisi Karl Marx, ikincisi Emile Durkheim tarafından ortaya atılmıştır.

İlk bakışta, bu iki sistemin birbirine yakın olduğunu görürüz. Çünkü, ikisi de, toplumsal olayların, tabii sebeplerin sonuçları olduğunu; madde, hayat ve ruh olayları gibi doğal kanunlara uyduğunu esas olarak benimsiyor. Bu görüşte bilim dilinde determinizm (muayyeniyet) adı verilir.”²⁵⁷

Ziya Gökalp, toplumsal olayları açıklamada kullanılan iki yöntemi ortaya koyduktan ve iki sosyoloji anlayışının yakınlığından bahsettikten sonra, kendi

²⁵⁵ Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, YKY, 2. Baskı, 1995, İstanbul, ss. 319-320.

²⁵⁶ Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, İlke Yayınları, 3. Baskı, 1995, Ankara, ss. 164-65.

²⁵⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Sadeleştiren: Y. Toker, Toker Yayınları, 3. Baskı, 1999, İstanbul, s. 73.

sosyolojik yaklaşımını şekillendirirken benimsediği teoriyi de sebepleriyle açıklıyor. Gökalp'e göre;

“...K. Marx determinizminde bir tür tekel ileri sürer: Toplumsal olaylar arasında sebep olabilmek ayrıcalığı, yalnız ekonomik olayların tekelindedir. Diğer toplumsal olaylar, mesela, din, ahlak, estetik, siyaset, dil, akıl sahasına giren olaylar asla sebep olamazlar, yalnız sonuç olabilirler... Durkheim'in kurduğu sosyolojiye göre, böyle bir tekel doğru değildir. Ekonomik olayların başka toplumsal olaylardan hiçbir üstünlüğü yoktur.”²⁵⁸

Gökalp, Marx'ın temel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra eleştirilerini şöyle devam ettiriyor:

“Karl Marx bu tekelciliği, teori alanında bırakmayarak, uygulama sahasına da götürmekle ikinci bir yanılığa düşmüştür. Marx'a göre, halk yalnız işçi sınıfıdır. Buna göre, işçi sınıfı, diğer sınıfları ortadan kaldırmaya mecburdur. Halbuki halk “toplum” anlamında olduğundan, hukukça birbirine eşit olmayı benimseyen bütün sınıfların toplamı demektir... Durkheim'in sosyolojisinde, diğer sosyal olaylar ekonomik olaylara neden olabildiği gibi, ekonomik olaylar da diğer sosyal olaylara sebep olabilirler. Görülüyor ki, Durkheim sosyolojisi ekonomik olayların önemini ve değerini inkar etmiyor. Gittikçe ekonomik olayların toplum içindeki değerinin arttığını, hatta modern toplumlarda, ekonomik hayatın sosyal yapıya esas olduğunu ortaya atan Durkheim'dir.”²⁵⁹

Ziya Gökalp, Marx'ı tek sebebe dayalı açıklaması nedeniyle eleştirmesi yanında, oluşturmak istediği uyumlu, birbirine bağlı toplum yapısı için Marx'ın sınıf çatışması temelli yaklaşımı pek uygun düşmüyordu. Bu sebeple Gökalp; Durkheim'in işbölümüne ve kolektif şuura dayalı toplumsal örgütlenme modelini benimsemiştir. Durkheim'in kolektif bilinç anlayışından hareketle “kolektif tasavvurlar” yaratmayı amaçlamış olan Ziya Gökalp; kolektif tasavvurların savaş gibi bunalım ve kriz dönemlerinde toplum için bütünleyici ‘ülkü’ler haline geleceğini belirtmektedir. İşte ülküler (mefkure), Ziya Gökalp'e göre gerçek inkılapları doğuracaklar ve toplumun içinde bulunduğu bunalımdan çıkmasında ortak hareket etme noktasını sağlayacaklardır. Ziya Gökalp'in bu milli sosyoloji anlayışı Kurtuluş Savaşı ve sonrası dönemde Türkiye'de en önemli düşünce durumundadır.

Ergun'a göre, Ziya Gökalp, siyasetteki eylemini bir kuramda temellendirmek için eylemine uygun olan Durkheim'in kuramını siyasal fikirlerinin sistemleştirilmesine yarayan bir araç gibi kullanmış, Durkheim'in etkilerini taşımış ve onun *Toplumsal İşbölümü* eserindeki ahlak anlayışını benimsemişti. Durkheim ile paralel düşünmekle birlikte ayrıldığı yönler de olan Ziya Gökalp, kültür ilişkilerinin

²⁵⁸ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 74.

²⁵⁹ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss. 75-76.

yarattığı toplumsal süreçleri incelemek istemiş ve belirli bir ulusun yaşantısında bilimin rehberliğinin derecesini göstermeye çalışmıştır. Durkheim ise, Batı sanayi uygarlığının ortaya çıkardığı toplumsal değişimleri incelemiş ve sanayi toplumuna yön verecek evrensel ahlak ilkelerini araştırmıştır. Gökalp, eski Türk toplumuna, Durkheim ise ilkel toplumlara başvurmuştur. Ziya Gökalp'in sosyolojisinin eksenini "ulus" ve "terakki" konusu, Durkheim'in ise "ahlak" ve "düzen"dir.²⁶⁰ Parla'ya göre, hem Durkheim hem de Gökalp, Comte'cu pozitivist geleneğe yer alırlar, ama Comte'un yüzyılın dönümünde Avrupa'da iyice yaygınlaşmış olan bulunan materyalist epistemolojili türevlerinden ayrılırlar. Kendi epistemolojisinde pozitivistlikten idealizme kaymış olan Gökalp, ideallerin gerçekleşebilmesi için toplumsal koşulları da hesaba kattığından, metodolojisinde hala pozitivisttir. Durkheim gibi Gökalp de pozitivist ve idealist gelenekleri birleştirmeye çalışır; sonuçta ortaya çıkan sistem ise pozitivist olmaktan çok idealisttir.²⁶¹ Ziya Gökalp'in Comte ve Durkheim'in sosyolojilerinin sentezini Türk toplumundaki dönüşümü yaratmada kullanmak istediği söylenebilir. Dönüşüm, Gökalp'e göre Kavim'den Millet'e doğru olacaktır ve bu sırada toplum sahip olduğu 'Türk' kültürünü koruyacak, milli, modern bir ulus-devlet olacaktır. Gökalp, sentezci yaklaşımını Comte ve Durkheim ve idealizm-pozitivistlik geleneği ile sınırlamamış, Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak üçgeninin çerçevesi doğrultusunda şekillendirmiştir.

Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışındaki metodolojik niteliklere bakıldığında pozitivist yaklaşımın ve bilimin temel ilkelerinden birisi olan tümevarım göze çarpmaktadır. Gökalp'e göre tümdengelim, önyargıları da birlikte getireceğinden, "bir kavmin incelenmesinde" sağlıklı bir yol değildir. Gökalp tümevarımı bilimsel bir yöntem olarak benimserken aynı zamanda toplumsal olay ve olgulara determinist açıdan bakmaktadır. Gökalp, toplumbiliminin varlığını toplumsal olaylar arasındaki determinist ilişkiye bağlıyor. Toplumsal evrimden bahsedildiğinde Gökalp, insan toplumlarının aşamalarını önce, "cemia, camia, cemiyet" olarak üçe ayırmaktadır. Bu üçlü sınıflamayı yaptıktan sonra da Gökalp: "bir insan için çocukluk ve çiraklık devirlerinden geçmek nasıl mecburi ise, bir kavim için de cemialar ve camiaların

²⁶⁰ D. Ergun, *a.g.e.*, ss. 165-66.

²⁶¹ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, 1989, İstanbul, s.61.

yapmak öylece zaruridir” demektedir.²⁶² Ziya Gökalp’in metodoloji anlayışı, dönemin egemen bilimsel metodu olan pozitivizm olarak görünmektedir. Gökalp, tutarlı bir şekilde sosyolojisini kurarak geliştirmiş, tümevarımı, determinizmi, toplumsal değişmeyi Comte-Durkheim geleneğiyle birlikte Tönnies sosyolojisinden faydalanarak Türkiye’ye uyarlamıştır. Cemias, camias ve cemiyet üçlemesi de Comte’un üç hal yasasının izlerini taşımaktadır ve bu üçlü sürecin mutlaka geçirilmesi gerekli bir süreç olarak gösterilmesi bunun kanıtıdır. Gökalp’e göre cemiyet aşamasına gelmiş olan toplum milliyet duygusunun geliştiği, siyasal bağımsızlığın gerçekleştirildiği bir toplumdur. Gökalp’in terminolojisinde cemiyet, millet demektir. Toplumların millet aşaması, Comte’un pozitif aşaması gibi ulaşılması gereken, ideal durumu simgelemektedir.

Ziya Gökalp’in sosyolojisinde millet kavramı son derece önemli bir yer tutmaktadır. Gökalp, Türkçülüğün ne olduğunu açıklamak için önce milletin ne anlama geldiğini ortaya koymak gerektiğinden yola çıkmıştır. Gökalp’e göre;

“...millet, ne ırka, ne kavme, ne coğrafyaya, ne siyasete, ne de iradeye bağlı bir topluluk değildir. Millet, dil, din, ahlak ve bütün güzel sanatlar bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış bulunan kişilerden oluşan bir topluluktur... İnsan için manevi yapı, maddi yapıdan önce gelir. Bu yüzden, milliyette secere (soy kütüğü) aranmaz. Yalnız, eğitimin ve ülkünün (mekurenin) milli olması aranır. Normal bir insan hangi milletin eğitimini almışsa, ancak onun ülküsüne çalışabilir. Çünkü, ülkü, bir yüksek heyecan kaynağı olduğu içindir ki aranır.”²⁶³

Ziya Gökalp’in millet anlayışında, toplumsallaşma sürecinin kökenini oluşturmada en önemli öğelerden birisi eğitim olacaktır. Aynı kültürel süreci yaşayan insanlar da böylece ortak idealler besleyerek millet olacaklardır. Irk, dil, din gibi öğelerin dışladığı kitleleri de kucaklayan bu anlayış Cumhuriyet Türkiye’sinde Atatürk’ün dilinden seslendiğimizde “Ne Mutlu Türküm Diyene” şekline bürünmüştür. Bu söylemde görüldüğü üzere Gökalp’in millet anlayışı ile Atatürk’ün millet anlayışı paraleldir.

Ekonomik görüşleri açısından Ziya Gökalp’i incelendiğinde; Gökalp’in Marx’ın ekonomi temelli toplum kavramını reddettiği görülmektedir. Gökalp, ekonominin belirleyiciliğini eleştirmekle birlikte önemini de vurgulamaktadır.

²⁶² Emre Kongar, “Ziya Gökalp”, *Türk Toplum Bilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996, ss. 40-41.

²⁶³ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 27.

Gökalp'in Marxizm'i eleştirisi siyasal kabuleri ve sosyolojik tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Gökalp, Türk'lerin izlemesi gereken ekonomik anlayışı şu şekilde belirtiyor:

“...Türk'ler, özgürlüğü ve bağımsızlığı sevdikleri için, komünist olamazlar. Fakat, eşitliği sevdiklerinden dolayı fertçi de kalamazlar. Türk kültürüne en uygun olan sistem dayanışmayı (solidarizm) esas alan sistemdir. Kişisel mülkiyet, toplumsal dayanışmaya yaradığı oranda geçerlidir. Sosyalistlerin ve komünistlerin kişisel mülkiyeti kaldırmaya çalışmaları doğru değildir. Yalnız, toplumsal dayanışmaya yararlı olmayan kişisel mülkiyetler varsa, bunlara izin verilemez. Bundan başka mülkiyetin yalnız kişisel olması gerekmez. Kişisel mülkiyet gibi, toplumsal mülkiyet de olmalıdır.”²⁶⁴

Gökalp'in ekonomide önerdiği anlayış olan solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözetten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüt) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretilerdir.²⁶⁵

Ziya Gökalp'in benimsemiş olduğu solidarizm-korporatizm; Parla'ya göre, özel mülkiyet ve girişimin önceliği ilkesine dayanan kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplumu varsayan bir düşünce sistemi ve bir dizi kuruma işaret eder. Korporatizm, tanımı gereği anti-sosyalist ve anti-Marxist'tir. Aynı zamanda, felsefesi, siyaset ve iktisat anlayışı bakımından anti-liberaldir; ancak anti-kapitalist değildir.²⁶⁶ Gökalp'in amacı milli bir ekonomi yaratarak, modern bir toplum haline gelmektir. Bunun yolu da Gökalp'e göre ülkede ağır sanayi kurmakla olabilir. Gökalp *İktisadi Mucize* adlı makalesinde İngiliz ekonomi modelinin Türkiye'ye uymayacağını şu nedenlere bağlamaktadır:

“İngiltere bir ziraat memleketi değildi. Ziraat için, kafi derecede arazisi yoktu. Orada, çokça kömür ve demir madenleri vardı. Ahali arasında kendiliğinden büyük sanayi tesis etmişti. Kendi kendine deniz ticareti de büyük terakkiye mazhar olmuştu. İktisadi hayat hükümetin teşvikine muhtaç değildi... Bizde ise, hal tamamıyla bunun aksiydi. Bizde, ferdi teşebüs gayet zayıftı. Şirket yapmak kabiliyeti hiç yoktu. Büyük sanayinin elifbasını bile bilmiyorduk. Buna lazım olan tekniklerden tamamıyla bihaberdik. Demek ki yalnız ihtiyaçların sevkiyle, iktisadi hayatın memleketimizde doğmasına imkan yoktu. Hülasa, Türklere hükümet rehberlik etmezse, Türklerin iktisadi hayatta bir tek adım atmasına imkan yoktu.”²⁶⁷

²⁶⁴ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 181.

²⁶⁵ Zafer Toprak, “Türkiye’de Toplumbilimin Doğuşu”, *Türk Toplumbilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1996, İstanbul, s. 19.

²⁶⁶ T. Parla, *a.g.e.*, s. 53.

²⁶⁷ Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, Haz: M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, ss. 163-64.

Görüldüğü gibi, Gökalp'e göre izlenmesi gereken ekonomik politika devletçi bir anlayışla gerçekleştirilirse ancak sağlıklı olur. Çünkü Gökalp'e göre Türkiye'nin şartları ile İngiltere'nin içerisinde bulunduğu şartlar farklıdır.

Ziya Gökalp'in sosyolojisindeki önemli öğelerden birisi de Hars ve Medeniyet ayrımıdır. Gökalp'e göre 'milli kültür (hars) ile medeniyet arasında hem birleşme noktası, hem de ayrılıklar vardır. Birleşme noktası, ikisinin de bütün toplumsal hayatları içine almasıdır. Toplumsal hayatlar şunlardır: Din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, iktisat, dil ve fen'le ilgili yaşayışlar. Bu sekiz türlü toplumsal hayatın toplamına kültür denildiği gibi medeniyet de denilir. İşte kültür ve medeniyet arasındaki paralellik buradadır.' Ancak hars ve medeniyet arasında birtakım farklılıklar da vardır; 'Kültür milli olduğu halde medeniyet milletlerarasıdır.' Kültür, yalnız bir milletin din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve teknikle ilgili yaşayışlarının uyumlu bütünüken, medeniyet; aynı gelişmişlik düzeyinde bulunan birçok milletlerin toplumsal hayatlarının bir bütünüdür. Medeniyet, yöntemler ve kişisel iradelerle oluşan toplumsal olaylardan oluşur. Aynı gelişmişlik çevresinde bulunan kavramların, bilgilerin ve bilimlerin toplamı medeniyeti meydana getirirken milli kültürün içerisine giren şeyler, yöntemle, insanların istekleri ile oluşmamışlardır.²⁶⁸

Gökalp'e göre 'hars, milli iken medeniyet uluslararasıdır.' Dolayısıyla medeniyet bir toplumdaki diğerine geçebilir, geçmesinin hars üzerinde olumsuz bir etkisi yoktur. Çünkü Gökalp'e göre hars millidir, toplumdan topluma geçmez. Gökalp'e göre bir millet, medeniyetini değiştirebilir, ancak kültürünü değiştiremez. Kültür ve medeniyet ayrımını bu şekilde temellendiren Gökalp'e göre milli kültür bozulmadan medeniyetin usul ve araçlarının alınmasında bir sakınca yoktur. Çünkü kültür Gökalp'e göre manevi öğelerin bütünü iken medeniyet maddi öğelerden oluşur. Gökalp'in kültür-uygarlık ayrımındaki temel problem, etkileşimin yadsınmasıdır. Bir kültüre maddi veya manevi herhangi bir dışsal öğe geldiği zaman mutlaka bir etkileşim meydana gelir. Bu etkileşim sonucunda kültürde az veya çok, yavaş veya hızlı bir değişim gerçekleşir. Gökalp'in modernleşme anlayışındaki Batı'nın

²⁶⁸ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, ss. 35-36.

teknolojisini alıp kültürünü almamak düşüncesi sadece bir ideali simgelemektedir. Teknolojik bir öge, içinden çıktığı toplumun, devletin kültüründen bağımsız değildir, gittiği her farklı kültüre bu kendisine has nitelikleri de götürür. Kültür ve medeniyet arasında, Gökalp'in yaptığı gibi bir ayırım eksik ve problemlili bir ayırım olarak görülmektedir.

2.3.2. Ziya Gökalp'in Türk Toplumuna Bakışı:

Ziya Gökalp, Hilav'a göre, çağdaşları gibi, Türk toplumunun Batı karşısındaki ezilmişliğini ve geri kalmışlığını giderecek bir yol, bir çare bulmaya çalışmıştır. Ekonomik devrimlerin, çalkantıların ve sınıf mücadelesinin olmadığı bir toplumda, bu çarenin manevi dünyada ve düşünce alanında aranması gerektiğini düşünüyordu. Gökalp'e göre, metafiziğe ya da dine dayanan düşünceler ve değerler böyle bir kurtuluşu ve ilerlemeyi sağlayamazdı. Bireysel değerlerden de medet umulamazdı. Öyleyse, toplumu canlandıracak veya ayağa kaldıracak bazı düşünceler, değerler ve idealler bulmak, ama bunları hem içinde yaşadığımız dünyaya, yani gerçekliğe dayandırmak, hem herkes için geçerli doğrular olarak ortaya koymak gerekiyordu. Gökalp bundan dolayı Durkheim'ın pozitivizminde ve bilimselliğinde, aradığı çözümü bulduğuna inanmıştır.²⁶⁹ Gökalp, kolektif bir bilince sahip olan, ortak idealler çerçevesinde medeni ülkeler arasında yer alacak olan bir Türk toplumu tasarlamıştır. Gökalp'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun çok kimlikli ve çokkültürlü toplumu içinde derin farklılıklar mevcuttu. Sosyoloji bilimi ile Osmanlı milletinin bu farklılıkları giderilebilecekti.²⁷⁰ Gökalp'e göre Osmanlı, farklı milletlerden oluştuğu, milli bir devlet olmadığı için çökmeye mahkumdur. Bu yüzden milli bir devlet olmalı, homojen bir toplumsal yapıya sahip olmalıdır. Gökalp'in homojen bir toplum tasarımı Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde geçerli olan bir ideoloji haline gelmiş, tek kültüre dayalı bir toplumsal yapı şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Gökalp'in oluşturmayı amaçladığı Türk toplum modelinde birey değil toplum esastır. Kolektif bir bilince sahip olan toplumsal yapıda ve milliyetçi bir ideoloji içerisinde tasarlanan birey ve toplum anlayışında Gökalp; bireysel gelişimi toplumsal

²⁶⁹ S. Hilav, *a.g.e.*, s. 329.

²⁷⁰ Hikmet Y. Celkan, "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (İç.), Yay. Haz: İ. Coşkun, Bağlam Yayınları, 1991, İstanbul, s. 184.

eğitime bağlamış; bireyi değiştirmekle toplumun değiştirilemeyeceğini, buna karşılık eğitim yoluyla toplumu değiştirerek bireyin de değiştirilebileceğini ileri sürmüştür.²⁷¹

Ziya Gökalp'in Türk toplumu ile ilgili ortaya koyduğu çözüm önerilerinden en önemlisi belki de modernleşme ile ilgili düşünceleridir. Gökalp'e göre "ülkemizde üç düşünce akımı vardır. Bu akımların tarihi incelenirse görülür ki, düşünürlerimiz önce "Muasırleşmak" (Çağdaşlaşmak) gereğini duymuşlardır. Üçüncü Sultan Selim devrinde başlayan bu eğilime, İnkılap'tan (II. Meşrutiyet) sonra "İslamlaşmak" emeli katıldı. Son zamanlarda ortaya bir de "Türkleşmek" akımı çıktı.²⁷² Ziya Gökalp, bu üç düşünce akımı çerçevesinde Türk toplumunun nasıl bir yol izlemesi gerektiğini şu şekilde düşünmektedir:

"Antropolojiye göre, aynı anatomik yapıya sahip insanlar bir ırksa, sosyolojiye göre de aynı uygarlık içerisindeki milletler bir milletlerarası birliktir. Türk dili de, Türk kavmi gibi İslam uygarlığına girdikten sonra, harfleri ve terimleri ile de İslamlaştı. O halde milletlerarası birlik ruhunu oluşturan şey kitap ve dolayısıyla da uygarlıktır. Bu yüzden Türklük ve İslamlık, biri "milliyet", diğeri "Milletlerarası birlik" niteliği taşıdıkları için aralarında hiçbir zaman çatışma yoktur...Çağdaşlık (Modernisme) da aletten (Outille) meydana gelir. Bir zamanın çağdaşları, o zamanda fen (Technique) konusunda en ileri milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri yapıp kullanabilmeleridir. Bugün bizim için çağdaşlaşmak demek, Avrupalılar gibi zırhlılar, otomobiller, uçaklar yapıp kullanabilmek demektir."²⁷³

Gökalp'in modernleşme anlayışı, hars ve medeniyet ayırımına dayanmaktadır. Milli kültüre sahip bir toplum, medeni bir toplumdaki teknik araçları aldığı zaman milli kültür açısından bir problem oluşmaz. Gökalp'in modernleşme anlayışı Batılılaşma anlamında kullanılmıştır, çünkü ona göre medeni toplumlar Avrupalı toplumlardır.

Ziya Gökalp'e göre;

"çağdaşlaşmak", şekil ve yaşayış yöntünden Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman ki, bilgi ve sanayi mallarını Avrupa'dan alma zorunluluğundan kurtuluruz, işte o zaman çağdaşlaşmış olduğumuzu anlarız...Öyle ise, her birinin etki alanlarının sınırlarını belirleyerek bu üç amacın üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu bunların bir ihtiyacın üç ayrı noktadan görünüş biçimleri olduğunu anlayarak "çağdaş bir İslam Türklüğü" yaratmalıyız."²⁷⁴

²⁷¹ T. Parla, *a.g.e.*, s. 73.

²⁷² Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırleşmak*, Yay. Haz: L. Uğurtekin, Kamer Yayınları, 1999, İstanbul, s. 11.

²⁷³ Z. Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırleşmak*, ss. 18-19.

²⁷⁴ Z. Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırleşmak*, ss. 19-20.

Görüldüğü gibi Gökalp, üçlü bir sentez çerçevesinde Türk toplumunun modernleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Gökalp'e göre;

“Yeni Türkiye’yi harekete getiren hamle, inkılap ruhudur. Yeni Türkiye’nin mefkureleri, asri bir millet ve asri bir devlet haline gelmektir.”²⁷⁵

Gökalp’in modernleşme olgusuna bakışında modernleşmenin; ekonomik, siyasal ve toplumsal yönleri ile birbirine bağlı olan topyekün bir değişimi içermesi gerçeği eksik kalmış görünmektedir. Modern devletlerin teknik araçlarını alma ile sınırlanarak gerçekleştirilen bir modernleşme, istenilen değişimi gerçekleştiremez. Modernleşme, bir toplumun iç dinamikleri ile şekillenen, kültürüyle, değerleriyle, inançlarıyla, bilimsel nitelikleriyle, gündelik yaşamıyla, ekonomik üretim biçimiyle, siyasal yapısıyla bir bütünlük taşır. Gökalp’in tasarladığı gibi yalnızca teknik araçların alınması bir toplumu modernleştirmez.

Ziya Gökalp, Türk sosyolojisi açısından önemli bir düşünür ve ideologtur. Çöküş halindeki Osmanlı İmparatorluğu’nun izlemesi gereken siyaseti araştırmış, Cumhuriyet dönemi ile birlikte yeni rejim ile uyumlu bir çizgi takip etmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk sosyolojisi Ziya Gökalp’in izlerini taşımaktadır. Gökalp’in düşünceleri Türk sosyologları açısından önemli bir model olmuş, takipçileri ve karşı kutupta yer alanlar olmuştur. Comte-Durkheim geleneğinin Türkiye’deki temsilcisi olan Gökalp, sosyolojiyi üniversite programına sokmuş, kurumsallaşması yolunda önemli bir adım atıştır.

2.4. CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ’NDE SOSYOLOJİ

2.4.1. Cumhuriyet Döneminin Genel Özellikleri:

Osmanlı İmparatorluğu’nun uzun süre devam eden varolma mücadelesi I. Dünya Savaşı ile sona ermiş, 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Mustafa Kemal öncülüğünde Anadolu’da Kurtuluş Savaşı verilmiş, yeni devletin yönetimini Harbiyeliler ve elitler oluşturmuştur. Cumhuriyet dönemi temelde iki amaç benimsemiştir: tam bağımsızlık ve milli bir devlet kurmak. Bu iki amaç çerçevesinde Kurtuluş Savaşı’ndan galip çıkan Mustafa Kemal 1923’te Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle de milli devlet idealini gerçekleştirmiştir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin önünde beliren problemler ise; rejimin meşruiyetinin sağlanması, yeni sınırların

²⁷⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, Haz: Ş. Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, İstanbul, s. 53.

güvenliği, halka yeni sistemi tanıtmak olmuştur. Ekonomik problemler, dünya devletleri ile ilişkiler, toplumsal yapıda değişim gerekliliği de devletin öntünde yer alan sorunlardandı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren devlet siyasal ve toplumsal hedeflerini modernleşme kavramı çerçevesinde belirlemiştir. Mustafa Kemal, Osmanlı'nın son döneminden beri devam eden Batılılaşma çabalarını kararlı bir şekilde gerçekleştirmeye koyulmuştur. Bu amaçla, öncelikle yeni rejim anayasada temel ve değişmez ilkeler benimsemiş, ekonomik politikasını İzmir İktisat Kongresi'nde ortaya koymuş, eğitim, hukuk, din-devlet ilişkileri, kültür ve gündelik yaşamda köklü değişikliklere gidilmiştir. Değişikliklerin değişim yönü ise geleneksel yaşam tarzından Batılı –modern- yaşam tarzına doğru şekillendirilmiştir.

Türkiye'de Cumhuriyet dönemi ile birlikte geliştiğini, genişlediğini söyleyebileceğimiz çeşitli düşünce akımları büyük ölçüde Cumhuriyet dönemi etkinliklerden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet –öncesinde entelektüel formasyonunu almış bir kuşağın sözcüleri, Cumhuriyet döneminin düşünsel hayatının temel taşlarını döşemişlerdir. Ancak, aralarından hemen hemen hiçbiri o sırada Cumhuriyet'in kendisi üstüne düşünmemiştir. Cumhuriyet, neredeyse bir “sürpriz” olarak karşlarına çıkmış ve onlar kendilerini Cumhuriyet'in içinde bulmuşlardır. Bundan sonra, bu son Osmanlı aydınlarının her biri, Cumhuriyet'in yeni koşullarına hayatını ilişkilendirerek yaşamını sürdürmüş, Cumhuriyet öncesinde geliştirdiği düşünce yapısını Cumhuriyet olgusuyla uzlaştırmaya ve eklemlenmeye çalışmıştır.²⁷⁶ Osmanlı'nın son dönemi aydınlarına ve düşünce akımlarına baktığımızda Cumhuriyetçi bir söyleme rastlamak zordur. Dönemin aydınlarının temel problemi daha önce belirttiğimiz gibi devleti kurtarmaktır. Kurtarılacak olan devlet, Osmanlıdır ve problem de onlara göre, İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük gibi siyasi yaklaşımlarla aşılabilecek bir problemdir. Osmanlı aydınları devletin içinde bulunduğu zor şartlardan devrimci olmayan, düzenin sağlanacağı bir yapılanmayla çıkılabileceğini düşünüyorlardı. Oysa ki Cumhuriyet eski yapıyı reddedip, yeni bir siyasi rejim kurmuş, ulus-devlet merkezli, laik bir yapılanmayla kurumsallaşmıştır.

²⁷⁶ Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 2, Kemalizm* (İç.), Ed: A. İnsel, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul, s. 29.

2.4.2. Cumhuriyet Döneminin Düşünsel Temelleri:

Kayalı'ya göre, Cumhuriyet değişikliklerinin niteliği sıkça ve ciddi olarak tartışılmıştır. Fakat tartışılmayan bir nokta Cumhuriyet değişikliklerinin özünün bir kültürel dönüşüm sağlamayı amaçladığıdır. Bu kültürel değişimin amacı, ulusal ve çağdaş bir toplum yaratmaktır. Yeni bir toplum aynı zamanda yeni bir insan da demektir.²⁷⁷ İnsel'e göre;

“Kemalizm için yeni Türk insanının kültürel kodlarının devlet merkezli tanımlanması önemliydi. Özerk toplumsal örgütlenmelerin hızla ortadan kaldırılması bu girişimi tamamlayan önlemlerdi. Kemalizmin çeşitli versiyonlarında devlet merkezli bir toplum ve insan tasarımı her zaman baskın oldu... Devlete bir toplum yaratmak, yaratılan toplumu ıslah etmek ve onu devletle organik bir bütünsel bağ içinde tasarlamak, “sınıfsız, kaynaşmış bir toplum” ülküsünün Kemalizm'in farklı kulvarlarında baskın olmasına yol açtı. Bu bağlamda ulusu, homojen bir organik bütünlük içinde tasarlayan Kemalizmin en yakın durduğu siyasal düşünce akımı korporatizmdir.”²⁷⁸

Kemalist düşüncenin merkezîyetçi yapısı ve bireyi değil toplumu temel alması Ziya Gökalp'in de benimsemiş olduğu bir toplum kurgusuydu. Eğitimsiz, çaresiz ve savaştan çıkmış bir halk kitlesi Cumhuriyet döneminde eğitilmiş, devlete bağlı, Cumhuriyet'in getirdiği modern değerleri benimsemiş olan, laik bir ulus'a dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu dönüşümü gerçekleştirecek olan öncü ise devlet ve devletin elitleri-aydınlarıdır. Halk, devletin ve aydınların gözünde kurtarılması gereken bir kitle olarak görülmüş, birey ise Osmanlı'da olduğu gibi unutulmuştur. Toplum modernleşip, refaha kavuştuğu zaman birey de mutlu-özgür olacaktır anlayışıyla “fert yoktur cemiyet vardır” prensibi devlet tarafından benimsenmiştir.

Cumhuriyet döneminin nitelikleri birçok araştırmacı ve düşünür tarafından tartışılan bir konudur. Köker'e göre, Kemalizm'in demokratik, totaliter vs. gibi tanımlamaları yapılmaktadır. “Demokrasi”nin idealleştirildiği bir dünya konjonktüründe Kemalizm'i Türkiye toplumunu demokratikleştirici bir ideoloji olarak yorumlama eğiliminin ağırlık kazanması bir bakıma doğal olarak görülebilir. Ancak, kapitalizmin içine düştüğü büyük bunalım çerçevesinde, demokrasinin birçok kişi ve toplum bakımından hiç de iyi bir rejim olarak görülmediği 1930'ların dünyasında oluşmuş bir ideoloji olarak Kemalizm'i demokrasiye yönelik bir ideoloji

²⁷⁷ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul, s. 69.

²⁷⁸ Ahmet İnsel, “Giriş”, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, Cilt 2, *Kemalizm* (İç.), Ed: A. İnsel, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul, s. 18.

olarak yorumlamak zorlama bir yorum olmaktadır.²⁷⁹ Köker'in de belirttiği gibi Kemalizm'in kendisini ortaya koyduğu dönem, dünyada ekonomik buhranın yaşandığı, savaş yıkıntılarının toparlanmaya çalışıldığı, Avrupa'da faşizm rüzgarlarının estiği bir döneme rastlamaktadır. Siyasal ve ekonomik şartlardaki eğilimler totaliter, korumacı ve merkezîyetçi yapılanmaları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda İnsel, Kemalizm'in demokrasi anlayışını şu şekilde belirtmektedir:

“Kemalist düşünün ideali, otoriter bir demokrasidir. “Disiplinli bir hürriyet”, “nizamlı bir toplum” ve devlet otoritesine mutlak itaati içeren bu otoriter demokrasi anlayışı için, aslolan yönetimin rahat çalışabilmesidir. Kemalizm, çoğulculuğu; intizamsızlık, disiplinsizlik ve başıbozukluk olarak algılama eğilimindedir.”²⁸⁰

Devletin temel amacı sistemi yerleştirmek, yani düzeni sağlamaktır. Düzen sağlandığı zaman ilerleme kendiliğinden gelecek, modern devletler sınıfına girme ideali gerçekleşecektir.

Cumhuriyet dönemi Türk düşün hayatı içerisinde bahsedeceğimiz en önemli düşünce akımı pozitivisttir. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın Cumhuriyet'e etkileri, Mehmet İzzet'in sosyoloji çalışmaları, Kadro Dergisi ve Üniversite Reformu çerçevesinde 1923-1940 dönemi düşünce hareketleri incelenecektir.

2.4.2.1. Pozitivism ve Türkiye:

Türkiye Cumhuriyeti'nin düşünsel, siyasal ve toplumsal niteliklerine bakıldığı zaman pozitivist teorinin ön planda olduğu görülmektedir. Pozitivism, Osmanlı'nın son döneminden beri aydınlar arasında yer bulmuş olan, modernleşmeyi savunan muhalif bir düşünceydi. İlk sosyoloji çalışmaları başta olmak üzere Türkiye'de sosyoloji pozitivist bir gelişme çizgisi göstermiştir. Taner Timur, pozitivist Osmanlı döneminden itibaren benimsenen bir ideoloji olmasını şöyle açıklıyor:

“Osmanlı Devleti batı sömürgeciliğinin etki alanına girdikten sonra, gelişen iç pazarın güvenliğini sağlayacak “kuvvetli” bir merkezi iktidar gereği ortaya çıkmıştı. Tanzimat'tan itibaren girilen “batılılaşma” hareketleri hep bu ihtiyaca cevap vermeye çalışıyordu...Genç Osmanlılarla başlayan ve Jön-Türkler- II. Meşrutiyet- İttihat ve Terakki çizgisini takip eden bu süreç içinde, bir batılı ideoloji özellikle önem kazandı; Pozitivism. Bunu basit bir rastlantı sayamayız. Osmanlı bürokratları ve aydınları Batının “üstünlüğünü” açıklayacak ve bize aktarılacak bir “sihirli değnek” aramakla meşgul oldüler. Oysa pozitivism ve dayandığı ilim anlayışı, hem Batının üstünlüğünü açıklamak, hem de Hıristiyanlığa bulaşmamış olmak erdemlerine sahipti. Toplumsal ahenk fikri ile de, sınıfsal açıdan her türlü uzlaşmaya elverişli olan küçük burjuva özlere cevap veriyordu. Bu yüzden Jön-

²⁷⁹ Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, 1992, Ankara, s. 196.

²⁸⁰ A. İnsel, *a.g.y.*, s. 23.

Türkler'den itibaren etki alanı genişledi ve A. Comte'un programı, [düzen ve ilerleme] İttihat ve Terakki fırkasının adı olarak benimsendi."²⁸¹

İttihat Terakki içerisinde pozitivistliğin benimsenmesi, devleti kurtarma misyonu ile uyuşan bir tercih olmuştur. Ülke bir kaos ortamındaydı ve padişahın otoritesi sarsılmıştı, merkezi otoritenin tekrar sağlanması için 'düzen' sağlanmalıydı.

Pozitivistliğin, benimsenmesinde önemli unsurlardan birisi modernleşme hareketleridir. Pozitivistlerin "düzen içinde gelişme" arayışları aynı zamanda Türk modernleşmecilerinin de ana hedeflerinden birisidir. Özellikle piyasa ekonomisinin olmadığı cemaat ağırlıklı ve bireyselliğe karşı bir toplumda, gelişmenin kollektif iradeye ve ulusal birlik ilkesine dayandırılması, bireyin, cemaat anlamına, toplumun da ulusla özdeşleştirilmesine yol açar. Böylece devlet ve toplum arasındaki çelişki devlet lehine çözümlenir. Toplum toplumsal, kültürel ve etnik çelişkilerden arınmış olarak, ulusal bir bütünlük, her şeyden önce "düzen" olarak gören anlayış, toplumu devletin iradesiyle kolaylıkla özdeşleştirebilir. Böylece Türk modernleşmeci, Batı'nın gelişme modelini pozitivist değerlerle özdeşleştirdiği ölçüde, yani laiklik ilkesine ve çelişkisiz toplum anlayışına indirgediği ölçüde, demokrasi ilkesinden ödün verecektir.²⁸² Demokrasi ilkesi böylece pozitivist teorinin merkezîyetçi, tek doğruyu kabullenici, homojen bir toplum modeli yaratabilme uğruna arka planda tutulmuştur. Demokratik atılım geleceğe ertelenmiş veya cumhuriyetçi siyaset yeterli görülmüştür. Devletin temel amacı halk ile bütünleşmiş bir yapı oluşturmak değil, merkezi gücün egemen olduğu bir ulus-devlet yaratmak olmuştur.

2.4.2.2. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın Cumhuriyet'e Katkıları:

Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura Cumhuriyet öncesi dönemin önde gelen iki düşünürü olarak devletin izlemesi gereken politika üzerine düşünmekteydiler. Cumhuriyet dönemi ile birlikte milliyetçi bir devlet tasarımı ile birlikte modernleşme çabaları söz konusu olduğunda Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın ön plana çıktığı görülmektedir. Atatürk kendisi, duygularının babasının Namık Kemal, düşüncelerinin babasının ise Ziya Gökalp olduğunu söylemiştir. Ancak, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Atatürk'ün ilke ve inkılaplarına, oluşturduğu kurumlarına baktığımızda Ziya Gökalp'in öncülüğünün kaybolduğu görülmektedir. Cumhuriyet ideolojisinin temeli

²⁸¹ Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946*, Doğan Yayınları, 1971, Ankara, s. 132.

²⁸² Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, 2. Baskı, 1998, İstanbul, s. 21.

Türk milliyetçiliğidir ve milliyetçiliğin öncüsü de Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in milliyetçiliğinin saldırgan ve yayılcı olmaması anlayışı da M. Kemal'in "Yurtta Sulh Cihanda Sulh" politikasıyla paraleldir. "Muasırlaşma" Z. Gökalp ve M. Kemal için Türkiye'nin Batı ile ilişkisini kuran bağlantı ve politikadır. Gökalp "Türkleşmek" ile "Muasırlaşma" arasında bir çelişki olmadığını savunmaktadır. Atatürk ise Batılılaşma konusunda daha radikal yöntemler benimsemişti. Gökalp, "hars" ve "medeniyet" arasında temel bir ayırım koymuş, Batılılaşmayı yalnızca medeniyet alanıyla sınırlamıştır. Gökalp'in bu ayırımı, Atatürk'ün "Biz Bize Benzeriz" sözünde anlattığından farklı bir içeriğe sahip değildir.²⁸³ Aralarında birtakım önemli farklılıklar bulunan Gökalp ile M. Kemal arasında temel ortak kabullenimler söz konusudur. M. Kemal'in düşüncelerinde Gökalp kadar Yusuf Akçura'nın da etkileri vardır.

Yusuf Akçura (1879-1935), Cumhuriyet döneminin milliyetçiliği söz konusu olduğunda Ziya Gökalp'ten daha fazla ön plandadır. Gökalp 1913'e geldiği zaman idealini "Türkleşmek, İslamlaşmak" olduğunu söylerken, Akçura 1904'te *Üç tarz-ı Siyaseti*'nde Türk milletinden, İslam ümmetinden olduğunu, bu yüzden asıl sorunun öncelikle hangisine hizmet etmek gerektiği konusunu tartışmaktadır.²⁸⁴ Gökalp'te sentez arama çabası söz konusuyken Akçura'da Türklük ön plandadır. Gökalp'in düşünceleri Osmanlılık siyasetine yakın bir çizgidedir. Akçura ise *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Türkçülük siyasetine ağırlık vermiştir. İki düşünür arasındaki temel ayrılık, halk, devlet, ulus ve uluslaşma üzerindeki yazılarda belirir. Halka yönelme konusunda Akçura, halk kavramını belirsiz bulur. Ona göre ulus toplumlarında asıl güç ve siyasal kalkınma desteğinin dayanak noktası ırk, halk, köylü, esnaf, devlet değil, sınıftır. Bu sınıf burjuvazidir.²⁸⁵ Ziya Gökalp'in halka gidip medeniyeti götürme anlayışını Akçura eleştirmektedir. Akçura için, "halka gidip" ondan "hars" öğrenmekten ve ona "medeniyet" götürmekten ibaret "popülist solidarist" bir halkçılık muteber değildir. Bu bakımdan M. Kemal Ziya Gökalp'in halk-millet özdeşliğini benimsememiş, "halk egemenliği" kavramına sadık kalarak "demokratist" bir halkçılığı savunmuştur. M. Kemal, Gökalp'in aydınların hareketine dayalı, ama halkı statik tutan aydın-halk

²⁸³ M. Belge, *a.g.m.*, ss. 33-34.

²⁸⁴ Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, 1993, Ankara, s. 210.

²⁸⁵ N. Berkes, *a.g.e.*, 1985, s. 215.

ilişkisi formülünü de reddetmekteydi: Aydın halka gitmeliydi ama halk da aydınlara doğru gelmeliydi.²⁸⁶

Ziya Gökalp'in M. Kemal tarafından benimsenen görüşlerinden birisi iktisadi konulardaki korporatizm anlayışındadır. Halk-aydın ikileminde Akçura'ya yakın olan M. Kemal, iktisadi açıdan Ziya Gökalp'e yakın bir siyaset izlemiştir. Atatürk'ün "Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz" sözü buna kanıt olarak gösterilmektedir. Ancak şurası da bir gerçektir ki, M. Kemal'in korumacı, devletçi bir ekonomi benimsemesinin temel nedenleri arasında burjuvazi sınıfının olmaması, sermaye birikiminin yokluğu, teknoloji eksikliği ve dünya ekonomik buhranı vs. gibi etkiler de önemlidir. Bu anlamda İzmir İktisat Kongresi'nde dile getirilen burjuvazi yaratma ideali M. Kemal'in de gerçekleştirmek istediği bir düşünceydi.

2.4.2.3. Mehmet İzzet'in Sosyoloji Çalışmaları:

1891-1930 yılları arasında yaşayan Mehmet İzzet Türk sosyoloji tarihi açısından üzerinde durulması gereken bir kişidir. Mehmet İzzet Bey, 'İdealizmi benimsemiş bir bilim adamıdır.' İdealizmi tam olarak benimsemeden önce, birçok düşünürün ve düşüncenin etkisi altında kalmıştı. Önceleri Durkheim'in öğrencisi ve Durkheim okuluna mensup bir toplumbilim düşündürüydü. Ancak, Durkheim okulunun fikirlerini tam olarak benimsememiş, birçok noktada onlardan ayrılmıştır. Mehmet İzzet'in eserlerinde savunduğu düşüncelere bakıldığında, kendisinden önce gelen düşünürlerle bağlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Ziya Gökalp önemli bir rol oynamıştır. M. İzzet'in amacı, Türkiye'de bir "düşünce ananesi" kurmaktır. Bu "anane", daha gerilere de götürülebilirdi. M. İzzet bu ananeyi kurarken geçmişteki Türk eserlerine, düşünürlerine, yerine ve zamanına göre değer vermiştir. Bu yüzden 'septik' olan İzzet, örneğin 'dogmatik olan Ziya Gökalp'e hayrandır.'²⁸⁷

M. İzzet'in benimsemiş olduğu sosyoloji anlayışı, Ziya Gökalp tarafından temsil edilen Durkheim sosyolojisidir. M. İzzet, bunu yazılarında da belirtmektedir. F. Kocacık-E. Kongar'a göre, İzzet'in sosyoloji çalışmalarında iki amacı vardır.

²⁸⁶ S. Aydın, *a.g.e.*, ss. 224.

²⁸⁷ F. Kocacık-E. Kongar, "Mehmet İzzet", *Türk Toplum Bilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1996, İstanbul, s. 73.

a- Önce insan toplumlarının oluşumunu, yapısını etraflıca nitelendirmek ve onların faaliyet yasalarını ortaya koymak

b- İnsan toplumlarının gelişmelerini, nasıl değiştiklerini bulmak ve olanaklı ise bunu bir yasa biçiminde ortaya koymaktır.²⁸⁸

Sosyolojinin amacının ne olduğunu tarihsel süreçte incelemeyi amaçlayan ve değişimlerini ortaya koymayı hedefleyen M. İzzet'in, Türk toplumbiliminin Batı toplumbilimine benzer araştırma ve uygulamalara yönelmesi gerektiğini vurgulaması, toplumbilimcinin bilimsel araştırma tekniklerini kullanarak elde ettiği bulguları halkın ve yöneticilerin kullanımına sunacak bir meslek olduğunu belirtmesi ve toplumbilimcinin yaşamın düzenlenmesindeki rolü ve önemini vurgulaması önemli noktalar...Çalışmalarında bilimsel araştırma sürecinin aşamalarına da kısmen yer veren M. İzzet, özellikle kavramsal model, kaynak taraması, sorunun tanımı, gözlem gibi kavramları da incelemelerinde kullanmıştır. Alan çalışmaları açısından en önemli katkı; anket kullanılmasını ve sonuçlarının da halkın ve yöneticilerin aydınlatılması için değerlendirilmesi gerektiğini önermiş olmasıdır. M. İzzet bilimsel araştırma sürecini benimseyerek 'olan' ile 'olması gereken' arasındaki boşluğu kapatmaya çalışmıştır.²⁸⁹

2.4.2.4. Kadro Dergisi:

1929 Dünya ekonomik buhranı tüm dünyayı sarstığı gibi Türkiye'yi de etkilemiştir. Kapitalist ekonomi ve onun değer yargıları "Wall-Street'te bir günde çökmüştü. Liberal ekonomiye ait tüm değerler, iyimser yaklaşımlar anlamsız kalmışlardı. O günlerin deyimiyle "İktisadi Buhran" Türkiye'deki "serbestî" yanlılarını çaresiz bırakmıştı. Buhrandan etkilenmeyen Komünist Rusya ile Faşist İtalya Türkiye'ye çok yakındı, bu ülkelerin deneyimlerinden etkilenenler de vardı. İşte bu dönemde Faşizm ve Komünizm dışında bir yol arayışları ortaya çıkmıştır. "Kadro" dergisi bu arayışın bir sonucudur. Dergiyi yayınlayanlar; Şevket Süreyya (Aydemir), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), İsmail Hüsrev (Tökin), M. Şevki (Yazman), Burhan Asaf Belge'dir.²⁹⁰

²⁸⁸ F. Kocacık-E. Kongar, *a.g.m.*, ss. 79-80.

²⁸⁹ Birsen Gökçe, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişimi ve Örgütlenme Süreci", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 1-2, 2000. ss. 75-76.

²⁹⁰ Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, İmge Kitabevi, 1995, Ankara, s. 301.

Kadro Dergisi 1932-1934 yılları arasında toplam 36 sayı olarak yayınlanmıştır. Dergi, ortalama 50 sayfa olarak basılmış ve 25 kuruşa satılmıştır. Derginin kurucuları dışında zaman zaman yazılarıyla katkıda bulunan dönemin bürokrat-aydınları şunlardır: Ahmet Hamdi Başar, F. Rıfık Atay, Behçet K. Çağlar, E. Cem Güney, Muhlis Etem Ete, İ. Necmi Dilmen, Abdurrahman Şefik, Münir İriboz, Mümtaz Ziya, Şakir Hazım, Neşet Halil Atay, Hakkı Mahir, Mehmet İlhan, Tahir Hayrettin ve Mansur Tekin. Dönemin başbakanı İsmet İnönü de dergiye bir makale yazmıştır.²⁹¹

Kadro Dergisi, topluma resmi görüş adına sunulan ideolojinin, evrensel ve ulusal tüm eksikliklerini tamamlayarak gerçek bir Kemalist ideoloji oluşturmayı amaçlıyordu.²⁹² Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam adlı kitabında Kadro hareketinin amacını şöyle belirtiyor:

“madem ki, bir inkılap vardır, o halde bu inkılabın bir de izahı, yani tarihte yeri ile, karakteristiklerinin açıklanması olmalıdır. İnkılabın izahı, o inkılabı tarih içinde doğuran objektif şartların araştırılması, orijinal prensiplerin bilimsel bir açıdan derlenmesi, sentezleştirilmesi demektir... Nitekim bir aydın kadro, Mustafa Kemal'in hayatında ve onun dikkatli gözleri önünde, Türk inkılabının ideolojik esaslarını kendi açılarından derlemek, aydınlatmak ve terkip etmek çabasına girişmiştir. Bu hareket, Kadro Hareketidir.”²⁹³

Aydemir'in sözleri derginin niteliğini açıkça göstermektedir. Cumhuriyet devrimlerinin geniş halk kitlelerine ulaştırılması, meşru bir zemine oturtulması, haklılığının benimsetilmesi amaçlanmaktadır. “Mustafa Kemal'in hayatında ve dikkatli gözleri önünde” olduğunu belirtirken de Aydemir, sistemi destekleyen, meşrulaştırmaya çalışacak, eleştirel olmayan bir hareket olduğunu belirtmiş, resmi ideolojinin teorik zayıflıklarını gidermeyi hedeflemiştir.

Türkeş'in belirttiğine göre, Kadro dergisinin yazarları, -Y. Kadri Karaosmaoğlu hariç- hepsi 1920'li yılların ilk yarısında sol gruplar içinde yer aldılar. Türk Ocaklarına yakın, Turancı söylemlerin dile getirildiği Türk Yurdu dergisini okuyarak, ondan etkilenen ve Turancı ideallerini gerçekleştirmek üzere Azerbaycan'a giden Aydemir öğretmen olarak yetişmişti. Bakü'de solcu söylemler ile tanışan Aydemir özellikle Turancı ideallerin gerçekçi olmadığı düşüncesine vararak Sovyet

²⁹¹ Mustafa Türkeş, *Kadro Hareketi: Ulusçu Sol Bir Akım*, İmge Kitabevi, 1999, Ankara, ss. 47-48.

²⁹² Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, 1999, İstanbul, s. 327.

²⁹³ Ş. Süreyya Aydemir, *Tek Adam Cilt: III*, Remzi Kitabevi, 16. Baskı, 1999, İstanbul, ss. 434-435.

deneyimini yaşayarak öğrenmek için Moskova'ya yüksek öğrenim görmek için gitmiştir. Aydemir ve Tökin Moskova'da KUTV Üniversitesi'nde, Nazım Hikmet, Vâlâ Nurettin gibi dönemin aydınlarıyla birlikte yüksek öğrenim gördüler. Kadro dergisindeki yazılarda; İttihatçılar, Lenin, Sultan Galiyev, Sovyet Deneyimi, NEP ve onu takiben planlı iktisadi gelişme modeli, ayrıca List, Wagner ve Sombart gibi Alman iktisat tarihçilerine referanslar verilmiştir. Bu sıralanan kişi ve örnekleri dergi yazarlarının potansiyel esinlenme kaynakları olarak tanımlayabiliriz. Ancak, şu da belirtilmelidir ki, Kadro yazarları etkilendikleri düşünceleri topyekün almamışlardır. Sentez oluşturma çabası içindedirler.²⁹⁴

Kadro dergisi yazarlarının tartışmalarında ağırlıklı nokta, dünya kapitalist sisteminden ayrılış veya tamamen kopuş tartışması değildir. Onların tartışmaları iyimser bir varsayıma dayanmaktadır: Kadroculara göre I. Dünya Savaşı sonunda kurulan kapitalist-emperyalist sistem kendi iç rekabet ve çatışmasından dolayı çökecektir.²⁹⁵ Şevket Süreyya, *İnkılap ve Kadro* eserinde bu durumu şu şekilde değerlendiriyor:

"bugün parçalanmakta olan sömürge ve yarı sömürgeler değil, bizzat Serbest Pazar nizamıdır. Yani eski dünyanın, bu serbest mübadele nizamına dayanan iktisadi birliğidir. Serbest mübadele nizamı her yerde, hatta dünya liberal iktisat sisteminin en sağlam yerleştiği ve bu nizamın en klasik temsilcileri olan memleketlerde bile parçalanıyor. Çeşitli metropollerin, yani büyük sömürgeler sahibi, büyük sanayici memleketlerin hem birbirlerine, hem de sömürge ve yarı sömürgelerin bu metropollere serbest Pazar olmaları durumu, günden güne şeklini değiştiriyor. Amerika İngiltere'ye, İngiltere Fransa'ya, Fransa Almanya'ya, nihayet, milli kurtuluş hareketlerine girişen yeni özgür devletlerle birçok sömürge ve yarı sömürgeler de metropollere karşı kapılarını kapıyor ve birbirlerine serbest Pazar olmaktan çıkıyor...Şimdi liberalizm yerini, her yerde otarşiye bırakıyor. Otarşi bugünkü dünya gidişinin önemli ve karakteristik bir iktisadi eğilimdir. Bu eğilim, her ülkenin yapısı içinde, kendine uygun bir iktisat nizamının doğuşuna sebep olacaktır."²⁹⁶

Aydemir, dünya genelinde liberalizmin çöktüğünü ve yerini otarşik eğilimlerin aldığını söyleyerek, Türkiye'de de Mili Kurtuluş Hareketi'nin ilk safhada bir otarşi hareketi olduğunu belirtmektedir. Bu hareketin iktisadi manası Aydemir'e göre, şimdiye kadar iktisadi bir bağımlılık altında yaşayan sömürge ve yarı

²⁹⁴ Mustafa Türkes, "Kadro Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 2, Kemalizm* (İç.), Ed: A. İnel, İletişim Yayınları, 2001, ss.465-66.

²⁹⁵ M. Türkes, *a.g.e.*, 1999, s. 57.

²⁹⁶ Ş. Süreyya, Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, 1990, İstanbul, ss. 59-60.

sömürgelerle, zirai ürünler ve hammaddeler üreticisi memleketlerin, bu şartlardan artık kurtuluşu otarşi ile mümkün olacaktır.²⁹⁷

Kadro dergisinin gelişme stratejisine bakıldığında yaklaşımları Türkeş'e göre şöyledir: Sanayileşme devlet eliyle gerçekleştirilmelidir. Aynı tema dönemin 'iktisadi devletçilik' tezini savunan Ahmet H. Başar ve 'ılımlı devletçilik' görüşünü dile getiren Başbakan İnönü tarafından da savunulmaktadır. Kadro ile diğer ikisi arasındaki temel fark ideolojiktir. Kadro, Marxist geleneğin öne sürdüğü ekonomi-politika bağlantısından hareketle, ekonomik gücü kim elinde tutarsa politik gelişmelere de o yön verir anlayışındadırlar. Bu yüzden özel sektörün sanayileşmede etkisinin azaltılması ve özel sektörün devletin kontrolü altında olması gerektiğini savunurlar.²⁹⁸ Nitekim İsmail Hüsrev, "Beş Senelik Sanayi Programı ve Kredi Meselesi" adlı makalesinde devletçiliği şu şekilde savunmaktadır:

"Beş senelik sanayi programı ile yeni bir kuruluş devrine giriyoruz. Türkiye bundan sonra dünya iş bölümünde yalnız hammadde müstahsili değil aynı zamanda hammaddelerini bizzat işleyen sanayici bir memleket olarak yer alacaktır...Burada yeni ve orijinal olan cihet milli sanayi için bir plan dahilinde Devlet eli ve Devlet sermayesinde kurulmasıdır. Bu tip sanayileşme hareketi, milli kurtuluş hareketlerinde ilktir ve bütün bu hareketlere örnek olacaktır."²⁹⁹

Türkeş'e göre; Yönetimin tam olarak içerisinde olmayan, rejimin önde gelen kişileriyle doğrudan karşı karşıya gelmekten kaçınan, fakat yönetimi etkilemeye çalışan, bir siyasi parti olmasa da, dar bir kadro ile politikada etkili olmaya çalışan Kadrocuların, oldukça karmaşık görünse de son analizde ideolojik eğilimi nettir. Ulusçuluğu tarihi materyalizm içine yerleştirmeye çalışan, emperyalizm analizinde Lenin'den doğrudan etkilenen, pozitivist-modernizmi savunan, gelir ve kaynak dağılımı konularının burjuvazinin hegemonyasına bırakılmaması gerektiğini, aksine, burjuvazinin devlet tarafından kontrol altına alınmasını isteyen, radikal ulusçu sol bir yaklaşımın ifadesidir.³⁰⁰ Kadro, Türkiye'nin içinde bulunduğu zor koşullarda yayınlanan, sistemle kısmen gönüllü, biraz da zorunlu olarak uzlaşma içerisinde olan bir dergidir. Sosyalist, Marxist düşüncelere sıcak bakan, Lenin'den etkilenen Kadrocular, Cumhuriyet döneminin liberal zihniyetinden rahatsızdırlar ve her fırsatta

²⁹⁷ Ş. Süreyya Aydemir, *a.g.e.*, 1990, s. 61.

²⁹⁸ Muğla Türkeş, *a.g.m.*, 2001, s. 473.

²⁹⁹ İsmail Hüsrev (Tökin), "Beş Senelik Sanayi Programı ve Kredi Meselesi", *Kadro*, 3/28 (Nisan 1934), s. 19.

³⁰⁰ M. Türkeş, *a.g.m.*, 2001, s. 470.

burjuvazi, serbest ticaret vs. gibi konulara yönelik eleştirilerini dile getirmişlerdir. Bu yüzden sistem içerisinde kendilerini en iyi devletçi, otarşik bir yere yerleştirebilmişlerdir. Eleştirel düşüncelerini yeterince dile getirememiş olmaları, yeni yaklaşımları ve düşünceleri Türk düşün hayatına getirememeleri önemli bir kayıptır.

2.4.2.5. 1933 Üniversite Reformu:

1933 “Üniversite Reformu” ile birlikte Darülfünun yerini İstanbul Üniversitesi’ne bırakmıştır. İstanbul Üniversitesi’ndeki sosyal bilim eğitiminde Türkiye’de sürgün yaşayan Alman profesörlerin etkinliği görülmeye başlamıştır. Hukuk Fakültesi’nde sosyoloji dersleri vermeye başlayan G. Kessler’in benimsediği sosyoloji anlayışı *Sozialpolitik*’tir. Sosyolojinin ağırlık merkezini “yapı sorunu” olmaktan çıkarıp, “iş”e dönük sosyolojiyi bir sosyal politika bilgisi olarak ele alan bu yaklaşım çerçevesinde Türkiye’de iş hayatının sorunlarına, işçi-işveren ilişkilerinin çözümlenmesinde sosyolojinin aracılığına ağırlık vermiştir. 1933-34 yılında İstanbul Üniversitesi’nde Hukuk Fakültesine bağlı “İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü” kurularak Alman W. Köpke müdür olarak Enstitünün başına getirilmiştir. Bu dönemde sosyolojik çalışmalarda iktisadi sosyolojik eğilimler ağırlık kazanmıştır.³⁰¹ Doğan Ergun’a göre 1933-36 yılları arasında tarihsel maddecilikle ilgili birçok yayın yapılmış, Türkiye’deki sosyolojik düşünceye yeni boyutlar girmiştir. Fakat bu yeni boyutlar geniş bir etki alanı oluşturamamış, uygulanma deneyimi görmemiştir...1933-1940 yılları arasında, üniversitelerimizde Alman Sosyoloji Okulu’nun biçimci (formel) yaklaşımı ön plandadır.³⁰² 1930’lu yıllarda Türk sosyolojisinde Alman etkilerinin görülmesi son derece doğal bir durumdur. Çünkü 1933 Üniversite Reformu ile birlikte, Nazi Almanya’sından kaçan birçok profesör ve öğretim üyesi Türkiye’ye gelmiştir. Bu dönemde Türkiye’ye gelen bu akademisyenler Türk üniversite sistemini ve yeni kuşakların yetişmesini büyük oranda etkilemişlerdir.

2.5. 1940-1950 DÖNEMİNDE TÜRKİYE’DE SOSYOLOJİ

2.5.1. 1940’lı Yıllarda Türkiye:

1940’lı yıllar Türkiye’de son derece hareketli, değişim dinamikleri taşıyan, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan gerilimli bir dönemdir. 1938 yılında Atatürk’ün

³⁰¹ A. İlyasoğlu, *a.g.m.*, s. 2171.

³⁰² D. Ergun, *a.g.e.*, ss. 166-67.

ölümünden sonra, devletin birinci adamı haline gelen İsmet İnönü, 1940'lı yıllardaki Türkiye'ye damgasını vuran kişi olmuştur. İnönü, II. Dünya Savaşı arifesinden itibaren ülkeyi savaştan uzak tutmaya çalışmış, bir yandan da her an savaşa girme ihtimali nedeni ile ülkede seferberlik ilan etmiştir. 1939'dan itibaren savaş gerginliği ülkenin her yanında net bir şekilde hissedilmeye başlamış, savaşın bitimine kadar da bu durum devam etmiştir. Savaş yıllarındaki dış siyaset ilişkileri de son derece hareketli olmuş, Almanya, Sovyetler Birliği, İngiltere, ABD gibi devletlerle çeşitli görüşmeler, antlaşmalar yapılmıştır. Ülke içinde, savaşa girme-girmeme tartışmaları had safhaya ulaşmış, ekonomik hayat da alınan önlemlerle durağanlaşmıştır. 1930'larda uygulanmaya başlayan devletçilik ilkesi 1940'larda zorunlu korumacılığa dönüşmüş, her an savaşa hazır durumda bekletilen ordunun ekonomik ihtiyaçları üretimin önemli bir kısmının aktarımını gerektirmiştir.

1940'lı yıllardaki savaş rüzgarlarının siyasi yansımaları ülke içinde ırkçı-Turancı ve Komünizm tartışmalarını yoğunlaştırmıştır. Özellikle ırkçı söylem bu dönemde gerek CHP içinde gerekse de CHP dışında oldukça kuvvetlidir. DTCF olayları ve öğretim üyelerinin tasfiyeleri, Sebahattin Ali-Nihal Atsız davası, Kaan Öner-Hasan Ali Yücel davası gibi davalar 1940-1950 arası Türkiye'de ırkçılık-komünizm tartışmalarının somut göstergeleri olmuştur. Uğur Mumcu komünizm tartışmalarında CHP ve DP'nin tavrlarını şu şekilde belirtiyor: Soğuk Savaş yıllarında "komünistlik suçlamaları" geçer akçeydi. İktidardaki CHP, muhalefetteki DP'yi komünistlikle suçluyor; DP'de kendisinin komünistlerle ilişkisinin olmadığını, olamayacağını, komünizmi koruyanların (asıl) CHP iktidarında aranması gerektiğini ileri sürüyordu.³⁰³

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Türkiye önemli bir yol ayrımına girmiştir. Savaş sonrası uluslar arası konjonktürde oluşan iki kutuplu dünyada Türkiye, Sovyet Rusya tarafını değil, Batı Bloku'nu tercih etmiştir. ABD ile olan ilişkilerin gelişmesi, ABD'den alınan ekonomik ve siyasi destekler (Truman Doktrini, Marshall Planı) ve 1952'de NATO'ya üye olmaya kadar devam eden süreç Türkiye'yi

³⁰³ Uğur Mumcu, *40'ların Cadı Kazanı*, Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı Yayınları, 20. Baskı, 1998, Ankara, s. 109.

Batı dünyasına yaklaştırmıştır. Batı dünyasına yaklaşma isteğiyle birlikte, tek parti olmanın yarattığı sıkıntılar yüzünden İnönü, bir muhalefet partisi olmasını istiyordu. Demokrat Parti'nin kurulması böyle bir zamanda gerçekleşti, ilk seçimlerde meclise giren DP, 1950 seçimlerinde iktidara gelmiştir. Böylece Türkiye'de tek parti dönemi sona ermiş, çok partili hayata, 'demokrasi'ye geçilmiştir.

1940'lı yıllarda Türkiye'de siyasi hayat son derece karmaşık olmakla birlikte sosyoloji çalışmaları açısından son derece hareketli, zengin bir dönemdir. Ülkede CHP iktidarının muhalefete tahammülsüzlüğünün en yüksek olduğu, gazete ve dergilerin kapatıldığı, matbaaların basıldığı ve dağıtıldığı, ırkçı ve solcu tartışmalarının ön planda olduğu ve vatan hainliği söyleminin hakim olduğu 1940-1950 arası dönemde sosyoloji yapmanın zorluğu ortadadır. 1936 yılında eğitim-öğretime başlayan DTCF'nin oluşturduğu Ankara ekolü ile İstanbul Üniversitesi'nin temsil ettiği İstanbul ekolü, dönemin sosyoloji çalışmalarında etkili olmuştur. Her iki ekol de sosyolojik düşüncelerini yayınladıkları kitaplarda yaptıkları araştırmalarda, çıkardıkları dergilerde sergilemektedir. Dönemin en önemli dergileri; Siyasi İlimler Mecmuası, Ülkü Mecmuası, Yurt ve Dünya Dergisi, AÜDTCF Dergisi, İş Mecmuası, İÜHF Dergisi, Sosyoloji Dergisi, İnsan Mecmuası, Adımlar Dergisi şeklinde sıralanabilir.

Sosyoloji çalışmaları açısından 1940'lı yılların önemli bir ayırıcı özelliği de uygulamalı çalışmaların yapılmasıdır. DTCF'nin öncülüğünde köy araştırmalarının yapılması Amerikan sosyolojisinin metodolojisini Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına katmıştır. Comte-Durkheim geleneğinin ilk kez dışına çıkış da yine bu dönemde gerçekleşmiş, diyalektik bir anlayışı benimseyen, Marxist özellikler taşıyan eğilimler görülmeye başlamıştır. Sosyolojik yaklaşımlardaki dinamiklik ve zenginlik ülkenin içinde içinde bulunduğu siyasal şartların da etkisiyle uzun süre devam edememiş, 1950'lerde duraklamıştır. Üniversitelerdeki olaylar, tasfiyeler, (resmi ideolojiye aykırı olmasa dahi) ortaya konulan eleştirileri pasifize etmiştir. Türkiye'deki sosyolojinin geleneğindeki devletçi, aktarmacı, tekrar eden, üretmeyen sosyolojinin temellerinin sarsılması ihtimalini gören siyasal iktidar ve Comte-Durkheim geleneği temsilcileri 'muhalif' konumdaki sosyolojik yaklaşımların gelişimini yavaşlatmışlardır. Amerikan sosyolojisinin ampirik nitelikleri ile diyalektik

bir teorik çerçeveyi benimseyen sosyologlar ‘solcu’, ‘vatan haini’ vs. gibi etiketlerle damgalanmışlardır. 1940’lı yıllardaki bu gelişmeler, Türkiye’deki sosyolojide önemli bir eleştirel potansiyeli hem oluşturmuş hem de tasfiye etmiştir.

Frankfurt Okulu’nun kurulduğu dönemin de temel özelliklerinden birisi içinde bulunduğu ülke şartlarının zorluğuydu. Almanya gibi katı devletçi bir sistem içerisinde muhalif bir yaklaşımla ayakta kalabilmek çok zordu. Nitekim Almanya’da Nazi’ler iktidara geldikten sonra Okul kapatılmıştır. Frankfurt Okulu çalışmalarını Amerika’da devam ettirerek 1950’ye kadar Amerika’da kalmıştır. Almanya’ya tekrar dönen Okul mensupları yeni bir kuşak yetiştirmek işine koyulmuşlardır. Türkiye’de Frankfurt Okulu gibi özerk bir Enstitü 1940’lı yıllarda söz konusu değildir. Ayrıca Frankfurt Okulu’nun ekonomik bir gücü vardı, Okul’un sahip olduğu gibi ekonomik güce sahip bir kişi veya destek olacak bir kurumun olmadığı Türkiye’de benzeri bir yapılanmanın oluşması mümkün değildir. Türkiye’de de DTCF’nde yapılan çalışmalar da göze batan çalışmalar olmuş, öğretim üyeleri tasfiye edilmişlerdir. Üniversitede çalışma imkanını kaybeden Behice Boran ve Niyazi Berkes çalışmalarını yurt dışında devam ettirmişler, Türkiye üzerine eserler vermeye devam etmişlerdir. Bu iki sosyoloğun çalışmalarının nitelikleri Frankfurt Okulu’nun yaptığı çalışmalar tarzında eleştirel bir yaklaşımda olmamakla birlikte, nitelikli, yeni açıklamalar getirme çabalarında olan eserlerdir. İstanbul Üniversitesi’ndeki sosyoloji çalışmalarında da benzer özellikler hakimdir; çünkü Türkiye, gelişmiş, modern, siyasal sistemi oturmuş bir devlet değildir, halkın eğitim seviyesi ve toplumsal-siyasal süreçlere katılımı çok düşüktür. Rasyonel, laik ve hümanist bir düşünce temeline sahip bir potansiyel henüz yoktur. Böyle bir yapı söz konusu olduğundan dolayı Türkiye’deki sosyologlar, öncelikle azgelişmişlikten kurtulmayı, modernleşmeyi, sanayileşmeyi, siyasal istikrarı oluşturmayı hedeflemişlerdir. Ülkenin sorunları, sosyolojimizi de sınırlamış, uluslar arası boyut arka planda kalmıştır. Frankfurt Okulu; aydınlanma, modernleşme, pozitivism, Marksizm, kapitalizm, işçi hareketleri, faşizm gibi olguları irdeleyip eleştirmiştir. Çünkü Okul mensupları tüm bu süreçleri yaşayıp, etkilerini görmüşlerdi. Türkiye ise henüz bu süreçlerle yeni tanışıyordu ve sonuçlarını tartışacak durumda değildi. Sosyolojide, teorilerin eleştirisini yapacak bir alt yapı henüz oluşmamıştı. Tüm şartlara rağmen eleştirel bir sosyoloji oluşumunu geliştirecek şartlar 1940’lı yıllarda –Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisi şeklinde

olmasa bile- Türkiye’de de şekillenebilirdi. Sosyoloji çalışmalarına sarılan, uygulamalı çalışmalar yapan, teorik çalışmaları önemseyen, yurt dışında eğitim görmüş öğretim üyeleri ile yurt içinde eğitim görmüş olan öğretim üyelerinin bir arada çalıştığı, ülkenin siyasi, ekonomik ve sosyal ‘yapı’sını çözümlenmeye çalışan bir sosyolog çevresi 1940’lı yıllarda mevcuttu.

1940-1950 döneminin sosyolojisini Ankara ekolü ve İstanbul ekolü çerçevesinde irdelemek, yukarıda bahsettiğimiz gelişmelerin netleşmesine yardımcı olacaktır.

2.5.2. DTCF ve Ankara Ekolü:

Kuruluşu 1935 yılında Mustafa Kemal Atatürk’ün isteği ile gerçekleşen Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 9 Ocak 1936 tarihinde eğitim öğretime başlamıştır DTCF’nde açılan ilk sosyoloji dersi Sosyoloji Nazariyeleri Tarihi olup bu ders 28.1. 1939 tarihinde Dekan Vekillğine atanan Mehmet Emin Erişirgil tarafından, 1939-1940 ders yılında verilmiştir.³⁰⁴

Fakültenin akademik birimlerinin belirlenmesi çalışmaları sırasında, Felsefe Zümresi dersleri arasında yer alması uygun görülen Sosyoloji derslerini vermek üzere Fakülte kadrosuna 31.5. 1939 tarihinde Behice Sadık Boran (doçent kadrosu ile), 31.7.1939 tarihinde Niyazi Berkes (doçent kadrosu bulunamamasından dolayı asistan kadrosu ile) atanmışlardır. Paris-Sorbon Üniversitesi profesörü Olivier Lacombe’un 8.12.1939 tarihinde fakülteye atanmasından sonra sosyolojiye de “Ders Şubesi” statüsü verilmiştir.³⁰⁵ DTCF, bizzat Atatürk’ün isteği doğrultusunda, Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin tarihi ve antropolojik geçmişini aydınlatılabilmek, Tarih Tezi’ni doğrulamak amacıyla kurulmuştur. Böylece resmi ideolojinin bilimsel veriler ışığında açıklanıp, ortaya konulması hedeflenmiştir. Yeni Cumhuriyet’in, bilimsel çalışmaları açısından öncü konumda olan Fakülte Atatürk’ün ölümünden sonra siyasi çekişmelerin ön planda olduğu bir yer haline gelmiştir. Niyazi Berkes, fakültedeki Atatürk dönemindeki anlayış ile Atatürk dönemi sonrasındaki değişimi şöyle anlatıyor:

³⁰⁴ Nilgün Çelebi, “Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümünün Dünü ve Bugünü”, *Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Dergisi*, Sayı 2, 1999, Ankara, s. 1.

³⁰⁵ N. Çelebi, *a.g.m.*, s. 1.

“Atatürk’ün amacı; Türklerin ilkel dinlerin etkisi altında yaşayan kabilelerden gelme insanlar olmaktan çok, daha geniş yarımlarla tarihte yer almış insanlığın önemli bir parçası olduğunu meydana çıkarmaktı ve Milli Şef dönemi aydınlarının çoğununu sandığı gibi bu, bir ırkçılık ve şovenlik değil, tersine çok geniş kapsamlı bir hümanist tarih görüşüydü... Atatürk’ün ölümünden sonra, bakanlığın içine sızmış olan ırkçı eğilimli militanların etkisi altında bakanlık o yöne çevrilmeye çalışılıyor”du.³⁰⁶

DTCF’nin 1940’lı yıllarda sosyoloji çalışmalarına birtakım yeni yaklaşımlar getirdiğini söyleyebiliriz. Doktora öğrenimlerini Amerika’da tamamlayarak Türkiye’ye dönen Behice Boran ve Niyazi Berkes öncülüğünde Amerikan sosyolojisi çerçevesinde saha çalışmaları yapılmıştır. Niyazi Berkes’in *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*’sı 1942 yılında yapılmış 13 köy incelemesini kapsamaktadır. Behice Boran’ın *Toplumsal Yapı Araştırmaları* 1945 yılında yapılmış, Manisa’da 8 ova, 5 dağ köyü incelenmiştir. Muzaffer Şerif’in 1944 köy araştırması, dış dünyayla ilgi dereceleri, değişik 5 köy üzerinde yaptığı bir alan araştırmasıdır. Bu çalışma sosyal psikolojik ağırlıklı olmakla birlikte, kırsal sorunlara yönelmesi ve daha sonra yapılan köy çalışmalarına etkisi bakımından önemlidir.³⁰⁷ DTCF’ndeki akademik çalışmaların saha araştırmalarına önem vermesi, Türkiye’nin toplumsal yapısını anlamak için girişilmiş bir çabanın yansımasıdır. Prens Sebahattin’in sadece ismini zikrettiği ‘yapı’ kavramını Ankara ekolü hocaları metodolojik bir çerçeveden hareketle çözümlenmişlerdir. Mübeccel Kıray, 1940’larda yapılan sosyoloji çalışmalarının niteliklerini ve farklılığını şu şekilde belirtiyor:

“1940’da, Türkiye daha ne olduğu anlaşılmadan, olgulara olgu olarak bakan ve belli bir ilişki düzenini açıklamak için mekanik olmayan, probleme dönük açıklamaya, analize, yani ilişkiler düzenini açıklamaya dönük bir bilgi oluşturmaya çalışan yeni insanlar belirdi. Bu kimseler bir anlamda dört kişi, aynı dili konuşuyorlardı. Muzaffer Şerif, Niyazi Berkes, Mediha Berkes ve Behice Boran.”³⁰⁸

1940’lı yıllar DTCF’nde, alan araştırmaları yoluyla toplumsal gerçeklerin saptanmaya başlaması Türk toplumbilimi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Sosyolojik çalışmaların güncel sorunlara yönelmesi, alan araştırmalarının amacı, uygulanan teknikler, sonuçların toplum yaşamına yansıtılması gibi yeni yaklaşımlar, hem toplum hem de akademik çevreler için büyük bir değişiklikti. Yapılan uygulamalı çalışmaların bir önemi de kavramsal bir çerçeveden hareketle

³⁰⁶ Niyazi Berkes, *Umutulan Yıllar*, Yay.Haz: R. Sezer, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 1997, İstanbul, s. 155.

³⁰⁷ B. Gökçe, *a.g.m.*, s. 76.

³⁰⁸ Mübeccel B. Kıray, *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, Bağlam Yayınları, 1999, İstanbul, s. 67.

yapılmasıdır. Bu uygulamalar ve gelişmeler felsefe ve sosyoloji bölümünün birbirinden ayrılmasını gerektirmiştir. Bu amaçla yapılan girişimler sonucunda, girişimcilere karşı kamuoyu geliştirilmiş, ideolojik suçlamalar sonucunda N. Berkes, B. Boran ve M. Şerif'in kadroları iptal edilmiştir.³⁰⁹ 1940'lı yılların bunalımlı Türkiye'sinde, resmi ideoloji çerçevesinde olmayan, eleştirel birtakım yazılar yayınlayan, ırkçı ve Türkçü söylemlerde bulunmayanların kovuşturmalara uğradığını göz önünde bulundurursak DTCF olaylarının da sebepleri anlaşılabilir. 1986 yılında Behice Boran ile Federal Almanya'nın Dusseldorf kentinde röportaj yapan Uğur Mumcu, Boran'ın DTCF olaylarının sebeplerini değerlendirdiğini şu şekilde aktarmaktadır:

"Dil-Tarih olayları dediğimiz olaylar döneminin başlangıç tarihi olarak 1941 Ocak ayında Yurt ve Dünya Dergisi'nin yayımlanmasını alabiliriz. Fakülte içinde Pertev Boratav, Niyazi Berkes ve eşi, dışarıdan da Adnan Cemgil ile birlikte çıkardığımız ve sahipliği ile yazı işleri müdürlüğü benim üzerimde olan Yurt ve Dünya Dergisi çok kısa zamanda kimi çevrelerin dikkatini çekmekte ve tepkilere yol açmakta gecikmedi.

Bunlar, başta iktidar çevresi olmak üzere CHP'nin resmi devlet ideolojisine dönüştürdüğü ideolojiyi savunanlar ve o yıllarda belki en yaygınlık kazanmış bulunan "Turancı" ve "Anadolucu" olarak ikiye ayrılan ırkçı, gerici, Hitler Almanya'sı hayranı olarak tanınmış çevrelerdi. Yurt ve Dünya'nın bu tür ideolojileri reddettiği ise açıktı. Dergi ve onu çıkaranlar sol ve solcu olarak damgalanıyorlardı."³¹⁰

DTCF'ndeki gelişmeler sonucunda uzun süren davada Boratav, aklandı. Boran ve Berkes, görevi kötüye kullanmak suçundan cezalandırıldılar. Boran ve Berkes, haklarındaki kararların bozulması için Yargıtay'a başvurular. Yargıtay bu kararları bozdu. CHP hükümeti ve davacılar davadan yenik çıktılar. Ancak konu burada kapanmadı ve öğretim üyelerinin kadroları iptal edildi.³¹¹ İki öğretim görevlisi üniversiteden ayrılarak, akademik çalışmalarına yurt dışında devam etmişlerdir.

Ankara Ekolünün sosyoloji anlayışını ve Türk sosyolojisine katkılarını daha ayrıntılı olarak inceleyebilmek için Niyazi Berkes ve Behice Boran'ın çalışmalarına bakmak gerekmektedir.

2.5.2.1. Niyazi Berkes: (1908-1988)

1908 yılında Kıbrıs'ın Lefkoşe kentinde doğan Niyazi Berkes'in babası Hüseyin Hüsnü Bey ve annesi Dervişe Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Lefkoşe'de

³⁰⁹ B. Gökçe, *a.g.m.*, ss. 76-77.

³¹⁰ U. Mumcu, *a.g.e.*, ss. 83-84.

tamamlayan Berkes, İstanbul Erkek Lisesi'ni 1928 yılında bitirmiştir. Berkes, daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümünde 1928-1931 yılları arasında sosyoloji ve felsefe öğrenimi gördü. Bir süre Ankara Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü yaptı. Akademik çalışmalarına 1935 yılında İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji asistanı olarak başladı ve aynı yıl 1935 yılında Amerika'ya giderek 1939 yılına kadar Şikago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümünde sosyoloji çalıştı. Yurda dönüşünden bir süre sonra Ankara DTCF'ne geçerek Felsefe Bölümü Sosyoloji Doçenti oldu.³¹² Berkes, DTCF'nden kadrosunun iptal edilmesiyle ayrılmış, çalışmalarını Kanada'da Mc Gill Üniversitesi'nde devam ettirmiştir.

2.5.2.1.1. Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı: Niyazi Berkes'e göre 'sosyolojinin ortaya çıkışında önemli olan etkenler; insanların toplumsal yaşamı öğrenmeye yönelik ilgi ve çabalarının artması, bu çabaların giderek daha akılcı, çağdaş ve nesnel olmaları, insanı ve toplumu incelemeye dönük yeni disiplinlerin ortaya çıkması ve toplum yaşamının çeşitli alanlarının araştırılmasında kullanılan araştırma tekniklerinin gelişimleridir.' 19. Yüzyılda sosyoloji sözcüğünü ilk kez kullanan Comte kendisinden sonra gelenleri de etkilemiştir. Comte'un etkisiyle sosyoloji dinsel ve metafizik önyargılardan arınmış, doğal bilimlerin yöntemleri çerçevesinde şekillenmiştir. Berkes'e göre Spencer organizmacı anlayışıyla toplumsal kurumların evrimini ve işleyişini araştırarak katkıda bulunmasına rağmen, o da Comte gibi sosyolojiye özgü bir araştırma tekniği kuramamıştır. Daha sonraki sosyologlar – Le Play hariç- Comte ve Spencer çizgisini takip etmişlerdir. Le Play ise monografik anket tekniği kullanarak işçi aileleri üzerinde araştırmalar yapmıştır. Berkes, Durkheim ekolünün de önemli bir araştırma tekniği meydana getirmediğini belirtmektedir.³¹³

Niyazi Berkes Türkiye'de sosyolojiye yönelik ilk ilgiye Ahmet Rıza'da rastladığını belirtmektedir. Berkes ilk etkilenmeyi şöyle anlatıyor:

“A. Comte'un ölümünden yirmi altı yıl sonra, 1883'te siyasal sürgün olarak ve Abdülhamit yönetimine karşı savaşım amacıyla Paris'e gelen Ahmet

³¹¹ U. Mumcu, *a.g.e.*, ss. 87-88.

³¹² İnan Özer, “Niyazi Berkes”, *Türk Toplum Bilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996, İstanbul, s. 239.

³¹³ İ. Özer, *a.g.m.*, ss. 243-245.

Rıza, burada Comte'un pozitivist felsefe çevresine katıldı. A. Comte çevresinin temel ilkelerinden olan "düzen" ile "ilerleme" kavramlarını, siyasal yazılarında kullanmıştır.³¹⁴

Berkes Ahmet Rıza'nın öncü olmasından bahsetmekle birlikte Rıza'nın hiç eser bırakmadığını, Liberal Batı yönlüsü ilk sosyoloğumuzun Prens Sebahattin olduğunu belirtir. Berkes'e göre Türk toplumbilim akımının gerçek önderi ise Ziya Gökalp'tir. Yabancı toplumbilim yazarlarını yorumlayabilen ilk Türk toplumbilimcisi odur, diyen Berkes'e göre Gökalp; "bir peygamber değil, bilimsel yöntemlere inanmış bir düşündürdü."³¹⁵

Berkes, Özer'in aktardığına göre Türkiye'de toplumbilimin kurulabilmesi, gelişebilmesi için şu önerilerde bulunmaktadır:

"Memleketimizde ilmi bir sosyoloji kurabilmek için yapılacak şey, bize gelen doktrinleri veya mektepleri kritik bir tahlilden geçirmek, vardıkları neticeleri vakıalar üzerinde denemek; diğer taraftan, muhtelif usül ve teknikleri içinde yaşadığımız cemiyetin muhtelif safhalarına tatbik etmek; acele hükümlere ve neticelere varmamak ve bu yolda bıkmadan senelerce çalışmak; ve beri taraftan da hayatımızın muhtelif safhalarını ilmin objektif gözlüğüne korkmadan açarak ilmi tetkiklerin yapılmasını teşvik etmektir. Ancak o zaman ne gibi motiflerle meydana geldiğini iyice bilmediğimiz ilmi mahiyeti meşuk mekteplerin, doktrinlerin veya şahsiyetlerin sultasından kafamızı kurtarabileceğiz."³¹⁶

Niyazi Berkes, Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarındaki aktarmacılığın problemlerinin farkında bir düşünür olarak, Batı'da şekillendirilen kuramların ve yöntemlerin sorgulanmadan, eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden alınmaması, benimsenmemesi gerektiğini düşünmektedir. Berkes'in bu anlayışı, yaşadığı dönem de dahil olmak üzere istisna bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Niyazi Berkes'in yapmış olduğu çalışmalara bakıldığında DTCF'ndeki öğretim üyeliği sırasında yaptığı "*Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*" adlı ampirik çalışması bir yana bırakılırsa, daha çok kuramsal yönü ağır basan bir sosyolog olduğu söylenebilir. Ancak Berkes'in temel özelliği, DTCF'nde Uygulamalı Sosyoloji geleneğinin kurucularından olması ve ampirik temelli çalışmalara önem vermesidir.³¹⁷ Berkes, Özer'in aktardığına göre *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Araştırma* yapmasının nedenlerini şöyle açıklıyor:

³¹⁴ N. Berkes, *a.g.e.*, 1985, ss. 138-39.

³¹⁵ N. Berkes, *a.g.e.*, 1985, s. 206.

³¹⁶ İ. Özer, *a.g.m.*, s. 245.

³¹⁷ Hüseyin Baran-Gürhan Uçkun, "Niyazi Berkes", *60 Yıllık Gelenek, DTCF'de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, 1999, Ankara, s. 18.

“Bizim zamanımızda kendi cemiyetimizle meşgul olma ihtiyacını duyarak sosyoloji ile meşgul olanları ilgilendiren en mühim mesele Türk inkılabı, Türk cemiyetinin geçirmekte olduğu değişimlerdir... Sosyal hayatımızın mademki değiştiğini görüyoruz ve bu değişmeyi ilmi olarak sevk ve idare etmek istiyoruz, şu halde her şeyden önce bu değişmeye başlayan şeyin ne olduğunu tayin etmek lazımdır. Ancak o zaman onun nasıl değiştiğini, hatta değişip değişmeyen tarafları da olup olmadığını anlayabiliriz... Bunu bilhassa nispeten az değişmelere maruz kaldığımız tahmin ettiğimiz köy cemaatleri üzerinde yapmayı daha elverişli ve daha faydalı bulduk.”³¹⁸

Berkes’in sosyolojik olarak amacı; içinde yaşadığımız Türkiye’nin toplumsal yapısını tanımak, anlamak ve dinamiklerini saptamaktır. Sosyoloji anlayışındaki taklitçiliğe karşı oluşu ve her ülkenin kendi beşeri üretimini gerçekleştirebilmesi için kendi dinamiklerini bilmesi gerektiği ilkesinden hareketle “yapı” kavramına önem vermiştir.

2.5.2.1.2. Niyazi Berkes’in Toplumsal Değişme Anlayışı: Niyazi Berkes’in toplumsal değişme anlayışının itici gücü çağdaşlaşma kavramına dayanmaktadır. Niyazi Berkes, 200 yıllık Türk modernleşme hareketlerini ‘çağdaşlaşma’ kavramından hareketle ve secularizm* sözcüğünün eşdeğeri olarak algılayarak anlatmaktadır. Berkes, çağdaşlaşma olgusunda asıl problemi şu şekilde belirtiyor:

konunun özü “din-devlet ya da devlet-kilise ayırımı davası değil, çok daha geniş anlamda ‘kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma’ sorunudur.”³¹⁹

Berkes, çağdaşlaşma kavramını, din ile temellendirerek daraltmamış, çağdaşlaşmayı gelenek ile temellendirmiştir. Geleneğin en önemli taşıyıcısı olarak dini görmekle birlikte tek başına dinsel öğelerin çağdaşlaşmaya engel olduğunu düşünmez. Berkes’e göre;

“çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur.”³²⁰

Berkes, bu noktadan hareketle çağdaşlaşmayı incelerken daralan yaşam alanlarını etken hale getirmek, genişletmek amacındadır. Yaşam alanının genişletilmesini engelleyenler “gerici” diyen Berkes’e göre çağdaşlaşma mücadelesi “ilerici”ler ile “gerici”ler arasında geçecek bir mücadeledir.

³¹⁸ İ. Özer, *a.g.m.*, s. 249.

* Sekülerleşme, özellikle modern sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreçtir. Bkz. G. Marshall, *a.g.e.*, ss. 645-646.

³¹⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, 1973, Ankara, ss. 16-17.

³²⁰ N. Berkes, *a.g.e.*, 1973, s. 20.

Niyazi Berkes, çağdaşlaşmayı Osmanlı'nın yenileşme hareketlerinin başladığı XVIII. Yüzyıldan itibaren alarak Cumhuriyet dönemini de içermek üzere derinlikli bir analize tabi tutmaktadır. Berkes'in Osmanlı düzeni hakkındaki yargıları şu şekildedir:

“...Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinselikten çok gelenekselliktir. Bu daha kapsamlı kavram hem din (yani İslamlık) hem de Hilafet Padişahlığı, Doğu Despotizmi (Max Weber'in kullandığı bir terimle Sultanizm) açılarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir: düzen (Osmanlı deyimi ile nizam, alem ya da nizam-ı alem) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebed-müddettir). İkinci açıdan bu tür devleti kanun-u kadim teorisi meşrulaştırır, yani onu Tanrının koyduğu düzen yapar. Bu rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır... Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in Patrimonializm dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı alemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendisinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır.”³²¹

Berkes'e göre Osmanlı'da devletin temel yapısı düzen ve denge kavramlarına dayanır. Bu yapının oluşturduğu devlet ve toplum da statiktir ve değişmeye müsait değildir. İdeal değişme evrim, ilerleme değil dengedir. Dengeye aykırı olan her şey kötüdür, çünkü denge gelenekselleşmiştir ve gelenek söz konusu olduğunda gelenek dışındaki her yenilik-değişme, bozulma demektir. Bozulma; geleneği yıpratın, dengesini bozan bir durum olduğu için Berkes'e göre bu tür yapılarda çöküş kaçınılmazdır, kurtuluş yoktur.

Niyazi Berkes'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaşlaşma hareketlerinin başarısızlığının nedenleri şunlardır;

“Türkiye'nin modern uygarlığa geçişi için gerekli toplumsal değişimleri ve reformları gerilik güçlerinin direnmesi karşısında yapmamak yüzünden, ekonomik güçleri planlayıp seferber etme yerine yabancı kaynaklardan dış yardım yoluna saparak devleti idare etmekle, üstelik uluslar arası çatışmalara bulaşmakla”³²² varılan sonuçlar istenen değişimi gerçekleştirmeye engel olmuştur.

Berkes'e göre çağdaşlaşma önündeki engeller öncelikle Osmanlı'nın denge ve düzen anlayışından ileri gelmekle birlikte değişimin engelleyicisi olan gerici güçlerdir. Berkes, Kemalizm'in de benimsediği şu üç ilkenin uygulanmasını önermektedir:

“1- Türk ulusunun 20. yüzyılda yaşayabilmesi için geçirmek zorunda olduğu değişikliklerin içerideki gerici engellerini kaldırmak.

2- İçerideki engellerden kurtularak yürütülecek olan bu değişimin hızla yürüyebilmesi için dünya politika çıkarlarının dışında kalmak; onu hiçbir yabancı çıkara alet etmemek.

³²¹ N. Berkes, *a.g.e.*, 1973, ss. 26-27.

³²² Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, 1975, Ankara, s. 82.

3- Türk halkının büyük çoğunluğunun içine düştüğü yoksulluktan kurtarılması için alınacak teknik yöntemlerin etkililiğini sağlayacak toplumsal reformları uygulamak, bunları yabancı çıkarlara göre değil, ancak Türk halkının durumunun iyileşmesi açısından yapmak³²³ gerekmektedir.

Berkes için “cumhuriyet devrimlerini koruma davası”³²⁴ önde gelen davadır. Berkes’e göre çağdaşlaşma yolunda atılacak gerçekçi adımlar, Atatürk devrimlerinde vardır. Cumhuriyet devrimlerinin temel amacı Berkes’e göre ‘gerici’ güçleri tasfiye etmek ve toplumsal değişimi gerçekleştirmektir.

Niyazi Berkes, uygulamalı çalışmalarla başlamış olduğu sosyoloji çalışmalarını, kültür, Batılılaşma, laiklik, tarih, ekonomi gibi teorik eserleri ile devam ettirmiştir. Berkes, kuram ve uygulama bütünlüğünü koruyan araştırmalar yapmıştır. Ayrıca, fiziki, ekonomik, sosyal ve kültürel faktörlerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisi, bütünselliği ve değişmesi temelinde, bütüncü bir yaklaşımla toplumsal olayları açıklamaya çalışmıştır. Bu yüzden tek nedenli açıklamalardan kaçınmış olan Berkes, ekonomik ve sınıfsal temelli açıklamalara yer vermemiştir.³²⁵ Berkes’in tek nedenli açıklamalardan kaçınarak, bütüncü bir yaklaşımı benimsemesi ve kültürel öğelere ağırlık vermesi sosyal bilim anlayışında Frankfurt Okulu ile paralellik olduğuna işaret etmektedir. Bu paralellik, Frankfurt Okulu’ndan etkilenme anlamında olmasa da, düşünsel anlamda bir yakınlıktır. Berkes, tarihsel dayanakları da gündeme getirerek katılmadığı yaklaşımlar konusunda da düşüncelerini belirtmiştir. Berkes bu tutumunun yanında kendisinin yaklaşımıyla yakın sayılabilecek düşüncelere de eleştirilerini yöneltmiştir. Tartışmalar da genellikle Kemalizm çerçevesinde geçen konulardan oluşmaktadır.³²⁶ Tek nedenli açıklamaları doğru bulmayan Berkes, eleştirel olduğu konular açısından da yalnızca karşı olduğu düşünceleri, yaklaşımları değil, benimsediği düşünceleri de eleştirmesini bilen yapıcı, yenileyici yanını da ortaya koymuştur.

Kurtuluş Kayalı, Niyazi Berkes’in içinde bulunduğu konumu şu şekilde değerlendiriyor:

“Niyazi Berkes, sadece 1960 sonrasında ve son yıllarda değil, 1940’lı yıllarda da bir yalnız adamdır. Kişisel damgasını taşıyan görüşleriyle Berkes, Hilmi

³²³ N. Berkes, *a.g.e.*, 1975, s. 83.

³²⁴ N. Berkes, *a.g.e.*, 1973, s. 489.

³²⁵ H. Baran-G. Uçkun, *a.g.m.*, s. 61.

³²⁶ Kurtuluş Kayalı, “Niyazi Berkes ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüelin Portresi”, *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000, İstanbul, s. 84.

Ziya Ülken'in derinden etkilediği Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin diğer solcu hocalarından ayrı bir konumdadır. Bunun en bariz işareti Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı İnsan Dergisi'nin yazarlarından olmamasıdır. Muzaffer Şerif Başoğlu, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav, İnsan Dergisi'nde yazarken Niyazi Berkes'in dergide tek bir yazısı bile çıkmamıştır... Niyazi Berkes'in yalnızlığı sadece bir grup adamı olmamasından kaynaklanmamıştır. Bunun ötesinde Türkiye, özellikle de Kemalizm ile ilgisinin yoğunluğundan da etkilenmiştir. Muzaffer Şerif yurt dışına gidip Türkiye ile ilgisini kesmiş, Pertev Naili Boratav çalışmalarını belgeselleştirip yoğunlaştırmıştır. Behice Boran güncel siyasete girmiş ama Niyazi Berkes, Türkiye'nin son iki yüz yıllık tarihini yorumlamaya, o konuda genellemeler yapmaya girişmiştir.³²⁷

Niyazi Berkes, içerisinde yaşadığı toplumu yurt dışına çıkıttıktan sonra dahi kuvvetle irdeleyen, düşünen bir bilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Olaylar karşısında tarafsızlığını ilan edip susmaktansa, kendi konumunu sergilemeyi yeğlemiştir. Resmi ideolojiyi olumlayan tavrı ise, bir ülkenin kurtuluşu ve az gelişmişlikten çıkışı yolunda Kemalizm'e duyduğu inançtan kaynaklanmaktadır. İktidara yakın olmak, pay almak, prestij sahibi olmak gibi kaygılar taşımadan Kemalist devrimleri savunması Berkes'in ahlaki tavrının tutarlılığının bir göstergesidir.

2.5.2.2. Behice Boran: (1910-1987)

Behice Sadık Boran, 1 Mayıs 1910'da Bursa'da zahire ticareti yapan burjuva kökenli bir ailenin en küçük çocuğu olarak doğmuştur. İlkokul 3. sınıfa kadar Bursa'da okuduktan sonra, ailesinin İstanbul'a taşınması dolayısıyla öğrenimine İstanbul'da devam etmiştir. Daha sonra Amerikan Koleji'ni bitirerek İstanbul Üniversitesi (Darülfünun) Felsefe bölümüne girmiştir. Lisans öğreniminin ardından Michigan Üniversitesi'nden burs kazanarak Amerika'ya doktora öğrenimi için gitmiştir. 1939 yılında DTCF'ne "Sosyoloji Doçenti" olarak atanır...Fakültede 1938-1948 yılları arasında çalışan Boran, 'Yurt ve Dünya', 'Adımlar' ve 'Tan' gazetesinde yazdığı yazılar gerekçe gösterilerek görevinden alınmıştır. Boran, ayrıca TİP'te iki dönem (1970-71, 1975-80) genel başkanlık yapmış; 12 Eylül 1980'den sonra yurt dışına gitmiş ve 1987'de Brüksel'de ölmüştür.³²⁸

³²⁷ K. Kayalı, *a.g.e.*, 2001, ss. 132-33.

³²⁸ Ant Duyum-Yıldırım Yıldırım, "Behice Sadık Boran", *60 Yıllık Gelenek, DTCF'de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, 1999, Ankara, s. 66.

2.5.2.2.1. Behice Boran'ın Sosyoloji Anlayışı: Türkiye'de sosyolojinin ve sosyolojik düşüncenin tarihi açısından 1940'lı yıllar DTCF'de Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif, Pertev N. Boratav ve Behice Boran'ın oluşturduğu nüve, İstanbul Üniversitesi'nin sosyolojide Z. Fahri Fındıkoğlu ve H. Ziya Ülken ile benimsediği ekolün dışında yeni bir sosyoloji anlayışının oluşumunu sağlamıştır. Sosyolojinin gerek toplumbilimleri içinde gerekse düşün hareketleri içinde psikoloji, antropoloji, folklor gibi diğer beşeri bilimlerle birlikte etkileşime girerek yeni zenginlikler sunduğu bu dönemde, İstanbul Üniversitesi'nin Durkheim temelli sosyolojisinin yanında, Ankara ekolünün yaklaşımı, o günkü düşün hayatına canlılık getirmiştir.³²⁹ Behice Boran, Ankara ekolü içerisinde olan bir sosyolog olarak sosyolojik yaklaşımında 'bilimci' bir anlayışla, uygulamalı sosyoloji çalışmaları yapmıştır. Uygulamalı sosyolojiyi savunan Boran, teorik çerçeveyi de ihmal etmemiş, 'toplumsal yapı' kavramını hareket noktası olarak almıştır. Pozitivist sosyolojinin metodolojisi ile Marxizm'in teorik ve siyasi kabullerinden hareketle diyalektik bir anlayış geliştirmiştir.

Behice Boran *Sosyoloji Anlayışında İkilik* adlı makalesinde, sosyoloji ile doğa bilimleri arasındaki ilişkileri ve sosyolojide pozitivist bir yaklaşımın mümkün olup olmadığını tartışır. Boran sosyolojideki yöntem tartışmaları için şöyle diyor.

"...Müspet bilimlerin metodu sosyal hadiselerin tetkikinde kullanılabilir mi, kullanılmaz mı? Buna kem müspet hem de menfi cevap verenler vardır. Bu soruya verdikleri cevaba göre sosyoloji mekteplerini iki bölüme ayırmak mümkündür..."

1- Ele alınan konu ne olursa olsun, bilgi süreci (vetiresi) birdir. Bilme sürecinin birliği, dolayısıyla, realitenin birliğini, monist bir görüşü tazammun eder. Realite birdir; muhtelif bilimlerin konu edindiği olaylar çeşidi, bir ve aynı olan realitenin muhtelif planlardaki tezahürleridir. Realitenin bir cephesine tatbik edilen metot diğer cephelerine de tatbik edilebilir. Şu halde, müspet bilim metodu her safhaya tatbik edilebilir.

2- Bilgi süreci (vetiresi) bilginin konusuna göre değişir. Realite bir değildir; realitenin bir çeşidini bilmek diğer bir çeşidini bilmekten farklıdır. Bunun için elde ettiğimiz bilgi de aynı nüveden değildir. Bu görüş realitenin çokçu (plüralist) telakkisine dayanır. Netice itibarıyla, müspet bilim metodunun realitenin her cephesine tatbik edilemeyeceği realitesine götürür."³³⁰

³²⁹ Ayşe Durakbaşa, "Behice Boran ve 1940'larda Toplumcu Düşün", *Toplumbilim*, Sayı 2, (Ekim 1993), s. 42.

³³⁰ Behice Boran, "Sosyoloji Anlayışında İkilik", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1943, s. 67.

Boran sosyolojideki pozitivist ve hermeneütik yaklaşımın temel özelliklerini ve kabullerini bu şekilde belirterek kendi yaklaşımının ilk anlayış olduğunu belirtmektedir.

Behice Boran sosyolojinin pozitif bir bilim olduğunu, 6 tez ileri sürerek açıklamıştır:

1- Realitede ikilik olup olmadığı meselesi, felsefi bir meseledir. Asırlardan beri bu mesele münakaşa edile gelmiştir. Dikkate değer nokta şudur ki müspet bilimler metodu her yeni sahaya tatbik edilmek istenildiği zaman itiraz ve mukavemete uğramıştır. Diğer bilimler alanında olduğu gibi, sosyolojinin de müspet bir bilim olup olmayacağı bu metodun sosyal olayların tetkikine bilfiil tatbiki ile meydana çıkacaktır.

2- İnsan aleminde hürriyet olduğu, fertlerin sübjektif hayatına girerek, olaylara ferdin zaviyesinden bakmakla ispat edilmiş olmaz...Herhangi bir ferdin hareketlerine dıştan baktığımız zaman onun nasıl hareket edeceğini önceden kestiremeyişimiz ve ona irade hürriyeti atfedişimiz, onun üzerine tesir eden amilleri bilmememizden ileri geliyor.³³¹ Boran'a göre insanların davranışlarının sebeplerini sosyoloji ile anlayabiliriz, çünkü insan davranışları –doğa bilimdekinin aynısı olmamakla birlikte- determinizm ilkesine dayanmaktadır.

3- Ferdi bırakıp da gurupları, toplulukların hedeflerini ele aldığımız zaman, insan alemindeki mevcut olan ittiratlar, olaylar arasındaki bağlantılar daha açık bir surette meydana çıkar.³³² Boran'a göre sosyoloji bireyi değil, toplumu, toplulukları temel almalıdır. Böylece karşılıklı ilişkileri anlamak daha kolaylaşır. Sosyolojide, olaylar ve olgular arasındaki bağlantıları determinist bir açıklama formatı altında inceleyebilmek için karşılıklı ilişkilere bakmak gerekmektedir.

4- İnsan topluluk hayatında kaidelerin, kıymetlerin mevcudiyeti ve insanlar arasındaki münasebetlerin bu kaide ve kıymetlere göre muayyen derecelerde istikrarlı şekiller alıp devam etmesi insan aleminin bir hürriyet alemi olmadığını gösteren olaylardır.³³³ Boran'a göre hermeneütik geleneğin iddiası olan insan davranışlarına sebep olan etmenlerin bilinmesinin imkansızlığı iddiası yanlıştır.

³³¹ B. Boran, *a.g.m.*, 1/3, 1943, ss. 69-70.

³³² B. Boran, *a.g.m.*, 1/3, 1943, s. 71.

Çünkü Boran'a göre insan davranışları neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde istikrarlı bir düzenlilik ve devamlılık göstermektedir.

5- Sosyal alandaki tetkiklerle, insanların yalnız aşikar olarak yaptıkları hareketleri tasvir etmekle kalmayıp, bu hareketlerle ilişkili kıymetlerin de itibara alınması fikri doğrudur. Fakat bu sosyal kıymetlerin mevcudiyeti ve sosyal olguların izahında bu kıymetlerin de tetkik konusu içine alınmaları, sosyal bilimlerde müspet bilim metodunun yeter gelmediğine, başka bir metodun kullanılması icap ettiğine bir delil midir? Boran bu soruyu sorduktan sonra cevabı da yine kendisi veriyor. Boran'a göre, insan aleminde kıymetlerin mevcudiyeti ve bunların tetkik edilmesi zarureti, sosyal bilimlerde müspet bilim metodundan başka bir metodun kullanılmasını icap ettirmez.³³⁴ Boran, pozitivist sosyoloji anlayışına olan metodolojik güvenini burada da göstererek sosyal olayları anlamak için doğa bilimsel yöntemlerden başka bir yöneme ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.

6- Boran, altıncı tezinde Cooley'in sosyoloji anlayışındaki bütüncü anlayışı eleştiriyor. Cooley'e göre "Her şey hem sebep, hem neticedir; amiller arasında mantıki bir evveliyet, müstakil bir mütehavvil (variable), ip ucunun başladığı nokta yoktur. Ya bir bütün olarak görmelisiniz, veya hakiki hiçbir şey görmüyorsunuz demektir" Boran Cooley'in bu bütüncülük anlayışının yanlış olduğunu ileri sürüyor. Çünkü Cooley tarzındaki bütüncülük bizi, her cemiyetin tek, benzeri olmayan bir birlik olduğuna ve tamimlerin mümkün olmadığına götürür, bu da Boran'a göre yanlış anlaşılmuş bir bütüncülüktür.³³⁵

Behice Boran sosyoloji anlayışında metodolojiye önem veren, uygulama ile birlikte teorik konulara da ilgi gösteren bir düşünürdür. Köy sosyolojisi, Kent sosyolojisi, Edebiyat sosyolojisi, Gelişme sosyolojisi ve Siyaset sosyolojisi gibi birçok konuda çalışmalar yapmıştır. Boran, Kasapoğlu'nun aktardığına göre sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin aynı metodu kullanabileceğini söylerken şunu da belirtmekten kaçınmamaktadır;

"İnsan ilimleri (sosyoloji, psikoloji) tabii ilimlerin gösterdiği gelişmeyi henüz gösterememiştir; cemiyetteki mevkileri fizik, kimya ve biyolojininkine kıyas

³³³ B. Boran, *a.g.m.*, 1/3, 1943, s. 71.

³³⁴ B. Boran, *a.g.m.*, 1/3, 1943, ss. 71-73.

³³⁵ B. Boran, *a.g.m.*, 1/3, 1943, ss. 73-74.

edilemez. Fakat sosyal münasebetlerde ve cemiyetin gidişinde gittikçe artacak bir rol oynamaları beklenir.”³³⁶

2.5.2.2.2. Behice Boran’ın Sosyal Yapı ve Değişme Anlayışı: Behice

Boran’ın sosyal yapı anlayışını *Toplumsal Yapı Araştırmaları* adlı çalışmasından anlamak mümkündür. Boran’ın Manisa köylerinde yaptığı uygulamalı bir çalışmaya dayanan bu kitaptan geniş bir teorik çerçeve vardır. Boran sosyal yapıyı şu şekilde tanımlıyor:

“...Gerçekte her cemiyet bir müesseseler topluluğudur. Sosyal yapıdan anladığımız mana, müesseselerin birbirleriyle az çok bütünleşerek teşkil ettiği sosyal düzendir. Müesseselerin bütünleşme (integration) derecesi ve şekli cemiyetten cemiyete veya aynı cemiyetin muhtelif devirlerinde değişik olabilir; bilhassa sosyal çözülüş ve yeniden kuruluş devirlerinde bütünleşme gevşer, sosyal gerginlikler, sürtüşmeler meydana gelir.”³³⁷

Boran’ın yapı anlayışındaki en önemli nokta toplumu, kurumların topluluğu olarak görmesi; ‘yapı’yı da kurumların bütünleşme derecesine bağlamasıdır. Boran’ın bu yaklaşımı yapısal-işlevselci yaklaşıma yakındır. Ancak Boran’ın yapı konusundaki temel anlayışı Marxist yaklaşımdan hareket etmektedir. Boran yapı’yı şu şekilde temellendiriyor:

“...Tabiat ile olan münasebetler ve bundan doğan insanlar-arası münasebet şekilleri, bir müesseseler sistemi olarak anladığımız “sosyal yapı”nın kök, temel müesseseleridir; çünkü bu münasebet şekilleri insanların esas biyolojik ihtiyaçlarını tatmin için giriştiği faaliyetlerden, hayatın davamı için zaruri olan faaliyetlerden doğmuştur. İkincisi, bu faaliyetler insan alemini en esas, evrensel realite olan maddi, fiziki realitenin bir parçasıyla, tabiatla karşı karşıya getirir. İnan sosyal realitesi ile maddi-fiziki realite arasında karşılıklı münasebetler, tesirler sisteminin kurulmasına amil olur.”³³⁸

Boran, insanı öncelikli olarak biyolojik bir varlık olarak tanımlamakta, sosyal yönünün ise daha sonra geldiğini düşünmektedir. Marx’ın alt yapı-üst yapı kavramsallaştırmasını temel alarak Boran, yapı kavramını ve kurumları açıklamaktadır.

Boran, sosyal gerçekçiler ile biyolojik gerçekçiliklerin niteliklerini şu şekilde ayırmaktadır:

“Sosyal, veya bazı etnologların tercih ettiği terimle “kültürel realite ise biyolojik realiteden daha dar, çok daha az şümulüdür; yalnız insan alemine aittir. Biyolojik realite, gayrı uzvi, fiziki realite üzerine yükseldiği gibi, sosyal veya kültürel realite de fiziki ve biyolojik realite üzerine yükselir. Bütün cemiyet

³³⁶ A. Kasapoğlu, “İlim ve Cemiyet”, *60 Yıllık Gelenek, DTCF’de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, 1999, Ankara, s. 341.

³³⁷ Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Enstitüsü Sosyoloji Serisi, TTK Basımevi, 1945, Ankara, ss. 1-2.

³³⁸ B. Boran, *a.g.e.*, 1945, s. 4.

sistemleri hangi mekan ve zaman şartları altında olursa olsun biyolojik zaruretlerden doğan ihtiyaçların tatminini hiç değilse asgari derecede sağlamak zorundadır. Bu biyolojik ihtiyaçları tatmin için insanların tabiat kaynaklarından faydalanmak faaliyetine girişmedikleri hiçbir cemiyet olmamıştır ve olamaz da.”³³⁹

Boran’a göre sosyal yapıda biyolojik alan daha geniştir ve sosyal alanın üzerindedir. Niyazi Berkes ise merkeze kültürel yapıyı esas alan bir yaklaşıma sahiptir. İki düşünür arasındaki önemli farklardan birisi budur. Bir karşılaştırma yapıldığında toplumsal alanda Frankfurt Okulu’nun da kültürel realiteleri merkeze aldığını söyleyebiliriz, Marx’tan farklı olarak alt yapı-üst yapı ilişkilerinde; günümüzde üst yapı denilen kültürel alanın belirleyici olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Boran Marx’a, Berkes ise Frankfurt Okulu’nun değerlendirmesine daha yakındır.

Behice Boran, yapı kavramı üzerindeki düşüncelerine paralel olarak sosyal değişmeyi de ele alarak tartışmaktadır. *Sosyal Evrim Meselesi* adlı makalesinde öncelikle canlılar aleminde ve sosyal alemde evrim (tekamül) olduğu fikrinin XIX. yüzyılda başladığını, ancak evrim anlayışına farklı anlamlar yüklediğini belirtmektedir;

“Evrim fikrinin sosyolojideki mevki ve geçirdiği tarih biyolojideki gibi olmamıştır. Sosyolojide de XIX. Asırda belirmiş, fakat gittikçe kuvvetlenip yerleşeceğine, ehemmiyetini kaybeder görünmüş, yerini “sosyal değişme”, “sosyal vetireler” gibi başka mefhumlara terk etmek temayülünü göstermiştir... sosyal süreçler teriminin iki ayrı manası vardır. Bir, insanlar arasında muayyen karşılıklı münasebetler (interaction)sistemi demektir; ikincisi, az çok bir sıralama teşkil eden bir “sosyal değişmeler serisi” manasını ifade eder. Sosyal değişme kavramı, tazammunu daha dar, şümulü daha geniş bir kavramdır. Herhangi bir sosyal olayın, önce olduğundan başka bir hale gelmesi sosyal değişmedir. Müesseselerde ve umumi sosyal yapıda meydana gelen yenilikler, değişmeler, “sosyal değişme” bahsi altında mütalaa edilir.”³⁴⁰

Behice Boran, sosyal evrim ve sosyal değişme kavramları üzerinde etraflıca açıklamalar yapmaktadır. Boran’ın amacı sosyal olaylarda ve sosyal yapıda evrim söz konusu mudur? Yoksa sadece bir değişmeden mi bahsedilebilir sorusunun cevabını bulmaktır. Boran şöyle diyor:

“İnsan münasebetleri sistemlerinin en mühim, esas bir kısmı böyle artan bir miyara göre değişen, bir istikamet üzerinde değişen, bir faktöre dayandığı içindir ki insan cemiyetlerinde, tabiatla münasebetler bakımından evrim vardır diyebiliriz.”³⁴¹

³³⁹ B. Boran, *a.g.e.*, 1945, s. 5.

³⁴⁰ Behice Boran, “Sosyal Evrim Meselesi”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1943, ss. 59-61.

³⁴¹ B. Boran, *a.g.m.*, 1/2, 1943, s. 63.

Boran, sosyal yapı kavramında merkeze aldığı biyolojik alanın içine giren yani doğa olayları ile aynı işleyişe tabi olan yapıda evrimden bahsedilebileceğini belirtiyor. Behice Boran, konunun bir de insan-insan ilişkileri bakımından tahlilini yaparak şöyle diyor:

“...doğrudan doğruya insanın insanla olan münasebetinden doğan sistemlerde (aile, devlet, dini teşekküller ilh.) evrimden bahsedilebilir mi? Buna cevap verebilmek için evrim hususunda kabul ettiğimiz miyarları bu müesseselerin değişmesine tatbik etmeliyiz; eğer bu vasıflara uygun bir değişme bu münasebetler sisteminde de görürsek, suale müspet cevap vermemiz icap eder. Devlet, aile gibi müesseselerde bir istikamette değişen artan bir miyara göre değişme olmadığı kanaatindeyim...netice olarak diyebiliriz ki, XIX. asırda sosyologlar ve antropologlar tarafından ileri sürülen sosyal evrim anlayışı ağır ve haklı tenkitlere uğramıştır. Böyle bir anlayış olaylara uygun olmadığı için kabul edilemez. Fakat bu çeşitten bir evrim anlayışını çürütüp atmak, başka manalarda evrim anlayışlarının imkanın ortadan kaldırmaz. Sübjektif, ahlaki kıymet hükümlerine sapsadan, ilmin kabul ettiği miyarlara uygun, müşahede, mukayese edilebilir ölçülebilir olaylara dayanarak sosyal evrimden bahsetmek mümkündür.”³⁴²

Behice Boran, DTCF içerisinde yer alan sosyologlar gibi, içinde yaşamış olduğumuz toplumu ve toplumsal yapıyı açıklamaya, tanımaya çalışmıştır. Bu amaçla uygulamalı köy çalışması yaparak köy-kent ayrımını ve köy-kent değişim dinamiklerini inceleyen Boran, köylünün geri kalmışlığına teşhis koymuş, köy ile kent arasındaki sosyal hayat, sosyal değer, kültür seviyesi farklarının ekonomik farklılıklardan ileri geldiğini söylemiştir. Boran’a göre ekonomik ve sosyal şartlar değiştiğinde köyler de değişecektir.³⁴³

Behice Boran’ın sosyoloji çalışmaları, Türk sosyolojisi açısından incelenmeye değer bir mirasa sahiptir. Sosyolojinin sosyolojisi ile uğraşan, metodoloji üzerine kafa yoran, uygulamalı çalışmalar yapan bir sosyolog olarak Boran, Marx’ın izlerini tüm çalışmalarında hissettirmektedir. Boran’ın Comte’un diyalektik olmayan, burjuva toplumu değerleri ile paralel düşüncelerini eleştirdiğini, Durkheim’ı alan araştırmalarını küçümsemesi nedeniyle benimsemediğini söyleyebiliriz. Ancak Boran, Marksist bir sosyoloji ve toplumsal inşa öngördüğü için eleştirel yaklaşımı tek yönlü olmuştur. Tek bilimci olması, doğrulayıcı genellemeler yapması, Frankfurt okulunun da eleştirdiği tek’çi anlayış içerisine Boran’ı da yerleştirmemizi gerektirmektedir. Boran’ın eleştirel analizi Frankfurt Okulu’nun eleştirel anlayışından farklıdır.

³⁴² B. Boran, *a.g.m.*, 1/2, 1943, ss. 63-65.

³⁴³ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Birey Yayıncılık, 1999, İstanbul, s. 56.

Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi; sorgulayıcı, yeniden yapılandırıcı, özeleştiriyi temel alan, öteki ilkesinin korunmasını öngören bir eleştirelliktir. Boran ise, eleştirel düşünce anlayışında daha dar bir çerçeveden olaylara bakmıştır. Ancak, Boran'ın sosyolojik yaklaşımı Türk sosyolojisinin metodolojisine, zenginleşmesine ve kendisinden sonra gelenlere yol gösterici niteliklere sahiptir.

2.5.3. İstanbul Ekolü:

1940-1950 arası dönemde İstanbul Ekolünü temsil eden sosyologlarımız Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal'dir.

Fransız kaynaklı ve felsefi ağırlıklı İstanbul Ekolünün geleneksel sosyoloji anlayışını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Toplum çıkarları, ülke gerçekleri ve pratik sorunların sosyolojik boyutları onları fazla ilgilendirmez. Toplumlar üstü ve Batı ideolojisi ile bezenmiş bir bilim anlayışına sahip olan Ekol, tüm olayları Batılı bir anlayışa göre değerlendirmek istemiştir. Bu özellikleri yanında İstanbul ekolü gelenekçi sosyolojimizin bazı özelliklerini de taşımaktadır. Ekol, Ziya Gökalp'in etkisi altındadır. Tarihi bir geçmişi, geleneği ve içeriği-boyutları vardır. Fransız sosyolojisini takip eder ve ondan beslenir. Aynı zamanda Le Play mektebinin ağırlığı ve Alman sosyolojisinin etkisi de zaman zaman sezilmektedir.³⁴⁴

1940-1950 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde ön planda olan H. Ziya Ülken, Z. Fahri Fındıkoğlu ve N. Şazi Kösemihal'i tek tek ele aldığımızda, hepsinin de ayrı bir sosyoloji anlayışına sahip oldukları görülür. H. Z. Ülken eklektik eğilimler taşırken, bu dönemde Marxizm'i de hatırlatır. Fındıkoğlu da eklektik, fakat Alman sosyolojisinden kaynaklanan "sosyal siyaset" anlayışını ülkemize yerleştirmeye çalışır. Kösemihal, Le Play'in devamlıları tarafından geliştirilen tecrübi sosyoloji anlayışının temsilcisi konumundadır.³⁴⁵ İstanbul Üniversitesi sosyoloji bölümünün 1940'lı yıllardaki önderi H. Ziya Ülken'dir. Bu yıllarda Hilmi Ziya önderliğinde sosyoloji bölümü yeniden bağımsızlığını kazanmış, canlanmıştır. Bu canlanmaya mukabil dönemin başta gelen özelliği sosyoloji bilgilerinin öğretilmesinde olsun,

³⁴⁴ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, ss. 56-57.

³⁴⁵ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, s. 57.

dönem içinde toplum sorunlarına yaklaşım biçimi itibarıyla olsun Batı aktarmacılığının sürmesidir.³⁴⁶

İstanbul Ekolünü daha ayrıntılı görebilmek için H. Ziya Ülken ve Z. Fahri Fındıkoğlu'nun sosyoloji çalışmalarına daha yakından bakmak gerekmektedir.

2.5.3.1. Hilmi Ziya Ülken: (1901-1974)

3 Ekim 1901'de İstanbul'da doğan H. Ziya (kızının anlatımıyla) ilk akademik ilgi eğilimlerini aile dostları İbn-ül Emin Mahmut Kemal Bey'in söyleşilerinde pekiştirmiştir. Hilmi Ziya babasının tıp okuması ısrarıyla girmiş olduğu tıp fakültesinden ayrılarak Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne girmiş ve buradan 1921 yılında mezun olmuştur. Bu yıllarda ilgilerini eğitim, coğrafya ve felsefeye kaydıran Ülken, İstanbul Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü asistanlığı yanı sıra aynı fakültede Felsefe Tarihi ve Ahlak-Sosyoloji öğrenciliğini yürüterek bu konularda sertifika aldı. *Umumi İçtimaiyat* (1931) ve *Türk Tefekkürü* (1933) adlı kitapları ile Atatürk'ün dikkatini çekerek Milli Eğitim Bakanlığı hesabına incelemeler yapmak için Almanya'ya gönderilmiştir. Dönüşünde Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkürü Tarihi doçentliğine ve 1936'da İctimai Doktrinler Tarihi öğretim üyeliğine atanmıştır. 1940'da Felsefe Profesörlüğüne seçilen Ülken. 1957 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde Ordinaryus Profesör olmuş, öncelikle felsefe okutmuştur.³⁴⁷

H. Ziya Ülken'e göre toplumsal bilimlerin konularını belirleme, sınırlarını çizme, yaklaşım ve tekniklerini saptama çabaları toplumsal bilimlerin kendi ürünü olmaktan çok doğal bilimlerdeki gelişmeyle belirlenmektedir. Yani Ülken'in genel eğilimi, toplumsal bilimlerdeki gelişimi doğal bilimlere dayandırmasıdır...Ülken'in çalışmalarında benimsediği bir diğer yaklaşım da, felsefe ve onun sorunlarına ağırlık vermesidir. Ülken'e göre tüm toplumsal bilimler felsefi bir temel dayanmalıdır. Bu inanç Ülken'i toplumun ve toplumsal olayların da felsefi bakımdan temellendirilmesi düşüncesine götürmüştür.³⁴⁸

³⁴⁶ İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* (İç.), Der: İ. Coşkun, Bağlam Yayınları, 1991, İstanbul, s. 18.

³⁴⁷ Hamza Uygun-İnan Özer, "Hilmi Ziya Ülken", *Türk Toplum Bilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996, İstanbul, ss. 147-48.

³⁴⁸ H. Uygun-İ. Özer, *a.g.m.*, ss. 152-53.

Hilmi Ziya'nın toplumbilimin konusuna ilişkin görüşleri farklı dönemlerde önemli değişiklikler gösterir. 1942'de yazdığı *Sosyolojinin Mevzuu ve Usülü* makalesinde sosyolojinin konusunu sosyal ilişkiler ve değişmeler çerçevesinde tanımlamıştır. 1955'te yayınlanan *Sosyolojinin Problemleri* adlı eserinde ise toplumbilimin konusunu üç ayrı başlıkta –değerler sosyolojisi, müesseseler sosyolojisi, teknik sosyoloji- incelemiştir. Ülken bu sıralamayı rastlantısal olarak sıralamamış, değerlerin yaratılışındaki gelişim sırasına göre ele aldığını belirtmiştir.³⁴⁹ Sosyoloji anlayışında dönemsel farklılıklar görülen Ülken'e göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ziya Gökalp'in temsil ettiği Durkheim'cı sosyoloji ihtiyaçlara cevap veren, müspet ilimlere de seslenen bir sosyolojydi. Ülken'e göre o yılların gündemde olan sosyolojisi bilim-politika ilişkisinin ipuçlarını veriyordu. Parçalar arasındaki koordinasyonu ve toplumda had safha bir dayanışmacılığı vurgulayan sosyoloji, devlet geleneğinin sağduyusuna ters düşmüyordu. Ülken de 1920'li yıllarda revaçta olan Durkheim sosyolojisinin etkisi altındadır. Ziya Gökalp'in ilk defa sistematize ettiği bu sosyoloji anlayışını daha sonra terk eden Ülken, Ziya Gökalp ile olan hesaplaşmasını hiç bırakmamıştır.³⁵⁰

Hilmi Ziya, Gökalp'in sosyolojisine karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü ve İnsani Vatanperverlik* adlı yapıtlarında bu eleştirilerini belirtmiştir. Ülken'in bu eleştirisi önemli ölçüde DTCF hocalarını, etkilemiş (Muzaffer Şerif-Behice Boran) onları somut anlamda yaygın biçimde gerçekleşmese de Ziya Gökalp sosyolojisi eleştirisine yöneltmiştir.³⁵¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında Gökalp'i şu şekilde eleştirmektedir:

“...Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sananlar, ya da kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeniye, nasyonal ile enternasyonal, Batı ile Doğu'yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak hem uzlaştırmak kâbil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır.”³⁵²

³⁴⁹ H. Uygun-İ. Özer, *a.g.m.*, ss. 162-63.

³⁵⁰ Taşkın Takış, “Değerler Dünyasının Tersine Çevirilişi: H. Ziya Ülken”, *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000, ss. 91-92.

³⁵¹ K. Kayalı, *a.g.e.*, 2001, s. 188.

³⁵² H. Ziya Ülken, *a.g.e.*, 1998, s. 22.

yerini değiştirebilir. Fakat bu, daha zengin yayılma yerleri bulmak içindir. Karşılıklı tesirler kompleksine karışan her yeni unsur, onu bir parça daha uzvi (organik) bir hale getirir.”³⁵³

Hilmi Ziya'nın sosyoloji anlayışında toplum değil birey ön plandadır. Bu yüzden Ülken'in yaklaşımı psiko-sosyal bir temeldedir. Ülken'in toplumu psiko-sosyal tanımlaması 1955 yılında yazdığı *Sosyolojinin Problemleri* makalesinde görölmektedir. Bu dönemde Ülken Marxist yaklaşımı terk etmiş, *Tarihsel Maddeciliğe Reddiye*'yi yazmıştır. Oysa Ülken, 1941'de yazdığı *Sosyolojinin Mevzuu ve Usülü* makalesinde ise toplumu, iş organizasyonu temelinde tanımlamaktadır. İş organizasyonuna dayalı toplumda, yapıyı belirleyen unsur; doğa-toplum ilişkisidir. İş organizasyonundaki değişmeyi ise toplumla doğa arasındaki etkileşimde kurulan “denge” kavramı ile açıklar. Ülken, Uygun ve Özer'in aktardığına göre toplum-doğa etkileşimini şöyle yorumlar:

“Aldığı kaybettiğinden fazla olduğu zaman içtimai organizasyon gelişmeye başlar. Aldığı kaybettiğinden eksik olduğu zaman çözülmeye başlar. Bazı şartlar altında istihsal vasıtaları ve kuvvetleri artacak olursa bütün içtimai muvazene değişerek yenisinin kurulmasına doğru gidilir. Cemiyetin gelişmesini tayin eden şey “içtimai iş”in istihsal kabiliyeti veya verimidir.”³⁵⁴

Ülken, göröldüğü gibi sosyoloji anlayışında iki ayrı dönem çerçevesinde incelenmelidir. İş organizasyonu temelli yaklaşımında, toplumsal gelişmeyi, değişmeyi üretim ve üretim ilişkileri temelinde kabullenerek Marxist bir çizgide yer almaktadır.

Hilmi Ziya'nın metodoloji anlayışına baktığımızda, belirlediği yaklaşım ve teknikler; monografi ve istatistik ile tarihsel yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Ülken'e göre toplumun en somut ve nesnel yanı, örf ve adetlerdir. Bu nedenle toplumbilimci araştırmasına örf ve adetlerden başlamalıdır. Çünkü toplumun belirgin özelliklerini örf ve adetlerde bulabiliriz. Ülken böylece toplumbilim araştırmalarının odak

³⁵³ H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, 1997, İstanbul, s. 11.

³⁵⁴ H. Uygun-İ. Özer, *a.g.m.*, ss. 187-88.

noktasını örf ve adetlerin oluşturacağını söyler. Ülken, toplumsal olguların araştırılmasında kullanılan monografi istatistik ve tarihsel yaklaşımın tümüne birden “metodoloji” demektir. Bu noktada Ülken, toplumsal olguları incelerken monografi ve istatistiği kullanmayı doğru bulmaktadır. Monografi tekniği de doğrudan doğruya gözlem ve dolaylı gözlem yoluyla gerçekleştirilir. Ülken’e göre bunlar arasında en geçerli olanı doğrudan doğruya gözlemdir. Ülken’e göre doğrudan doğruya gözlem toplumsal ilişkileri oluşu sırasında kavrayacak, bunun sonucu toplumsal yapıyı en iyi şekilde açıklayacaktır. Ayrıca araştırma gözlemden sonra istatistik, etnolojik ve tarihsel verileri de birleştirerek, toplumsal kanunlara ulaşmamızı sağlayacaktır.³⁵⁵

Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Ekolü içerisinde öncü konumunda bulunan, sosyoloji anlayışında bütüncü bir yaklaşıma sahip olan, düşünceleri zamanla değişen bir düşünürdür. Felsefi temelli yaklaşımı ile sosyal bilimleri temellendirmek gerektiğini söyleyen Ülken, uygulamalı çalışmalara da sıcak bakmıştır. DTCF hocaları ile de ortak yanları olan Ülken, Ankara ekolü üzerinde etkisi olan bir kişidir. Hilmi Ziya ile DTCF hocaları arasında birtakım benzerlikle ve farklılıklar mevcuttur; Hilmi Ziya da dahil olmak üzere hepsinin Batı’ya ve Batı düşüncesinin ileri unsurlarına bakış biçimleri olumludur. Dinsel düşüncelerin siyasal etkisi konusunda eleştirel bir tutum almışlardır. Yani, katı laiklik politikasını benimsemekte ve aykırı eğilimleri “irtica” tabiriyle nitelendirmektedirler. Ancak temelde ilgilendikleri konu sosyoloji kuramları ve kavramlarıdır. Özellikle bunlardan Türk toplumu açısından çıkarılabilecek sonuçlar ve bu sonuçların uygulanabilirliğidir. Sonuçların uygulanmasının hayatta gerçekleştirilebileceği değişiklikler Dil-Tarih hocalarını Hilmi Ziya’dan daha fazla ilgilendirmiştir. Bu durum da Kemalizm anlayışlarını farklılaştırmıştır. Hilmi Ziya Kemalizm’e karşı mesafeli tutumunu korur ve kısmen eleştirel bir konumda bulunurken Yurt ve Dünya dergisiyle Adımlar dergisi Cumhuriyet prensiplerini ve Kemalist ilkeleri benimsemişlerdir.³⁵⁶ Ülken, DTCF’de olmayan bir eleştirel yaklaşımı Kemalizm konusunda benimsemiş, ancak gündelik olaylara ve siyasete girmede için bu yönü ön plana çıkarmamıştır. Ülken, Türk sosyolojisinde görülen temel eğilimlerin aksine Prens Sebahattin ve Ziya Gökalp’i devam ettirmemiş, Amerikan sosyolojisine de fazla ilgi göstermemiştir. Ziya

³⁵⁵ H. Uygun-İ. Özer, *a.g.m.*, ss. 180-81.

³⁵⁶ K. Kayalı, *a.g.e.*, 2001, s. 186.

Gökalp'ten kısmen etkilenmekle birlikte zamanla Gökalp'e karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Durkheim'dan Marx'a uzanan bir perspektifte, farklı yaklaşımlara sahip olmuş, Türk sosyolojisi içerisindeki önemli yerini almıştır.

2.5.3.2. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu: (1901-1974)

Z. Fahri Fındıkoğlu 1901 yılında Erzurum'un Tortum kazasında doğmuş, İlk ve Orta öğrenimini Erzincan, Hakkari, Malatya, Kayseri ,illerinde yapmış, yüksek öğrenimini ise önce 1920'de girdiği Posta-Telgraf Mektebi Alisi'nde yapar. Buradan 1922'de mezun olarak aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünü tamamlamıştı.1930 yılında açılan bir sınavı kazanarak Strasbourg Üniversitesi Felsefe Bölümüne giden Fındıkoğlu, bu bölümü bitirdikten sonra 1934'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde "İçtimaiyat ve Ahlak" doçenti olarak göreve başlar. Fındıkoğlu, 1937'den 1942'ye kadar, İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji, Sosyal Siyaset ve Komün Bilgisi doçenti olarak çalışır. 1942 yılında Sosyoloji profesörü olan Fındıkoğlu, 1944 yılında İ.Ü. İktisat Fakültesi Sosyoloji ve Sosyal Siyaset Kürsüsü'nde görevini sürdürür. 1958 yılında Ordinaryus Profesör olarak, 1973 yılında emekli oluncaya kadar kürsü başkanlığı yapmış, aynı zamanda İktisat fakültesi Dekanlığı ve İçtimaiyat Enstitüsü Müdürlüğü'nde de bulunmuştur.³⁵⁷

İstanbul Ekolü mensuplarından Z. Fahri Fındıkoğlu'nun sosyoloji çalışmalarına bakıldığında ağırlıklı olarak İktisat sosyolojisi ve yöntembilim çalışmaları gelmektedir. Çalışmalarında kooperatifçiliğin önemli bir yeri olan Fındıkoğlu Marxizm'e karşı son derece eleştirel yaklaşıma sahiptir. Sökmensüer'e göre; Fındıkoğlu, toplumbilimin tarihini A. Comte'un "Üç Hal Yasası"ndan etkilenerek beş devreye ayırır:

- 1- Mitolojik devre (ictimai hadiselerin efsanelerle açıklandığı devre)
- 2- Astrolojik devre (ictimai hadiselerin gök olaylarıyla izah edildiği devre)
- 3- Teolojik devre (ictimai hadiselerin çok veya tek tanrı kuvvetiyle izah edildiği devre)
- 4- Felsefi devre (Tanrı'dan kurtulan insanın felsefe yapması)

³⁵⁷ Yaşar Sökmensüer, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Türk Toplum Bilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 117.

5- İlmî devre (ictimai hadiselerin, bütün ilimlerde kullanılan müşahade, istikra (tümevarım) ve tecrübe vetireleriyle anlaşıldığı devre).³⁵⁸

Fındıkoğlu, toplumsal değişme yaklaşımında temel bir olguyu kabul eden düşünceleri monist olmakla suçlar. Nitekim Marx'ı da, toplumun, değişmenin bütünlüğünden soyutlanmış, tek bir belirleyici gündeme getirdiğini ileri sürerek eleştiri. Fındıkoğlu, Marxizm'i "ictimai meseleler ve hadiseler karşısında tek bir illet (neden) kabul etmekle" suçlayarak, kendisi plüralist bir belirleyicilik anlayışını savunu. Fındıkoğlu'nun içerisinde bulunduğu gelenek –özellikle toplum ve değişme konusunda- "Büyük boy evrimci modeller"e ve onların temsilcilerine (özellikle A. Comte, M. Weber, E. Durkheim, Z. Gökalp) yaklaşır.³⁵⁹

Fındıkoğlu İstanbul Ekolü içerisinde iktisat sosyolojisi ile ilgilenen, kooperatifçilik üzerine çalışan kimliği ile Ziya Gökalp'e yakın bir çizgidedir. Gökalp, Marxizm'e karşı alınması gereken tedbirler arasında sosyal siyaset ve milli iktisat disiplinlerine öncelik tanımıştır. Bu nedenle, Fındıkoğlu'na göre Gökalp gerçek bir sosyalisttir...Gökalp'in benimsediği dayanışmacılık (solidarizm), aslında, Fındıkoğlu'na göre: "İctimai siyasetçi sosyalizm" veya tesanütçü (solidarist) sosyalizmdir. Bu da, kuşkusuz Gökalp'in sosyal mülkiyet ve milli iktisat düşüncelerinin bir ürünüdür.³⁶⁰

Birçok konuda çalışmaları bulunan Fındıkoğlu'nun genellikle, aktarmacı, derlemeci bir sosyolog olduğunu söyleyebiliriz. Yöntem anlayışı, geleneksel pozitivizme dayalı çözümlemelere dayanmaktadır. Bu yöntem anlayışı, Fındıkoğlu'na anti-Marxist bir anlayış getirmiştir. Gözlenebilir olgu ve olayların tek tek, tümevarımsal bir mantıkla açıklanmasını, ampirik sınıranabilirlik ile çözümlemeyi amaçlayan Fındıkoğlu pozitivizmin metodolojisine uygun bir yöntem benimsemiştir. Fındıkoğlu'nun tüm düzenlemeleri, bütünleşme ve denge'de birleşir. Millet, Türkçülük, orta sınıf, çalışma barışı, birlik ruhu vb. kavramsallaştırmaları, varolan düzeni sürdürecektir bir bütünleşme de dengenin sağlanması amacıyla taşır. Düşüncelerinde Marxizm eleştirisi temel bir öneme sahiptir ve oluşturduğu modelin

³⁵⁸ Y. Sökmensüer, *a.g.m.*, s. 120.

³⁵⁹ Y. Sökmensüer, *a.g.m.*, s. 129-30.

³⁶⁰ Orhan Türkdoğan, "Z. F. Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", *Fındıkoğlu Armağanı*, İstanbul, Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1977, İstanbul, ss. 111-112.

biçimlenişi Marxizm'in eleştirilmesiyle oluşmuştur.³⁶¹ Fındıkoğlu'nun sosyolojisi İstanbul Ekolünün kavramsal, Avrupa sosyolojisi temelli, Gökalp eksenli bir sosyolojidir. Fındıkoğlu'nun eleştirel olduğu noktalara bakıldığında ön plana Marxizm çıkmaktadır. Marxizm'i yoğun olarak eleştirmesinin nedeni siyasal-ideolojik temelli bir eleştiridir. Sorgulayıcı, öteki ilkesini kabul eden bir eleştiri anlayışı değil indirgemeci bir eleştiri anlayışı Fındıkoğlu'nun çalışmalarında gözlemlenen noktalardır.

2.5.4. Ankara Ekolü ile İstanbul Ekolü'nün Karşılaştırılması:

1940-1950 arasında Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının merkezinde Ankara'da DTCF, İstanbul'da İstanbul Üniversitesi vardır. Her iki Okul'un düşünürlerini tek tek ele aldığımızda Frankfurt Okulu ile organik bir bağı bulunan bir kişiye rastlamak mümkün değildir. Her iki Okulun da amacı, sosyolojik çalışmalarda Türk sosyolojisini daha iyi konuma getirebilmektir. Bu amaçla yapılan sosyoloji çalışmalarına baktığımızda karşımıza çıkan tablo şöyledir:

1- Ankara Ekolü; sosyal yapı, sosyal değişme, Batılılaşma, sanayi sosyolojisi, köy sorunu, gençlik, aile sosyolojisi, ırkçılık ve şehirleşme konularında çalışmalar yapmıştır. Ankara Ekolünün sosyoloji anlayışında önemli bir yer tutan değişme konusu, devlet merkezli bir değişmeye dayanmaktadır. Değişmenin itici gücü devlete dayanmaktadır ve devlet öncü bir güç olarak görülmektedir.³⁶²

İstanbul Ekolünün çalıştığı konular ise şu şekilde sıralanabilir; Hukuk sosyolojisi, Batılılaşma, Türk Düşünce Tarihi, İktisat sosyolojisi, İslam Felsefesi, Din sosyolojisi, Aile sosyolojisi, işçi sorunları, sendikacılık, ırkçılık, Halk edebiyatı. İstanbul ekolü bu çalışmalarını somut, güncel toplum çıkarları yerine, genellikle teorik-tarihi gelişimleri izlenmiştir.³⁶³

2- Ankara Ekolü uygulamalı çalışmalara daha çok önem vermiş, köy çalışmaları yapmıştır. İstanbul Ekolü ise felsefi temelli konulara ağırlık vermiş, köy konusunda geniş çaplı olmayan, yüzeysel çalışmalar yapmışlardır. İstanbul Ekolü,

³⁶¹ Y. Sökmensüer, *a.g.m.*, ss. 143-44.

³⁶² H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, ss. 67-68.

³⁶³ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, s. 71.

öğrencilere yaptırdığı monografi çalışmalarıyla yetinerek bu çalışmaları *Sosyoloji Dergisi*'nde yayınlamıştır.³⁶⁴

3- Hem Ankara Ekolü hem de İstanbul Ekolü için ortak hedef Batılılaşmaktır. Demokrasiye olan inançları da ortak bir noktadır. Türk düşünce tarihi ile ilgilenme noktaları da ortak olan okulların tavrına baktığımızda, Ankara Ekolünün Türk düşünce tarihine bakışının eleştirel olduğunu görmekteyiz. İstanbul Ekolünün yaklaşımı ise daha kapsamlı ve eleştirel olmayan bir tavidir. Ekol, Türk düşünce tarihindeki bazı akımların devamını sağlamayı amaçlamaktadır.³⁶⁵

4- 1940'lı yıllarda, her iki Ekole mensup düşünen insanların düşünsel sorunları vardır. Düşünsel konumdan bağımsız olarak düşüncede evrensel açıklık ve evrensel düzeyde bilimsel üretim önemsenmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarının düşünsel ve akademik yayınları hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. Resmi ideoloji ile çok temel çelişkiler taşımaya da bilimsel faaliyetlerin propaganda mahiyetinde bir nitelik kazanmasına karşı somut bir tepki vardır.³⁶⁶ Ancak bu muhalif tepki her iki Okul için de sınırlı kalmıştır. Resmi ideolojinin sınırları zorlanmamış, net bir tavır takınılmamıştır. Eleştirel tutumun zayıf kalmasında 1940'lı yıllarda Türkiye'nin içerisinde bulunduğu zor koşulların da etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Muhalif konumda olanların üniversiteden uzaklaştırılması, dergilerin ve gazetelerin kapatılması bu duruma işaret eden gelişmelerin birkaçıdır.

5- Ankara Ekolü, Marx'tan etkilenecek değişme konusunda alt yapıyı temel almaktadır. İstanbul Ekolü ise gelenekçi sosyolojiyi devam ettirmiştir. İstanbul Ekolünün Türk sosyolojisi açısından yeni bir söylemi yoktur, Ankara Ekolü ise büyük heyecan duymakta, büyük değişiklikler gerçekleştirme peşindedirler. Geleneksel sosyoloji geleneğimizi devam ettiren İstanbul Ekolü içerisinde ise tek bir düşünürün etkisinden bahsetmek yanlış olur. Materyalist ve determinist öğeler ile milliyetçi öğelerin bir arada olması İstanbul Ekolünün ayırıcı bir özelliğidir.³⁶⁷

1940-1950 arası dönem özelinde Türkiye'deki sosyoloji hareketleri değerlendirildiğinde; 1940 öncesi ve 1950 sonrası dönemlerine göre daha dinamik,

³⁶⁴ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, s. 68.

³⁶⁵ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, s. 71.

³⁶⁶ K. Kayalı, *a.g.e.*, 2001, ss. 112-13.

³⁶⁷ H. Bayram Kaçmazoğlu, *a.g.e.*, 1999, s. 70.

etkin, evrensel açılmayı hedefleyip yereli dışlamayan, kendi toplumsal gerçeklerini açıklamaya çalışan, eleştirel nüveler taşıyan özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Bu özellikler, maalesef topyekün bir değişime, özgün bir sosyoloji geleneği oluşturacak niteliklerle güçlendirilememiş, 1940-1950 yılları arasındaki dinamiklik, 1950 sonrası yerini tıkanıklığa, ideolojik kamplaşmaya, yapıcı değil yıkıcı eleştireliliğe bırakmıştır. 1940-1950 dönemi, sonuç olarak Türkiye'deki sosyoloji geleneğinin 'geleneksel' kalıplarını kıramamıştır. Ancak, bu dönem çalışmaları önemli bir potansiyel oluşması yolunda; nitelikli, derinlemesine incelenmesi gereken, gizli kalan potansiyelin açığa çıkarılması gereken bir mirası kendisinden sonra gelen sosyologlara bırakmıştır. 1940'ların mirasını değerlendirme yolunda Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel' teorik çerçevesi Türkiye'deki sosyolojisinin 'meşruiyet' problemlerinin çözümünde yol gösterici olabilir.

Türkiye'de sosyolojinin bir takım problemleri vardır. Sosyoloji disiplinin sınırlarının yanı sıra, Türkiye'de sosyolojinin kendine özgü sorunları da vardır. Bunlardan bir kısmı çevre ülke olmasından, bilgi üretiminin merkez tarafından belirlenmesinden, teorinin alımlayıcı ucunda olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca sosyoloji modern toplumun bilimidir, Batı merkezlidir ve modernleşme sürecinde Türkiye'de taraflı bir katalizör olmuştur. Sosyoloji, siyasetle ilişkilidir; sosyolojiyi bu ilişkiden arındırmaktan ziyade ilişkinin aldığı biçimleri çözümleyebilmek gerekir.³⁶⁸ Modernleşme tarihimiz ile paralel bir gelişim süreci geçiren Türkiye'de sosyolojinin tarihsel gelişim seyri içinde siyasetle resmi ideolojiyle, toplumla, yerel ve evrensel gerçeklerle hesaplaşması gerekmektedir. Bu hesaplaşma, özeleştirilmesinin ışığında yeniden yapılandırıcı, hümanist, çoğulcu bir anlayışta yapılmalıdır. Frankfurt Okulu, yapmış olduğu uygulamalı ve teorik çalışmalarda sadece Almanya'yı temel almamış, modern toplum yapısının ulaştığı, etkilediği toplumları da göz önüne almışlardır. Modernleşme, Marxizm, Faşizm, Pozitivizm, Kapitalizm gibi 'milli' sınırları olmayan, dünyanın çok büyük bir bölümünde farklı biçimlerde veya benzer biçimlerde etkileri görülen ideolojileri eleştirel bir gözden geçirişe tabi tutmuşlardır. Türkiye'de de sosyoloji çalışmaları, öncelikle kendi sosyal gerçekleri ile eleştirel bir

³⁶⁸ Ayşe Durakbaşı, "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri* (İç.), Metis Yayınları, 2. Baskı, 2001, İstanbul, s. 109.

diyalog içerisine girmelidir. Adorno'nun dile getirdiği gibi 'öteki ilkesinin korunması' ilkesi benimsenmelidir, aksi takdirde Türkiye'de de sosyoloji çalışmalarında hakim olan tek'çi, 'öteki'ni düşman ve yıkıcı sayan, kendi doğrularını kutsallaştıran bilgi anlayışlarının bir yere ulaşabilmesi zor görünmektedir.

Bugün, Türkiye'deki sosyoloji bir 'meşruiyet krizi'nin eşiğindedir, Türkiye'deki sosyologlar 'neden', 'nasıl', 'kim için' araştırma, çalışma yapmaktadır? şeklinde bir soru sorulduğunda; cevabı, Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de değişen üniversite kavramının anlamında bulmak mümkün görünmektedir. Oktik'in de belirttiği gibi;

"...Yirminci yüzyılda yükseköğretimin ülkeye katkısı nitelikli insan yetiştirerek ülkenin ekonomik ve sosyal gelişimine doğrudan etki eden bir mekanizmaya dönüşmüştür. Yüksek öğrenimde yapılan araştırmaların doğrudan teknolojiye uygulanabilmesi, yeni bilginin alınıp uygulamaya geçirilmesi sonucu, üniversitelerden beklentiler, sanayi ve teknolojinin geliştirilmesiyle özdeşleşmiş ve bu istemler doğrultusunda araştırma yapılmaya başlanmıştır. Üniversiteler, bilimi geliştirmek için araştırma yapmak yerine sanayinin güncel problemlerine parayla çözüm üreten kurumlara dönüşmüştür."³⁶⁹

Bugün, faydacı olmayan, somut sonuçlar göstermeyen, siyasi ve ekonomik çıkar odaklarını rahatsız eden sosyolojik çalışmalara Türkiye'de fazla değer verilmemektedir. 'Değersiz' etiketi yapııştırılan bir sosyoloji ise hem sosyolog açısından hem de sistem açısından 'meşru' olmaktan çıkmış demektir. Sosyolog, yaptığı çalışma ile kendisi arasında bir aidiyet ilişkisi kurabilmeli, neden araştırma yaptığını kendi mantığı ve sosyoloji disiplini içinde rasyonalize etmelidir. Böyle bir bağ kuramayan sosyolog, kimlik krizi yaşar ve üretimde bulunamaz, üretimde bulunsa bile elde ettiği 'ürün' ısmarlama bir ürün olacaktır. Böyle bir süreç sonucunda varılan nokta sosyoloji olmaktan uzaktır. Sistem (devlet) açısından da eğer sosyolog bir fayda üretmiyorsa, sistemi meşrulaştırma yolunda ürünler vermiyorsa, sanayi toplumunun değerlerine yönelik teknik bilgiler üretmiyorsa sistem açısından da sosyolojinin bir meşruiyet krizi içerisinde olduğu değerlendirilmesi yapılacaktır. Meşruiyet krizinin sonucunda gelinecek nokta, 'kopma'dır: sosyolog-sosyoloji veya sistem-sosyoloji kopuşu. Sosyolog-sosyoloji kopuşu, sosyolojinin varlığının devamını tehdit eden bir durum iken, sistem-sosyoloji kopuşu iki sonucu olabilecek bir duruma işaret eder. Özü itibariyle sistemden bağımsız olması gereken sosyoloji, devletten bağımsızlaşır

³⁶⁹ Nurgün Oktik, "Globalleşme ve Yüksek Öğrenim", *Doğu Batı*, Sayı 15, 2002, s. 201.

çalışma alanı genişleyecek, fayda temelli olmak zorunda kalmayacak, –kendi seçimlerini yapacak- daha özgür bir konum kazanacaktır. Ancak günümüzde genellikle bilim üniversitelerde yapılan bir etkinliktir. Özellikle de sosyal bilimler açısından üniversiteye bağımlılık daha ön plandadır. Bu yüzden, sosyolojinin devlet alanından çıkması, özgürleşmesi durumunda, ekonomik güç, örgütlü bir yapı ve özerk bir kurumsallaşma sorunu ortaya çıkacaktır. Bu durumda sistem-sosyoloji kopuşu sosyolojinin aleyhine işleyen bir süreç haline gelecektir. İkinci durumda ise, Türkiye’de olduğu gibi; kuruluşundan beri devlet merkezli olarak örgütlenmiş olan bir sosyoloji söz konusuysa, sistem-sosyoloji kopuşu sosyolojinin ‘yaşam alanı’ını ortadan kaldıracaktır. Bu durumda, sosyolojinin sistem ile eleştirel bir yaklaşıma girmesinin ne kadar zor olduğu ortadadır.



SONUÇ

Frankfurt Okulu, 20. Yüzyılın ilk çeyreği içerisinde kurulmuş olan, özerk bir Enstitü'dür. 20. Yüzyılın dünyasının ekonomik, siyasal ve toplumsal sorunları Okul'un temel ilgi alanlarını şekillendiren olgular olmuştur. Kapitalizmin ve sanayi toplumunun ekonomik hayatta, siyasal yapıda ve gündelik yaşamda meydana getirmiş olduğu hızlı değişim ve dönüşümler tüm dünyada etkisini gösteren bir dalga şeklinde yayılmıştır. Modern toplumsal dönem olarak da kavramsallaştırılan 18. Yüzyılın ikinci yarısı ile 20. Yüzyıl boyunca yeni kavramlar, kuramlar ortaya çıkmıştır. Refah toplumu, demokrasi, ilerleme, insan hakları, eşitlik, özgürlük vs. gibi tanımlamalar gelişmiş Batılı devletlerce idealize edilmiş, ulaşılması gereken bir hedef olarak belirlenmiştir. Gelişmiş ülkelerin, ideal olarak gösterdikleri yaşam biçimi, refah seviyesi gelişmiş ülkeler kadar iyi olmayan ülkeler açısından farklı biçimlere bürünmüştür. Demokrasiden, refah'tan, insan haklarından gelişmiş Batılı devletler kadar pay alamayan ülkeler için yeni kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Bu kavramlar; azgelişmişlik, bağımlılık, çevre-yarı çevre vs. gibi kavramlaştırmalardır. Bu kriterler dünya toplumlarını Batılı olanlar ile Batılı olmayanlar şeklinde kesin bir şekilde ayırmıştır.

Frankfurt Okulu, 18-20. Yüzyıllar arasında, ekonomik-siyasal-toplumsal yaşamda olan makro-sosyolojik değişimleri ve bu değişimlerin yansımalarını irdelemeyi ve eleştirmeyi hedef almıştır. Frankfurt Okulu, egemen devletlerin görünürdeki eşitlikçi, demokratik ve modernleşme yönündeki iddialarının arka planındaki olumlu olmayan niyetleri görerek, yaşanan dönemin bir çok akımını eleştirmiştir. Okul; Modernleşme, Aydınlanma, Pragmatizm, Pozitivizm, Liberalizm, Kapitalizm, Faşizm, Marksizm vs. gibi 18-20. Yüzyılın ortaya çıkardığı akımları, analiz eden, eleştiren, yeniden değerlendiren bir anlayışa sahiptir.

Türkiye'de Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisine benzer bir yaklaşım söz konusu olmamıştır. Modernleşme hareketlerinin etkisiyle ülkemize giren sosyoloji, devlet merkezli bir gelişim çizgisi göstermiştir. Sosyolojiye yüklenen misyon, devleti kurtarma yolunda çözümler üretmek olmuştur. Cumhuriyet döneminde de genel olarak devam eden bu anlayış, sosyolojiyi benzer bir şekilde resmi ideolojinin sözcülüğü, meşrulaştırıcısı şekline büründürmüştür. Bu nedenle Türk sosyolojisinde

eleştirel bir gelenek/yaklaşım yoktur. Sosyologlarımızdan, eleştirel bir tavır ve yaklaşıma sahip olanlar, ülke sınırları içerisinde bir takım problemlerle karşılaşmış, üniversiteden çıkarılmışlardır. 1940'lı yılların gerilimli ve zor şartlarının da etkisiyle Türk sosyolojisi önemli bir 'atılım' fırsatını kaçırmıştır.

1940'lı yıllarda Türkiye'de siyasi hayat oldukça zor, karmaşık bir dönemden geçiyordu. Bu zor şartlara rağmen, sosyoloji çalışmaları zengin bir dönem yaşıyordu. CHP iktidarının muhalefete karşı uyguladığı baskıların en yüksek olduğu, gazete ve dergilerin kapatıldığı, ırkçı ve solcu tartışmalarının kol gezdiği, 'vatan haini' etiketinin kolayca yapıştırılabildiği 1940-1950 arası dönem son derece sıkıntılı bir dönemdir. Ankara'da DTCF, İstanbul'da İstanbul Üniversitesi çatısı altında yapılan sosyoloji çalışmaları Türkiye'de sosyolojinin merkezi konumundadır.

1940'lı yılların Türk sosyolojisi açısından ayırıcı özelliklerinden birisi, uygulamalı çalışmaların yapılmaya başlamasıdır. DTCF'nin öncülüğünde köy araştırmalarının yapılması Amerikan sosyolojisinin hakim metodolojik yaklaşımını Türk sosyolojisine katmıştır. Comte-Durkheim geleneğinin dışına çıkabilme imkanı ilk kez 1940-50 döneminde gözlemlenmektedir. Diyalektik bir anlayışı benimseyen, Marksist niteliklere sahip eğilimler görülmeye başlamış, eleştirel potansiyel taşıyan ürünler verilmeye başlamıştır. Behice Boran, Niyazi Berkes, H. Ziya Ülken gibi dönemin önde gelen sosyologları özgün çalışmalar yapmışlardır. Yapılan çalışmalar, Frankfurt Okulu'nun yaptığı çalışmalar tarzında eleştirel bir yaklaşım niteliği göstermemekle birlikte, nitelikli, yeni açıklamalar getirme çabalarında olan çalışmalardır. 1940-50 dönemi Türkiye'sine bakıldığında; Türkiye, 'gelişmiş', 'modern', bir devlet görünümünde olmaktan uzaktır. Henüz, rasyonel, laik ve hümanist bir düşünce temeline sahip bir potansiyel oluşmamış olduğundan Türk sosyologlarının öncelikli yaklaşımları ve problemleri Frankfurt Okulu'nun problemlerinden farklı olmuştur. Türkiye'de sosyoloji çalışmaları yapanlar öncelikle azgelişmişlikten kurtulmayı, modernleşmeyi, sanayileşmeyi, siyasi istikrarı oluşturmayı hedeflemişlerdir. Ülkenin içinde bulunduğu sorunlar, sosyolojiyi de sınırlamış, uluslar arası boyut arka planda tutulmuştur. Ancak, bu şartlara rağmen 1940'lı yıllarda Türkiye'de eleştirel bir sosyolojik yaklaşım gelişmeye müsait niteliklere sahipti. Bu eleştirelilik; (Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi şeklinde

gelişme bile) ülke şartlarına özgü, kendi gerçeklikleri temelinde ortaya çıkan bir kendi kendini sorgulama, revizyone etme anlayışı gelişebilirdi. Çünkü, 1940-50 arası dönemde sosyolojimize yön verenler, sosyoloji adına ilerlemeler kat etmek, ülkenin gerçeklerini anlamak, açıklamak isteyen çalışmalar yapmışlardır. Hem uygulamalı çalışmaların yapılması hem de teorik bir perspektif kaygısının duyulması, yurt dışında eğitim görmüş öğretim üyeleri ile yurt içinde eğitim görmüş olan öğretim üyelerinin bir arada çalışması sonucunda Türkiye'nin toplumsal yapısı çözümlenmeye çalışılmıştır.

Türkiye, uzun bir tarihsel geçmişi olan, kendisine has siyasal-kültürel yapısı olan bir ülkedir. Bu nitelikleri bakımından Türkiye'de sosyoloji bilimine her zaman ihtiyaç duyulmuştur/duyulacaktır. Bir çok kültürün bir arada yaşadığı ve yaşamakta olduğu Anadolu coğrafyasının tarihsel kökenleri ile birlikte, günümüz şartları da göz önünde bulundurularak araştırılması, anlaşılması ve açıklanması gerekmektedir. Sosyolojiye ve Türkiye'deki sosyologlara düşen görev, önyargılardan ve siyasal tercihlerden bağımsız bir şekilde Türkiye'nin toplumsal yapısını açıklamaya çalışmaktır. Bunu yapabilmek için hangi teorik perspektif veya yaklaşım kriter alınırsa alınsın 'eleştirel' bir bakış açısı daima yapılan çalışmaya pozitif bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- ADORNO, T. W., *Minima Moralia-Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar-*, Çev; O. Koçak-A. Doğukan, Metis Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000
- AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, MEB. Yayınları, İstanbul, 1979
- ANA BRİTANNİCA, Cilt, 9
- ATEŞ, Toktamış, *Siyasal Tarih*, Der Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1994
- AYDEMİR, Ş. Süreyya, *İnkılap ve Kadro*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1990
- AYDEMİR, Ş. Süreyya, *Tek Adam* Cilt:III, Remzi Kitabevi, 16. Baskı, İstanbul, 1999
- AYDIN, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993
- BARAN, Hüseyin-UÇKUN, Gürhan, "Niyazi Berkes", *60 Yıllık Gelenek, DTCF'de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, Ankara, 1999
- BELGE, Murat, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, Kemalizm (İç.), Ed: A. İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- BENJAMİN, Walter, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Sunan: Ü. Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 1995
- BENJAMİN, Walter, *Son Bakışta Aşk*, Çev; N. Gürbilek, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001
- BERKES, Niyazi, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazuları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985
- BERKES, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1973
- BERKES, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, Yay.Haz: R. Sezer, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997

- BORAN, Behice, “Sosyal Evrim Meselesi”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1943
- BORAN, Behice, “Sosyoloji Anlayışında İkilik”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1943
- BORAN, Behice, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Enstitüsü Sosyoloji Serisi, TTK Basımevi, Ankara, 1945
- BORAN Behice, “İlim ve Cemiyet”, *60 Yıllık Gelenek, DTCF’de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, Ankara, 1999
- BOTTOMORE T.& NİSBET, R., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev; M. Tunçay-A. Uğur, Ayraç Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 1997
- BOTTOMORE, T., *Frankfurt Okulu*, Çev: A. Çiğdem, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997
- BOTTOMORE, Tom, (YayınYönetmeni), *Marxist Düşünce Sözlüğü*, Çev: M. Tunçay, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001
- BOTTOMORE, Tom, *Toplumbilim*, Çev: Ü. Oskay, Doğan Yayınları, Ankara, 1997
- BOZKURT, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995
- CELKAN, Hikmet Y, “Ziya Gökalp’in Milli Sosyoloji Anlayışı”, *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji* (İç.), Yay.Haz: İ. Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1999
- COMTE, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: E. Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001
- COŞKUN, İsmail, “Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair”, *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji* (İç.), Der: İ. Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991
- ÇAVDAR, Tevfik, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995

- ÇELEBİ, Nilgün, “Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümünün Dünü ve Bugünü”, *Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Dergisi*, Sayı 2, Ankara, 1999
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Akil ve Toplumun Özgürleşimi- Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, Vadi Yayınları, Çev: Y. Aktay, 1. Baskı, Ankara, 1992
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınevi, İstanbul, 1993
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1997
- DELLALOĞLU, Besim, *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995
- DELLALOĞLU, Besim, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması- Habermas Üzerine Bir Araştırma*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998
- DOBRENKOV, V.İ., *Erich Fromm’un ve Yeni-Freudçülüğün Eleştirisi*, Çev: O. Tangör&L. Küey, Sorun Yayınları, İstanbul, 1979
- DURAKBAŞA, Ayşe, “Behice Boran ve 1940’larda Toplumcu Düşün”, *Toplumbilim*, Sayı 2, Ekim 1993
- DURAKBAŞA, Ayşe, “Türkiye’de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri* (İç.), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001
- DUYUM, Ant-YILDIRIM, Yıldray, “Behice Sadık Boran”, *60 Yıllık Gelenek, DTCF’de Uygulamalı Sosyoloji 1939-1999* (İç.), Der: A. Kasapoğlu, Ümit Ofset ve Yayınları, Ankara, 1999
- EICHHORN, W., vd., *Çağdaş Felsefe*, Çev; A. Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1985
- ERGUN, Doğan, *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, İlke Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1995
- ERKUL, Ali, “Prens Sebahattin”, *Türk Toplumbilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1996

- FROMM, Erich, *Sağlıklı Toplum*, Çev: Y. Salman-Z. Tanrısever, Payel Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1996
- GENDRON, Bernard, "Theodor Adorno Cadillacs'la Tanışıyor", Tania Modleski (Haz.), *Eğlence İncelemeleri* (İç.), Çev: N. Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 1998
- GIDDENS, A., "Jürgen Habermas", Çev: A. Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar* (İç.), Quentin Skinner, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997
- GIDDENS, A., *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, Çev: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000
- GIDDENS, Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", Çev: L. Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, T. Bottomore&R. Nisbet (Der.), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997
- GÖKALP, Ziya, *Makaleler IX*, Haz: Ş. Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980
- GÖKALP, Ziya, *Makaleler VII*, Haz: M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982
- GÖKALP, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Sadeleştiren: Y. Toker, Toker Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1999
- GÖKALP, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Yay. Haz: L. Uğurtekin, Kamer Yayınları, İstanbul, 1999
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, İstanbul, 1996
- GÖKÇE, Birsen, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişimi ve Örgütlenme Süreci", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 1-2, 2000
- GÖLE, Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1998
- GÜRBİLEK, Nurdan, *Son Bakışta Aşk* (İç.), W. Benjamin, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001
- HABERMAS, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev: M. Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001

- HABERMAS, Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, Çev: G. Naliş, *Postmodernizm* (İç.), Haz. N. Zeka, Kıyı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1994
- HABERMAS, Jürgen, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev: Celal A. Kanat, Küreyel Yayınları, İstanbul, 1997
- HABERMAS, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev: M. Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998
- HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneütik*, Çev: H. Aslan-B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999
- HELD, David, *Introduction to Critical Theory- Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Oxford, 1990
- HİLAV, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, YKY, 2. Baskı, İstanbul, 1995
- HORKHEİMER, M., *Akıl Tutulması*, Çev: O. Koçak, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1998
- HORKHEİMER, M., & ADORNO, T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, Çev: O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995
- HORKHEİMER M., & ADORNO, T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, Çev: O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996
- HÜSREV (Tökin), İsmail, “Beş Senelik Sanayi Programı ve Kredi Meselesi”, *Kadro*, 3/28, Nisan 1934
- IGGERS, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, Çev: Gül, Ç. Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000
- IŞIN, Ekrem, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 2
- İLYASOĞLU, Aynur, “Türkiye’de Sosyolojinin Gelişmesi ve Örgütlenme Süreci”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt: 8
- İNSEL, Ahmet, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*,’ye Giriş, Cilt 2, Kemalizm (İç.), Ed: A. İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- JAY, M., *Diyalektik İmgelem*, Çev: Ü. Oskay, Ara Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1989

- JAY, M., *Diyalektik İmgelem*, Çev: Ü. Oskay, Ara Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1989
- JAY, Martin, *Adorno*, Çev: Ü. Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2001
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihine Giriş, Cilt:1*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001
- KAYALI, Kurtuluş, “Niyazi Berkes ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüelin Portresi”, *Doğu Batı*, Sayı 12, İstanbul, 2000
- KAYALI, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- KIRAY, Mübeccel B., *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2000
- KOCACIK, F.-KONGAR, E. “Mehmet İzzet”, *Türk Toplum Bilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1996
- KOÇAK, Orhan, “Horkheimer ve Frankfurt Okulu”, *Akıl Tutulması* (İç.), M. Horkheimer, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1998
- KOÇDEMİR, Kadir, “Habermas ve Toplum Teorisi (II) İletişimsel Davranış Teorisi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 56, Yaz 1999
- KOÇDEMİR, Kadir, “Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi (I)”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 54, Ocak-Şubat 1999
- KOÇER, H. Ali, *Türk Sosyologları I*, Baylan Matbaası, Ankara, 1975
- KONGAR, Emre, “Ziya Gökalp”, *Türk Toplum Bilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1996
- KONGAR, Emre, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 1999
- KÖKER, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992

- KÖKER, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998
- KÖSEMİHAL, N. Şazi, "Le Play Okulu ve Türkiye'deki Etkisi", *Toplumbilim*, 2 Ekim 1993
- MARCUSE, H., *Tek Boyutlu İnsan*, Çev: S. Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968
- MARCUSE, Herbert, *Us ve Devrim*, Çev: A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989
- MARSHALL, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: O. Akınhay-D. Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999
- MARX K.,& Engels, F., *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev: S. Belli, Sol Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1987
- MC CHARTY, Thomas, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", Çev: A. Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar*(İç.), Q. Skinner, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997
- MİLLS, Charles W., *İktidar Seçkinleri*, Çev: Ü. Oskay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1974
- MUMCU, Uğur, *40'ların Cadı Kazanı*, Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı Yayınları, 20. Baskı, Ankara, 1998
- MUTLU, Erol, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınevi, 2. Baskı, Ankara, 1995
- OKTİK, Nurgün, "Globalleşme ve Yüksek Öğrenim", *Doğu Batı*, Sayı 15, 2002
- ORTAYLI, İlber, "Batılılaşma Sorunu", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 1
- OSKAY, Ünsal, *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2000
- ÖZER, İnan, "Niyazi Berkes", *Türk Toplumbilimcileri I* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1996
- ÖZKÖK, Ertuğrul, *Sanat, İletişim ve İktidar*, Tan Yayınları, Ankara, 1982
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994
- PARKER, Ian-SPEARS, Russel (Der), *Psikoloji ve Toplum*, Çev: K. İnal, Rastlantı Yayınları, Ankara, 2001

- PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989
- RATH, N., “Adorno ve Olumsuz Estetik”, Çev; F. Öztürk, *Felsefe Logos*, Sayı 4, Eylül 1998.
- SEBAHATTİN, Prens, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, Elif Yayınları, İstanbul, 1965
- SENCER, Muzaffer, “Türkiye’nin Sosyal Sorunları Açısından Prens Sebahattin”, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* (İç.), Prens Sebahattin, Elif Yayınları, İstanbul, 1965
- SLATER, P., *Frankfurt Okulu*, Çev. A. Özden, Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1998
- SOYKAN, Ömer, N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000
- SÖKMENSÜER, Yaşar, “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu”, *Türk Toplum Bilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1993
- STOREY, J., *Popüler Kültür Çalışmaları*, Çev: K. Kardeşahin, Babil Yayınları, İstanbul, 2000
- SWINGWOOD, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev: A. Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996
- SWINGWOOD, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998
- TAKIŞ, Taşkın, “Değerler Dünyasının Tersine Çevirilişi: H. Ziya Ülken”, *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000
- TANYOL, Cahit, “*Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları*”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan, Ayrı Basım, İstanbul, 1973
- TİMUR, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946*, Doğan Yayınları, Ankara, 1971
- TOLAN, Barlas, *Sosyoloji*, Adım Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 1993
- TOPRAK, Zafer, “Türkiye’de Toplum Biliminin Doğuşu”, *Türk Toplum Bilimcileri II* (İç.), Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1996

- TORMEY, Simon, *Totalitarizm*, Çev: A. Yılmaz-O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992
- TOURAİNE, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: H. Tufan, YKY, 3. Baskı, İstanbul, 2000
- TUNALI, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1989
- TÜRKDOĞAN, Orhan, “Z. F. Fındıkoğlu’nun Sosyolojik Görüşleri”, *Fındıkoğlu Armağanı*, İstanbul, Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1977
- TÜRKEŞ, Mustafa, “Kadro Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* Cilt: 2, Kemalizm (İç.), Ed: A. İnel, İletişim Yayınları, 2001
- TÜRKEŞ, Mustafa, *Kadro Hareketi: Ulusçu Sol Bir Akım*, İmge Kitabevi, Ankara, 1999
- UYGUN, Hamza-ÖZER, İnan, “Hilmi Ziya Ülken”, *Türk Toplum Bilimcileri I (İç.)*, Der: E. Kongar, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1996
- ÜLKEN H. Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1998
- ÜLKEN, H. Ziya, *Sosyoloji*, Kenan Matbaası, 2. Baskı, İstanbul, 1943
- ÜLKEN, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997
- WELLS, Harry, K., *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, Çev: T. Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 1986

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Zafer DURDU
Doğum Yeri : Sakarya- Karasu
Doğum Yılı : 1977
Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise : 1991-1994 Adapazarı I. Endüstri Meslek Lisesi
Lisans : 1995-1999 Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

Aralık 1999'da Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ne Araştırma Görevlisi olarak atandım. Aynı yıl Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans programına başladım.

Halen Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktayım.

TC YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMAN MERKEZİ