

61434

T.C  
MİMAR SİNAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTUSU  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI



TOPLUMSAL YAPININ YENİ DEN  
BİÇİMLENMESİ

HABERMAŞ ÜSTÜNE BİR ARAŞTIRMA

(Doktora Tezi)

61434

9424 - BESİM F. DELLALOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. ÖMER NACİ SOYKAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İSTANBUL, EYLÜL 1997

## İÇİNDEKİLER

-ÖZET.....	3
-SUMMARY.....	4
-GİRİŞ.....	5
1. POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ.....	13
1.1 Erken Pozitivizm (Comte).....	18
1.2 Yeni Pozitivizm (Popper).....	32
2. TOPLUMBİLİMDE YORUMBİLGİSEL (HERMENEUTİK) YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİSİ.....	48
2.1 Yorumbilgisinin Kökenbilimi ve Kavramsal Tanımı...48	
2.2 Dilthey ve Tinbilimleri.....	54
2.21 Yaşantı ve Yaşam-ifadesi.....	56
2.22 Tinbilimlerinin Özerkleşmesi.....	68
2.3 Gadamer ve "Evrensel Yorumbilgisi".....	77
2.31 Dil.....	88
2.32 Anlama.....	91
2.33 Önyargı, Gelenek ve Otorite.....	103
2.34 Retorik ve Phronesis .....	114
2.35 "Evrensel Yorumbilgisi".....	120
3. İLGI-ÇIKAR TEMELİNDE POZİTİVİZM İLE YORUMBİLGİSİNİ BİRLEŞTİRME DENEMESİ.....	129
3.1 Bilgi Oluşturucu İlgı-Çıkar'lar.....	135
3.2 İdeoloji Eleştirisi Olarak Psikanaliz.....	146
4. AÇIKLAMA VE ANLAMININ BİREŞİMİ OLARAK WEBER.....	154
4.1 Weber'e Etkisiyle Rickert.....	154
4.2 Weber'in Bilgikuramsal Tutumu ve Yöntembilime Katkısı.....	159
4.3 Weber'in Bilgikuram-Yöntembilimini Habermas'ın Eleştirmesi.....	172
5. MATERYALİZM-MARKSİZM ELEŞTİRİSİ.....	181
5.1 Habermas'ı Etkileyen Marx Yorumları.....	185
5.11 Lukacs.....	185
5.12 Korsch.....	190
5.13 Frankfurt Okulu.....	193
5.2 Doğa-Toplum Bağıntısı ve Çalışma(Emek) ile Etkileşim Açısından Marx Eleştirisi.....	201

6. USSALLIK .....	224
6.1 Aydınlanma ve Eleştirisi.....	224
6.11 Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın Diyalektiği.....	224
6.12 Habermas'ın Aydınlanma Anlayışı.....	232
6.2 Teknolojik Ussallık Eleştirisi.....	235
6.3 Teknolojik Ussallığa Karşı İletişimsel Ussallık...247	
7. İLETİŞİMSEL EYLEM.....	254
7.1 Weber'in Tek Boyutlu Ussallık Çözümlemesinin Eleştirisi.....	254
7.2 Frankfurt Okulu'nun "Eleştirel Eleştiricilik"inin Eleştirisi.....	261
7.3 Bilinç (Özne) Felsefesinden Dil Felsefesine.....	266
7.4 Yaşama Dünyasının Sömürgeleşmesi.....	298
8. MODERNLİK .....	313
8.1 Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernlik.....	313
8.2 Postmodern Söylemin Eleştirisi.....	321
-SONUÇ.....	343
-KAYNAKÇA.....	356

## ÖZET

Eldeki çalışma çağdaş Alman düşünürü Jürgen Habermas'ın felsefe ve toplumsal bilimler çerçevesinde değerlendirilebilecek düşünceleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışma, Habermas'ın "bilgikuramı toplumsal kuram olarak olanaklıdır" şeklinde özetlenebilecek temel yaklaşımını paylaşmaktadır. Çalışmanın ana eksenini bu yaklaşımın önce özne ya da bilinç felsefesi çerçevesinde, sonra da iletişim kuramı ve dil felsefesi çerçevesinde gerçekleştirilme çabası oluşturmaktadır. Bu genel çerçeve içinde Habermas'ın pozitivist bilim anlayışı (Comte ve Popper); yorumbilgisel yaklaşımlar (Dilthey ve Gadamer); psikanalizin ilgi-çıkar temelinde pozitivism ile yorumbilgisini birleştirebilme potansiyeli; açıklama ve anlamının birleşimi açısından Weber'in kuramı; çalışma(emek) ve etkileşim açısından Marx'ın kuramı; Aydınlanma ve ussalık sorunsalı; iletişimsel eylem kuramı; modernlik ve postmodern söylem hakkındaki görüşleri ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Sonuç olarak da, Habermas'ın kuramının bu genel çerçevesi "anayasal yurtseverlik" ve "sivil itaatsizlik" kavramları aracılığıyla örneklenmeye çalışılmaktadır.

## SUMMARY

The present study concentrates on the thought of contemporary German thinker Jürgen Habermas. The study shares one of Habermas' major thesis: "Epistemology is only possible as a social theory." The main aim of this study is to realize this project firstly within the framework of the philosophy of subject and secondly within the framework of the theory of communicative action. Within the limits of this general framework, Habermas' thought is detailed vis a vis the positivist understanding of science (Comte and Popper); hermeneutics (Dilthey and Gadamer); the potential of psychoanalysis as a syhtesis between positivism and hermeneutics; the theory of Weber in terms of "understanding" and "explanation"; the theory of Marx in terms of "work(labor)" and "interaction"; Enlightenment and the problematic of rationality; the theory of communicative action; modernity and postmodern critique of modernity. And finally within this theoretical context, Habermas' position is determined by the concepts "constitutional patriotism" and "civil disobedience".

## GİRİŞ

Habermas gibi bir düşünür üzerine çalışmak hem büyük bir güçlük, hem de müthiş bir "pratiklik" içeriyor. Düşünsel çerçevesi bu kadar geniş bir düşünür, düşünce tarihinde çok sık görülmüş değildir. Bu nedenle Habermas ile uğraşmak, onun ilgi alanına giren tüm düşünürlerle de uğraşmak anlamına geliyor. Ancak eğer felsefe ve toplumsal bilimler çerçevesinde geniş açılı bir bakış isteniyorsa bu konuda Habermas'ın büyük bir zenginlik sunduğu görülecektir.

Habermas düşünsel üretimine, Kant'tan Fichte'ye, Schelling ve Hegel yoluyla Marx'a kadar uzanan Alman düşüncesini yeniden keşfetmek, kurmak ve düşünmek girişimiyle başlamıştır. Marksizmde ve Marx'daki bazı ortodoks tutumlara karşı her zaman eleştirel olmakla birlikte, Habermas kendisini Hegelci-Marksist gelenek içerisinde çalışan biri olarak görür. Kant'tan Marx'a uzanan Alman düşünce geleneğine ek olarak, Habermas ayrıca Comte, Weber, Durkheim ve Parsons'ı içeren toplumbilimsel geleneği temellük etmeyi de amaçlar. Buna paralel olarak da bir yandan, Dilthey'la birlikte kendisine bir kimlik edinen ve Gadamer ile zirvesine ulaşan yorumbilgisel gelenekle yoğun bir ilişki kurar. Ancak Habermas'ın düşüncesi aynı zamanda deneyimlediği gelenekten bir kopuşu da ifade eder ve bu kopuşun özgürleştirici-entellektüel bir sonucu da vardır. Bu yönelim, Anglo-Amerikan dilbilimi ve analitik felsefe, çağdaş dilbilim, psikanaliz ve bilişsel ve ahlaki gelişme kuramları toplumsal disiplinler

alanındaki yeni yaklaşım çeşitlerini de içeren diğer düşünsel yönelim ve bilimsel gelişmelerle taze ve açık bir karşılaşmayı da mümkün kılar. Habermas üzerindeki derin ve öncel bir etki de Peirce, Dewey ve Mead tarafından temsil edildiği şekliyle Amerikan pragmatizmidir. Habermas aynı yaklaşımı ciddi bir şekilde ele alan bir kaç Alman düşünüründen biridir. Habermas'ın pragmatizmi kavrayış ve temellükünün çağdaş profesyonel birçok Amerikan felsefeciden daha kapsayıcı olması belki de ironiktir.<sup>1</sup>

Habermas bu kadar çeşitli ve birbirleriyle pek de bağlantılı gözükmeyen gelenekler arasında nasıl olup da bir "bütünlük" kurabilmektedir? Habermas'ın kendi başına oldukça keskin gözükten birbirlerinden oldukça farklı yaklaşımları düzenli bir bütün içinde tamamen farklı bir üslupla biraraya getirebilme konusunda gerçekten özel bir yeteneği var. Habermas birçok çağdaş düşünürle hesaplaşmasına rağmen asla bir polemikçi değildir. Tam tersine tüm bu hesaplaşma süreçlerinde sürekli öğrenerek, kazanımlarından yeni bütünler oluşturmaya çalışan sistematik bir düşünürdür. Habermas'ın sorunu sürekli dizge oluşturma perspektifidir. Bu anlamda belki de Habermas son 19. yüzyıl filozofudur. Bu genel dürtü doğrultusunda, hesaplaşmaya girdiği tüm düşünürleri eleştirel bir biçimde içselleştirirken, kendini onların düşünsel buyuruculuğuna bırakmaz. Onlardan aldığı etkileri dizgesini gelişkinleştirmek için kullanır. Onların eksiklik ve

---

1 Bkz. Richard BERNSTEIN'den aktaran Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, çev: Y.Aktay, Vadi, Ankara, 1992, s.11-12

çelişkilerini bu yolla kendi kazanımında nötrale eder. Oysa onun hocası Adorno farklı bir tutum sergilemiş; umarsız yolculuğunda her durağın hakkını sonuna kadar vermiştir. Adorno'nun bu anlamda en büyük hocası Walter Benjamin'dir; sadece alıntılardan oluşan bir yapıtın peşinde ömrünü tüketmiş Benjamin.<sup>2</sup>

Habermas'ın düşüncesi iki önemli yapıtıyla temsil edilen iki ayrı evreye ayrılabilir. Birincisi, 1968'de yayımlanan *Bilgi ve ilgi-Çıkar*<sup>3</sup>'la ifade edilen evredir. Bu yapıt bir yandan toplumsal bilimler ve felsefe dünyasında önemli etkiler bırakırken diğer yandan da önemli eleştirilere hedef olmuştur. Habermas'ın bu yapıttaki hedefi ilgi-çıkar yönelimli bilginin oluşumu temelinde yeni bir eleştirel kuram geliştirmektir. Ancak bu ilgi-çıkarlardan üçüncüsü olan özgürleşimci ilgi-çıkar yeterince açık bir şekilde temellendirilmemiş ve sadece ilk iki çıkarın çakışma anında varolabilir gözükmektedir. Habermas'ın daha sonraki çalışmalarında hep koruduğu bir motif özgürleşimci boyutu yitirmeyen bir toplumsal çözümleme ortaya koymaktır. Ancak bir süre sonra yapıtının ekseninde bir değişim ortaya çıkmıştır. *Bilgi ve ilgi-Çıkar* bilgikuramsal bir yapıttır. Bu yapıtta bilgikuramı yalnızca toplumsal kuram olarak mümkündür. Aslında bu bile Habermas'ın bir ilk Felsefe anlamında bir bilgikuramını, yani bilgiye aşkın bir temel

---

2 Ayrıntı için bkz. Besim F. DELLALOĞLU, Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum, Bağlam, İstanbul, 1995.

3 Eldeki çalışmada temel alınan yapıtın İngilizce çevirisi olan *Knowledge and Human Interest*, Heinemann, London, 1978'dir. Ancak yapıtın Türkçe karşılığı olarak Almanca orijinalinin (*Erkenntnis und Interesse*) başlığı tercih edilmiştir.



arama endişesini terkettiğinin bir işaretidir. Bu noktadan sonra Habermas yoğun olarak dilbilim ve iletişim kuramıyla ilgilenmiştir.

İletişimsel Eylem Kuramı<sup>4</sup>, Habermas'ın düşüncesinin ikinci evresini temsil eder. Bilgi ve ilgi-Çıkar'la karşılaştırıldığında bu devasa yapıt hem bir süreklilik hem de bir kopuş içermektedir. Habermas'ın özgürleşimci bir eleştirel kuram geliştirme sorunsalı hiç değişmemiştir. Ancak geleneksel bilgikuramı ya da kısaca özne felsefesiyle temellenen Bilgi ve ilgi-Çıkar yerine, İletişimsel Eylem Kuramı'nda Habermas dilbilim ve iletişim kuramı üzerine kurulu bir eleştirel kurama yönelmektedir. Hakikati öznelararası bir zeminde iletişim üzerinde yeniden yapılandırmaya çalışarak Habermas, bir anlamda, Bilgi ve ilgi-Çıkar'ın temel hedeflerini yeni bir bağlamda gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Sonuç olarak görülecektir ki, bilgi kuramı yine toplumsal kuram olarak mümkündür.

Bu çalışmanın temel hedefi ve peşinde olduğu tez de budur: Bilgikuramı ancak toplumsal kuram olarak mümkündür. Elbette bu Habermas'ın düşünce evreni çerçevesinde ve onun kuramsal tercihleri ışığında gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Böylece Habermas'ın düşüncesi de olabildiğince geniş bir çerçevede tanıtılacaktır.

---

4 The Theory of Communicative Action I-II, Beacon Press, Boston, 1987 ve 1984.

Aynı zamanda Habermas üzerine çalışmaya beni sevk eden neden de olan, onun bilgikuramının ancak toplumsal kuram olarak gerçekleştirilebileceği savı, çalışmanın ana bölümlerinde evrimsel bir tarzda kısaca şöyle ortaya konmuştur.

İlk bölümde Habermas'ın pozitivist bilim anlayışı ile hesaplaşması ele alınmaktadır. Habermas 1960'larda itibaren pozitivistin en ciddi eleştirmenlerinden biri olagelmıştır. Bu bölümde özellikle Habermas'ın Auguste Comte ve Karl Popper hakkındaki görüşleri belirleyici olacaktır. Comte özellikle toplumbilimin pozitivist bir bilim olarak kurulmasındaki rolü açısından önemlidir. Popper ise her zaman Habermas'ın en fazla önem verdiği düşünürlerden biri olmuştur. Habermas bir yandan bu iki düşünürü eleştirirken, bir yandan da onlardan özellikle yorumbilgisine karşı düşünsel donanım elde etmeye çalışmaktadır.

İkinci bölümün konusu Habermas'ın yorumbilgisi ile olan etkileşimidir. Dilthey'in doğal bilimlere karşı özerk bir kimliği olan bir toplumsal bilim geliştirebilmek için derinleştirdiği yorumbilgisi, Gadamer tarafından "evrensel" bir konuma yükseltilmiştir. Habermas, yukarıda da belirtildiği gibi bir yandan yorumbilgisine karşı pozitivistten donanım sağlamaya çalışırken, bir yandan da pozitivistle olan mücadelesinde yorumbilgisinden yoğun bir biçimde yararlanmıştıdır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Habermas'ın pozitivism ve yorumbilgisinin eleştirel bir edinimi yoluyla bu iki gelenek arasındaki ayrımı aşma denemesi üzerinde durulmaktadır. Habermas bunu bilgi oluşturucu ilgi-çıkar'lar temelinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Model olarak aldığı da psikanalitik sürecin ideoloji eleştirisi potansiyelidir. Ancak bu projenin başarısızlığı da bu bölümün sonunda açıkça görülecektir. Zaten Habermas'ı iletişim kuramına yönelten başlıca neden de kendisinin ayrıştırdığı bu başarısızlık olacaktır.

Dördüncü bölümde Habermas'ın temel referanslarından biri olan Max Weber ile olan etkileşimi özellikle pozitivism ve yorumbilgisi ya da başka bir deyişle açıklama ve anlama karşıtlığı ya da birliği çerçevesinde ele alınmaktadır. Habermas üzerindeki Weber etkisi oldukça açıktır. Bu bölümde, bu gerçek belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Beşinci bölümün ana teması Habermas'ın Marx ve Marksizmle hesaplaşmasıdır. Bu sürekli hesaplaşma Habermas'ın sürdürücüsü olduğu Lukacs ve Korsch ile başlayan ve Frankfurt Okulu ile devam eden gelenekle bağlantı içinde sürecektir. Habermas'ın Marx'ın kuramının özünü, insan özgürleşmesi projesini iletişimsel bir çerçevede yeniden yapılandırma çabasının gerekçeleri ortaya konacaktır. Bu noktada Habermas'ın özne felsefesinden dil felsefesine olan yolculuğunun bir başka boyutu açıklık kazanacaktır.

Ussallık sorunsalının ele alındığı altıncı bölümde öncelikle Habermas'ın Aydınlanma'yla olan ilişkisi Adorno ve Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiği" nde ortaya koydukları us eleştirisiyle karşılaştırılarak ortaya konmaktadır. Ayrıca bu bölümde Eleştirel Kuram'ın en güçlü yanlarından biri olan teknolojik ussallık eleştirisinin boyutları irdelenecektir. Bu da doğal olarak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına yöneliminin bir başka boyutunu bize gösterecektir.

Yedinci bölüm Habermas'ın yeni projesinin temellendirildiği bölümdür. Yine Weber ve Frankfurt Okulu düşünürleriyle ilişki kurularak, Habermas'ın özne felsefesinin sınırlarının dışına doğru yaptığı yolculuğun ve iletişim kuramıyla Amerikan pragmatizmiyle kurduğu etkileşimin nedenleri ve sonuçları ortaya konmaktadır. Öznelerarasılık çerçevesinde pragmatizmle yeni bir boyut kazanan bu projeye Habermas'ın yeniden tanımladığı toplumsallığın temel nitelikleri belirginlik kazanmaktadır.

Çalışmanın sekizinci bölümünde ise Habermas'ın modernlik hakkında kritik kararların verildiği süreçlere geri dönerek tamamlanmamış ve süregiden bir proje olarak modernliği, postmodern söylemden kaynaklanan eleştirileri de karşılayan bir düzeyde yeniden yapılandırmasının ana öğeleri tartışılmaktadır.

Çalışma, Almanya'da yeni bir toplumsal alan olarak ortaya çıkan iki Almanya'nın birleştirilmesi sürecinde karşılaşılan sorunlara kuramsal bir çözüm önerisi olarak Habermas'ın geliştirdiği "anayasal yurtseverlik" ve "sivil itaatsizlik" kavramlarının onun projesinin bütünüyle bağlantısı içinde ele alındığı sonuç bölümüyle bitiyor.



## 1. POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Habermas düşünsel üretiminin başlangıcında kendisini özellikle bir pozitivism eleştirmeni olarak ortaya koymuştur. Eleştirel Kuram'ın Habermas öncesi kuşağının temel niteliklerinden biri olan pozitivism karşıtlığı Habermas için de geçerlidir. Ancak Habermas'ın ilk kuşak Eleştirel Kuramcılardan önemli bir farkı sistematik ve yeniden yapılandırıcı bir düşünür olmasıdır. Habermas pozitivismi eleştirirken ondan öğrenmeyi de ihmal etmez. Bu nedenle Habermas'ın yoğun olarak ilgisini çekenler, bu anlamda, Comte ve Popper'dır.

En genel anlamda pozitivist bilim anlayışının temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

- "gerçeklik" in temelinin duyu algıları olması;
- safsata veya yanılsama olarak aşağılanan bir metafizik düşmanlığı gibi değişik biçimlerde ortaya konabilen bir sav olarak fenomenalizm;
- felsefenin, bilimin bulgularından açıkça ayırdedilebilir, fakat aynı zamanda bu bulgular üzerinde bir "asalak" durumundaki bir çözümlene yöntemi olarak sunulması;
- deneysel bilginin, moral hedefler arayışından veya ahlaki standartların uygulanışından mantıksal olarak bağımsız olduğu savı anlamında olgu ve değer ikiliği;

-doğal ve toplumsal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta, belki de yöntembilimsel temele sahip oldukları düşüncesi anlamında "bilimin birliği" anlayışı.<sup>5</sup>

Pozitivist anlayışa göre bilimsel bilgi, nesnel gerçeikliğin insan zihni tarafından kavranmasıdır. Bir diğer deyişle bilimsel bilgi, bilen (özne) ile bilinen (doğa-toplum) arasında bir ayrıma dayanmakta ve nesnenin özünün insan zihni tarafından edinimini ifade etmektedir. Bu açıdan pozitivism, bilimsel bilginin vazgeçilmez ön koşulu olarak "insan özne"nin dışında nesnel bir gerçeklik alanının varolduğunu kabul etmektedir.

Pozitivist bilimsel bilgi anlayışı, deneyci geleneği kendi içine almasına rağmen, ham bir deneycilikten ibaret değildir. Pozitivism, salt olgusal olarak sınanabilir betimleyici bir bilgi ile yetinmemekte, bu bilgiyi belirli bir sistematik içine oturtarak inceleme konusunu oluşturan "gerçeklik alanı"na ilişkin genellemelere varmayı hedeflemektedir.

Pozitivist anlayışın temel ön-kabullerine göre bilginin bilimselliğinin en temel 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,

---

5 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivism ve Eleştiricileri", çev: L.Köker, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Tom Bottomore & Robert Nisbet (derleyenler), Verso, Ankara, Mart 1990, s.251

olgusal içerikten yoksun oldukları için sınanmaları da mümkün değildir. Viyana Çevresi'nin temsil ettiği Yeni Pozitivizmin terimleriyle söylenecek olursa, bilimselliğin ölçütü, bir önermenin "anlamlı" olup olmamasında yatmaktadır. Önermenin "anlamlı" olup olmaması ise olgusal içeriğinin bulunup bulunmamasına, bir diğer deyişle "dış dünya"ya ilişkin bir içerik taşıyıp taşıyamamasına göre belirlenmektedir.<sup>6</sup>

Pozitivizme göre, bilim adamları gözlem ve ölçümle işe başlar; verileri dikkatlice toplar ve bunlardan istatistikler derler. Modelleri ve düzenlilikleri kavradıktan sonra tümevarımla verilerini tanımlayan yasalara ya da genel sonuçlara varır. Bu yaklaşım nesnelliği garanti eder, çünkü bilim adamı tüm öznel önyargılardan sıyrılmak için çabalar. Bu işlem toplumsal bilimlere uygulandığında "değerden-bağımsızlık" şeklinde adlandırılır. Bu da araştırmacının olası en geniş anlamda değer ve görüşlerini paranteze alması anlamına gelir.

En genel anlamında pozitivist bilim anlayışı şu şekilde işler:

- i. gözlem ve deney
- ii. tümevarımsal genelleme
- iii. hipotez
- iv. hipotezin doğrulanmaya çalışılması
- v. kanıtlama veya kanıtlayamama

---

6 Bkz. Levent KÖKER, *iki Farklı Siyaset*, Ayrıntı, İstanbul, Kasım 1990, s.20



## vi. bilgi<sup>7</sup>

Habermas'a göre, "bilimcilik" bilimin kendine olan inancı anlamına gelir. Bilimcilik, bilimi olası bilginin bir biçimi olarak anlamak yerine, onu bilgiyle özdeşleştirir.<sup>8</sup> Pozitivizmin en çok eleştirilmesi gereken yanı "bilimci" tavrıdır. Habermas'ın eleştirdiği bilim değil pozitivist bilim anlayışıdır; bilimin tek bilgi biçimi olduğunu iddia etmektir, yani pozitivisttir. Bilimciliğin kendisini ortaya koyuşu çelişkilidir. Bilimcilik, olguların bütünselliğini bilimlerin nesne alanı olarak açıklayarak ve bilimi olguların tekrarına indirgeyip metafizikten kopararak, bilimin ötesine giden hiçbir dönüşümü doğrulayamaz ki buna kendisi de dahildir. Yani bir anlamda bilimci tavrıyla pozitivism kendini yine kendisiyle açıklamaya çalışmakta, ancak bunu başaramamaktadır.

Bilimciliğin yükselişi, bilgi eleştirisinin geleneksel ilgilerinin ve buna bağlı olarak da bilginin anlamının belirgin bir şekilde değer yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Bilgikuramı kendini artarak yönteme içkin sorunların çözümlemesiyle sınırlamış ve böylece epistemik öznenin rolünün ve kendi eylemleri üzerine düşünümünün önemi aşmıştır. Felsefenin bilgiye karşı eleştirel bir konum alma olasılığı çözülmüştür. Bilgikuramsal açıdan bilimin işlev ve anlamını sorgulayacak adımlar atılamaz olmuştur, çünkü bilginin

---

7 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum, Birey ve Toplum*, Ankara, Mart 1986, s.111

8 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Knowledge and Human Interest*, Heinemann, London, 1978, s.4

bilimden bağımsız bir şekilde onun sonuçlarını eleştirebileceği bir temeli kalmamıştır. Bir anlamda bilginin fetişleşmesi adına bilginin anlamı usdışı hale gelmiştir.

Bilgi ile gerçek, dil ile dünya arasındaki ilişki edilgin değil, etkindir. Bu bağlam içinde, nesne "orada", simgesel dizgenin dışında olmasına rağmen, belirsiz olduğu için, dil tarafından yörgülmediği sürece hiçbir anlam taşımaz. İnsan elbette doğadan kopuk olarak yaşamaz, fakat arasındaki ilişki temel kopukluğun sonradan dolaylı bir şekilde simgesel düzenlemeyle giderilmesine dayanır. Aynı tür ilişki, toplumsal düzeyde kurulan koşut karşıtlıklar için de geçerlidir. Toplumsal yaşam doğal çevre içinde gelişir; ancak, bu çevrenin anlamı ve etkisi, simgesel bir düzenlemenin sonunda belirir. Diğer yandan, yine toplumsal yaşam doğal zorunluluklara uymayı ve karşı koymayı gerektirir. Ama yine burada da uyumun ve karşı koymanın biçimleri doğrudan zorlukların bir işlevi değil, simgesel düzenlemelerin özgül bir etkisidir. Kısaca, bilgi kadar toplum, toplum kadar doğa, kuram kadar pratik simgesel bir kuruluşun izlerini taşır. Bu açıdan bakıldığında, öznel/nesnel veya idealizm/materyalizm gibi ikilikler üzerinde dayatmak bizi pozitivistimin sınırları içine hapsetmek olur. Adı geçen ikilemleri doğuran çıkmaz sorunun ortaya konduğu noktada başlamaktadır. Sorun sembolden bağımsız özne-nesne ilişkisine indirgenince "dilsiz" bir özne "anlamsız" bir nesne ile karşı karşıya getirilmektedir.<sup>9</sup>

---

9 Bkz. İlky SUNAR, Düşün ve Toplum, s.6

Pozitivist yöntemi benimseyen çağdaş toplumsal kuram, toplumsal dünyanın doğal dünyadan farklı olmadığını, bu nedenle de doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan pozitivist açıklama biçiminden farklı bir açıklama yönteminin toplumsal bilimlerde gerekli olmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, ister toplumsal ister doğal olsun, bütün bilimin amacı deneyci gözlemle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemeler veya yasalar üretmektir. Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneyle, gözlemle sınanmasına bağlıdır. Sınanamayan veya doğrulanamayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, "normatif" görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için birer "ideoloji" olarak kalmaya mahkumdurlar.<sup>10</sup> Üzerinde bilgi edinilmek istenen alanın doğa ya da toplum olması, bilimsel bilgiye ulaşmak bakımından herhangi bir yöntem bilim farkını gerektirmemektedir. Bu bakımdan doğa ve toplum, öznenin dışında varolan "nesnel gerçeklik" alanının iki yönünü ifade eder; aralarında bilimsel bilgiye ulaşma yolunu farklılaştırmayı gerektirecek denli önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile toplumsal bilimler arasındaki fark öze ilişkin bir fark olmayıp, sadece konuların farklı olmasından ibarettir.<sup>11</sup>

### 1.1 Erken Pozitivizm (Auguste Comte)

Habermas'ın pozitivism eleştirisinde gündeme aldığı ilk düşünür Comte'dur. Onun Comte'a olan eleştirel yöneliminin ilk

---

10 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s.15

11 Bkz. Levent KÖKER, *iki Farklı Siyaset*, s.25

nedeni elbette Comte'un bir anlamda pozitivistin kurucusu olmasıdır. Ancak bu yönelimin Habermas tarafından pek vurgulanmayan bir başka boyutu da, Comte'un toplumsal bilimleri ilk kez sistematik bir şekilde yapılandırmaya çalışan bir düşünür olmasıdır. Farklı bir bakış açısından da olsa Habermas'ın yapmaya çalıştığı da aynı şeydir.

Pozitivism, biri esas olarak toplumsal kuramda merkezleşen, diğeri ise daha özgül olarak bilgikuramı ile ilgili olan iki evreye ayrılabilen bir gelişme göstermiştir. Bir bakıma Aydınlanma düşüncesindeki "ussal" bir toplum düzeninin kurulabilirliği inancının devamı sayılabilecek olan Comte'un pozitivismi, bu açıdan pozitivistin ilk evresini oluşturmaktadır. Comte'un "üç hal yasası" olarak formüle etmiş olduğu toplumsal değişim kuramı, ayrıntılarında günümüz pozitivismi için önemini yitirmiş sayılabilir. Buna karşılık, Comte'un düşüncesi içinde bulunan bazı genel ilkelerin pozitivismi belirleyici özelliklerini sürdürdükleri söylenebilir. Bunlar arasında ilk akla geleni, "teolojik-metafizik-bilimsel" evreler olarak sıralanan toplumsal gelişim anlayışında varolan "bilimsel" olanın "metafizik" olana üstünlüğü görüşünde belirgin biçimde görülen "metafizik aleyhtarlığı"dır. İkinci olarak da doğal ve toplumsal bilimlerin "birliği" anlayışı gösterilebilir. Bu ikisiyle bağlantılı olan üçüncüsü ise "üç hal yasası" deyişinde varolan "yasa" kavramıyla ilgilidir.<sup>12</sup>

---

12 Bkz. Levent KÖKER, *iki Farklı Siyaset*, s.19

Comte'a göre, pozitif felsefenin temel özelliği bütün olayları doğal ve değişmez yasalara bağlı olarak kabul etmesidir. Temel amaç bu yasaların keşfi ve onları mümkün olan en az sayıya indirmektir. Ona göre, ilk ve son sebeplerin araştırılması, kesin olarak erişilmez ve anlamsız bir şeydir. Yapılması gereken, olayların meydana geliş şartlarını incelemek ve aralarındaki normal ilişkilerle benzerlik ve ardarda gelişlere göre birini diğerine bağlamaktır.<sup>13</sup>

Marcuse'nin belirttiği gibi, Comte'da pozitif felsefe belki de in adjecto (devralınmış) bir çelişki değildir. Fakat, felsefeyi bilimsel bilginin oluşum halindeki sentezinin ifadesine indirgemektedir. Comte, "hakiki felsefi tin, pozitif sözcüğünde toplanmış olan temel özellikleri" içine alır demektedir. Spakülatif felsefenin görünenlerin ötesine nüfuz etmeyi amaçlayan yararsız çabaları reddedilmektedir. Fakat bu terim, aynı zamanda "belirlilik" ve "kesinlik"i içermektedir ki bu özellikler, benzer bir biçimde modern insanın düşünsel yaşamını, daha öncekilerden ayırmaktadır. Son olarak terim, bir "yapıcı(organik) eğilim" ve bir "göreci bakış açısı"nı akla getirmektedir. Bunlardan ilki, pozitivist tinin kurucu özelliğini ifade etmektedir. Buna karşıt olarak "metafizik tin" örgütleme gücünden yoksundur; yalnızca eleştirilebilir. Sonuncusu ise metafizik felsefenin özelliği olarak mutlakçılığın yadsınmasını kesinleştirmektedir. Olguların karşılıklı değişmelerini düzenleyen yasalar daima şartlı bir

---

13 Auguste COMTE'dan aktaran M.KORLAELÇİ, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan, İstanbul, 1986, s.16

özellik taşırlar, çünkü bu yasalar "mutlak özler" olarak öne sürölmekten çok deneysel gözlem temelinde tümevarım yoluyla elde edilirler.<sup>14</sup>

Comte'un bilim felsefesi, "pozitif" terimiyle kapsandığı farzedilen yöntemsel kurallara indirgenebilir. "Pozitif tin", bilimsel nesnelliğı garanti eden işlemlerle ilgilidir. Pozitivizmin ruhu üzerine olan söyleminde Comte sözcüğün anlamsal bir çözümlemesini ortaya koyar. "Pozitif" sözcüğünü, düşsele karşı gerçek, kararsızlığa karşı belirlilik, belirsiz olana karşı kesinlik, yarasız, boş olana karşı yararlılık ve mutlak olana karşı görelilik anlamında kullanır.

Pozitivizm, karar verilemez olduğı için anlamsız olan araştırma yönelimlerinden kurtulmak ister. Bunu da olası bilimsel çözümlemelerin nesne alanını "olgular" ile sınırlayarak yapar. Ancak Comte, olgular ve düşler arasındaki ayrımı, olgusal olanın varlıkbilimsel tanımı yoluyla yapmaz. Bilimin nesnesi haline gelebilen herşey olgu olarak kabul edilir. Bu nedenle, bilimin nesne alanının sınırlandırılması, bilimin nasıl olup da yalnızca kendi işlemselliğini sağlayan yöntemsel kurallarla tanımlanabileceğı sorusunu yeniden gündeme getirir.<sup>15</sup>

Ancak Comte için ,aynı zamanda, mutlak deneycilik de imkansızdır:

---

14 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s.253-254

15 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.74

".her çağda olayları birbirine bağlamak için bir kurama gereksinim vardır. Bu gereksinim başlangıçta insan zekasının kuramları gözlemlerden sonra kurmak gibi açık bir imkansızlığıyla kaynaşır. Gerçek bilgilerimiz yalnız ve yalnız gözlenebilen olaylara dayanan bilgilerimizdir. Bacon'dan beri bütün kafası işleyenlerin tekrarladığı bu temel ilke, insan zekasının olgunluk çağına uygulandığı zaman da en küçük bir şüpheyeye yer bırakmaz. Yeter ki, gereği gibi uygulansın. Ama bilgilerimizin kuruluşunu göz önüne getirirsek ilkel halinde insan zekasının hem böyle düşünmediği, hem de böyle düşünemeyeceği meydandadır. Çünkü bir yandan her pozitif kuramın ister istemez gözlem üzerine kurulduğunu biliyoruz, öte yandan gözlemi yapabilmesi için zekamızın bir kurama muhtaç olduğu malum. Eğer olaylara bakarken onları hemen bazı ilkelere bağlayamıyorsak, bu teker teker gözlemleri toplamak ve onlardan faydalanmak şöyle dursun, onları aklımızda dahi tutamayız. Hatta çok defa gözümüzün önünde olup biten olayların farkına bile varamayız."<sup>16</sup>

Teker teker ele alınan her bilim için olduğu gibi insan düşüncesi de teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçen bir ilerleme göstermektedir. Teolojik aşamada, tinsel varlıkların eylemeleriyle belirlenen bir evren kavrayışı bulunmaktadır. Bu aşama "insan zihninin harekete geçmesi için zorunlu olan nokta"dır ve tüm-erkli tanrısallığı benimsemesi nedeniyle Hıristiyanlıkta en üst noktasına ulaşmaktadır. Metafizik evre, hareket halindeki bu tinselliklerin yerini soyut özlerin almasını sağlamakta, böylece düşüncenin sabit ve belirli aşaması olan bilimin ortaya çıkışının temelini hazırlamaktadır.<sup>17</sup>

Comte, "Cours de philosophie positive"de, çeşitli bilim dalları arasındaki ilişkilerin, hem çözümlemeci ve hem de tarihsel bir anlamda hiyerarşik bir ilişki olduğu ileri

16 Auguste COMTE, "Pozitif Felsefe Dersleri", çev: Ü.Meriç, Sosyoloji Dergisi, sayı: 19-20, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1966, s.219

17 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s.254

sürmüş; tarihsel anlam da, insanlığın düşünsel gelişiminin üç aşamalı olduğu yolundaki ünlü yasanın terimleriyle açıklamıştır. Çözümlemeci olarak Comte, bilimlerin azalan bir genellik, fakat artan bir karmaşıklık hiyerarşisi oluşturduklarını açıklamaktadır. Her özel bilim, hiyerarşide kendisinin altında olanla mantıksal olarak bağımlıdır. Ancak, aynı zamanda, diğer bilimlerin ilgilerine indirgeyemeyeceğimiz oluşum halindeki bir nesnelere düzeni ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla, örneğin, biyoloji, bütün organizmaların maddenin bileşimini düzenleyen yasalara uyan fiziksel varlıklar olmaları ölçüsünde fizik ve kimya yasalarını önceden geçerli saymaktadır. Diğer yandan ise, karmaşık varlıklar olarak organizmaların davranışları bu yasalardan dolaysız olarak çıkarılamamaktadır. Bilimler hiyerarşisinin tepesinde yer alan toplumbilim, kendi bağımsız konusuna sahip olmayı sürdürürken, diğer bir bilimsel disiplinin yasalarını da geçerli saymaktadır.<sup>18</sup>

Comte bilimlerin hiyerarşisini şu şekilde oluşturur:

- i. matematik,
- ii. astronomi,
- iii. fizik,
- iv. kimya,
- v. biyoloji,
- vi. toplumsal fizik (toplumbilim).

---

18 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s.254



Comte, psikolojiyi kısmen toplumbilime, kısmen de biyolojiye dahil ederek onu başlı başına bir bilim olarak kabul etmez. Ona göre ruhsal yaşam bir takım olayların arka arkaya gelmesinden oluşur. Bilinç diye özerk bir öz, bir varoluş yoktur.

Comte toplumbilimi iki kısma ayırır: i.statik, ii.dinamik toplumbilim. Böyle bir ikicilik düzen ve ilerleme kavramlarına uygun düşer. Biyoloji gibi toplumbilim de "sentetik" nitelikte kavramlar kullanır. Yani, daha altta yer alan bilimlerde olduğu gibi, eleman yığınlarından ziyade karmaşık bütünlerin özelliklerine ilişkin kavramlar kullanır. Bu iki bilim, ayrıca, statik ve dinamik ayrımını paylaşırlar. Toplumbilimde, birincisi toplum içindeki kurumların karşılıklı işlevsel ilişkilerinin, ikincisi ise toplumsal evrim sürecinin incelenmesinin içerir. Ancak, dinamiğin toplumbilimdeki önemi, biyolojidekinden daha derindir. Çünkü -üç hal yasası aracılığıyla- bir bütün olarak pozitif düşüncenin düşünsel gelişimini incelemektedir. Toplumbilim, her biri bu bilime özgü özellikler taşıyan üç yöntembilimsel ögeye dayanmaktadır: Gözlem, deney ve karşılaştırma. Comte, deneysel gözlemin temel önemine olan bir bağlılığın, deneyciliğin savunusuyla aynı şey olmadığına inanmaktadır. "Hiçbir mantıksal dogma" der Comte, "pozitif felsefenin ruhuyla veya onun toplumsal olayların incelenmesine ilişkin özel niteliğiyle bundan daha derin bir uyumsuzluk içinde olamaz." Sonuç olarak, toplumbilimsel araştırmalarda asıl olan kuramdır. Diğer yandan, Comte'un tartışma bağlamı, deneyciliğin burada sınırlı bir anlama

geldiğini göstermektedir. Comte'un vurguladığı nokta, nesne veya olaylar üzerindeki bütün gözlemlerin "kuram yüklü" olduğu değil, fakat "bilimsel olarak söylendiğinde, bütün yalıtılmış, deneysel gözlemin anlamsız olduğu"dur. "Bilimsel ve popüler gözlem" Comte'a göre, "aynı olgular içerir"; fakat bu olguları farklı bakış açılarından dikkate alırlar. Çünkü birincisi kuramca yönlendirilirken ikincisi böyle değildir. Kuramlar dikkatimizi kimi olgulardan alıp başka belirli olgulara yöneltirler. Toplumsal fizikte laboratuvar anlamında bir deney mümkün değilse bile, bunun dolaylı deneyle ikame edilmesi mümkündür. Fakat bu, toplumbilimsel araştırmanın canalcı temeli olan karşılaştırmalı yöntemden daha az önemlidir.

Pozitif felsefenin kökenlerinin düşünsel tanısı olarak ana konu varlığını sürdürmektedir. Düzen ve ilerlemenin karşılıklı gerekliliği. Comte için bu ikisi arasındaki bağlantı, pozitivistlerin hem filozofların "devrimci metafizik"ini ve hem de katolik savunucularının gerici çağrışımlarını aşmayı sağlamaktadır. Bu sonuncu okul düzen istemekte, fakat ilerlemeye karşı çıkmaktaydı. Birincisi ise düzen pahasına ilerlemeyi aramaktaydı. "Gerici okul"ca arzulanan "düzen" feodal hiyerokrasiye geri dönüşten başka birşey değildi. Buna karşılık devrimcilerce hedeflenen "ilerleme" ise en azından her türlü yönetimin yıkılmasıydı.<sup>19</sup>

---

19 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivism ve Elestiricileri", s.255-256

Comte'un pozitivizmi ilerleme temasını korumakta, fakat bu temanın Aydınlanma felsefesinde birarada bulunduğu radikalizmi baltalamaktadır. "İlerleme" ve "düzen" birbirleriyle uyuşturulmalarının ötesinde bir ilişki içindedirler. Biri diğerine bağımlı hale gelmektedir. Pozitif düşünce, filozofların yeni bir güne geçmişin yıkılmasıyla erişilebileceği anlamındaki bakış açısının ifadesi olan "negatif" dünya görüşlerinin yerini almaktadır.<sup>20</sup>

Pozitivizmin bilginin yararlılığı talebi birbirine zıt iki bilgikuramsal geleneğin birlikte kullanılmasından türer. Comte, deneycilikten bilimsel bilginin teknolojik olarak kullanılabilir olması gerektiği görüşünü devralır. Bilim ile teknoloji arasında bir uyum vardır. Bilim, doğa ve toplum üzerinde teknik denetimi olası kılar. Comte, aynı zamanda, Bacon'ın gelecekteki doğal bilimler için formüle ettiği ilkenin geçerliliğini toplumsal bilimlere doğru genişletir: Öngörmek için bilmek, hükmetmek için öngörmek. Bilimin ayırdedici özelliği budur. Ancak doğa ve toplum üzerindeki denetim gücünün yalnızca şu ussal ilkeyle artabileceğinin farkındadır: Deneysel araştırmanın genişlemesi yetmez. Aynı zamanda kuramların gelişmesi ve birleşmesi de gereklidir.<sup>21</sup>

Eğer kesinlik, belirlilik ve yararlılık önermelerimizin bilimsel karakterinin ölçütleriye, pozitif tinin görelî doğasına uygun olarak, bilgimiz ilke olarak bitmemiş ve

---

20 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s.253

21 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.77

görelidir. Deney tarafından doğrulanmış, yöntemsel olarak ulaşılmış ve teknik olarak kullanılabilir öngörülere dönüşebilen yasaların bilgisi, özünde olanı, mutlak olanı bilmeye benzemediği sürece görelidir.<sup>22</sup>

Comte, bilginin göreliliğini, bilgikuramsal anlamda, gerçekliğin nesneleşmelerinin dünyasının oluşumu sorunu olarak algılamaz. Aksine yalnızca bilim ve metafiziğin soyut karşıtlığını ileri sürer. Erken pozitivism, eleştirel olmayan bir biçimde, dünyanın, bir yandan özgün, değişmez ve gerekli olan, diğer yandan değişen, raslantısal görünüm alanı olarak metafizik ayrımını kabul eden konumunu korur. Pozitivism, yalnızca şeylerin özüyle ilgilenme iddiasındaki kurama muhalefetiyle, yanılsamalar olarak maskesi düşmüş özler alanıyla ilgisizliğini ilan eder. Tersine, saf kuram tarafından önemsenmemiş görüngü alanı bugünkü bilimin nesne alanıdır. Pozitif teriminde, tekil gerçeklik, daha önce önemsiz olarak değerlendirilmiş olan görüngü olma iddiasındadır. Kaba olgular ve bunlar arasındaki ilişkilerle karşılaştırılarak, metafizik özler gerçek dışı olarak ilan edilirler. Bir anlamda pozitivist polemiklerde, metafizik geleneğin öğeleri korunur, yalnızca rolleri değişir.<sup>23</sup>

Pozitivism, bir bilim olarak toplumbilimin oluşumu için genel bir temel plan sağlamaktadır. Yani toplumun yeni bilimi, teolojik ve metafizik kalıntılardan kurtularak, diğer

---

22 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.78

23 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.79

bilimlerle aynı kapsayıcı mantıksal biçimi paylaşmak zorundadır. Ancak, toplumbilimin ilgi alanına giren olgular, sıralanımda ondan daha altta yer alan bilimlerdekinden daha karmaşık ve daha özgül olduğu için, bu yeni bilimlerdekinden daha karmaşık ve daha özgül olduğu için, bu yeni bilim (toplumbilim) kendisine özgü yeni yöntemsel usulleri de geliştirmek zorundadır. Toplumbilim, her biri bu bilime özgü nitelikler taşıyan üç yöntemsel unsura dayanmaktadır: Gözlem, deney ve karşılaştırma. Comte'çu gelenek açısından toplumbilim bir bilim olarak varlığını devam ettirmek, toplumsal sorunlara çözüm önerileri getirmek istiyorsa pozitivist olmak zorundadır. Toplumbilimi pozitivist kılmanın yolu, toplumsal olay ve olguları doğal olay ve olgular gibi incelemekten geçmektedir. Bilgikuramsal düzeyde toplumbilimsel bilginin kaynağı gözlem ve deneye dayalı olan pozitif/bilimsel bilgi olmalıdır. Böylece kaynağı deney ve gözlem olan toplumbilimsel bilgi ve/veya pozitivist bilgi somut olup toplumsal sorunsala somut düzlemda çözüm önerileri üretebilir. Toplumbilim pozitivist oldukça bir bilim kimliği taşıyabilir.<sup>24</sup>

Pozitivizm, bir düşünüm eksikliği olarak, modern zamanlarda teknik ilgi-çıkar'ın gizliliğini çoğaltmaya devam eden bir kuram ve düşünce biçimi olarak değerlendirilebilir. Buna karşın diyalektik, Habermas'a göre, teknik ilgi-çıkar'ı toplumsal emeğin öznelararası alanına yerleştiren bir kuramsal harekettir. "Bilgi ve ilgi-Çıkar" başlıklı kitabında Habermas

---

24 Bkz. Sezgin KIZILÇELİK, Pozitivizm ve Eleştiricileri, Saray, İzmir, 1996, s.25

yoğun bir pozitivizm eleştirisi yapar. Temel amacı, bilgi sorununun daha önce yok sayılmış bir boyutunu öne çıkarmaktır. Bilen öznenin bildiği dünyanın oluşmasında oynadığı aktif rolün altını çizmektedir. Ancak Habermas bu kitabında sadece pozitivizmin olumsuz bir değerlendirmesini yapmaz. Pozitivist felsefenin başlangıçta özgürleştirici bir içeriği olduğunu teslim eder. Bilim ve metafizik arasındaki kesin ayırım için bir ölçüt ortaya koyma yönelimi aslında her türlü dogmaya karşı mücadele isteğinin bir ürünüdür. Ancak bilimle bu tür bir ön-ilgilenim ve felsefenin bilimin yöntem boyutuyla sınırlanması bilginin anlam ve önemini zayıflatmıştır. Bu eğilim teknokratik bilinci güçlendirmiştir. Habermas'a göre, bilimsel bilgi insan özgürleşmesi için gerekli, ancak tek başına yetersiz bir koşuldur.

Eğer değerler öznel ise, eğer yaşamdaki pratik yönelimler ussal doğrulamanın tamamen dışındaysa, pozitivizmin bilim ve teknolojiye olan bağlılığı ve dogmatizm ve ideolojiye olan muhalefeti de öznel ve ussal olarak doğrulanamaz. Diğer yandan eğer Aydınlanma'ya olan ilgi ussal ise, us pratik bir çıkar barındırır ve bilim ve teknoloji tarafından ayrıntılı olarak tanımlanamaz. Habermas'a göre pozitivizm değerden-bağımsızlık örtüsü altında teknolojik ussallığa bağlılığı gizler. Her türlü bilimsel olmayan kuram biçimlerinin ve kuramın pratikle olan ilişkisindeki her türlü teknolojik olamayan kavramın saldırgan bir eleştirisiyle pozitivizm, bilimsel düşüncenin ve onun teknik kullanımının egemenliğinin önündeki tüm engelleri kaldırmaya çalışır.

Elbette pozitivizm, herşeye rağmen, bilime karşı felsefi bir konumu temsil eder. Pozitivizmin ifade ettiği bilimin bilimsel öz-anlaması bilimin kendisiyle çakışmaz. Fakat bilimin kendine olan inancını dogmalastırarak pozitivizmin bilimsel araştırmayı bilgikuramsal öz-düşünümden kurtarmaya çalışır. Pozitivizm sadece bilimin felsefeye karşı bağışıklığı için gerekli olma koşuluyla felsefidir.<sup>25</sup>

Habermas'ın eleştirisi, ne deneysel bilimlerin, ne de davranışçı-bilimsel toplumbilimin araştırma pratiklerine yönelik değildir. Onun eleştirisi bu araştırma süreçlerinin pozitivist yorumuna yöneliktir. Habermas, bilimin çözümleyici kavramının araştırma pratiklerini desteklediğini ve yöntemsal yargıların açıklanmasına yardımcı olduğunu kabul eder. Ancak, pozitivist kendini anlamamanın sınırlayıcı etkileri de olduğunu da vurgular. Ona göre, pozitivizm, temel düşünümün alanını deneysel-çözümleyici bilimlerin sınırları içine hapseder.<sup>26</sup>

Ona göre, pozitivizm öncelikle yeni bir tarih felsefesi biçiminde ortaya çıkar. Bu paradoksaldır. Meşru bilginin yalnızca deneysel bilimler dizgesi içinde mümkün olduğu pozitivist doktrinin bilimsel içeriği, kendisinin kaynağını bulduğu tarih felsefesiyle apaçık bir çelişki içindedir.<sup>27</sup>

---

25 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.67

26 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Rationalizm Divided in Two", Positivism and Sociology, Anthony Giddens (derleyen), Heinemann, London, 1975, s.196

27 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.71

Habermas'a göre, birtakım dolaylımlar olmadan bilgikuramı bilim felsefesiyle yer değiştiremez. Çünkü bilimin içeriği tasfiye edilmiş, bilimin anlamı usdışı hale gelmiş ve pozitivism bilimi tarih felsefesi açısından bir anlamla ortaya koymamıştır. Bu nedenle bilimsel-teknik gelişme görüngüsü olağanüstü bir önem kazanmıştır. Bilen öznenin kendi üzerine düşünümünün yerini araştırma almıştır. Bilgi, modern bilimlerin örneği olarak tanımlanması yeterli görüldüğünde, bilim, olası ve a priori düşünümlü bilginin ufku içinde anlaşılabilir. Bu durumda bilimin anlamını açıklamak için geriye kalan tek temel, modern bilimsel araştırmanın doğum süreci ve yaşamın tüm bağlamlarını değiştiren araştırma tarzlarının toplumsal işlevidir. Çünkü bilim kavramı usdışı hale gelmiştir; bilimlerin yöntemi ve yaşam biçimlerinin bilimsel ussallaşması karşılıklı olarak birbirlerini yorumlamak zorundadır. İşte bu erken pozitivismin gerçek görevidir. Pozitivism, bilimlerin kendilerine olan bilimci inançlarını, türlerin tarihini, pozitif tinin gerçekleşmesinin tarihi olarak yapılandırarak doğrular.<sup>28</sup>

Habermas'ın Comte'a yönelik eleştirileri pozitivismin temel açmazlarını ortaya koyması açısından net ve açıklayıcıdır. Habermas Comte'da pozitivismin eleştirilmesi gereken tüm boyutlarını birarada bulmaktadır. Ancak, Comte'u deneyci bilgi kuramından ayıran "kuram" vurgusu Habermas tarafından yeterince değerlendirilmemektedir. Oysa ki Habermas benzer bir vurguyu yapan Popper'ı, bir sonraki bölümde

---

28 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.72



görülebileceği gibi, bu yönüyle önemsemektedir. Ancak aynı tavrı Comte'dan esirgiyor görünmektedir. Oysa ki Comte, Habermas'ın kuramında oldukça önemli bir momenti ifade etmektedir. Habermas bir yandan deneyci bilgikuramına teslim olmayan bir "pratik" kavramına vurgu yaparken, diğer yandan da kendisi için felsefeyle "pratik" in bir buluşmasını ifade eden bir toplumsal bilim yapılandırılmayı önemsemektedir. Her iki açıdan da Comte'un önemi açıktır.

## 1.2 Yeni Pozitivizm (Karl Popper)

Erken Pozitivizmin eleştirisinden sonra Habermas'ın aynı doğrultudaki eleştirisi nesnesi Karl Popper'ın Yeni Pozitivizmidir. Popper, 1920'lerde Viyana'da ortaya çıkan ve Viyana Çevresi olarak anılan "mantıkçı-pozitivizm" in eleştirel bir takipçisidir. Bu nedenle, Popper üzerine yoğunlaşmadan önce Mantıkçı Pozitivizm'in temel niteliklerine kısaca değinmek gerekmektedir. Bu okulun temel düşünürleri Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Neurath, Gödel ve Ayer'dir ve temel ilkeleri şu şekilde özetlenebilir:

- i. tek bir bilim ilkesi
- ii. felsefenin bilimsel nitelikte olması ilkesi
- iii. doğrulanabilirlik ilkesi
- iv. totoloji ilkesi
- v. tümevarım ilkesi

Ayer, mantıkçı pozitivistlerden bahsederken okulun temel yaklaşımlarını şu şekilde özetlemektedir:

"'Sonunda felsefenin ne olacağını keşfettik! Bilimin hizmetçisi olacak' diye düşündüler. Bilimi felsefelerinde pek o kadar kullanmamakla birlikte, bütün bilgi alanlarının bilim tarafından kapsandığını düşünmekteydiler. Bilim dünyayı betimler, olan tek dünyayı, bu dünya çevremizdeki şeylerin dünyasıdır; ve felsefenin uğraşacağı başka bir alan da yoktur. Peki, felsefe ne yapabilir? Tek yapabileceği şey bilimin kavramlarını çözümlenmek ve eleştirmektir."<sup>29</sup>

Ayer'e göre, felsefe bunu şu şekilde yapabilir:

"Birincisi, herşey doğrulanabilirlik ilkesi denilen ve Schlick tarafından "Bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir" diye özlü bir biçimde dile getirilen ilkeye bağlıydı. İkinci olarak da, Mantıkçı Pozitivistler mantık ve matematik önermelerinin, bütün zorunlu doğru önermelerin, Wittgenstein'in totoloji(yineleme) dediği şeyler olduğunu kabul etmekteydiler. Üçüncü ana öğreti, felsefenin kendisine ilişkili. Felsefenin, Wittgenstein ve Schlick'in "aydınlatma eylemi" diye adlandırdıkları şeyden ibaret olması gerektiğini düşünüyordular. Wittgenstein'in, Schlick'in de aktardığı bir sözü vardır: felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe bir doğru ya da yanlış önermeler bütününden oluşmaktaydı. Çünkü bu önermeler bilimlerce kapsanacaktı, sadece bir aydınlatma ve çözümlenme, bazı durumlarda da, anlamsızlığı ortaya koyma etkinliği idi, felsefe."<sup>30</sup>

Aynı Ayer, kendi okulunu temel varsayımları açısından şu şekilde eleştirmektedir:

"Birincisi, doğrulama ilkesi kendisini hiç doğru dürüst formüleştiremedi. İkincisi, indirgemecilik de işlemiyor. Üçüncüsü, mantık ve matematikteki önermelerin herhangi ilginç bir anlamda çözümlenici olup olmadığı şimdi bana epeyce kuşkulu geliyor."<sup>31</sup>

---

29 Alfred AYER, "Mantıkçı Pozitivism ve Kalıtı", Yeni Düşün Adamları, Bryan Magee (derleyen) Birey ve Toplum, Ankara, Ekim 1985, s.132-33

30 Alfred AYER, "Mantıkçı Pozitivism ve Kalıtı", s.134-35

31 Alfred AYER, "Mantıkçı Pozitivism ve Kalıtı", s.144

Viyana Çevresi'nin 1920'lerden itibaren işleyip geliştirmeye çalıştığı bilimsellik anlayışını birçok bakımdan eleştirmiş olan Popper'ın bilimsellik ölçütü hakkındaki en temel görüşü yanlışlanabilirlik kavramı etrafında odaklanmaktadır. Popper, bir önermenin "yasa" niteliği taşıyan bir genellemeye dönüşebilmesi için sonsuz sayıda deney ya da gözlemle doğrulanması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin "bütün kuğular beyazdır" önermesini doğrulamak için yeryüzünde yaşamış, yaşayan ve yaşayacak olan tüm kuğuların beyaz olduğunun gösterilmesi gerekecektir ki bu olanaksızdır. O halde, bir önermenin bilimselliğinin ölçütü, onun olgusal olarak doğrulanabilirliği olamaz. Buna karşılık, tek bir "beyaz olmayan kuğu"nun varlığı halinde yukarıdaki önermenin yanlış olduğu kanıtlanmış olacaktır. O halde, Popper'a göre bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirlik olmaktadır. Bir önermenin ve önermenin içinde yer aldığı sistematik bütünlüğün (kuramın) sadece olgusal bir içerik taşıması yetmemektedir, ayrıca olgusal olarak yanlışlanabilme olanağı da kendi içinde taşınmalıdır.

Popper'ın görüşlerinin Viyana Çevresi'nin yeni-  
pozitivizminden farklılaşmasına karşılık, temelde, özne-nesne ayrımını, nesnellik kavramını ve bilimselliğin ölçütünün, olgusal niteliğini yadsımadığı görülmektedir. Pozitivist bilgikuramının "nesnel gerçeklik" ve "özne/nesne" arasında yapılan ayrım temeline oturttuğu sınınanabilirlik (Popper'a göre yanlışlanabilirlik) ölçütüne göre belirlenen bilimsel bilginin nasıl edinilebileceği hakkındaki bu kabulleri, bilimsel bilgi

edinmedeki amacın ne olduğu sorusuna verilen bir yanıtı da içermektedir. Buna göre, bilimsel bilgiyi edinmenin temel amacı, nesnel gerçeklik alanında olup bitenleri "açıklamak"tır. Pozitivizme göre açıklama ise, tümdengelimsel mantık kurallarına uygun olarak gerçekleştirilir. Bu durumda ise "açıklama" ile "öndeyi" özdeşleşmektedir. Bir diğer deyişle, gözlem ve deney yoluyla varılan genellemelerin belli bir olguyu açıkladığı gösterildiğinde bu, aynı zamanda söz konusu açıklamayı sağlayan genellemenin gerektirdiği önkoşulların sağlanması halinde aynı sonucun ortaya çıkacağını da belirtmektedir.<sup>32</sup>

Popper'ın bilimin işleyişi hakkındaki görüşü kısaca şu şekilde özetlenebilir:

- i. Problem
- ii. Önerilen çözüm, yani yeni kuram
- iii. Yeni kuramdan sınımaya yönelik olarak tümdengelimsel biçimde elde edilen önermeler
- iv. Sınama, yani, deney ve gözlem yoluyla yanlışlanabilirlik
- v. Birbirlerine rakip kuramlar arasında bir tanesinin tercih edilmesi.<sup>33</sup>

Popper, doğalcılık ve bilimciliğin yalnızca bilimadamlarının kendi alanları hakkındaki geçersiz bir tanımı olmadığını, aynı zamanda bunların nesnellik ve değerden-bağımsızlık konusunda da hiçbir garanti getirmediğini ileri

---

32 Bkz. Levent KÖKER, İki Farklı Siyaset, s.23

33 Bkz. İlkey SUNAR, Düşün ve Toplum, s.111

sürer. Bilimadamları işe veri toplamakla değil, çözümü için deneysel önermeler formüle ettikleri bir sorun ile başlarlar. Bu çözümler, gözlem veri toplanmasına dayalı olabilen eleştiriye açık olmalıdır. Eğer bir çözüm çürütülürse, bilimadamı, eleştiriye geçici de olsa dayanabilen bir çözüm bulana kadar yeni çözümler dener. Bu çözüm, yeni eleştiriler onu çürütene kadar kabul edilir. Yani bilim, gözlemden genel yasalara doğru tümevarımsal bir şekilde değil, tümdengelimsel olarak ilerler.

Popper ile düşünsel tartışmaya ilk giren eleştirel kuramcı Habermas değil, onun hocası Adorno'dur. Tübingen Toplumbilim Kongresi'nde Adorno ile Popper'in karşılıklı tebliğleri bugün bile pozitivistler ve eleştirmenleri için temel başvuru kaynağıdır. Popper için eleştirel usçuluk hem doğal, hem de toplumsal bilimler için uygulanabilecek bir yöntemdir. Adorno ise farklı düşünmektedir. Onun çizgisi Vico, Herder, Dilthey, Rickert'in oluşturduğu geleneğin bir devamıdır.

Eleştirel Kuram, toplumu bir bütün olarak nesnesi kabul eden bir kuramdır. Adorno pozitvizmi tikel olanı genel olandan koparmakla ve dolayısıyla gerçek nesnesine, yani topluma hiçbir zaman ulaşamamakla eleştirir. Popper'in anti-diyalektik mantığına göre, çelişkiler çözümlenmesi gereken karşıtlıklardır; toplumsal bütünün izdüşümü değildir. Popper çelişkiyi aşılması gereken mantıksal veya bilişsel bir momente

indirger. Adorno içinse çelişki yapısaldır. Popper için bilim uyumu aradığı ölçüde üreticidir.

Pozitivizm ve Popper'in eleştirel usçuluğu, saf bilim eğilimleriyle, ne toplumsal bütünün çelişkili doğasını anlayabilir, ne de nesnelliğe ulaşabilir. Anket türü pozitivizm, tüm nesnellik iddalarına rağmen öznel görüşler üretir. Adorno'nun sayısal işlemlerin nesnelliği kavramını eleştirisi Popper'in yöntemsel önermelerine kadar genişletilebilir. Her ikisinde de ortak olan nesnelğin araştırmacıda değil, araştırmacının uyguladığı yöntemde saklı olmasıdır. Fakat Adorno için önemli olan ne araştırmacının ne de yöntemin nesnelliğidir. Asıl önemli olan nesnellik bilimin nesnesinin nesnelliğidir.

Bir başka eleştirel kuramcı Horkheimer'a göre ise, pozitivizm, bilme edimini bilimle özdeşleştirmekle, zekayı, onu eleştirmek zorunda olduğu o ticari kültür tarafından biçimlendirilmiş olan malzemenin örgütlenmesi için gerekli olan işlemlerle sınırlandırmış olur. Bilimin içeriği, yöntemleri ve kategorileri toplumsal çatışmalardan bağımsız olmadığı gibi, insanlar da sırf bunların giderilmesi için temel değerler üzerinde sınırsızca deney yapılmasına razı olmazlar. Bu çatışmaların niteliği buna imkan tanımaz. Bilimin otoritesinin ilerici tarihsel gelişmeler sağlaması ancak ideal olarak uyumlu koşullarda mümkün olabilir. Pozitivistler bu gerçeğin pekala farkında olabilirler ama, bunun mantıksal uzantısıyla, bilimin felsefi kuram tarafından belirlenen

görelî bir işlevi olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten de kaçınırlar.<sup>34</sup>

Eğer bilimin ve doğruluğun tanımı, yine bilimsel doğruya ulaşma yöntemlerine dayanacaksa, bilimin ve doğruluğun ne olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini yine bilimin gözlemlenmesi yoluyla elde etme çabalarında hep aynı kısır döngü görülür: Gözlem ilkesinin kendisi nasıl haklı çıkarılacaktır? Bir haklı çıkarma istendiğinde, neden gözlemin doğruluğun tek güvencesi olduğu sorulduğunda, pozitivistler yine gözlemi yardıma çağırırlar. Ama onların gözleri kapalıdır. Pozitivistler, araştırmanın makineyi andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma, vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerinde düşünmek yerine, bilimin gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler. Kuşkusuz, işlerinin doğrulama ilkesini gerekçelendirmek ve kanıtlamak olmadığını, sadece bilimsel terimlerle konuşmak istediklerini söyleyeceklerdir. Başka bir deyişle, kendi ilkelerini -doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesi- doğrulamayı reddetmekle, petitio principii (kanıtlanmamış, kanıtlanması istenen bir ilkenin kanıt olarak varsayımı) hatasına düşmektedirler.<sup>35</sup>

Bilimde her türlü tümevarım eğilimini reddederek Popper, bilimsel hipotezlerin oluşturulmasını yaratıcı bir imgelem

---

34 Bkz. Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, çev: O.Koçak, Metis, İstanbul, 1990, s.112

35 Bkz. Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, s.107

egzersizi olarak değerlendirir. Bir hipotezin bilimselliği, onun duyusal deneye bağlı olarak doğrulanması koşuluna değil, olumsuz gözlemler tarafından deneysel olarak yanlışlanabilir olma koşuluna bağlıdır. Bir hipotez ne kadar yanlışlanabilir ise, o kadar deneysel bir içeriğe sahiptir. O halde, bilimin yöntemi, en fazla yanlışlanabilir hipotezi formüle etmek ve kendisinden türetilmiş herhangi bir gözlem önermesinin yanlışlığını test etmektir. Sonuç olarak hiçbir hipotezin doğrulanması mümkün olmamasına rağmen, onun ciddi yanlışlama teşebbüslerinden sürekli olarak kurtulması bir doğrulanmışlık ve kabul olarak görülebilir. Bilimin gelişimi de zaten daha güçlü deneysel içeriğe sahip daha iyi doğrulanmış kuramlar lehine yanlışların sürekli elenmesini içerir.

Geleneksel deneyciliğe aykırı olarak Popper, bilimin deneysel temelini, bilen öznenin duyusal içerikleri pasif bir şekilde algılamasından oluştuğu görüşüne karşı çıkar. Hipotez sınamada kullanılan temel gözlem önermeleri, zaman ve mekânı özgül olan maddi nesnelere kamusal gözlemine gönderme yapan verili önermelerle sınırlandırılmıştır. Bu önermeler genel yaklaşımlar kullandıkları için, tekil duyum deneyimlerinin basit betimlenmesi olarak inşa edilemezler.<sup>36</sup>

Popper'ın düşünsel zenginliğinin bir önemli boyutu da üç dünya kuramıdır. Popper, geleneksel özne/nesne ayrımı üzerine oturtulmuş fiziki nesnelere dünyası ile bilince ait öznel dünya

---

36 Bkz. Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT, Cambridge, Massachusetts, 1994, s.45



arasındaki ayrımla yetinmez. O, bu ikisine ek olarak düşüncenin nesnel içeriklerinin dünyasından, diğer bir deyişle bilimsel düşüncenin ve sanatın ürünlerinin dünyasından söz eder. Popper'ın bu üçüncü dünya boyutu, Habermas için her zaman önemli bir dayanak olacaktır. Bunun ayrıntısı aşağıdaki (7.3) bölümlerde ortaya konacaktır.

Yeni-pozitivizmin temel özellikleri şunlardır:

- i. Bilimsel yöntemin birliği: Değişik araştırma alanlarına bağlı özgül kavram ve tekniklerin farklılığına rağmen, doğal bilimlerin yöntemsel işlemleri insan bilimlerine de uygulanabilir. Her ikisinde de araştırma mantığı aynıdır.
- ii. Gerçekleşme biçimleri, gibi araştırma hedefleri de aynıdır. Toplumsal olsun ya da olmasın tüm bilimsel araştırmalar, tümdengelimsel açıklamalar ve öngörüler için öncüller olarak işlev görebilecek yasa-benzeri genellemelere ulaşmayı hedefler. Bir olgu, bazı özel koşullar sonucu, bazı doğa yasalarıyla uyumlu olarak ortaya çıktığı gösterilerek açıklanır. Eğer yasalar ve koşullar bilinirse, bir olgu, aynı tümdengelimsel akıl yürütme kullanılarak öngörülebilir.
- iii. Kuramın pratikle ilişkisi öncelikle tekniktir. Eğer genel yasalar biliniyorsa ve uygun ilksel koşullar yaratılabiliyorsa, doğal ya da toplumsal, istenilen durumları üretebiliriz. Ancak hangi durumların üretileceği sorunu bilimsel olarak çözülemez. Bu sonuçta bir karar sorunudur. Hiçbir "olmalı" bir "olan"dan, hiçbir "değer" bir "olgu"dan türeyemez. Bilimsel araştırmanın kendisi değerden-bağımsızdır,

yalnızca nesnel, değer-bağımsız sonuçlara ulaşmaya gayret eder.

iv. Bilimsel bilginin kalitesinin belirleyicisi kesin olarak sınanabilirliktir. Bir hipotezi sınamak için, yanlışlığı sonucu onu reddedebileceğimiz tekil gözlem önermeleri elde etme amacıyla tümdengelimsel mantığı kullanırız.<sup>37</sup>

Habermas'ın Popper'ı eleştirisi , esas olarak, ona göre hala güçlü bir pozitivistik felsefe kalıntısına sahip olan Popper'ın eleştirel usçuluğunun sınırları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Popper'ın bilim kuramı, diyalektik olana karşıt, çözümleyici bir kuramdır. Habermas, doğal bilimin "nesnelliği"nin toplumsal bilimlere doğrudan aktarılamayacağını çünkü toplumsal 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. Toplumsal bilimci ile davranışını incelediği kimseler arasındaki iletişimin sürdürülmesini içeren yorumbilgisel anlama, toplumsal bilimlerde esaslı bir yöntem ögesidir ve "durumsal mantık" olarak değiştirilerek sunulsa bile, doğadaki olayların "gözlemlenmesi"ne basitçe indirgenerek kavranamaz. Toplumbilimin hedefinin yasa keşfetmek olarak kavranması, onu toplumsal teknoloji durumuna getirme gibi pratik bir sonuç taşımaktadır. Aksine, diyalektik toplum kuramı, pratik

---

37 Bkz. Thomas MCCARTHY, The Critical Theory of Jürgen Habermas, s.138-39

sorunlarla teknik ödevlerin yerine getirilmesi arasındaki büyüyen karşıtlığa işaret etmelidir . Bir bütün olarak toplumsal yaşama dünyasının yapısıyla ilişki içinde olan ve aslında, onu özgürleşimini talep eden bir anlamın gerçekleştirilmesinden henüz söz etmiyoruz. Bunu yerine getirebilmek için, diyalektik yada eleştirel bir kuram, Popper'ın ifade ettiği türden bir eleştirel ussalılığın sınırlarını aşmak zorundadır.<sup>38</sup>

Habermas'ın bu konuda polemiğe girdiği kişilerden biri de Popper'ın tilmizlerinden Albert'dır. Habermas onunla olan tartışmasını birbirleriyle ilişkili değişik alanlara böler. İlk konu, deneysel çalışmada deneyimin (deney) rolüdür. Habermas'ın özgün katkısına göre pozitivism sınırlı bir deneyim alanına izin verir. Bu önermesini, kuramların ve çözümlerin oluşmasında çok daha geniş bir deneyim alanına izin verildiği kabul ederek açıklar, fakat sınınanabilir hipotezler üstünde ısrarın gereksiz bir şekilde verili kuramı doğrulayacak veya yanlışlayacak deneyim türünü daralttığını ileri sürer. Habermas'a göre pozitivistler bir çembere sıkışmışlardır. Üzerinde durdukları deneyim deneyim standartlarına bağlıdır. Fakat bu bilimlerin standartlarının deneyimde temellendiği varsayılmaktadır. Bu nedenle pozitivist bilim ve deneyim arasında, diğer deneyim ve meşruiyet türlerini reddetme eğiliminde karşılıklı bir bağımlılık vardır.

---

38 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivism ve Eleştiricileri", s.280

Pozitivist sınımanın deneysel temeli sorunu özellikle ilginçtir Çünkü, Habermas'ın da kabul ettiği gibi Popper, varolanın deneysel anlamda kendini açtığı, ortaya koyduğu tezine karşı olan bir genel felsefi eğilimi paylaşır. Duyumlara, bilginin güvenilir ve doğrudan temeli olarak aşırı bir güvene sadece Alman idealizmi değil, aynı zamanda pragmatizm (Peirce), görüngubilim (Husserl) ve Eleştirel Kuram gibi değişik modern felsefi okullar da karşı çıkmıştır. Popper'ın mantıkçı pozitivist eleştirisi bu deneycilik karşıtı geleneklerle çok yakınlık içerir. Çünkü Popper'e göre tüm gözlemler kuram-yüklüdürler. Biraz önce dile getirildiği gibi benzer bir vurgu Comte tarafından da yapılmıştır. Ancak Popper için, sınamalar kuramları bağımsız olgulara karşı denetlerler. Bu tez, Popper'daki artık pozitivist sorunsalın temelidir. Bu nedenle Popper yarım haklıdır. Daha önce belirtildiği gibi, bu "yarım haklılık" durumu Popper için geçerli olduğu dozda olmasa bile Comte için de geçerlidir.

Araştırma donanımı içindeki pozitivistin yeri ile ilişkili olarak Habermas, Popper'ın yanlışlama kavramında başka eksiklikler olduğunu ileri sürer. Aslında, bu açıdan Habermas pozitivist işlemlere Popper'e göre daha fazla geçerlilik atfeder. Popper pozitivist, tüm bilimler için evrensel olarak geçerli usuller ortaya koyamadığı için reddederken, Habermas, deneysel-çözümleyici araştırmanın yeterliliğini özel bir çıkarla sınırlandırarak, onun insan etkinliğinin bir yönü için önemini onaylar. Habermas'a göre deneycilik, deney, sınama ve olguları içeren tahminler yaparak

bir geçerlilik alanı inşa eder. Eğer bu tahminlerin dışına çıkarsak ve onları eleştirirsek, onların sınırlılığını görürüz. Fakat eğer onların içinde çalışırsak sınırlı bir geçerlilik kazanabilirler.

Habermas'ın üçüncü ilgi noktası, eleştirel yöntemlerdeki kanıtın doğası üzerinedir. O, özellikle, deneysel yöntemler üzerine tezlerin nasıl olup da geçerlilik kazandıklarıyla ilgilenir. Bu, eleştiri yoluyla sağlanmaz; kelimenin Popper'cı anlamında olsa bile. Bunun nedeni, eleştirinin kendini sınama değil, aksine kendini tartışma olarak sınama olmasıdır. Habermas tarafından "önergelerin çekincesiz tartışımı" olarak tanımlanan eleştiri, sınımayı ve diğer olası teknikleri, önermeleri reddetme yada doğrulama için kullanılır. Eğer Popper'ın argümansal pratiğini, eleştirel ussalcılığı kadar ciddiye alırsak, Habermas'ın söylemek istediği oldukça açıktır. Popper, pozitivist eleştirirken ve onun karşısında kendi alternatifini geliştirirken, kendisinin önerdiği yöntemlerin dışına düşen araçlara başvurur.

Albert'ın iddiasının aksine Habermas, halihazırda oturmuş gözüken toplumsal bilim yöntemlerine alternatif yepyeni bir "yöntem" önerme niyetinde olmadığını ifade eder. Popper'ın kuramını tartışır, çünkü onda pozitivist hakkındaki şüphelerini doğrulayan şeyler bulur. Bugünkü bilim kuramının temel çizgileri özellikle Viyana Çevresi tarafından belirlenmiştir. Bu gelenek karşısında Popper'ın konumu oldukça özeldir. Popper, hem çözümleneci bilim kuramının önemli bir

temsilcisi, hem de 1920'lerden beri bu yeni pozitivizmin deneyci önkabullerinin ikna edici bir eleştirmenidir.<sup>39</sup>

Habermas'a göre, kesin bilimler için deneyin temeli, bu bilimlerin deneye atfettikleri standartlardan bağımsız değildir. Kişisel yaşam tarihindeki yoksunluklar, hayal kırıklıkları, bunların hepsi farklı deneyimleri dolaylıdır. Ona göre, Albert bütün bunları tartışmaktan acizdir, çünkü o, bütününde, sınamaları deneyime karşı kuramların olası geçerlilişmeleriyle özdeşleştirmektedir. Yani Habermas'ın sorun olarak gördüğü şeyi, o tartışmadan kabul etmeye devam eder.

Habermas'a göre, Popper, öznenin duyum deneyimine kendini apaçık vermişliği tezine itiraz eder. Hemen onaylanmış bir gerçeklik ve apaçık bir hakikat fikri eleştirel bilgikuramsal düşünüşme karşı koyamaz. Kant'ın algımızın kategorik elemanlarını ispatlamasından beri, duyum deneyiminin kanıtlamanın yüksek mahkemesi olduğu ididası ortadan kalkmıştır. Hegel'in duyum kesinliği eleştirisi, Peirce'nin eylem bilinciyle birleşmiş algı çözümlemesi, Husserl'in önceden doğrulanmış deneyim açıklaması, Adorno'nun ilk felsefe'ye olan saldırısı, bunların herbiri farklı çıkı noktalarından olsa da, hazır, dolaysız bilgi denen birşeyin olamayacağını kanıtlamaktadır. Apaçık sezginin ilksel deneyimi arayışı boşunadır. Aslında algı, daha önceki deneyimlerden aktarılmış olanlarla, daha önce öğrenilmiş şeyler yoluyla

---

39 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Rationalism Divided in Two", s.196

tahmin edilenlerle, beklentiler ufku yoluyla ve hatta d ş ve korkularla belirlenir. Popper bu anlayışını, gözlemlerin her zaman elde edilmiş bilgiler ve deneyimler ışığında yorumları ima ettiği önermesiyle formüle eder. Daha açıkçası, deneysel veri, daha önceki kuramların çerçevesinde yorumlardır ve sonuç olarak kuramların hipotetik karakterini paylaşırlar.<sup>40</sup>

Deneycilik, genel olarak, geleneksel bilgi eleştirisi gibi, kesin bilginin geçerliliğini, bilginin kaynaklarına başvurarak doğrulamaya çalışır. Saf düşünce, kurulu gelenek, duyum deneyimi gibi bilgi kaynaklarında eksik olan otoritedir. Bilginin kaynakları her zaman kirlenmiştir. Bu nedenle, bilginin türevlenmesi sorunu yerini bilginin geçerliliği sorununa bırakmalıdır. Bilimsel  nergelerin doğrulanması talebi otoriterdir, çünkü geçerlilik  nergelerini duyumların yanlış otoritesine bağımlı kılmaktadır.<sup>41</sup>

Popper sınaama işleminde düzenlenen deneyimin özerkliğine aşırı bir güven duyar. Bu işlemdaki standartlar sorununu ortadan kaldıracılabileceğini düşünür, çünkü tüm eleştirilerine rağmen dibe çökmüş bir pozitivist önyargıyı paylaşır. Olguların kuramlara karşı bilgikuramsal bağımsızlığını savunur. Yani, sınaamalar kurumları bağımsız olgularla denetler. Bu tez, Popper'ın hala sahiplendiği temel pozitivist sorunsaldır.

---

40 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Rationalism Divided in Two", s.198-99

41 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Rationalism Divided in Two", s.199

Bir yandan, Popper haklı olarak, deneyciliğe, olguları ancak kuramlar ışığında anlar ve belirleriz diyerek karşı çıkar. Hatta bazen, olguları dil ve gerçekliğin ortak ürünleri olarak tanımlar. Diğer yandan, duyularımızın yöntemsel olarak güvenli bir düzenlenmesine bağlı olan protokol önermelerinin olgularla basit bir uygunluk ilişkisi olduğunu savunur.<sup>42</sup>

Habermas'ın Popper eleştirisindeki insafsızlık onun genel tavrının bir parçasıdır. Çünkü o, herhangi bir bağlamda kendisine yakın bulduğu bir düşünürü diğerlerine oranla çok daha yoğun bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Çünkü onun eleştirilerinde her zaman yeni bir "bütün" oluşturma perspektifi vardır. Habermas'taki sürekli yeni sentezler oluşturma yönelimi, eleştirilerinin kendisinden devralabileceği düşünürlerde odaklaşmasına neden olmaktadır. Popper da Habermas için bu düşünürlerden biridir. Her boyuttaki eleştirisine rağmen, Habermas için Popper kendisinden öğrenilebilecek bir düşünürdür. Özellikle Popper'ın "yanlışlama" ilkesi ve "kuram-yüklülük" vurgusu daha ilerde görüleceği gibi, Habermas'ın "iletişimsel eylem" kuramının önemli öncüllerinden biridir.

---

42 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Rationalism Divided in Two", s.200-201



## 2. TOPLUMBİLİMDE YORUMBİLGİSEL (HERMENEUTİK) YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİSİ

### 2.1 Yorumbilgisinin Kökenbilimi ve Kavramsal Tanımı

Yorumbilgisi (hermeneutik) sözcüğü Yunan mitolojisinde tanrıların habercisi sayılan ve onların türlü yorumlara açık olan sözlerini insanlara taşıyan Hermes'ten türetilmiştir. Hermes aynı zamanda dil ve konuşmayı da yaratan tanrıdır. Buna ilişkin olarak Platon'un diyaloglarında Socrates sözcüklerin ikilemine dikkat çekmiştir. Sözcükler hem bir anlamı açığa vurdukları hem de onu gizledikleri için çok güçlü bir gösterge (sign) sayılmış ve Hermes'in oğlu Pan'a benzetilmiştir. Pan, üst kısmı tanrısal ve mükemmel, alt kısmı ise keçiye benzeyen bir varlıktır. Pan gibi, dil de hem doğruları, hem de yanlışları içerir. Hermes dil içindeki bu ikilemi ve belirsizlik durumunu çözümlemiş bir tanrı değildir. Bu yüzden de onun taşıdığı tanrı sözlerinin anlamı her zaman değişebilen yorumlara açıktır.<sup>43</sup> Bir anlamda Hermes'in yaptığı bir tür "çeviri"dir. Buradaki çevirme ediminin Yunanlılar için kuşkusuz kimileyin "açıklama", "açık kılma", "açımlama", "yorumlama gibi anlamlar taşıdığı da oluyordu. Bununla birlikte yorumbilgisi (hermeneutik) sözcüğü, Tanrı(lar) Sözü'nün daha iyi ve tanrı(lar) tarafından söylenildiği biçimiyle anlaşılmasını sağlama gibi nihai bir amacı imlediğinden, sözcüğün farklı anlamlarda kullanılması gerçekte

---

43 Bkz. Serpil OPPERMANN, "Hermeneutics: 'Yorumbilim'" Edebiyat ve Eleştiri, sayı: 3/4, s.86

çevirme ediminin farklı kiplerinden başka birşey olmayan bir yanyanalık ve biraradalık içinde duruyordu.<sup>44</sup>

Çağımızda yorumbilgisinin en önemli temsilcisi olan Gadamer de yorumbilgisini benzer bir şekilde anlamaktadır. Ona göre, yorumbilgisi, hermeneutik sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Yorumbilgisi etkinliği daima bir başka "dünya" ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak hermeneutik'in esas anlamı için de geçerlidir.<sup>45</sup>

Habermas'a göre ise yorumbilgisi, hem bir deneyim biçimi, hem de dilbilgisel çözümlemedir. Genel ve tikel ilişkisi sorunu, tekil deneyimlerin, genel soyut kategorilerle uyum içinde ele alınmasıdır. Yorumbilgisel anlama için sorun tam tersidir. Kişisel yaşam deneyimini tüm genişliği içinde anlar,

---

44 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", Edebiyat&Eleştiri, sayı: 9, Güz 1995, s.126

45 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Hermeneutik", Hermeneutik Üzerine Yazılar, Doğan Özlem (derleyen) Ark, Ankara, Ekim 1995, s.11

fakat bireysel ego etrafında merkezleşmiş bir takım niyetleri, dilin genel kategorileriyle uyumlu hale getirir.<sup>46</sup>

En genel olarak bakıldığında yorumbilgisel kuram veya yöntemsel yorumbilgisi, pozitivist yöntem gibi "nesnel olgular"la uğraşmaz. O, araştırmacının ulaştığı anlamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantıları olduğuna inanır. Olgu ile değer, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın birbirinden ayrılamazlığını vurgular. Nicelikselleştirmeyi, kontrollü deneyi önemli görmez. İncelediği görüngülerin ayırdedici niteliklerini göstermek için sözümona tarafsız, nesnel bir söz dağarcığı arayışında değildir. Bunun yerine niteliksel betimlemeyi, analogik anlayışı ve öyküsel açıklama biçimlerini kullanır.<sup>47</sup>

Anlama sorununu evrenselleştiren ilk düşünür Schleiermacher'dir. O, yorumbilgisinde metnin esas alınan normatif anlamını arka plana çekmiştir. Anlama, metnin dehalar-arasılık temelinde üretken tekrarıdır. Böylece Schleiermacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamının tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretilde dilin rolü ön plana çıkmış ve yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılma istenmiştir. Schleiermacher'in yorumbilgisini, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, ona

46 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.162

47 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, Vadi, Ankara, 1996, s.28

yeni bir derinlik kazandırmıştır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, bir tin bilimleri dizgesinin dayanması gereken temelleri de ortaya koymuştur. Artık yorumbilgisi, tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindir. Böylece, Schleiermacher'le birlikte tarihselciliğe giden yol açılmıştır.<sup>48</sup>

Schleiermacher'in yorumbilgisinin iki boyutu vardır. İlki dilseldir ve metinleri dilsel evrenin bir parçası olarak anlama ile ilgilidir. Yorumcu, yazarın tekil uygulamalarını anlamak kadar dil kullanımının birey-ötesi boyutlarını da anlamak durumundadır. İkinci boyut psikolojik ya da teknik boyuttur. Bu aşamada yorumcunun görevi, yazarı, yazarın kendisini anlamasından daha iyi anlamaktır. Burada da, genel ve tikel içeren bir döngü karşımıza çıkar. Bu tarzda ele alındığında, yorumlama sınırsızlığa uzanır, çünkü bizim şu andaki söylemde görmeye çalıştığımız şey aslında geçmiş ve geleceğin sonsuzluğundadır. Bir eserin incelenmesinde anlamalar asla tükenmeyeceğine göre de, her eserin anlamı potansiyel olarak sonsuz ve her yorum sonlu ve geçicidir. Bir eserin anlamı her ne kadar sonsuz olsa da yine de belirlidir, çünkü belli bir yazar tarafından belli bir zaman diliminde yaratılmıştır. Ancak bu eserin yorumcusu kendini o yazarın genel düşünceleri ve ilgi alanıyla sınırlayamaz. Yapması gereken şey belirli bir eserde yazarın tam olarak ne demek istediğini ortaya çıkarmaktır.<sup>49</sup>

---

48 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Hermeneutik", s.14-15

49 Bkz. Serpil OPPERMANN, "Hermeneutics: 'Yorumbilim'", s.87

Schleiermacher'e göre yorumbilgisinin karşılaştığı en temel sorun şudur: Geçmişte yazılmış bir eserin sözcükleri değişmez, aynı kalır, fakat bu sözcükleri ortaya koyan bağlam aynı değildir. Yorumbilgisinin amacı bu özgün bağlamı yeniden yapılandırmak ve eserin sözcüklerini doğru bir şekilde anlayabilmektir. Yani yorumcu, yazarın ortaya koyduğu anlamın fiziksel eylemini yeniden yaşamalı ve böylece anlamda uygunluğu yakalamalıdır. Schleiermacher bu süreci yorumbilgisel döngü olarak tanımlar. Bu döngü, bir eserin anlamının bütünlüğünü tahmin edip, buradan eserin parçalarının çözümlemesine gidip, sonra da bu çözümlemeden tekrar bir eserin anlam bütünlüğüne varabilmek olarak açıklanabilir. Sonuçta bu anlam bütünlüğü, ilk başta tahmin edilen bütünlükten daha geliştirilmiş olacaktır. Böylece bütünle parçalar arası uyum sağlanmış olur. Ayrıca, bu tip bir yorumda eseri okurdan ayıran tarihsel boşluk eseri yeniden yapılandırmış olan yorumcu tarafından kapatılır. Bu kavram bugün bile hala yorumbilgisinin en önemli kavramlarından biridir. Döngüsel olmayan bir yorumbilgisini tanımlamak bile çok güçtür. Ve bu kavram, Schleiermacher'in bir katkisidir. Kendisi bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Tam bilgi daima açık bir döngüyü zorunlu kılar, herbir parça ancak ait olduğu bütünden yola çıkılarak anlaşılabilir, bütün ise parçalarından."<sup>50</sup>

---

50 SCHLEIERMACHER'den aktaran Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.128

Kısaca toparlamak gerekirse, Schleiermacher'e göre bir metni anlamamanın iki olmazsa olmaz koşulu vardır. Doğru anlamaya giden yol ona göre önce yazarın dilini anlamaktan, sonra yazarın bireysel kimliğini anlamaktan geçer. Kendisinden sonra gelen sözdağarcığında bu iki anlama kipi "dilsel" ve "psikolojik" anlama diye adlandırılacak ve bunlar daha sonra yorumbilgisinin gelişimi içerisindeki başat iki anlama paradigmasını oluşturacaktır. Schleiermacher, yorumbilgisine ilişkin bu çözümlemesini Yorumbilgisi Üzerine Dersler adlı yapıtında şu sözleriyle özetler: "Her insanın dili, kullandığı dilin içinde özel bir yer işgal eder; konuşması ise ancak konuştuğu dilin bütünü göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Ancak bu da yetmez; kişi sürekli olarak gelişen ve değişen bir ruha sahip olduğundan konuşması ancak diğerlerinin konuşmalarıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir."<sup>51</sup>

Ancak, Schleiermacher'in yorumbilgisini kavrayışı yazarın söylemeye çalıştığı anlamın bu anlamdan uzaklaşmaksızın yeniden kurulmasını amaç edinen "söylenilen değil kimin söylediği önemlidir" sloganıyla ifade edilebilecek yazar-  
bağımlı bir yorumbilgisidir ve kendisinden sonraki yorumbilgisi üzerine düşünenleri fazlaca uğraştıracak, dolayısıyla sorunlu bir nokta olarak değerlendirilecektir. Yine de Schleiermacher, "psikolojik anlama" düşüncesiyle

---

51 SCHLEIERMACHER'den aktaran Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.128

Dilthey'in anlamanın önkoşulu olarak gördüğü yazarla "eşduyum"(emphaty) kurma düşüncesini incelemeyi başarmıştır.<sup>52</sup>

Schleiermacher'in yorumbilgisi, onu tarihsel romantizmin en önemli temsilcisi yapar. Fakat aynı zamanda, Hıristiyan teolojisine olan bağlılığından da vazgeçmez. Onun yorumbilgisi kutsal metinlerin yorumunda değerlendirilecek anlama sanatının genel doktrini olarak anlaşılmalıdır. Schleiermacher yorumbilgisini yanlış anlamadan kurtulma sanatı olarak tanımlar.

## 2.2 Dilthey ve Tınbilimleri

Dilthey'e göre anlama edimi insan bilimlerinin bir özelliği olmalıdır. Dilthey anlama edimini kendi branşı olan tarih disiplini içinde değerlendirmiş ve yorumbilgisini tarih bilinci anlamındaki çalışmalarında kullanarak kişinin tarih deneyimini genel-anlama edimine uyarlamaya çalışmıştır. Böylece insan doğası evrensel ve tarihsel bir bilince yerleştirilmiştir. Ayrıca, Dilthey'e göre bir eseri anlamak için onun anlamıyla ilgili ön bilgiye gereksinim vardır. Bu da tarih bilincinin kazanılmasıyla ilgilidir. Dilthey için, "geçerli bir yorumun tarihsel temelleri" olmalıdır. "Tarihteki bütün kesinlik bu yoruma dayanır." "İnsan bilimlerinin bilgikuramı, mantığı ve yöntembilim bağlamına yedirilen

---

52 Bkz. Baki GÜCLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.128

yorumlama kuramı felsefe ve tarih bilimleri arasında zorunlu bir bağıdır." Bu tür bir zorunluluk tarihsel bir temelden çok ussal bir dayanak gerektirmektedir.<sup>53</sup>

Dilthey'in düşüncesinde yorumbilgisi en genel anlamda tinbilimlerine felsefi bir temel sağlama amacını güder. Dilthey doğa bilimlerinin açıklamayı, tin bilimlerinin ise anlamayı erek edinmesi gerektiğini söyleyerek, yani bir anlamda yorumbilgisini tinbilimlerinin gerçek yöntemi olarak düşünerek, günümüzün felsefi yorumbilgisi üzerine düşünenlerin halen aşmaya çalıştıkları önemli bir sorunsalın altına imzasını atmıştır. Öyleki günümüzde Gadamer, Apel ve Rorty gibi kimi felsefi yorumbilgisiyle ilgilenenlerin "birleşik bir bilim" tasarılarını temellendirirken Dilthey'in yarattığı ikilemin sürekli hesabını vermek durumunda kalmışlardır. Kuşkusuz bu ikilemin doğmasını Dilthey'in eninde sonunda Aydınlanma'ya bağlı bir düşünür olmasıyla ve Descartes'in bıraktığı Kartezyen felsefe mirasını, yorumbilgisinde bilgikuramsal bir yöntembilim olarak yeniden inşa etmeye çalışmasıyla açıklamak olanaklıdır.

Dilthey'in yorumbilgisine Schleiermacher'in ortaya attığı yorumbilgisel döngü düşüncesi açısından bakıldığında, Dilthey'in bu kavramı bir adım daha geliştirdiği görülebilir. Bütünün parçalar doğrultusunda, parçaların ise bütün doğrultusunda anlaşılabilir olması düşüncesine Dilthey bu ilişkinin sürekli değişken bir yapıda olduğu vurgusuyla

---

53 Bkz. Serpil OPPERMANN, "Hermeneutics: 'Yorumbilim'", s.88



katılır ve "metnin bütününe odaklanmanın metnin parçalarına odaklanmayı, metnin parçalarına odaklanmanın ise metnin bütününe odaklanmayı kuşattığı" belirlemesinde bulunur.

## 2.21 Yaşantı ve Yaşam-ifadesi

Ancak Dilthey'in belki de yorumbilgisine yaptığı en büyük katkı onun yaşantı (erlebnis) ve yaşam-ifadesi (lebensausserung) kavramlarında yatmaktadır. Bu iki kavram doğrultusunda Dilthey yorumbilgisinin temel işlevini, metinde yazarın yaşadığı deneyimi bir yaşam-ifadesi olarak sunmasını yeniden yaratmak olarak tanımlar ve bu anlamda Schleiermacher'ın ürettiği dili anlama kategorisini fazladan bir kategori olarak görür. Dilthey, Schleiermacher'ın diğer kategorisi olan yazarın psikolojik kimliğini anlama kategorisine ise yazara gereğinden fazla bir değer yüklediğini düşünerek, sözkonusu yazar-özne kategorisi yerine yaşantıyı ön plana çıkarır. Nitekim sonuç olarak bütün felsefelerin yaşam felsefesi olduğuna inanan Dilthey Kant'ın usun kategorileri yerine kendi yaşam kategorilerini önerir: içerisinde şimdiki deneyimlediğimiz değer, içerisinde geleceği gördüğümüz amaç ve içerisinde geçmişi anımsadığımız anlam. Dilthey, Kant gibi "bilgi nasıl olanaklıdır?" diye sormak yerine "anlama nasıl olanaklıdır?" diye sorarak, tinbilimlerini bilgikuramının, yaşamı da usun egemenliğinden kurtarmaya çabalar. Böylelikle Dilthey, yaşam üstüne vurguda bulunmak ve yaşanılanı yalnızca yazarın eline terketmek yerine yaşam deneyimini bütün bireyler ya da okurlar için selamlar. Üstelik bunu yaparken da anlamın

metafizik zamansallığından ayrı olarak yorumbilgisel zamansallığa yönelik ilk dizgesel çalışmayı da sunar.<sup>54</sup>

Habermas'a göre de, yaşantı kategorisi, Dilthey için başlangıçtan beri kendi tin bilimleri kuramı için anahtardır. Sistematik gözlemin ve nedensel-çözümlemeci bilmenin konusu olarak insanlık, bir bölümüyle doğabilimsel nesne/konu alanı içinde kalır. Tin bilimlerinin nesnesi/konusu olarak insanlık ise, çıplak bir fiziksel gerçeklik olmaktan çıkar; "insani durumlar olarak yaşanan" bir nesneye/konuya dönüşür. Dolayısıyla aslında burada nesne/konu doğrudan doğruya insanlık da değildir. İnsanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel-toplumsal yaşamdır. Dilthey henüz bilim mantığının sorunlarının betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikoloji içinde açıklanabileceğine inandığı sıralarda, yaşam dışlaştırmalarını anlama edimini, öznenin yabancı psişik hallerini (diğerinin psişik hali) kendinde-hissetmesi modeline göre düşünür. İfadeyi-anlama ve yaşantı, karşılıklı ilişki içindedirler: "Kendimize ait özgül yaşantılar çokluğundan, bir transpozisyonla, dışımızdaki yaşantı yeniden inşa edilir ve anlaşılır. Ve tin bilimlerinin en soyut önermelerine kadar, düşünceler içinde yansıtılan olgu, yaşama ve anlama ilişkisidir." Kendimi bile, geçmişte kalmış bir yaşantımı veya bir yabancı yaşantıyı (diğerinin yaşantısı) tekrar bugüne taşıyarak dışsal bir şey halinde önüme koymak suretiyle anlayabilirim. Bu anlama psikolojisinden; Dilthey'in asla

---

54 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.129

aşamadığı, yaşantı temeli üzerinde kurulmuş monadolojik bir tinbilimsel yorumbilgisi anlayışı çıkar.<sup>55</sup>

Yaşama filozoflarının hepsi (Nietzsche, Schopenhauer, Bergson), yaşamanın usdışılığını yeniçağ biliminin karşısına koyan, yaşamanın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnelliğin değerine şüpheyile bakan filozoflar olarak, olumsuz bir tavra sahiptirler. Dilthey'e göre bu filozofların hemen hepsi şu düşünce yolunu izlemişlerdir: Bilimlerin bu yaygınlığı, hegemonyası ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmak. Dilthey'de tüm eserlerinde, bilime bu coşkulu bağlanış karşısında hep bir temkinlilikle hareket eder ve bu bakımdan bu filozoflar grubuna yakın durur. Oysa Dilthey, usdışı bir yaşama felsefesi peşinde değildir. Tam tersine o bir yaşama bilgikuramı veya daha iyi bir ifadeyle yaşama kavramlarıyla çalışacak bir bilgikuramı geliştirmek ister. Bunun yolu da felsefe ile tarihi birbirine bağlamaktan geçer. Bu modern denemenin amacı şudur: Yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak.<sup>56</sup>

Yaşantı, herhangi bir psişik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolun başındaki "sağlam nokta" olarak, aşkın, deneyimi tüm genişliğiyle kucaklayan kavramdır. Dilthey için bu kavram, Brentano'nun niyetsellik/yönelimsellik (intentionalité) kavramıyla aşağı yukarı aynı yapıdadır.

55 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", Metinlerle Hermeneutik Dersleri II, Doğan Özlem (derleyen ve çeviren), Prospero, İzmir, Aralık 1994, s.12-13

56 Bkz. Georg MİSCH, "Tin Bilimleri Kuramı içinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", Hermeneutik Üzerine Yazılar, s.34-35

Yaşantı tüm bilinç içeriklerinin kaplamına işaret eder ve daima "bir şey hakkında"dır, "bir şeye ilişkin"dir ve bilincin üç temel durumuna göre, bu "şey" in hem tasarım (bilme), hem duygu ve hem de istenç içeriğini kapsar. Dilthey için ne bilincin niyetselliği/yönelimselliği ve ne de onun özdeşliği tek başlarına nesne bilinci için koşuldurlar; nesne bilinci için özgül koşul, yaşantıdır.<sup>57</sup>

Bir anlamda Dilthey'in yaptığı, gerçekliği "yaşanabilir olan" ile sınırlandırmaktır. Bu sınırlandırma, aslında bilgikuramında bir genişlemeyi gösterir. Dilthey dış dünya sorunsalına bu sınırlandırma çalışması altında yeniden eğilir. Descartes'tan beri Yeniçağ felsefesinin yaptığı şey şu olmuştur: Bir kuramsal bilinçten ve bu kuramsal bilinçte içerilmiş duyum-algı-tasarım bağıntısından yola çıkmak ve bunların eylemle bağıntısını paranteze alarak, nedensellik ilkesine göre, bilinçte verili görüngüleri anlaşılır kılmak. Oysa Dilthey'a göre bilincin dış dünyayla ilişkisi, neliği gereği kuramsal değil pratik bir ilişkidir. Gerçekliğin karşı konulmaz ağırlığıyla dış dünya, zaten yaşantımızda, yani "orada"dır. Felsefe bu nedenle, dış dünyayı "kanıtlamak" istediği sürece, daima geç kalmış olacaktır. Buna karşılık felsefe, dış dünyanın gerçekliğini garantileyen "yaşantı"nın endeksini açığa çıkarabilir. Ve Dilthey'in dış dünyanın varoluşuna ilişkin bilgikuramsal probleme verdiği yorumbilgisel yön burada belirir.

---

53 Bkz. Manfred RIEDEL, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı", Hermeneutik Üzerine Yazılar, s.68

Dilthey bilinç felsefesinin soyutlamalarından tamamen kurtulamamasına ve hatta dış dünyanın gerçekliğinin kanıtını, eylemi harekete geçiren şeye dış dünyanın karşı koyması ilişkisinin deneyimine dayanarak yaşantının "nihai" elemanına indirgemesine rağmen; yine de burada tezini geliştirmek bakımından çok yüksek ölçüde ileriye götürücü bir serbestlik elde eder: Bilgi öznesi dogmatizminden kurtulmak. Öz-bilincin başlangıç noktası ile son noktası, elbette ki dünyayla kökensel bir bağ kurma içinde yer alır. Bununla birlikte, "olgunlaşmış bir öz-bilinç" için koşullar, ancak yaşantı içinde sonradan ortaya çıkarlar. Yani öz-bilinç yaşantıyı öncelemez ve ona kendi kalıbını basmaz. Öz-bilincin yaşantı içinde ne zaman olgunlaşmış halde verili olduğu, Dilthey'e göre saptanamaz. "Aşkın felsefenin "ben" sözcüğünün kullanılmasıyla birlikte öz-bilincin oluştuğunu gösterme niyetini, Dilthey "dayanaksız" bulur. Dilthey'a göre ben-deme (Ich-Sagen) "öz-bilincin oluşmuşluğunun/tamamlanmışlığının" ifadesi değil, dil içinde mevcut olan ve konuşan ile kendisine seslenen arasındaki bir ilişkinin aydınlatılmasıdır.<sup>58</sup>

Habermas'a göre, eğer kültürel yaşama bağlamı bir öznelerarasılık zemininde oluşuyorsa ve bu zemin üzerinde ortaya çıkıp yerini alan bir deneysel bilim tarafından çözümlenemiyorsa, tin bilimlerinin, kendilerini pragmatist tarzda kavrayan doğa bilimlerinin yöntemsel çerçevesi dışında

---

58 Bkz. Manfred RIEDEL, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı", s.76

başka bir çerçevede hareket etmelerinin ve bir başka bilgi ilgisinden yola çıkmalarının gerekli olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Dilthey iki bilim grubunun araştırma/inceleme alanlarını varlıkbilimsel değil, bilgikuramsal yönden ayırır: Tin bilimlerinin ele aldıkları olgular, varlıkbilimsel anlamda "var" değildirler; tersine bunlar teşekkül ettirilmiş, yapay olgulardır. Bu nedenle doğa ve tin bilimleri arasındaki ayırım, bilen öznenin nesnesiyle/konusuyla "ilişki kurma tarzı"na, nesne/konu karşısında takındığı tutuma geri götürülmelidir. Tin bilimlerinde öznenin tavrı, sınırlandırılmamış, kayıt altına alınmamış bir deneyim türüne göre belirlenir: Tin bilimcinin deneyim alanı, sistematik gözlemin deneysel koşulları sayesinde "el altında tutulan" bir alanla sınırlı değildir. "Yaşayan özne için gerçekliğe giden yol sınırlandırılmış değildir; açık ve serbesttir.<sup>59</sup>

Dilthey, kurmaya çalıştığı tinsel bilimlerin bilgikuramının temelini, anlaşılmaya çalışılan tarihsel veya toplumsal olayda içerilen yaşamın tümüyle yakalanması için alabildiğine eşduyumsal yaşama olanağına dayandırmaktadır. Bu temele anlayıcı bir psikoloji adı da verilmektedir. Dilthey, tarihselci yorumbilgicileri böyle bir psikoloji geliştirmedikleri için eleştirmiştir. Eşduyumsal yeniden yaşama ya da anlayıcı psikoloji ile tarihsel ve toplumsal olaylara bakma, yorumbilgisel döngü ile de bağlantılıdır. Tarih için bunu şöyle örnekleyebiliriz: Dilthey için tarih ancak belirli bir zamana özgü dilsel ürünleri ve yazılı

---

59 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.10

yapıtların dilini yorumlamaya, anlamaya çalışırsa yani bütünü anlamak için "merkeze yöneliş"i gerçekleştiren tarzda yorumbilgisi yaparsa doğru bir yol izlemiş olur. Görüldüğü gibi Schleiermacher'ın yazınsal metin için ortaya koyduğu "yorumbilgisel döngü" anlayışı, Dilthey'in "merkeze yöneliş" tezini etkilemiş ve tarihin anlaşılmasına doğru genişletilmiştir.<sup>60</sup>

Gadamer göre ise, tarihsel dünyayı taşıyacak olan şey, sonradan bir değer ilişkisi altına sokulan, deneyim yoluyla elde edilmiş olgular değil; tersine, bu dünyanın dayanacağı temel, bizzat deneyimi mümkün kılan içsel/insani tarihselliktir. Tarihsellik, her tür deneyimin gerçekleşme ortamı olarak, yaşama sürecidir ve kendi modeline, olguların saptanması içinde değil, tersine bir bütüne ait anımsama ve beklentilerin özgül bir şekilde içiçe geçmişliğinde sahip olur. Bizim "deneyim" diye adlandırdığımız şeyler, salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık bir biçimde karşılaşmaları olamaz. Gerçek "deneyim", yaşantıdır. Tarih bilimlerinin nesnesi yaşantıdır. Bu bilimler yaşanmış olana yönelir ve yaşama deneyimi içinde önceden düşünülmüş olan şeyi yeniden düşünürler.<sup>61</sup>

Hegelci spekülâtif idealizmin postulatına göre, tarihsel dünyanın bilgisi için nihai koşul, bu dünyanın, bilinç ile

---

60 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.39

61 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", Metinlerle Hermeneutik Dersleri II, s.148

nesne(si)nin özdeşliğinin sürekli kendini gösterdiği bir gerçeklik olmasıdır. Oysa Dilthey'da nihai koşul, yaşantıdır. Tarihsel dünyanın bilgisi için aranılan nihai kesinliktir yaşantı. Çünkü yaşantı, spekülative idealizmin yaptığı gibi, farkına varma ve farkına varılanın kendisini bir zihinsel edimle birbirinden ayırabileceğimiz, böleceğimiz bir şey değildir. Yaşantı, kendi içinde daha fazla ayrıştırılamayan bir içkinliktir. Yaşantıya yönelme ise, yaşantının kendisinden farklıdır. Yaşantı, dolaysız bir kesinliğe sahiptir. Dilthey, dolaysız kesinliğe sahip bu tinsel dünya ögesinden, yaşantıdan hareketle, yaşamanın bilgisinin nasıl mümkün olacağına yönelir.<sup>62</sup> Hegel, tinin kendisine dönmesini felsefi kavram zemininde tamamlanan bir şeye indirgerken (ki, Dilthey'in idealist spekülasyonu "dogmatik" bulduğu yer burasıdır); Dilthey için felsefi kavram (ve giderek felsefenin kendisi), bir bilgi değil, tersine bir ifade olarak anlaşılır ve önem taşır.

Gadamer'e göre, tinin kendisi hakkındaki bilgisi, spekülative kavram bilgisinde değil, tarihsel bilinç içinde gerçekleşir. Herşey, tarihsel tin içinde yerini alır. Felsefe bile, sadece, yaşamanın bir ifadesi, bir nesneleşme tarzı olarak geçerlidir. Bunun bilincinde olduğu sürece, felsefe, eski iddiasından, bilginin kavramlar aracılığıyla olduğu iddiasından vazgeçer. Artık "felsefenin felsefesi" haline gelir. Yaşamanın içinde varolan bir şey olarak felsefenin

---

62 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", s.150



felsefi bir temellendirmesine dönüşür. Dilthey son çalışmalarında, böyle bir "felsefenin felsefesi" tasarımıyla ilgilenmiştir.<sup>63</sup>

Dilthey'in sonlu-tarihsel bilinci de kendini aşma imkanına sahipse, onun kendini aşmasının ve böylece nesnel tarihsel bilgiye ulaşmasının göstergesi nedir? Gadamer'e göre, Dilthey'da bu soruya açık bir yanıt bulunamaz. Fakat onun tüm çalışmaları, bu soruya dolaysız bir yanıt oluştururlar. Bu yanıt şöyle ifade edilebilir: Tarihsel bilinç, tinin diğer tüm şekillenmelerinden üstünlüğü olan, bunların karşısında yüksek bir mevkiye kendine yeterliğin keyfini çıkararak bir bilinç değildir. Tarihsel yaşamın üzerinde yükseldiği temel bu yaşamadan öylesine ayrılamaz bir şeydir ki; tarihsel yaşamın kendisi, kendini tarihsel olarak anlama imkanını, yine kendisi sağlar. Bu nedenle tarihsel bilincin önünde yeralan, yaşama gerçekliğini doğrudan ifade eden bir bilinç yoktur. Hegel'in yaptığı gibi, hiçbir felsefi bilincin, kendi özgül yaşama kavrayışına ait ölçütleri, kendinin bir gelenek içinde yer aldığını unutarak, tarihsel yaşamaya sokma hakkı yoktur. Aslında Hegel'in yaptığı, yine tarihsel yaşamın içinde kalan bir şey olarak, geleneğe ve nesnel tine bir katkıdır. Tarihsel bilinç ölçüt koyan bir bilinç değildir. Tersine o, kendisini ve içinde yer aldığı geleneği, ancak düşünömlü bir ilişkide

---

63 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", s.157

içinde bilir. İnsan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. Tarihsel bilinç bir kendini bilme tarzıdır.<sup>64</sup>

Dilthey, Tarih Okulu'nu şuraya kadar haklı bulur: Genellikle özne diye bir şey, bir genel özne yoktur; sadece tarihsel bireyler vardır. Dolayısıyla bir kavramın anlamı, bir idealite halinde bir aşkın özneye bağıntılandırılmaz. Tersine "anlam" denilen şey, yaşamının tarihsel gerçekliğinden yeşerip ortaya çıkar. Kendini, kendinden yeşeren anlam birlikleri üzerine bükülerek kuran ve şekillendiren, yine bizzat yaşamadır. Ve bu birliklerin anlaşılmasını sağlayan, kendinden hareket eden tekil bireydir. İşte bu, Dilthey'in çözümlemesi için apaçık çıkış noktasıdır. Onun tekil bireye yönelmesinde olduğu gibi, genellikle yaşamayla bağ, belirli yaşantıların anlaşılabilirliği aracılığıyla kurulur. Bir yaşama sürecinin birliği, tekil bireylerden, onların oluşturduğu ortamdan hareketle kurulmuş olur.<sup>65</sup>

Dilthey'e göre, yaşama ve bilme bağıntısının kendisi, ilksel olarak verili haldedir. Bu, Dilthey'in konumunu, felsefeden ve özellikle idealist düşünüm felsefesinin tarihsel "görelilikçilik"i hedef olarak geliştirdiği argümanlardan hareketle yöneltilebilecek tüm eleştirilere karşı itiraz edilemez bir konum kılar. Onun felsefenin kendisini bir yaşama olgusu olarak temellendirmesi, o ana kadarki felsefenin

---

64 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", s.163

65 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı", s.150

ürettilip durduğu düşünce dizgelerinin yerine koymak istediği, çelişkilerden arınmış bir yeni felsefe aradığı anlamına asla gelmez. Tam tersine Dilthey için önemli olan, felsefi öz-düşünüm de dahil, her tür düşünümün yaşama içindeki rolünü, bu rolün kendisini, bir yaşama olgusu olarak anlamaktır. Felsefe, ancak, içinde bir rol üstlendiği yaşamın bir felsefesi olabilir. Bir başka ifadeyle, felsefe, en nihayet, yaşama üstüne, felsefeyi de yaşamın nesneleşmelerinden biri olarak anlamak suretiyle geliştirilen bir düşünüm olur. O böylece "felsefenin felsefesi"ne dönüşür; fakat hiç de spekülâtif idealizmin anladığı ve yükselttiği şekilde değil. "Felsefenin felsefesi", Hegel'de olduğu gibi, bir spekülâtif ilkenin birliğinden hareketle tek bir mümkün felsefeyi temellendirmek istemez, tersine o, tarihsel öz-düşünüm yolu üzerinde ilerler. O artık görelilikçilik engeline çarpmaz; görelilikçilikle suçlanamaz.

Gadamer'e göre, Dilthey'in tüm yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların hedefini, pek doğru olarak, şu parolayla özetlenmişti: Görelilikten totaliteye. Dilthey'in bu konudaki özgül formülü şudur: "Bilincin koşulluluğunu bilmek." Bu formül, açıkça, idealist düşünüm felsefesinin formülüne karşı yönetilmiş bir formüldür. Yani tinin kendi mutlaklığı ve sonsuzluğuna doğru yükselişi içinde öz-bilincin tamamlanacağı ve mutlağın bilgisine sahip olmada sonlululuğun tüm sınırlarının aşılacağını ifade eden Hegelci formüle. Ne var ki, Dilthey'in "görelilik" engeli üstüne yorulmak bilmez düşünümü, onun yaşama felsefesi zemininden hareketle elde

ettiği sonuçların, idealist düşünüm felsefesinin "entellektüalizm"i karşısında pek sağlam sonuçlar olmadıklarını gösterir. Üstelik öbür yandan Dilthey, görelilik engelini aşmak için gösterdiği çabada, bilme ediminin yaşamaya aidiyetinden hareket eden kendi çıkış noktasını bile, tam da, doğru yerine çekmek istediği "entellektüalizm"e teslim etmek zorunda kalıyordu. Bu iki anlamlılık ve bu ikiye bölünmüşlük, nihai nedenini, Dilthey'in kendisinden hareket ettiği Kartezyen düşüncenin kendi iç belirsizliğinde bulur. Onun tin bilimlerinin temellendirilmesi doğrultusundaki bilgikuramsal düşünümü, onun yaşama felsefesi zeminli çıkış noktasıyla hiç de gerçekten birleşmez.<sup>66</sup>

Dilthey felsefesinin ulaştığı sonuç "her tarihsel yaşama biçiminin göreliliği"dir. Bu sonuç, Dilthey'i "felsefenin felsefesi"ne götürmüştür. Dilthey bu göreliliği "felsefenin felsefesi"nde aşmak istemiştir. İnsan kendi özgül zamanlılığı içinde tutukludur ve yerleşmiş olduğu bu tarihsel noktada, hep tek yanlı ve görelî bir konumdadır. Fakat Dilthey, bu göreliliği, insanın kendi zamanı ve kendi sınırlı konumunu, insanlık tarihi içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş olan imkanlara yönelerek aşma yolunu da açar. Ne var ki burada da şu sorun çıkar: İnsanlık tarihi gerçekleştirilmiş imkanlar bakımından hep içeriksel bir genişleme göstermektedir. Tarihsel bilinç, Hegel'in spekülâtif bilinci gibi tarih-üstü olmadığından, tam tersine tarihsel bilincin kendisi, bu

---

66 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", s.166-67

içeriksel genişleme karşısında görelî kalmaktan kurtulamaz. Fakat Dilthey'e göre, görelîliğin aşılacağı nokta da tam bu noktadır: Tüm zenginlik ve çokçeşitlilik yine de nihayet gerçekleştirilmiş imkanlarla sınırlıdır. Tersinden bakıldığında, insanın önünde hala sınırsız bir gerçekleştirilebilir imkanlar alanı durmaktadır. Kalıcı, yani görelî olmayan yön, insanın yaratıcılığı ve dolayısıyla özgürlüğüdür. Ve insan özgür olduğunun bilincine ve deneyimine de, bu nedenle ancak tarihte sahip olabilir. Bu imkanı gerçeğe dönüştürecek her yeni ufuk oluşumu, özgürlüğümüzü tarihte tanıyabileceğimizin göstergesidir. Görelîlik bilinci özgürlük bilincidir. Dilthey bu düşünceye, yaşama ve ifadenin birliği düşüncesiyle tarihsellik düşüncesini birleştirerek ulaşır ki, bu iki düşünce arasında gerçekleştirilen birleşme anlaşılmadan Dilthey felsefesi de esaslı olarak anlaşılabilir.<sup>67</sup>

## 2.22 Tinbilimlerinin Özerkleşmesi

Habermas için, doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla açıklarız. Buna karşılık tin bilimlerinde simgesel bağlamları kendinde hissedip bütünleme aracılığıyla anlarız. "Açıklama", sistematik gözlemlerle kuramdan bağımsız olarak saptanmış olgular hakkında kuramsal önermeler kullanılmasını gerektirir. Buna karşılık "anlama", deneyimin ve kuramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir edimdir.<sup>68</sup>

67 Bkz. Otto Friedrich BOLLNOW, "İfade ve Anlama", Hermeneutik Üzerine Yazılar, s.116

68 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.11

Dilthey'e göre, tin bilimleri doğa bilimlerinden şöyle ayrılır: Biri nesnesine/konusuna bilince dıştan, görüngü olarak tekil halde verilmiş olan olgular olarak sahipken; buna karşılık bu olgular diğerine içten verili bir gerçeklik, bir yaşama bağlamı olarak nesne/konu olurlar. Buradan doğa bilimleri adına şu çıkar ki, bu bilimlerde doğa, sonuçlayıcı çıkarımlarla, hipotezler arasında bağ kurularak verili kılınır. Buna karşılık tin bilimleri bu olgular içinde psişik yaşam bağlamını her yerde kaynak halinde verili bir bağlam olarak temele koyarlar. Yani, doğayı açıklarız; tinsel yaşamı ise anlarız.<sup>69</sup>

Dilthey, "tin bilimlerinde ne gerçekliğin sade bir betimlenişine ne de gerçekliğin bir parça içeriği üstüne soyutlamalara başvurulmalıdır" der. Birincisi kuru bir deneycilik, ikincisi gerçeklikten kopuk bir yapılanmadır. Gerçek bir tin bilimi, hızla ve güçlü bir şekilde akan bir ırmağı geçmeye yarayan bir köprüye, bizi akıntı üzerinden asıl denize götüren bir gemiye benzer. Yaşama bu akıntıdır, bu denizdir. O hiçbir yerde durmaz. Tin bilimi bu akıntının, bu denizin üstünde hareket eder. Tin biliminin yaşamayla bu ilişkisini göremeyenler ve bu ilişkiden hareket edemeyenler, ya soyutlamalara ve yapılanmalara dalıyorlar veya soyutlama ve

---

69 Wilhelm DILTHEY'dan aktaran Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.11

yapılanmalardan nefret edenler, olgusal olana, teknik olana kaçıyorlar.<sup>70</sup>

Dilthey tin bilimlerinin nesnesini "tin" olarak gösterir. Ve aynı anda "tin"i, "psike", "ruh" olarak anılan şeyden özenle ayırır. Biz tarihsel dünyanın çok çeşitliliği içinde örneğin bir hukuk veya devlet düzeni halinde karşılaştığımız "tin"i, "psike"den hareketle nesneleştirip anlayamayız. Tam tersine, "tin" özgül bir alandır. Psişik yaşama süreci tekil insan için kendisine yönelinmesi gereken bir süreçtir. Oysa buna karşılık tin dünyası, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır. Ve tinsel oluşumlar özgül bir yasallık ve özgül bir bağlam içinde yer alırlar. Bu tinsel dünya, bireylerin ortak dünyası olarak, hiç şüphesiz aynı bireylerin psişik/yaratıcı edim ve eylemlerinin bir ürünüdür. Fakat bu tinsel dünya bir kez oluşup nesneleştikten sonra bireysel "ruh"lardan ve genelinde "psike"den bağımsızlaşır.<sup>71</sup>

Habermas'a göre, Dilthey "bu iç taraf hakkındaki bilgimiz için psişik yaşam sürecini, açıklayıcı psikolojiyi temel alma"yı bir yanılgı olarak adlandırır. "Nesnel tinin anlamıyla edilmiş bilgisi, psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir. Anlamada amaç, tine özgü yapı ve yasallıkla belirlenmiş olan bir tinsel oluşumu kavramaktadır." Bu, artık açık bir psikolojizm eleştirisidir ve "yaşamın kendisi"nin simgesel bağlantılar içinde nasıl yapılandığı kavramak

70 Wilhelm DILTHEY'dan aktaran Georg MISCH, "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", s.41-42

71 Bkz. Otto Friedrich BOLLNOW, "İfade ve Anlama", s.106

bakımından, romantik özdeşleyim öğretisi artık bir yana bırakılmıştır. "Yaşantı", bir öznel bilincin oluşumunda temelde yatan organik, mizaca bağlı, psişik bir hal değildir. Tersine niyetsel/yönelimsel içerikte bir şey, yani niyetlere/yönelimlere bağlı ve daima bu niyette/yönelimde içerilmiş olan anlam aracılığıyla anlaşılabilir şeydir.<sup>72</sup>

Dilthey, böylece yaşama-ifade-anlama arasındaki yöntembilimsel bağıntıyı, artık naif özdeşleyim kuramının yerine düşünüm felsefesinden ödünç aldığı bir modeli koyup bu modele göre açıklar: Tin, kendi yaşamına, kendini nesneleştirmelerde dışlaştırmak ve aynı zamanda yine bu dışlaştırmalar üstüne bir düşünüm içinde kendine dönerek sahip olur. Tinin bu oluşum süreci, insanlık tarihiyle bütünleşir. Bu nedenle toplumsallaşmış tekilin, yani bireyin her günlük sıradan varoluşu, hep bu yaşam-ifade-anlama bağlamı içinde hareket eder. Bu bağlam, tin bilimlerinin izleyeceği yöntemi de kurar. Yorumbilgisel anlama, sadece, yöntem haline getirilmiş, mat, yarı saydam bir düşünüm biçimidir. Çünkü ön-bilimsel eşduyum alanı içinde birbirlerini toplumsal planda etkileyen insanların oluşturduğu yaşama, hiçbir zaman tamamlanamamasından dolayı, her zaman bir matlık, bir yarı saydamlık gösterir. Dilthey'in kendi ifadesiyle, "Bir bilim, eğer nesnesi/konusu yaşama-ifade-anlama bağlamı içinde kendisine yönelinecek bir nesne olarak önümüzde bulunuyorsa, tin bilimlerine dahil olur."<sup>73</sup>

72 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.13

73 Wilhelm DILTHEY'dan aktaran Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.15



Gadamer'e göre, Dilthey'in tin bilimlerinin bilgikuramsal yönden temellendirilmesinde attığı önemli adım, tekil bireyin kendi yaşama deneyimi içerisinde oluşan bağlam yapısından, artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama geçişi yapmış olmasıdır. Tarih problemi, tarihsel bağlamın tekil birey tarafından nasıl yaşanabilir ve bilinebilir olduğu problemi değildir; tersine kimsenin yaşanmamış olduğu bağamların nasıl bilinebilir kılınacağıdır. Dilthey'in bu problemin anlamadan hareketle aydınlatılması gerektiğini düşündüğüne hiç şüphe yoktur. Anlama, ifadeye yönelik anlamadır. ifade edilmek istenen, bizzat ifade içinde açığa çıkar ve ifade anlaşıldığında, ifade edilmek istenen de anlaşılmış olur.<sup>74</sup>

Anlama, tinin kendi nesneleştirmeleri üstüne bükülme tarzı içinde, zaten tin tarafından sürekli icra edilen bir harekettir. Dolayısıyla bilen özne (anlayan), aynı zamanda, kültürel dünyayı meydana getiren bir sürecin parçasıdır. Yani özne tinsel nesneleşmeleri anladığı kadar, bunların yaratılmasına ön-bilimsel olarak katılır. "Böylece tin bilimi kavramı, konu kapsamına göre, yani konusunun yaşamının dış dünyadaki nesneleşmeleri olmasıyla belirlenir. Tin bilimi sadece tinin yaratmış olduğu şeyi anlar. Buna karşılık doğa biliminin nesnesi/konusu olan doğa, tinin etkisinden bağımsız olan gerçekliği kapsar." "Tin biliminin imkanı için ilk koşul,

---

74 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğın Güçlüklerinde Dolanışı", s.151-52

benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda, tarihi araştıranın bizzat tarihi yapan olmasında yatar."<sup>75</sup>

Habermas'a göre, bilen özne aynı zamanda kendi bilgi nesnesinin üretimine katılmış olduğundan, "tarihin genelgeçer sentetik yargıları"nı ortaya koymak da mümkündür. Bu argümanla Dilthey, kendini kötü bir döngü içine atmış olur. Tarih üzerine sentetik a priori yargılar, tarihsel yaşama sürecini kavramamızda dayanağı oluşturacak modeli pekiştirirler. Fakat buradaki tin modeli bir döngü modelidir: Kendini nesneleştiren ve kendi nesneleştirmelerini anlayan/yansıtan bir tin modeli. Bu kavrayış tarzı, Vico'nun tarihsel dünyayı tanıyan/anlayan ile onu yapanın özdeş oldukları önermesine dayanır.<sup>76</sup> Vico, Kartezyen şüpheyeye bir darbe indirmiş ve Kartezyanizm tarafından temellendirilen doğanın matematiksel bilgisinin kesinliğine karşı, insan tarafından yapılmış olan tarihsel dünyanın bilgisinin, bilgikuramsal önceliğe sahip olduğunu ileri sürmüştü. Dilthey, Vico'nun bu argümanını tekrarlar ve şöyle yazar: "Tin bilimlerinin imkanı için ilk koşul, benim bizzat bir tarihsel nelik olmamda, yani tarihi araştıranla tarihi yapanın aynı nelik olmasındadır." Tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin türdeşliğidir.<sup>77</sup>

Yaşam tarihinin birliğı, geriye bakışlı imlemelerin üste çıkarılmasıyla teşekkül eder. Bu imlemeler, içkin olarak tüm

75 Wilhelm DILTHEY'dan aktaran Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.15

76 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.15-16

77 Hans-Georg GADAMER, "Dilthey'in Tarihselciliğın Güçlüklerinde Dolanışı", s.148

yaşam akışını, daha önceki yorumlamaları da içerecek şekilde kuşatır. Dilthey bu birikimsel yaşam deneyimini tümevarımla karşılaştırır. Çünkü en son yorumlama, gelip geçmiş olanlar hakkındaki genelleştirmeleri, olumsuz deneyimleri dikkate alarak düzeltip yeniden düzene sokar. Tarihsel anlatıların mantıksal biçimi, geriye bakışlı imlemelerin ve yorumlamaların özgüllüğünü yansıtır. Bunlar anlatıcı dile getirmelerdir. Bu dile getirmeler, bir perspektiften hareketle, yani bir kalkış noktası kabul edilerek tarihsel olaylar hakkında haber verirler. Tarihsel olaylar, ancak bir perspektiften, bir kalkış noktasından hareketle imlenebilirler ve bir protokole bağlanabilirler.<sup>78</sup>

Habermas'a göre, Dilthey "eşduyum" kavramını özel bir anlamda ele alır. Eşduyum, birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eder. Eşduyum, çeşitli elemanların ortak işaretler içindeki uyumunu ifade etmediği gibi, aynı sınıfa ait elemanların bu sınıfa aidiyetini de ifade etmez. Kendimi bile, ancak, diğerini anladığım tarzda, yani o diğerini onun nesneleştirmeleri içinde nasıl anlıyorsam, işte öyle, yani bir "eşduyum alanı"nda anlarım. Çünkü benim ve diğerinin yaşam dışlaştırmaları, bizi öznelerarası birbirimize bağlayan aynı ortam, yani dil içinde telaffuzunu bulur.

---

78 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.18

Dil öznelarasılık zeminidir. Dil, içinde "insanın içselliğinin kendi tam, yaratıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir ifadesini bulduğu" biricik ortamdır. Bu ortam içinde imlemler sadece bilişsel değildirler; hatta daha geniş anlamda duygusal ve normatif yönleri sahiptirler: "Karşılıklı anlamayı, yani anlaşmayı, bize, bireyler arasında oluşan eşduyum garanti eder. Bu eşduyum, us, duygusal yaşam sempatisi, gereklilik (ödev) bilinci (haklar ve ödevler) arasındaki karşılıklı bağıntı içinde kendini gösterir."<sup>79</sup>

Dil zemininde yapılanan bu eşduyumun özelliği, bireyleşmiş tekillerin onun içinde iletişim kurmalarıdır. Bireyleşmiş tekillere bu öznelarasılık zemininde oluşan bir genellik içinde birbirleriyle özdeşleşmek ve türdeş özneler olarak birbirlerini karşılıklı tanımak suretiyle anlaşırırlar. Fakat aynı anda aynı tekillere, bu iletişim içinde aralarına masafe koyarlar ve birbirlerine karşı kendi Ben'lerinin vazgeçilmez özdeşliğini ileri sürerler. Dilsel simgelerin öznelarası geçerliliğine dayalı olan eşduyum, böylece iki şeyi aynı anda mümkün kılar: Karşılıklı özdeşleşme ve birinin diğeri karşısında özdeş-olmayışa sıkı sıkıya sarılması. Karşılıklı konuşma ilişkisi, böylece genel-olan ile bireysel olan arasında bir diyalektik ilişki olarak gerçekleşir. Ben-özdeşliği ve günlük dil iletişimi, birbirini tamamlayan kavramlardır. Ben, kendisiyle ancak ancak bir başkası olarak iletişim kurar. Özbilinç, başkasıyla öznelarası anlaşmanın yatay zemini ile öznelarası anlaşmanın dikey zemininin

---

79 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.22

kesiştiği noktada ortaya çıkan "kendilik" bilincinden başka birşey değildir. Aslında "eşduyum" kavramının bu bağlamda "öznelerarasılık" ve "iletişim" kavramlarıyla birlikte kullanılması Habermas'ın Dilthey'da aradığı şeyin neliği konusunda açık bir fikir vermektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi bu kavramlar, Habermas'ın yapılandırmaya çalıştığı iletişimsel eylem kuramına dayalı bir toplumsal bilim projesinin en önemli temellerini oluşturmaktadır.

Dilthey kendini, aynı anda hem tarihsel ve hem de dilsel olarak yapılanın eşduyum sayesinde, aynı yöntembilimsel sorunu, yani genel ve özel/tekil arasındaki bağıntı sorununu çözmeye yönelmiş bulur. Burada sorun, artık hiç de sadece araştırma mantığına ait bir sorun gibi görünmez. Hatta daha çok mantıksal zemininde ele alınması gereken bir sorun olur. Yorumbilgisel anlama, kaçınılmaz olarak genel olan kategoriler içinde, kaçınılmaz olarak özel/tekil kalan bir anlamı kavrar. "Bir defalığın dünyası"nın özömlenmesi için daima yeni "genel doğrular" gerekir.<sup>80</sup>

Habermas'ın Dilthey ile düşünsel ilişkisi Comte ile olduğu gibi sorunlu bir ilişkidir. Görüldüğu gibi Habermas zaman zaman Gadamer'in Dilthey'e yönelik eleştirilerine katılsa bile onun kendi kuramı için önemini hiçbir zaman gözden kaırmamaktadır. Elbette ki bugün bile Dilthey'e gönderme yapmadan pozitivist olmayan bir toplumsal bilimden

---

80 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Dilthey'in Anlama Kuramı", s.24

söz etmek çok güçtür. Gadamer de bunun farkındadır. Ancak o, aşağıda ortaya konacağı gibi, yorumbilgisini evrenselliğe yöneltmek istemektedir. Dilthey ise bu konuda hiç de istekli değildir. Habermas'ın Gadamer'e karşı Dilthey ile ittifak kurduğu nokta özellikle burasıdır.

## 2.2 Gadamer ve "Evrensel Yorumbilgisi"

Genel hatlarıyla yorumbilgisel felsefe veya varlıkbilimsel yorumbilgisi, dünyadaki temel varlık biçimimizin anlama ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket eder. Yorumbilgisel felsefe, bilen özne ile incelenen nesneyi birbirinden ayıran kartezyen felsefeyi sorgulamaya ve aşmaya çalışır. Kartezyen felsefeye göre nesnel olguların önyargısız ve tarafsız bir özne tarafından gözlemlenmesi olanaklıdır ve bu görüş, doğal bilimlerin bilgikuramsal temelidir.

Heidegger, varlıkbilimsel yorumbilgisini oluştururken kendisine "görüngü" kavramının yanısıra "logos" kavramını da merkez olarak alır ve bu kavramların kökenbilimsel anlamlarını çözümlmeye girişir. Görüngünün Yunanca karşılığı olan fainomenon'un anlamı kendisi kendi içinde gösteren veya açık olan demektir. Logosun bir anlamı da beliriş (deloun) yani kendini görünmeye bırakandır. Buna göre logos, kendini gösterenin belirışı ya da görüngüye karşılık düşen tepkidir. Kavramlar böyle anlaşıldığında, Husserl'in şeylerin kendisine

gitmek diye özetlediği görüngübilim, şeylerin kendilerine boyun eğme; kendini kendinden göstermeye çalışmanın örtüsünü kaldırarak onu görünürleştirme şeklinde ele alınabilir. Böyle bir görüngübilimden artık yorumbilgisine gitmek kolaydır. "Görüngübilimsel betimlemenin yöntembilimsel anlamı yorumdur. Dışvarlığın görüngübiliminin logosu yorumsal niteliktedir. Dasein'in görüngübilimi sözcüğün kökensel anlamında yorumbilgisidir ki bu terim, yorumlama işini belirtmektedir." Heidegger'in kazandırdığı yepyeni boyut sayesinde yorumbilgisi, varoluşun varolma biçimini ilksel anlamına dönüşerek metinlerin yorumlanması şeklindeki alışıldık anlamından sıyrılmış olmakta veya alışıldık anlam, Heidegger'in kattığı yeni boyutla birlikte ilksel anlam ile bağlantılanarak onun bir türevi haline dönüşmektedir. Heidegger'e göre, insan bilimleri için önerilen yöntemi yöntembilimsel düzeyde meşrulaştırabilmek için Dilthey'in yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Çünkü anlama, insan Dasein'ının dünya içindeki varlık olarak gerçekleştirmiş olduğu ilksel başarıdır. Dasein'in varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından itibaren vardır. Doğal bilimlerdeki bilgi türü de anlamamanın bir alt-türü olmaktan öte bir şey olmamaktadır. Heidegger'e göre Dasein, tarihsellik tarafından kurulmasının yanısıra gelenek (dil) tarafından da kurulmuştur. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait bir varlığı vardır. Oysa Husserl dile hiç önem

vermemektedir, çünkü ona göre anlam dilden önce vardır. Dil insanın önceden aşkın egosunda sahip olduğu anlamaları isimlendiren ikincil bir etkinliktir.<sup>81</sup>

Heidegger'e göre anlama "bilmenin" bir yolundan çok varolmanın bir yoludur. Bu açıdan, yorumbilgisinin alanı tek tek eserleri anlamaktan tüm tarihsel varlıklara ve oradan varlığın anlaşılmasına kadar genişlemiştir. Tarihi tanımlamak demek onu yorumlamaktır. Varlık kendiliğinden ortaya çıkmamıştır, ortaya çıkması gerekmiştir. "Yorumlamada, anlama değişik bir şey olmaz. kendisi olur. Böyle bir yorumlama varoluşçu bir anlamda anlamın içindedir, yani anlama yorumdan kaynaklanmaz. Yorumlama ise anlaşılacak şey için bilgi toplamak değil, anlamaya yöneltilecek olasılıkları ortaya çıkartmaktır." Kısacası yaşamın kendisi yorumdur.<sup>82</sup>

Heidegger öncesi yorumbilgisinin başlıca özelliği metin yorumlarının karar verilebilir olduğunu, yazarın ve metnin niyetinin kavranılmasıyla doğru yoruma ulaşılabileceğini varsaymasıdır. Oysa Heidegger sonrası yorumbilgisinde her yorumun aynı zamanda metnin yeni bir okuması olması nedeniyle her yeni yorumun metne yeni bir anlam kattığı düşünülür. Çünkü metnin anlam ufkuna ister istemez yorumcunun kültürü, zamanı ve önyargıları katılır. Bu da doğal olarak yeni ve farklı anlamalara yolaçar. Bu nedenle Heidegger sonrası yorumbilgisinde metnin tamamlanmış bir anlamı olduğunu

81 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.43

82 Bkz. Serpil OPPERMANN, "Hermenutics: 'Yorumbilim'", s.89



düşünmek ve o anlamı keşfetmeye çalışmak felsefi bir yanılsamadır. Yorumbilgisi böylece metinde bulunan anlamı keşfetmekten çok anlamı metinde yaratmanın peşinde olan bir etkinliktir. Yani, anlam hakkında karar verilemezdir. Bu metni, kapalı bir yapı olarak görme yerine, bir ucu daima açık bitmemiş bir süreç olarak kavramsallaştırmak anlamına gelir.<sup>83</sup>

Gadamer'e göre, Heidegger Dilthey'in "aşkın bilinç" in arkasına, yani "yaşama" ya geri dönme talebinden hareket etmiş, bu talep kendi felsefesinin en önemli güdüleyicisi olmuştur. Heidegger, Dilthey'in düşüncelerini kendi varoluş felsefesinin görüngübilimsel yönden temellendirilmesinde esas almış, bunu da yorumbilgisi sorununu felsefi bir radikalleşme içinde ele almak suretiyle yapmıştır. Heidegger bir "olagelme(Faktizitaet) yorumbilgisi" kurmuş ve bununla, Husserl'in görüngübilimsel öz varlıkbilimine karşı "varlığın ön-düşünsel olmayışı" nı (unvordenkliche der Existenz) açıklama gibi paradoksal bir görev formüle etmiştir. Buna göre varlık kendini "anlar" ve kendini imkanlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir. Burada yorumbilgisinin görüngülere yönelik araçsal yöntem anlayışı, varlıkbilimsel yöntem anlayışına geri dönmek zorunda olduğu noktaya ulaşır. Anlama artık burada insani düşünmenin sahip olduğu diğer düşünme tavırları arasında bir tavır değildir. Tersine o insan varoluşunun temel hareketliliğidir. Böylece tarihsellik sona

---

83 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.132

erer, tarihsellik görelilikçiliğin demir parmaklıkları kırılır.<sup>84</sup>

Gadamer'e göre de, Heidegger, tarihsel bilimlerin yöntembilimsel tekliğini bilgi kuramı düzleminde meşrulaştırmak için tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu. Tersine o, doğa bilimlerindeki bilgi türünü, "anlama"nın bir alt türü olarak gördü. Heidegger'in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması, onun, ne eksik ne fazla, tam da yorumbilgisinin en temel ögesini yakaladığını gösterir. Eğer anlama tüm varoluşun aşkın bir belirlenişi ise, o zaman yorumbilgisel anlama da yeni bir boyut ve evrensel bir önem kazanmış olur. "Tarihçi okul"un bir türlü gerekçelendiremediği "yakınlık" olayı ve sorunsalı artık somut bir anlam taşımaya başlar ve adına uygun bir öze kavuşan yorumbilgisinin görevi, tam da bu kendine ait olan önemi kavramak haline gelir.<sup>85</sup>

Gadamer, anlamanın varoluşsal bir eylem olarak kavranması gerektiğini düşünür. Bu nedenle de anlama, "atılmış, tasarlanmış bir proje"dir. Nesnellik bir kuruntudur. Tarihçiler bile, modern ve yöntemsel bir bilimin temsilcileri olarak, geçmişin bize sesini duyurduğu kesintisiz bir zincirin halkalarıdır. Ahlak bilinci aynı zamanda pratik ahlak bilgisi ve ahlaki varoluştur. Bize tarih bilincinin varlıkbilimsel

---

84 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Hermeneutik", s.18-19

85 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu" çev: T.Parla, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, Paul Rabinow & William Sullivan (derleyenler), Hürriyet, İstanbul, Ekim 1990, s.97

boyutlarını çözümleyecek modeli sağlayan, işte pratik bilginin ahlakın özyle ve eğitimin ya da kültürün ödevler ve erekların somut bilgisiyile bu bütünleşmesidir.<sup>86</sup>

Gadamer için, felsefi yorumbilgisinin bir "bilim" olma kaygısı yoktur. Tam tersine felsefi yorumbilgisi, anlamının ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat "anlama" denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, özel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aradaki kaçınılmaz, zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve yaşamını veren öznel-üstü yöndür.<sup>87</sup>

Gadamer için, felsefi yorumbilgisinin işlevi yöntembilimsel olmaktan çok varlıkbilimseldir. O, bilimsel olsun ya da olmasın her türlü biçimiyle anlama görüngüsünün temelini oluşturan ve yorumlayıcı öznenin tam anlamıyla yönlendiremediği bir olgu olarak anlamayı oluşturan koşullara dikkatleri çekmeye çalışır. Felsefi yorumbilgisi için sorun ne yaptığımız ya da ne yapmak zorunda olduğumuz değil, bizim isteklerimiz, yaptıklarımız ötesinde neler olduğudur.<sup>88</sup> Gadamer'in yorumbilgisiyle getirmek istediği insan bilimlerine

---

86 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.99

87 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Hermeneutik", s.23

88 Hans-Georg GADAMER, Philosophical Hermeneutics, University of California Press, 1977, s.XI

yardımcı olacak yeni bir disiplin değildir. Onun aradığı "etkin-tarihsel bilinç" dediği yeni bir bilinçtir.

Gadamer, yorumcunun tarih içindeki şimdiki zamandaki katılımına dayalı bir anlama kavramı geliştirmiştir. Anlama bir dolayım lamadır ve tarih içinde bir hareket olarak ele alınmalıdır. Bu tarih akışında ne yorumcu ne de yapıt birbirinden ayrı ve bağımsız parçalar olamaz. Anlama görüngüsü içinde geçmişin rolü çok önemlidir. İnsanlar tarihsel olarak var oldukları için tarihsel geleneği kendi içinden yorumlamak kaçınılmazdır. Anlama her zaman anlamının zaten bilinen ufukları içinde başlar ve orada son bulur. Geleneği kendi içinden anlamak demek önyargılı olmak demektir. Gadamer önyargıyı bir ön-anlama olarak görmektedir. Önyargı yorumlamanın bir koşuludur. Bilinçli bir yorumun işlevi tüm önyargıları silmek değildir. Yanlış önyargıları doğrulardan ayırmaktır. Yorumlama bizim dilimizin ufuklarının bir başkasınıninkiyle birleşme süreci olarak da tanımlanır. Gadamer, "anlaşılabilen varlık dildir" der. Ona göre bizim önyargılarımız bizi geçmişten ayıramaz, tersine bize geçmişi açar. Bizim tarihsel varoluşumuz bu önyargılar sayesinde. Böylece anlamak şimdiki durumların geçmiş durumlar tarafından şekillendirilmiş biçimidir. Gadamer'in "önyargı" kavramı anlama ediminin tarihsel ve sonlu boyutlarını kabul etmeye dayanır. Ona göre bu boyutlar insanlar arasındaki anlam akışında olumlu bir rol üstlenmelidirler. Geçmişle şimdiki zamanın birleştikleri yer dildir. Geçmiş anlamak demek, geçmiş deneyimlerden oluşan bir yapıtla halihazırdaki

yorumcusunun önyargıları arasında bir ufukların birleşimi yaratmak demektir. Ufukların birleşimi olarak anlama temelde dilbilimsel bir süreçtir.<sup>89</sup>

Gadamer'in kuramı yorumbilgisinin kendi tarihi içinde özellikle iki açıdan önem kazanmaktadır. Birincisi, doğa ve toplumsal bilimlerin birliğine ilişkin pozitivist değerlendirmeye uzun süredir devam eden muhalefeti kuvvetlendirmesi ve ikincisi de, geleneksel yorumbilgisi tarafından yapılan pozitivism eleştirilerinin kendi imalarının, bizzat pozitivist bir yöntem kuramı içinde kaldığını göstermesidir.<sup>90</sup> Gadamer'in Heidegger ve kendisinden önceki yorumbilgisinden farkı, yöntem üzerine vurguyu reddedmesidir. En temel yapıtı olan Hakikat ve Yöntem'in başlığı bile bu noktayı kesin bir şekilde açıklamaktadır. Gadamer için hakikat ile yöntem arasında bir birlik ilişkisi yoktur. Gadamer belki de en temel yapıtına seçtiği başlıkla hocası Heidegger'in temel yapıtı olan Varlık ve Zaman'a tersine çevirici bir gönderme yapmaktadır.

Gadamer'e göre, yorumbilgisinde "yöntem"den vazgeçilmesi, "hakikat"ten vazgeçildiği anlamına gelmez. Hakikat, kendisinden yola çıkılarak anlamının ortaya çıktığı geleneğin özgünlüğüyle garanti edilir. Yorumbilgisinin işlevi de tam bu noktada gündeme gelir: Yorumbilgisi felsefenin evrensel

---

89 Bkz. S.OPPERMANN, "Hermetutics: 'Yorumbilim'", s.90

90 Bkz. William OUTWAITE, "Hans-Georg Gadamer", çev: A.Demirhan, Çağdaş Temel Kuramlar, Quentin Skinner (derleyen), Vadi, Ankara, 1991, s.29

ilkesidir. Gadamer için yöntem, bir öznenin bir nesneye, daha sonra "hakikat" olarak adlandırılacak belirli sonuçları vermek üzere başvurmasıdır. Gadamer'in Heidegger'in yorumbilgisi projesini sürdürmesi aynı zamanda yöntem ve hakikatin zararlı birliğine karşı olmayı içerir. Doğal bilimlerin anlamayı önemsememe eğilimine karşı Gadamer yorumbilgisini, tüm yöntembilim alanını yönetebilecek düzeltici ve meta-eleştirel bir yönelim olarak önerir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, Dilthey'in tersine yorumbilgisine evrensel bir statü talep eder. O, anlamayı herhangi bir disiplinle ilişki içinde değil, dünyada varoluşumuzun özünü kavramaya yönelik olarak kullanır. "Hakikat ve Yöntem", yorumbilgisini yeni ve daha iyi bir yöntem olarak değil, yöntembilimi ve onun hakikatle ilişkisini sorgulamak için önerir.

Gadamer, bilimi bir yöntem olarak, yorumbilgisini ise kesintisiz dinlemeye dayalı bir diyalog olarak görür. O, doğal bilimlerde yürürlükte olan yöntembilgisine ise tam bir güvensizlik içerisindedir. Nesnelci bilim anlayışının umduğu gibi kesin gerçeklere ulaşamaz. Bilimsel düşünme sürecinde yer alan, çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen yeni doğru da kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. Şimdi yürürlükte bulunan ve doğru diye bilinen şeyler, bir süre sonrasının çürütülecek olan önyargılarıdır. Bu bakımdan bilimsel düşünme süreci ile olağan düşünme sürecimiz arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bilimsel yöntemle hakikatin yakalanamayacağı inancında olan Gadamer, hakikate ancak

Yorumbilgisel çalışmayla varılabileceği görüşündedir.<sup>91</sup>  
Gadamer'in kısaca ifade ettiği şudur: "temel olarak ben bir yöntem önermiyorum; varolan durumu betimliyorum."<sup>92</sup>

Gadamer'e göre, bütün tarihsel bilginin, genel deneysel düzenliklerinin somut sorunlara uygulanmasını bir ölçüde içerdiği elbette teslim edebiliriz; ama tarihsel bilginin gerçek amacı somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamaktır. Tarih bilincinin kaygusu, insanların, halkların ya da devletlerin genelde nasıl geliştiğini bilmek değil; tam tersine, bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu hale geldiğini, bu tikellerin nerelerden geçip nasıl tam buraya geldiklerini anlamaktır.<sup>93</sup>

Habermas pozitivistlere karşı olan mücadelesinde Gadamer'i bir yandaş olarak görmesine rağmen, onun yöntem ve hakikat arasında yaptığı kesin ayrımı yanlış bulur. Yorumbilgisel düşünümü doğal bilimlerden ayırarak Gadamer, bir anlamda, karşıtlarının yorumbilgisini değersizleştirmelerine katkıda bulunmaktadır. Buna karşı Habermas, yorumbilgisinin meta-eleştirel konumda kalma durumunda olmadığını ileri sürer. Yorumbilgisi, eğer insan bilimleri açısından önemini korumak istiyorsa yöntembilim sorunundan uzak kalmamalıdır. Habermas, Gadamer'in kuramında hiçbir nesnel ölçütün yer almamasından

---

91 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.52

92 Hans-Georg GADAMER, Truth and Method, Stagbooks, 1993, s.465

93 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.86-87

rahatsızlık duyar. Eğer anlama ile yanlış anlamayı birbirinden ayırmak istiyorsak, bu ayrımı gerçekleştirmek için bazı ölçütlere gereksinimimiz vardır. Yani, sorun yalnızca anlamamanın yapısı ya da olabilirliği değildir; sorun aynı zamanda anlamamanın geçerliliğidir. Bu nedenle yöntembilimden kolayca vazgeçemeyiz. Özellikle deneysel-çözümleyici bilimler tarafından temsil edilen yöntemin evrensellik iddialarına karşı çıkmalıyız. Ancak bu bizi yöntembilimi tamamen reddetmeye götürmemelidir. Bu noktada Habermas, Gadamer'e karşı Dilthey'i savunmaktadır.

Habermas'a göre, hakikat ve yöntem arasındaki yüzleşme Gadamer'i yorumbilgisel deneyimle yöntembilimsel bilginin bütünü arasında soyut bir karşıtlığa götürmemelidir. Bu yorumbilgisel bilimlerin temelidir ve bu eğer insan bilimlerinin bilim alanının tamamen dışına atma sorunu olsa bile, eylem bilimleri deneysel-çözümleyici ve yorumbilgisel yöntemleri yakınlaştırmaktan vazgeçmemelidir. Deneysel bilimlerin genel yöntembiliminin mutlakçılığı, bizi yöntembilimden mutlak bir uzaklaşmaya, bilim ile bilim karşıtlığı arasında bir seçime zorlamamalıdır.<sup>94</sup>

Gadamer ise buna şu şekilde yanıt vermektedir:

"Benim yapmak istediğim insan bilimlerinin yöntemsel süreçlerini yönetecek bir kurallar dizgesi ortaya koymak değildir. Ben, bulgularımın birtakım pratik hedeflere yönlendirmek için bu alanlardaki çalışmaların kuramsal temellerini araştırmak da istemiyorum. Eğer çalışmalarımın pratik bazı sonuçları varsa, bu kesinlikle bilimsel olmayan

---

94 Bkz. Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, MIT, Cambridge, Massachusetts, s.167



bir "bağlanma"yla ilgili değildir. Tersine bu her türlü anlamada varolan bağlanmanın kabulünün bilimsel bütünlüğüyle ilgilidir. Benim temel ilgim hep ve hala felsefidir. Ne yaptığımız ya da ne yapmak zorunda olduğumuz değil, fakat isteklerimiz ve yaptıklarımızın ötesinde bize ne olduğudur."<sup>95</sup>

## 2.31 Dil

Gadamer'in diğer değerli katkıları bir yana felsefi yorumbilgisine en büyük katkısı Wittgenstein'in dile dönüşünü yorumbilgisi için uyarlamış olmasıdır. Bunun anlamı şudur; anlama her zaman için dil ile dilde olanaklıdır. Bu yüzden dile, gerçekliği, yani birincil süreci kopyalayan, yansıtan ya da imleyen ikincil bir süreç olarak bakılamaz. Dil, tam tersine, gerçekliği kendisi kurar. Gadamer, "anlaşılabilen varlık ancak dildir" ve "Dil anlamayı olanaklı kılan evrensel aracıdır. Bu yüzden bütün dilsel sorunlar gerçekte anlam sorunlarıdır" sözlerinde dile getirdiği gibi bir anlamda Heidegger'in varlığa dönüşünü Wittgenstein'in dile dönüşüyle birleştirmeye çabalar. Bir başka biçimde söylersek, Gadamer "varlığın unutulmuşluğu" düşüncesini "dilun unutulmuşluğu"na indirgeyerek okur.<sup>96</sup>

Gadamer'e göre, eğer ussallığımız dilin dışında değil de, dille birlikte oluştuysa, gerçeğin sanat yapıtı ve tarihsel metinlerle ilişki içinde oluştuğu iddia edilebilir. Bu, aynı zamanda, dil ve varlığı birbirine bağlayan genel bir kuramın

---

95 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, s.167

96 Bkz. Baki GUÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefeye Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.133

da garantisidir.<sup>97</sup> Dil, inceleyici bakışlarımızın nesneleşmeleri olarak tüm eylemlilikleri temsil eden tüm toplumsal-tarihsel süreçler ve eylemlerin anonim öznesi değildir. Tersine, dil, bizzat gündelik yaşamda bizi meşgul eden herşeyin yorumlanması oyunudur. Bu oyunda hiçkimse diğerlerine göre üstün ya da öncelikli değildir. Herkes merkezdedir ve oyunun içindedir. Dilsel bilinç yaşam pratiğinin her türlü maddi varoluşunu belirler. Gerçeklik dilin ötesinde oluşmaz. Gerçeklik dilin içinde oluşur.<sup>98</sup>

Gadamer, dil ile ilgili değerlendirmelerinin sonucunda, geleneğin, bizim ustalaşmayı öğrendiğimiz bir süreç olmayıp, içerisinde yaşadığımız, bize aktarılmış dil olduğu fikrine ulaşmaktadır. Ona göre şimdi ile gelenek arasındaki dilsel iletişim, yörüngesinde her türlü anlamayı içeren bir oluşumdur. Gelenek olarak dil, Wittgenstein'in ele aldığı her türlü dil oyunlarını içermektedir, dolayısıyla yorumbilgisel yaşantıda, olgudan önce seçme ya da reddetme özgürlüğü sözkonusu olamaz. Habermas'a göre ise, gelenek olarak dilin bu meta-kurumlaşması da, normatif ilişkilere indirgenemeyecek olan toplumsal süreçlere bağımlıdır. Dil, aynı zamanda örgütlü güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden, baskının ve toplumsal gücün bir aracıdır. Yani dil, etkili bir ideolojik

---

97 Bkz. Graeme NICHOLSON, "Answers to Critical Theory" Gadamer and Hermeneutics, Hugh J. Silverman (derleyen), Routledge, 1991, s.154

98 Bkz. Hans-Georg GADAMER, Philosophical Hermeneutics, s.35

araç olarak da görülmek durumundadır ve bu anlayış Gadamer'in tüm temel tezlerine taban tabana zıttır.<sup>99</sup>

Habermas'a göre ise, dili tüm toplumsal kurumların kendisine bağlı olduğu bir tür meta-kurum olarak algılamak için geçerli nedenler vardır. Toplumsal eylem sadece gündelik dil iletişimi içinde oluşur. Fakat açıktır ki, bir gelenek olarak dilin bu meta-kurumu, normatif ilişkilere indirgenemeyecek toplumsal süreçlere bağlıdır. Dil aynı zamanda bir hükmetme ve toplumsal güç aracıdır. Dil düzenli güç ilişkilerini meşrulaştırmaya yarar. Toplumsal eylemlerin anlaşılabilmesi için nesnel bağlam dil, emek ve egemenlikten oluşur. Gelenek süreci, hem emek dizgesi, hem de otorite dizgesi tarafından görecileştirilir. O, sadece özerk bir yorumbilgisinde mutlak bir güç olarak gözükür. Bu nedenle, toplumbilim yorumbilgisine indirgenemez.<sup>100</sup> Bu noktada Habermas'ın Marx'a ve Eleştirel Kuram'ın kendisinden önceki kuşağına bağlılığı açıktır.

İdeoloji ve özgürleşme açısından Gadamer ve Habermas arasındaki fark, dilin toplumsal eylemdeki rolü yoluyla görülebilir. Gadamer'de dil, güç ve toplumsal süreçle tahrif edilmemiş saf bir değişim dizgesi olarak ortaya çıkar. Habermas ise, Gadamer tarafından dilin bir meta-kurum olarak

---

99 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.129

100 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.174

idealize edilmesine karşı çıkar. Habermas'a göre dil, aynı zamanda bir toplumsal güç ve egemenlik aracıdır.

### 2.32 Anlama

Geleneksel yorumbilgisel kuram, bir nesneyi kendinde olarak anlamayı amaçlayan bir özne varsayar. Bu, öznenin nesneye peşin hükümler olmaksızın yaklaşarak, mümkün olduğunca açık-zihinli ve önyargısız olması gerektiği anlamına gelir. Gadamer için, bunun tersine, anlamayı ilk planda mümkün kılan peşin hükümler ve önyargılardır. Tarihsel etki ya da metnin etkili oluşuna ilişkin farkındalığımıza bağlıdır onlar. İncil'i ya da Komünist Manifesto'yu, tarihimizde oynadıkları role ilişkin bir bilgi olmadan anlamak mümkün değildir. Geleneksel anlama kuramı iki yolla nitelendirilmeye gereksinim duyar ki bu yolların her ikisi de Gadamer'in eserinde içkindir. Birincisi, anlamayı bir yöntem olarak görmek yeterli değildir. O, bundan daha fazla bir şeydir. Anlama, toplumsal gerçekliğe ulaşmamızın ilk yoludur. İkinci olarak, Gadamer'ın bağlanma kavramı, toplumsal dünyada kökleşmiş olmamız olgusunun sonuçlarını anlamamıza yardım eder. İnsan olmamız, başka insanların neye benzediğini, başka insanların sahip oldukları inançlara ne demek olduğunu anlamamızı olanaklı kılar. Fakat bu, aynı zamanda, nedensel bir biçimde ve değerden bağımsız olarak, yalnızca başka insanların pratiklerini ve inançlarını kayıt edemeyeceğimiz anlamına da gelir.<sup>101</sup>

---

101 Bkz. William OUTWAITE, "Hans-Georg Gadamer", s.30

Gadamer'e göre, anlam geçmişini içeren yeni bakış açılarının sonucu olarak aralıksız çökelmiş anlamların bir toplamıdır. Bu yüzden, geleneksel anlam ilkesel olarak tamamlanmamıştır, yani gelecekteki geçmişe göndermelerden türeyen gelişmelere açıktır.<sup>102</sup> Anlama sınırsız bir araç olarak beşeri dil-kullanmanın evrenselliğini gösterir ki bu araç, her şeyi, yalnızca dil aracılığıyla aktarılan kültürü değil, fakat nihai olarak her şeyi taşır; çünkü herşey, içinde etkileşimde bulunduğumuz anlaşılabilirlik alanında birleşir.<sup>103</sup>

Bir metnin yorumcuya gözüken o anki anlamı, yazar ve çevresi tarafından temsil edilen fırsatlara bağlı değildir. En azından onlar tarafından tüketilmiş değildir. Anlam, aynı zamanda, yorumcunun tarihsel konumu, yani bir bakıma tarihin nesnel akışının bütünü tarafından belirlenir. Metnin anlamı yazarını aşar. Bu nedenle, anlama yalnızca bir yeniden-üretim değil, bizzat üretimdir.<sup>104</sup>

Aktarılmış metinlerin anlamı takip eden olay ve yorumlardan bağımsız değildir. O, yeni bakış açılarıyla sürekli olarak oluşum halinde olan çökelmiş anlamların bir toplamıdır. Bir metnin anlamı ilke olarak tamamlanmamıştır ve

---

102 Bkz. Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, s.155

103 Hans-Georg GADAMER'den aktaran OUTWAITE, "Hans-Georg Gadamer", s.31

104 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.175

gelecekteki yeni yorumlara açıktır. Tarihin akışı ve yorumcunun değişen konumu, yeni bakışlar getirir ve eski öğeleri yeni değerlendirmelere sokar. Bu, aktarılmış metinlerin anlamının tükenmezliğinin temelidir. Bir metni anlamını sökebildiğimiz ölçüde anlayabiliriz. Bir metnin anlamını sökmek, bize de anlamlı gelen yeni anlam ifadeleri içerir. Bunun gerçekleşmesi için metinde ifade edilmiş inanç ve değerlerin bize ussal gelmesini sağlayacak ortak bir dil bulunmalıdır. Bu, metnin ortaya koyduğu geçerlilik savlarını kabul etmeyi gerektirmez. Ancak, onları bizimde paylaştığımız sorun ve bağlamlara getirilen olası yanıtlar olarak görmemiz, yani "diyaloğa değer" bulmamız anlamına gelir.<sup>105</sup>

Gadamer'e göre uygulama, yorumbilgisinde önemli bir öğedir. Hiçbir zaman anlamının arkasından gelen ikincil bir işlem değildir. Uygulamanın nesnesi, daha baştan ve tümüyle yorumbilgisel anlamının gerçek ve somut içeriğini belirler. Uygulama, daha önceden bilinen bir genel doğrunun, belli bir durumunu açıklamak için uyarlanması demek değildir.<sup>106</sup> Gadamer, her yorumun aynı zamanda bir uygulama olduğu konusunda ısrarlıdır. Uygulama metnin geçmişi ile okuyucunun şimdisi arasında bir dolayım, geçmişin "sen"i ile bugünün "ben"i arasında bir konuşma olarak betimlenebilir.

Gadamer'e göre, anlama ile onun pratik dönüşümleri arasındaki kurucu ilişki yalnızca kutsal metinler, pozitif

---

105 Bkz. Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.180

106 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.98

hukuğun egemen normları gibi zaten kurumsal geçerliliği olan gelenekleri içermez. Onun istediği yalnızca sanat yapıtlarının yorumu ile felsefi metinlerin açıklaması arasındaki ilişkiyi geliştirmek değildir. Gadamer, otoriter iddialar taşıyan belirgin geleneklerin uygulamacı anlamasının yorumbilgisel anlama için bir model oluşturduğu konusunda bizi ikna eder.<sup>107</sup>

Gadamer için, yorumbilgisel bilimler arasındaki özgün yakın ilişki, uygulamanın her türlü anlamının tamamlayıcı bir ögesi olarak tanınmasına bağlıdır. Hem hukuksal hem de teolojik yorumbilgisinde, ortaya konan metin ile onun yorumun belirli momentlerine uygulanmasıyla elde edilmiş anlam arasında temel bir gerilim vardır. Burada, bir yasa tarihsel olarak anlaşılmaz, fakat yorumlanma yoluyla somut geçerlilik kazanır. Aynı şekilde dinsel bildiri, burada, tarihsel bir metin olarak anlaşılmaz, fakat koruyucu etkisini uygulayabileceği bir yolla ele alınır. Bu, ister yasa olsun ister incil, metnin, eğer gereği gibi yani öne sürdüğü iddialara göre anlaşılırsa, her momentle, her özel durumda yeni ve farklı bir yolla anlaşılması gereğini içerir. Burada anlama her zaman uygulamadır.<sup>108</sup>

Heidegger'in geçmişte yazılmış metinleri anlamının olanaksızlığı tezini kabul eden Gadamer, kendi tarihsel durumumuz bakımından anlamı yeniden inşa etme düşüncesine

---

107 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.162

108 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.163

yönelir. Ancak burada sözü edilen anlamı yeniden yapılanma süreci tarihten bağımsız bir süreç değil, okurun şimdideki ufkunun geçmiş ufkuyla kaynaşması olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda Gadamer'in tarihselcilik sorununa "öznelerarasılık" bakımından yaklaştığı açıktır. Başka bir deyişle, geçmiş dönemlerin ve başka kültürlerin anlaşılması anlaşılan nesne anlayan özne ayrımı ile değil, ancak ve ancak etkileşime giren öznelerin karşılıklı olarak anlama ufuklarının kaynaşmasıyla olanaklıdır. Burada sözü edilen kaynaşma olgusu Gadamer'in düşüncesi açısından bakıldığında kuşkusuz metinden sonraki bir tarihten metne bakmaya duyulan ilginin özyapısıyla ilintilidir.

Gadamer'in anlamayı, metnin özgün anlamının yorumcunun "şimdi" ve "burada" anlamıyla kaynaşması olarak görmesi, anlama ve açıklama arasında kurulan ikiliği de büyük ölçüde ortadan kaldırır. Nitekim Gadamer Alman Romantizmi'nin bize öğrettiği en önemli şeylerden birinin "anlama ve açıklamanın bir ve aynı şey olduğunu göstermesi" olduğunu ifade eder. Anlama ve açıklamanın birbirleriyle özdeş kılınması yorumbilgisinin "önce anla sonra yorumla" ilkesine de son verir. Anlama ile yorumlama arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olamaz, çünkü yorumcu metni yorumlayarak anlar ve anlarken de zaten yorumluyordur. Öyleyse bütün anlamalar yorumlamalardan ibarettir.<sup>109</sup>

---

109 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefe Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.133



Bir metni doğru anlamak insan bilimlerine, elbette yorumcunun zaman, mekan ve dünya görüşü içindeki konumuna ilişkin girdiler sokacaktır. Ancak artistik yorumun tersine metnin dil aracılığıyla yorumlanması demek olan anlama uğraşı, özerk bir yaratı olarak özgün metinden bağımsız değildir. Artistik yorumlamada olduğu gibi, özgün olanın yalnızca sözcüğün, jestin ve tonun somut özünde gerçekleştirilmesi değildir. Yorumlama anlamında okuma, bir metni aynen okumaktan farklı olarak, kendi kendini amaçlayan bir iş değildir. Bir düşünce örüntüsünün özerkçe gerçekleştirilmesi olmayıp okuma süreciyle yeniden canlandırılan metne bağımlı bir iştir. Okuma, metnin okunmasında aşılabilecek bir şeydir.

Gadamer'e göre, yorumu gerekli kılan ilk koşul, anlaşılmayı bekleyen şeyin "yabancı" niteliğidir. Gerçekten de, ilk bakışta açık olan, bizi salt varlığıyla ikna eden şey, herhangi bir yorum gerektirmez.<sup>110</sup>

Heidegger öncesi kuramlar, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Öznel bir bakış açısından ifade edecek olursak, yorumbilgisel döngüyü, bütünün anlamının "kestirilmesi" ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, romantiklerin kuramına göre döngüsel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun, eksikliği idi. Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine

---

110 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.84

ve çeşitli eklemlemelerine baka baka, sonunda döngüsel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamlıyordu. Bu yorumbilgisel anlama kuramı Schleiermacher'de en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Açıktır ki böyle bir yorumbilgisel anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri "ihlal" etme eğilimindedir. Oysa Heidegger yorum döngüsünü anlatırken, bir metni anlama sürecinin hiçbir zaman ön-anlamanın beklentisel güdülerinden etkilenmemelik edemeyeceğini şiddetle vurgular.<sup>111</sup>

Yorumbilgisinin hareket noktası, anlamanın, hem bir geleneğe ifadesini bulan "nesnenin kendisi"ne, hem de o nesnenin bize içinden hitap edebileceği bir geleneğe ilişkin olduğu gerçeğidir. Öte yandan, yorumbilgisel anlamayı başarabilen herkes de şunu bilmelidir ki, "nesnelere" olan ilişkimiz çok da "olağan", basit ve sorunsuz değildir. Zaten yorumbilgisini tam da, geleneğin bize ilettiği mesajın "aşına" ve "yabancı" karakteri arasındaki gerilim üstüne bina etmekteyiz. Ama bu gerginlik, Schleiermacher'in durumunda olduğu gibi, psikolojik bir gerginlik değildir. Tersine, yorumbilgisi tarihselliğinin anlamı ve yapısıdır. Bir ruh hali değil, yorumbilgisel soruşturmanın nesnesi olan geleneğin aktardığı "şey" in ta kendisidir. Tarihsel mesajların hem "aşına" hem de "yabancı" karakteriyle olan ilişkisi nedeniyledir ki, yorumbilgisi, "merkezi bir konum"dadır.

---

111 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.103

Yorumcu, bir geleneğe aidiyeti ile soruşturmasının teması olan uzaklığı arasında parçalanmış durumdadır. Bu "yorumbilgisel konum", şimdiye kadar üzerinde pek durulmamış olan bir olaya dikkatimizi çekmeye yarayabilir. O zamansal uzaklık sorunu ve bunun anlama açısından anlamıdır. Genellikle düşündüğümüzün tersine, zaman, geçmişi geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz bir büyük yarık değil, aslında geçmişin gelişini destekleyen ve bugünün köklerini barındıran bir zemindir. "Zamansal uzaklık", köprüyle bağlanarak ya da aşılacak bir uzaklık anlamı taşıyan bir uzaklık değildir. Bu görüş, tarihsiciliğin safdil önyargısıydı. İnsanın kendini geçmişteki bir çağın bakış açısına yerleştirmeye ve o çağa özgü kavramlar ve sembollerle düşünmeye çabalamasıyla tarihsel nesnelliğin sağlam toprağına ulaşabileceğine inanılmıştı. Oysa, "zamansal uzaklık", anlama için olumlu ve üretken olanaklar sağlayan bir kaynaktır. Kapatılacak bir mesafe değil, giderek bir gelenek oluşturabilecek öğelerin yaşayan sürekliliğidir. O gelenek ise, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şeyi, bize aktarılan her şeyi aydınlatan ışıktır. "Zamansal uzaklık", sürekli bir evrenselleşme hareketi içindedir. Zamanın arıttığı evrensellik, zamansal uzaklığın ikinci üretken boyutudur. Bu hareket, bir dizi yeni önyargı geliştirir. Ama bunlar parçacıl ve tikel önyargılar değildir. Tersine gerçek anlamaya yol gösteren meşru önyargılardır.

Her yorumbilgisel anlama, nesnenin kendisi ile başlar ve biter. Ama iki şeye karşı da tetikte olmak gerekir: Bir yanda

başlangıç ile sonuç arasındaki "zamansal uzaklığın" rolünü yanlış anlamaya karşı, öbür yanda da tarihsel nesnelliğin yaptığı gibi "nesnenin kendisi"nin idealize edilmiş objektifikasyonuna karşı. Buna dikkat edersek, "tarihsel nesne"de "kendi" kanı ve görüşlerimize karşın gerçekten "başka olanı" bilmenin nasıl mümkün olduğunu; yani her ikisini birden bilmenin nasıl mümkün olduğunu anlayabiliriz. O halde, terimin gerçek anlamında tarihsel nesnenin bir "nesne" olmadığını, iki ögenin "birliği" olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tarihsel nesne, her ikisinin de ifadelerini buldukları ilişki, yani "yakınlık"tır: Bir yanda tarihsel gerçeklik, öbür yanda "öbürü"nü bilen tarihsel anlamının gerçekliği. Bilginin ve tarihsel nesnenin kendilerini birbirlerine "bağlılık"larında ifade ettikleri bu birliktir en eski tarihsellik. Bize tarihin içinden gelen bir nesne, yalnızca uzaktan seçtiğimiz bir nesne değil, tarihselliğini gerçekleştiren varlığın ve tarihselliğini gerçekleştiren bilincin ortaya çıktığı bir "merkez"dir.112

Bütün ve parçalardan oluşan yorumbilgisel döngünün, özellikle nesnel ve öznel boyutları, Schleimacher tarafından incelenmiştir. Bir yandan, her metin yazarın tüm yapıtının bütününe ve dolayısıyla bağlı olduğu edebiyat türüne aittir. Öte yandan, eğer bir metni özgül anlamının özgünlüğü içinde kavramak istiyorsak, o zaman o metni bir yaratma anının belirtisi olarak görmemiz ve onu tekrar yazarın bütünsel zihinsel bağlamı içine yerleştirmemiz gerekir. Böylece anlama,

---

112 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.105-106

yalnızca nesnel olguların değil, herşeyden önce yazarın öznelliğinin oluşturduğu totaliteye bakılarak gerçekleştirilebilir. Schleiermacher'ın kuramında Dilthey'in ön belirtilerine, onun bütünün anlaşılmasını tanımlamakta kullandığı "merkeze yöneliş" sözlerine rastlarız. Dilthey tarihsel araştırmalara, bir metnin o metnin kendisi aracılığıyla anlaşılması gerektiği yolundaki geleneksel yorumbilgisel ilkeyi uygular.<sup>113</sup>

Bütün ile parçalar arasında döngüsel bir ilişki vardır. Bütünün anlamı ancak parçalar yoluyla anlaşılabilir ama bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramaz. Gadamer anlamının merkezine yerleştirdiği bu yorumbilgisel kuralı "bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorundayız" diye ifade eder. Gadamer, anlamayı insanın hep içerisinde yaşadığı varoluşsal bir eylem olarak görmesi nedeniyle, metin yorumcusunun konumunu da döngüye katarak Schleiermacher'den ayırır. Yorumcunun amacı, Schleiermacher'ın sandığı gibi, kendini yazarın yerine koymak ve yazarın zihinsel faaliyetine nüfuz etmeye çalışmak değildir. Yorumcu, bir metni anlamaya çalışırken kendini metin ile metnin içerikleri arasında aracı kılmaya; metnin özgün niyetini, iç uyumunu kurmaya ve anlam boşluklarını gidermeye yani metnin anlamını, önemini ve değerini anlamaya çalışmaktadır. Şu halde yorumbilgisel soruşturmanın amacı da, yazarın ve yorumcunun ruhları arasındaki gizemli iletişimi

---

113 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.99

ortaya sermek değil, nasıl olup da metinleri ve sözleri anlayabildiğimizi açıklamaktır.<sup>114</sup>

Gadamer, yorumbilgisel sürecin anlama edimini ufukların kaynaşması imgesiyle anlatır. Bu, hem tarihsel uzaklığı anlamayla aştığımız dikey düzlem için, hem de coğrafi ve kültürel, dilsel uzaklığı dolayımlayan yatay düzlemdeki anlama süreci için doğrudur. Anlama yoluyla geleneğin edinimi çeviri modeline benzer. Bugünün ufku yokolmaz, tersine geleneğin türediği ufukla kaynaşır.<sup>115</sup>

Gadamer'e göre, bir geleneği anlamak şüphesiz tarihsel bir ufku gerektirir. Ancak bu, kendimizi tarihsel duruma yerleştirerek elde ettiğimiz ufukla aynı değildir. Tersine, biz zaten kendimizi herhangi bir konuma yerleştirmek için bir ufka sahip olmak zorundayız. Kendimizi bir konuma yerleştirmek ne anlama gelir? Elbetteki kendimizi ihmal etmemiz anlamına gelmez. Ancak bu, diğer konumu düşünmek zorunda olduğumuz koşulda gereklidir. Fakat bu konumda kendimizi de getirmek zorundayız. Yalnızca bu "kendimizi yerleştirme"nin anlamını karşılar. Eğer biz kendimizi bir başkasının konumuna yerleştirsek, onu anlayabiliriz, yani başkalığını, parçalanmaz bireyselliğini farkedebiliriz. Bu kendini yerleştirme ne bir bireyin diğerine eşduyumu ne de bir diğer kişiye kendi ölçütlerimizin uygulanması değildir. Fakat bu her zaman hem

---

114 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.51

115 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.151

kendimizi hem de diğzerinin tekilliğini aşan daha yüksek bir evrenselliğe ulaşmayı içerir. Ufuk kavramı kendini anlatır çünkü o, anlamaya çalışan kişinin sahip olması gereken geniş ve ileri bir bakışı ifade eder. Bir ufka sahip olmak, halihazırda kapalı olanın ardına bakmayı öğrenmek demektir. Bunun amacı, onu daha geniş bir bütün ve doğru bir oranda görebilmektir. Eğer kendimizi yoksayarsak tarihsel bir ufka sahip olamayız. Biz, her zaman, umut ve korku gibi yakınımızda olanlardan etkileniriz ve geçmişin tanıklığına bu etki altında yaklaşıyoruz. Bu nedenle, geçmişin kendi anlam beklentilerimiz içinde asimile olmasını sürekli olarak engellemek gerekir. Aslında bugünün ufku, kendi önyargılarımızı sürekli olarak sınıdığımız bir süreçte oluşur. Bu sınıamanın önemli bir parçası geçmişle ve içinden geldiğimiz gelenekle ilişkilidir. Bu yüzden, bugünün ufku geçmişten bağımsız bir şekilde oluşmaz.<sup>116</sup>

Gadamer, ufuk kavramını Husserl ve görüngübilimsel gelenekten devralır. Gadamer'deki kullanımında ufuk, görüş olasılığını sınırlayan bakış noktası olarak tanımlanır ve o "konum" kavramının bir parçasıdır. Ufuk, bizim dünyadaki konumlanmışlığımızı tanımlar ve betimler. O, belirli ve kapalı bir bakış noktası açısından kavranmamalıdır. O, içinde bizim hareket ettiğimiz ve bizle birlikte kendisi de hareket eden birşeydir. Ufuk, aynı zamanda herhangi dönemde beraberimizde getirdiğimiz önyargılara bağlı olarak da tanımlanabilir. Bu

---

116 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Jürgen HABERMAS, On the Logic Of Social Science, s.152

önyargılar olmadan ufku göremeyiz. Anlama edimi, Gadamer'in ünlü metaforuyla söylendiğinde, birinin ufkunun tarihsel ufukla kaynaşması şeklinde tanımlanır. Gadamer'e göre, tamamen bağımsız bir ufuk düşüncesi yanılısamadır. Geçmiş bugünden ayıran belirgin bir çizgi yoktur. Geçmişin dünyası bize yabancı değildir çünkü o bugünkü ufkumuzun oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Gadamer'in terimleriyle söylenirse, başarılı bir yorum ufukların kaynaşmasını gerektirir. Ancak, bu bir metinde içerilmiş mutlak bir doğru anlam bulunduğu anlamına gelmez. Eğer, yorum, her zaman, farklı yaşam-dünyaları arasında yorumbilgisel bir dolayım ise ve eğer yorumbilgisinin "ilksel durumu" tarihin akışı içinde yer alıyorsa son bir geçerli yorum kavramı anlamını yitirir. "Tarihin sonu olmadığı sürece, yorum süreci hiçbir zaman sona ermez."<sup>117</sup> Bu noktada Habermas'ın yanlış ve doğru anlamaları ayırt etmek konusundaki ısrarı önemini yitirmektedir. Çünkü Gadamer açısından anlamamanın doğru ya da yanlışlığından değil, başarılı ya da başarısızlığından sözedilebilir.

### 2.33 Önyargı, Gelenek ve Otorite

Gadamer'in yorumbilgisinin belki de en önemli yanı önyargı, gelenek ve otoriteye karşı olan tavrıdır. Gadamer bu kavramları Aydınlanma'nın anladığı gibi anlamamaktadır. Onun

---

117 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.174



her üç kavrama da yaklaşımı, Aydınlanma'nın aksine, olumludur. Habermas'ın Gadamer'i en fazla eleştirdiği nokta burasıdır.

Gadamer'e göre, yorumcunun kendisinde ve bulunduğu dönemde taşıdığı önyargılar anlama önünde birer engel olarak görülemez. Tam tersine anlamayı anlama yapan ya da anlamayı olanaklı kılan yorumcunun sözkonusu önyargılarıdır. Zaten farklı anlamalara yol açanda, Gadamer'e göre, işte bu önyargıların yansıttığı ve bu önyargılarda yansıyan anlama ufkudur. Aslında Gadamer'in bu düşüncesi Heidegger'in ön-anlama düşüncesinden türettiği bir düşüncedir.<sup>118</sup>

Bize egemen olan önyargıların çoğunlukla tarihsel geçmişi tam anlamamıza engel olduğu doğrudur. Ama daha önce bir ön-anlama olmadan, ki bu bir anlamda önyargıdır, ve insan öz-eleştiriye hazırlıklı olmadan, ki bu da ön-anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır, ne de anlamlı. Ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz. Ama bu demek değildir ki tarihsel bilgi mutlaka içinde yaşadığımız geleneğin çözülüp gitmesine yol açar. Hayır, geleneği ancak zenginleştirebilir, doğrulayabilir ya da değiştirebilir. Kısaca, kendi kimliğimizi keşfetmemize katkıda bulunur.<sup>119</sup>

Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir.

---

118 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefeye Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.133

119 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu", s.81

Gerçek bir yorumbilgisel tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, nesnelci bir "yansızlık"la kazanılamaz. Kendimizi "ayraçlar içine almamız" ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Yorumbilgisel tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yoldadır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, özgün bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.<sup>120</sup>

Gadamer'e göre, kanılarımızdan ya da görüşlerimizden biri yeni bir yorumbilgisel bilginin ışığında sorunsal haline gelince, hatta bir önyargı olduğu ortaya çıkınca, onun mutlaka otomatik olarak bir çeşit "kesin doğru"ya yerine bırakması gerekmez. Bu, tarihsel nesnelciliğin naif teziydi. Bu tezin unuttuğu şey ise şuydu: Çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen "doğru"da, her ikisi de, kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. Birinci önyargı bir yana atılamaz. Çünkü daha sonra oynayacağı önemli bir rol vardır, ama hala geçerliyen oynadığı rolden değişik bir rol. Hatta şunu da eklemeliyiz; mahkum edilen önyargı, yeni rolünü ancak sonuna kadar çürütülünce oynayabilir. Bir kanıyı önyargı ilan etmek ve onu yerinden atmak zor bir iştir; çünkü onun yerine her ne konacaksa, bunun geçerliliğini kanıtlaması, ancak birinci

120 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu" s.103

önyargının maskesinin tümüyle düşürülmesine bağlıdır. Başka bir konumun yerine geçen her "yeni" konum, "önceki" konuma gereksinimi vardır, çünkü neye ve niçin karşıt olduğunu bilinmeden kendisi de açıklanamaz.<sup>121</sup>

Hatta ve hatta, Gadamer'e göre, yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmazlar. Önyargılar zorunlu olarak doğrulanmamış veya yanlış değildirler. Bu nedenle de mutlak olarak gerçeği çarpıtmazlar. Aslında, varoluşumuzun tarihselliği sözcüğün literal anlamında önyargıları tüm deneyim kapasitemizin ilksel yöneltmişliğini oluşturur. Önyargılar dünyaya açıklığımızın göstergesidir.<sup>122</sup>

Gadamer'in iddiasına göre, Aydınlanma, doğal bilimler tarafından önerilen gerçeğin yöntembilimsel iddialarına bağlı olarak, önyargı kavramının gözden düşmesinden sorumludur. Önyargı, bizzat tarihsel gerçekliğe ait olduğu için, anlama için bir engel değil, tam tersine bir koşuldur. Gadamer Aydınlanma'yı otorite ile us ve özgürlük arasında uygunsuz bir karşıtlık ilişkisi kurduğu için suçlar ve bu görüşe karşı bireylerde cisimleşmiş otoritenin bir boyun eğmenin sonucu olmadığını ileri sürer. Ona göre, otoriteye itaat, us ve özgürlükte temellenir, güç ve keyfiyette değil. Gadamer'in düşüncesinde gelenek bir otorite biçimi olarak görülür ve o da us ve özgürlükle aynı saftadır. Gelenek, kuşakların zamanın tahribine karşı koruduğu şeydir. Gadamer'e göre, koruma edimi,

---

121 Bkz. Hans-Georg GADAMER, "Tarih Bilinci Sorunu" s.105

122 Bkz. Hans-Georg GADAMER, Philosophical Hermeneutics, s.9

devrim ya da keşiften daha az bir özgürlük momenti değildir. Gadamer, geleneği yoksaymak ya da gözardı etmek yerine onu tarihsel ilişkilerin bir parçası olarak kabul etmemiz ve onun yorumbilgisel üretkenliğini teslim etmemiz gerektiğini vurgular.

Aydınlanma geleneği insan özgürlüğü üzerinde bir zincir olarak görüyordu ve usu geleneği tamamen yoketme gücüyle tanımlıyordu. Romantisizm önceliklerin yerini değiştirdi; logos'a karşı mitos'u öne çıkardı ve yeniye karşı eskiyi savundu. Ancak yorumbilgisiyle Eleştirel Kuram arasındaki bugünkü tartışma, önceki tartışmanın bazı kısır noktalarını aşmış gözükmektedir. Çünkü bugünkü tartışma "aşkın" ya da "mantıksal" bir düzeye taşınmıştır. Gadamer, yalnızca geleneğin avantajlarını savunmamaktadır. Kültürel mirasa katılımın, eleştirel düşünüm de dahil olmak üzere tüm düşüncelerin bir varlık koşulu olduğunu ileri sürmektedir. Habermas'a olan yanıtında onu fazlaca basitleştirilmiş bir eleştiri kavramı kullanmakla ve gelenek ile düşünüm arasında soyut bir karşıtlık inşa etmekle suçlamaktadır. "Düşünüm benim arkamda olabilecek bazı şeylerin farkında olmamı sağlar. Yalnızca bazı şeylerin, herşeyin değil."<sup>123</sup>

Habermas'a göre ise, gelenekle otorite arasında kurduğu bağlantı nedeniyle Gadamer, anlama sayesinde geliştirilmiş olan düşünümün, us ve otorite arasındaki dengeyi değiştirme gücünü hesap edememektedir. Gadamer, önyargıları rehabilite

---

123 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.187

etmiş bir anlamaya ulaşabilme girişimini yaparken ise Habermas'a göre, 18.yüzyılın ilk neslinin tutuculuğu tarafından güdülenmektedir. Gerçek otoritenin otoriteryan olmayacağına, itaate değil onaya dayandığına inandırılmıştır. Gadamer'in gelenek tarafından belgelenmiş olan önyargıların hakları konusundaki önyargısı, düşünümün gücünü yadsımaktadır. Düşünüm, Gadamer'in yorumbilgisinin görevini niteleyen şey olarak gördüğü gerçek varlığı yalnızca doğrulamaz aynı zamanda onu çözecek, dogmatik güçleri parçalayacak bir özelliğe de sahiptir. Düşünüm sürecinde, baskın olan otorite, gevşeyebilir ve içgörünün, ussal kararın daha az zorlayıcı olan kısıtlamaları içerisinde eriyebilir.

Gadamer, anlamanın ön-hükümsel yapısından önyargıların rehabilitasyonu gibi bir sonuç çıkartmakta, Aydınlanma'nın temel kabullerinden birinin tam tersine usla otorite arasında bir karşıtlık görmemekte; otorite ile ilgili olarak ortada dogmatik bir zor değil dogmatik bir onay olduğunu, yani otoritenin zordan bağımsız bir biçimde geliştirilebileceğini söylemektedir. Habermas, hiçbir biçimde bu görüşlere katılmaz. Weber'in otoriteyi zorun meşrulaştırılmış kullanımı olarak tanımlamasından yararlanır. Yani ortada yine zorun olmadığına ilişkin hatalı bir iletişimsel uzlaşma vardır.<sup>124</sup>

Gadamer, felsefi yorumbilgisinin geleneği edilgin bir şekilde kabul ettiği ve ona körü körüne itaati savunduğu

---

124 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.139

şeklindeki suçlamayı kesin olarak reddetmektedir. Geleneği anlamak istiyorsak kendimizi ona açık tutmak zorunda oluşumuz, geleneğin tekniklerini ve alışkanlıklarını körü körüne benimsememizi gerektirmez. Böyle bir zorunluluk yoktur. Gelenekle bağlantımız, ona itaat üzerinde değil ama onun üstünlüğünü bilmemiz üzerine temellenmektedir. Zaten felsefi yorumbilgisinin görevlerinden biri de bir kimsenin başkalarının ve kendinin önyargılarının neler olduğunu eleştirel bir biçimde ayırabilmektir. Ancak bu görev, gelenekle bağlantılı olarak yerine getirilebilecektir. Bunun için ne mevcut düzenin ne de onu değiştirmeye çalışan devrimci bilincin yanında saf tutmak gerekmez. Yorumbilgisi kuramının görevi, toplumun sınıf çatışması tarafından yönetildiği varsayımının doğru olup olmadığına karar vermek değildir. Gadamer, ayrıca kendisini dogmatiklikle suçlayan Habermas'a, kendi otoritesinin daima otoritaryanizm ile birlikte olacağı ve özgürleşimin eleştirel düşünüm sayesinde gerçekleşeceği şeklindeki iddialarının da pekala dogmatik görüldüğünü söyleyerek yanıt vermektedir.<sup>125</sup>

Gadamer'in tezine göre, yorumbilgisinin bize öğrettiği şey, süregelen, doğal gelenek ile onun düşünümsel edinimi arasındaki karşıtlığı ve ayrımı savunmanın dogmatikliğini görebilmektir. Bu iddianın arkasında yorumbilgisel düşünümün kendisini çarpıtan dogmatik bir nesnellik vardır. Tarihi bir "eleştirel bilim" olarak gören bir tarihçi bile, gelişimine

---

125 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.147-148

katkıda bulunmaya angaje olduğu ulusal devletin süregelen geleneklerinden kendini tamamen ayıramaz. O ulusal bir tarihçidir; bir ulusa aittir. Anlamanın kendisi bir tür oluşturmaktır. Yorumbilgisinde yalnızca naif ve düşünömsel bir tarihselcilik tarihsel-yorumbilgisel bilimleri mutlak anlamda yeni ve geleneğin iktidarından kopuk olarak görebilir. Tam tersine, Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem"de göstermeye çalıştığı gibi, tüm anlamalarda işleyen dilsellik görünümleri yoluyla, toplumsal olarak aktarılmış dolayım süreçlerinin belirli kanıtları yaşamaya devam eder. Dil, yalnızca elimizdeki bir nesne değildir. O bir gelenek hazinesi ve sayesinde varolduğumuz ve dünyayı algıladığımız bir araçtır. Bu fomülleştirmeye Habermas, bilimin aracının düşünüm yoluyla değiştiği ve bu deneyimin bize kesinlikle Alman idealizmi'nin bıraktığı paha biçilmez bir miras olduğunu ileri sürerek karşı çıkar. Habermas'ın iddiasına göre, Hegelci düşünüm yöntemi, Gadamer'in çözümlemesinde bir mutlak bilinç içinde yerine getirilmiş olarak ortaya konmamasına rağmen, yine de onun "dilsellik idealizmi" kendini yorumbilgisel edinim, gelişim ve "kültürel ileti" içinde tüketir ve bu nedenle toplumsal ilişkilerin somut bütünü yüzünden zavallı bir güçsüzlük sergiler. Bu daha geniş bütün, Habermas'a göre, yalnızca dil tarafından değil, aynı zamanda, emek ve eylem tarafından da canlandırılır. Bu nedenle de yorumbilgisel düşünüm ideoloji eleştirisine dönüşmek zorundadır. Böylesine bir konum olarak Habermas, bilgi edinme şeklinde ifade edilebilecek temel toplumbilimsel ilgi-çıkarcı'ı vurgulamaktadır.<sup>126</sup>

126 Bkz. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, s.28-

Gadamer'e göre, Habermas'ın yorumbilgisinin umutsuzca geleneğin içinde kalarak onun duvarlarına çarptığı iddiası doğrudur. Ancak, bu "içinde"yi, bizim dünyamıza katılmayan fakat dışsal seçeneklerin gözlemi olarak kalan "dışarda"nın zıt anlamlısı olarak anlamak mümkündür. Gadamer, dünyanın insanın anlamasının ya da anlamamasının aracı olduğu şeklindeki yorumbilgisel olguyu kabul eder. Fakat bu onu kültürel geleneğin mutlaklaştırılması noktasına götürmez. Yorumbilgisinin ilkesi anlaşılabilir herşeyi anlamak zorunda oluşumuzdur. O, "anlaşılabilir varlık dildir" derken bunu kasteder.<sup>127</sup>

Gadamer'e göre, Habermas'ın Marksist ideoloji eleştirisi şu varsayıma dayanır: Yorumbilgisel bilimlerde kullanılan düşünüm yaşam pratiğinin dogmatizmini sarımsalıdır. Burada şöyle bir dogmatizm vardır: Düşünüm her zaman ve kaçınılmaz olarak öncel kanıları parçalar. Otorite her zaman yanlış değildir. Habermas'a göre otorite tanımsal olarak dogmatik bir güçtür. Ancak Gadamer özgürleşmeçi Aydınlanma'nın yaptığı gibi us ve otoriteyi soyut karşıtlıklar olarak görmez.<sup>128</sup>

Habermas'ın Gadamer eleştirisinin odak noktası, onun yapıtının özgürleştirici siyasal pratik açısından konumudur. Bu eleştirinin temelinde Gadamer'in önyargı, otorite ve gelenek konusundaki Aydınlanma karşıtı polemikleri

---

30

127 Bkz. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, s.31

128 Bkz. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, s.33



yer almaktadır. Habermas'a göre, Gadamer eksik ve diyalektik olmayan bir Aydınlanma'yı eleştirmektedir. Habermas'a göre, Gadamer'in gelenekle devrolunan önyargıları savunması onlar üzerine düşünmemizi ve gerektiğinde onları eleştirmemizi engellemektedir. Edimciler geleneğin sonsuz akışı içinde edilgen alıcılar olarak ortaya konmaktadır. Habermas'ın istediği yorumbilgisel düşünmenin eleştirel boyutunu yitirmemesidir.

Habermas, en azından genel bir çerçevede, yorumcunun anlaşılması gerekeni kendi yorumbilgisel konumuyla ilişkilendirmek durumunda olduğu argümanını kabul eder. Fakat, Gadamer'in bu ilişkiyi ele alış ve bunun tutucu sonuçları konusunda ciddi kuşkuları vardır. Tarihsel etki momentinin her türlü anlaşılması üzerinde etkili olduğu momenti geleneğin otoritesi ve meşruluğunu doğrulamaya yeterli değildir. Yorumbilgisel bilgiyi basitçe geleneğin sürekliliğiyle özdeşleştirmek, uzaklaşma ve eleştiri karşısında katılım ve diyaloga tek yönlü bir vurgu yapmaktır. Eleştirel düşünümde, geleneksel geçerlilik savlarını bazen reddederiz bazen de kabul ederiz. Her iki durumda da sadece egemenlik olan otorite ögesinin yerini daha az şiddet içeren bir sezgi gücü ve ussal karara bırakır.

Yorumbilgisi, geleneğe kör bir itaati gerektirmez. Gerçekliği çarpıtan önyargılarla baktığımızda da anlayabiliriz. Ancak bu yalnızca hile ve yanlış bilincin maskesini düşürdüğümüz anlamına gelmez. Gadamer için sorun

verili bir geçerlilik idiasını kabul veya reddetmemiz değildir. Sorun önyargıların ve ön-kavramların nasıl bilincine vardığımız, onları nasıl değerlendirdiğimizdir. Bu düşünüm yüksek edimi tarafından hemen gerçekleştirilebilecek birşey değildir. Bu, ancak başkalarının bakış açılarını anlamaya çalışmakla, önyargı yapılarını karşılıklı olarak anlamaya çalışmakla mümkündür. Düşünüm anlamaya karşı birşey değildir; anlama çabasının tamamlayıcı bir momentidir. Habermas'ın yaptığı gibi onları birbirlerinden ayırmaya çalışmak dogmatik bir tavidir.<sup>129</sup>

Habermas için, Gadamer'in gelenek tarafından geçerlilik kazandırılan önyargıların meşruluğu konusundaki önyargısı, geleneğin iddialarını reddetme yeteneğinde ifadesini bulan düşünümün gücüyle çelişki halindedir. Gerçeklik düşünümde parçalanmıştır, çünkü düşünüm dogmatik güçleri yalnızca doğrulamaz, aynı zamanda parçalar. Otorite ve bilgi bir noktada birleşmezler. Elbette bilgi bugünkü gelenekte temellenir; olası koşullarla sınırlanmıştır. Ancak düşünüm geleneksel normların olgusallığında hiçbir iz bırakmadan kendini tüketmez.<sup>130</sup> Habermas için "Otoritenin itaatle hiçbir ilgisi yoktur. O, bilgi ile ilgilidir"<sup>131</sup> önermesini kabul etmek mümkün değildir.

---

129 Bkz. Thomas MCCARTHY, The Critical Theory of Jürgen Habermas, s.189

130 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.170

131 Hans-Georg GADAMER'den aktaran Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.169

Gadamer geleneği yeni durumlarla sürekli olarak güncelleşmek durumunda olan görüşler ve değerler olarak görürken Habermas mirasımızın bir parçası olan ve sürekli olarak kendilerinden özgürleşmek için uğraşmak durumunda olduğumuz egemenlik, baskı ve çarpıtma öğelerini vurgular. Gadamer içinde bulunduğumuz diyalogtan bahsederken, Habermas hakihazırda olan diyalogtan değil, olması gereken diyalogtan sözeder. Gadamer geleneğinin üstünlüğüne saygı gösterirken, Habermas gelecekteki bir özgürlük umudunun peşindedir.<sup>132</sup>

#### 2.34 Retorik ve Phronesis

Habermas, felsefi yorumbilgisinin sınırlarını çizebilmek amacıyla, yorumbilgisini ve retoriği tanımlayarak işe koyulur. Ona göre yorumbilgisi, bir doğal dilde ustalaşmayı öğrenme konusunda sahip olduğumuz yeteneğimize gönderme yapar ki, bu yetenek, dilbilimsel olarak iletilebilir bir anlamı-anlamak ve çarpıtılmış iletişim durumlarında ona anlaşılabilir bir biçimde karşılık verme sanatıdır. Anlamın-anlaşılması, yazılı formların anlam içeriklerine olduğu kadar konuşmanın semantik içeriğine ve hatta dilsel - olmayan simgesel dizgelere yöneliktir. Bu sanat, pratik sorunlar hakkında karar verilmek zorunda olunan her koşulda ikna olma ve ikna etme sanatıyla da simetriktir. Retorik de her dil kullanıcısının iletişimsel ustalığı olan ve özgün bir beceri haline getirilebilen bir yetenek üzerine temellenmektedir. Yani; hem yorumbilgisi, hem

---

132 Bkz. Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.192

de retorik yöntembilimsel bir disiplin ve geliştirilebilir bir doğal yetenek olduklarından öğretilbilir sanatlar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Fakat felsefi yorumbilgisine böyle bakılamaz. O, iletişimsel ustalığımızı kazanırken elde ettiğimiz dilsel yaşantıları bilince çıkaran düşünümsel bağlanmasından dolayı, kurallarla yürütülen pratik bir beceri değil, bir eleştiridir. Yani yorumbilgisi ve retorik, iletişimsel ustalığın yapıcı ve disiplinli bir şekilde gelişmesine hizmet ederken yorumbilgisel düşünüm, i.anlamayı becerme ve kendisini anlaşılır hale getirme, ii.ikna etme ve ikna edilme süreçleri üzerine bir düşünüm olup, öğretilbilir bir sanatın kurulmasına hizmet etmez. O, gündelik iletişim yapılarının felsefi değerlendirmesidir.<sup>133</sup>

Gadamer'e göre ise, retorik bir konuşma ve ikna biçimleri kuramı değildir. Tersine, araçlar ve amaçlar hakkında hiçbir kuramsal düşünüm olmadan, doğal bir yetenekten pratik bir ustalığa doğru gelişebilir. Anlama sanatı, yolları ne olursa olsun, kendisini yönlendiren ve yöneten kuralların açık farkındalığına bağlı değildir. O, tıpkı retorik gibi, herkesin bir dereceye kadar sahip olduğu doğal bir güçtür. Öylesine bir yetenektir ki ona sahip olan diğerlerini aşar ve kuram bize ancak bunun gerekçesini söyleyebilir. Hem retorikte, hem de yorumbilgisinde kuram pratikten sonra gelir. Retoriğin görevi konuşma yeteneğini öylesine ikna edici bir şekilde kullanmaktır ki, ileri sürülen argümanlar bunlara muhattap

---

133 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.132

olan ruhların özgül alıcılıklarına her zaman uygun olsun. Elbette ki retoriğin görevi hakkındaki bu önerme kuramsal olarak aydınlatıcıdır. Bunun ardında iki Platoncu varsayım vardır. Birincisi, yalnızca bir gerçek kavrayışı olan biri bir retoriksel argümanın olası sahteliğini yanılmadan düşünüp bulabilir. İkincisi, kişi ikna etmek istediği ruhların derin bir bilgisine sahip olmalıdır. Aristotelesçi retorik ikinci temanın bir devamıdır.<sup>134</sup>

Gadamer, ayrıca, Aristoteles'in phronesis (yaşam bilgeliği, pratik us, akli başındalık) kavramına dönerek yorumbilgisinin pratikte yol açabileceği etki ve değişimleri araştırmakla, yorumbilgisinin pratik yaşam için ne derece önemli bir olanak olduğunu da göstermiştir. Aristoteles'in "phronesis" kavramına yönelik yaptığı okuma sonucunda Gadamer, felsefi yorumbilgisinin günümüzde içinde bulunduğu ve bulunmasını da gerekli gördüğü paradigmayı "phronesis paradigması" olarak belirler. Böylesi bir paradigma içinde yorumbilgisinin ona göre birtakım toplumsal ve politik sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. Bunun en yalın kanıtını anlama deneyiminin insanın kendisinde ve dolayısıyla dünyaya bakışında yol açtığı değişimlerde görmek olanaklı. Geriye kalansa bu değişimlerin politik, kültürel, toplumsal ve felsefi sonuçlarını araştırmaktır. Bu kuşkusuz Gadamer'in felsefi yorumbilgisine biçtiği anlamanın "nasıl olması

---

134 Bkz. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, s.21-22

gerektiğinden çok nasıl olduğunu betimleme misyonu" içinde önemli bir başlıktır.<sup>135</sup>

Aristoteles'in ahlak alanındaki bilgi biçimine yaklaşırken söz konusu ettiği phronesis veya pratik bilgelik kavramı, yorumbilgisinin insan praxis'ini incelemesinde daha yardımcıdır çünkü Aristotelesçi phronesis anlayışı Kant'ın pratik usu gibi evrensellik iddiasında değildir. Kant, pratik usu evrenselleştirip pratik alanda da kuramsal alandaki gibi bilimsel bilgi üretilebileceğini varsayarak insan bilimlerinde pozitivismeye kapı aralamıştır. Gadamer'e göre kendi yorumbilgisel felsefesi gibi Aristoteles'in pratik felsefesi de kuram ve uygulamayı asla birbirinden ayrı düşünmemekte; praxis'i theoria'nın antitezi, kuramı yalnızca düşünce, pratiği yalnızca bu düşüncenin uygulaması olarak görmemektedir.

Gadamer'e göre Aristoteles'in phronesis konusunda söyledikleri genel olarak tüm anlama eylemlerimiz için geçerlidir. Aristoteles'in pratik felsefesinin temel ilgisi etik yani moral eylem, Gadamer'in felsefi yorumbilgisinin temel ilgisi anlama eylemi olduğu halde, ikisi arasında birçok benzerlik noktaları bulunmaktadır. Her şeyden önce, her ikisinde de düşünce ve uygulama içiçedir ve aynı eylem içerisinde birarada içerilmektedirler. Anlama'daki uygulama, phronesis'te olduğu gibi bir bilginin bir başka şeye mekanik

---

135 Bkz. Baki GÜÇLÜ, "Hermes'ten Günümüze Felsefeye Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", s.134

olarak uygulanması değil aynı anlama eyleminin ayrılmaz bir parçası durumundadır. Bir başka deyişle söylersek, pratik, sanılanın tersine hiç bir zaman anlamayı izlemez; bir şeyi önce anlayıp sonra uygulamaya koymayız; kuram ve uygulama bir anlama eyleminin içindeki içiçe durumlardır. Örneğin, bir metnin yorumcusu, daha önceden çıkarsadığı, doğru bulduğu bir ölçütü, o metine uyarlamaya çalışmayıp metnin özgün anlamını sorun edinir.<sup>136</sup>

Habermas'a göre, yorumbilgisel anlamının yolaçtığı uygulanabilir bilginin Aristoteles'in bilim ve teknikten ayırttığı pratik-etik bilgiyle üç ortak noktası vardır. Birincisi, pratik bilginin düşünümsel bir biçimi vardır; o, aynı zamanda, öz-bilgidir. Bu nedenle, pratik bilgi alanlarında kişisel hatalar yaparız. Yanlış görüşler yanlış bilincin gündelik biçimleridir. Görüş eksikliği körlüğün nesnel gücüdür. Bu da ikinci noktayla bağlantılıdır; pratik bilgi içselleştirilmiştir. Onun güdeleri belirleme, tutkuları yönlendirme gücü vardır. Teknik bilgi ise tersine dışsal kalır. Pratik etmeyi bıraktığımızda teknik kuralları unuturuz. Pratik kurallar ise, tam tersine, bir kez öğrenildiğinde, kişilik yapısının bir parçası haline gelir. Buna ek olarak, pratik us, kuramsal usta olduğu gibi, ön-varsayımlar olmadan kazanılamaz. O, önyargıların yapısıyla bağlantılı olmalıdır. Yalnızca, assimile ettiği gelenekler ve deneyimlediği durumlar temelinde ön-bilgi sahibi olmuş biri pratik felsefede yapıcı

---

136 Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.49

okumalar bulabilir. Pratik bilgi toplumsallaşma süreciyle birleşir ve sürer. Bu da üçüncü noktayı anlaşılır kılar; pratik bilgi küreseldir. O, gerçekleşme araçlarından bağımsız olarak belirlenmiş bazı hedeflere bağlı değildir. Eylemi yönlendiren hedefler dolayısıyla kendisinin gerçekleştiği yaşam biçimlerinin momentleridir. Bu yaşam biçimi her zaman iletişimsel eylem yoluyla gelişen bir toplumsal yaşam biçimidir.<sup>137</sup>

Gadamer retoriği yorumbilgisi için bir model olarak görür. Çünkü o tümdengelimsel kanıtlar yerine olasılıklar ileri süren bir tür ussallığı temsil eder. Bu tür bir ussallık kendisini sonuçsallık ve tükenirlik iddiası olmayan bir metin-yorumu pratiğinde kendisini gösterir. Gadamer'e göre Habermas'ın bu noktadaki hatası ussallığı düşünümün dogmatizminden kurtaramamasıdır. Bu kendisini Habermas'ın yorumbilgisini bilim ve yöntemle bağdaştırma çabasında da kendisini gösterir. Süregelen gelenek ile onun düşünümsel edinimi arasında bir kutupsallaşma yaratmak doğru değildir. Aynı kutupsallaşma ussallık ile otorite ve önyargı arasında da yanlıştır. Psikoterapi ve toplumsal reform hiçbir zaman mutlak bir nevrozdan ya da tamamen parçalanmış bir toplumdaki açıklık ve uyumun mükemmelliğine doğru gelişmez. Ussallığın ulaştığı nokta da ışık ve karanlık bir aradadır. Gadamer'in temel stratejisi bu ikilemden kurtulmaktır. Habermas ise usu, gelenek, otorite ve önyargının karşısına dikmekten hiçbir zaman vazgeçmez.

---

137 Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.163-64



## 2.35 "Evrensel Yorumbilgisi"

Habermas için Gadamer'in kuramının en son ve en kabul edilemez iddiası yorumbilgisi için evrensellik talebidir. Yorumbilgisinin evrenselliği için Gadamer'in ileri sürdüğü gerekçelerden birisi, bilimsel-teknolojik süreçte üretilen teknolojik olarak kullanışlı bilginin yaşama dünyasının pratik bilgisiyle bağlantısının kurulması gerektiğidir. Habermas, böyle bir gereksinimin olduğu kanaatinde olmasına rağmen Gadamer'in bu gereksinimi, insanın dilselliğini ve Plato'nun varolan her şeyin dilin aynasında yansıtıldığını sözünü hatalı bir biçimde kendisine destek alarak, yorumbilgisinin evrenselliği iddiası için kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü ortada gerçekten, gündelik doğal dilin diyaloga dayalı yapısı ile bilimin monoloğa dayalı dil dizgeleri arasında aracılık etmek gibi, yorumbilgisel bir sorun vardır ama bu yalnızca gelişmiş sanayi toplumlarında ortaya çıkmış ve yorumbilgisinin kendisi için bile yepyeni bir sorundur. Üstelik bu yorumbilgisel görev, yalnızca kültürel üretimlerle ilgili olan ve gündelik dil tarafından yapılaştırılmış bulunan retorik ve yorumbilgisi sanatının ve bu sanatın düşünümsel alıştırmaları sırasında kurulmuş bulunan yorumbilgisi bilincin sınırlarını aşmakta, ancak bir felsefi yorumbilgisinin alanına girmektedir.

Habermas'a göre, Gadamer'in yorumbilgisinin evrenselliği iddiası, dilsel geleneğin varlıkbilimsel önselliği anlayışına oturtulmuştur. Bu iddianın geçerli olabilmesi için dilsel

geleneği biçimleyen uzlaşmanın zorlama ve çarpıtma olmaksızın başarılı olmuş olması gerekmektedir. Oysa derin yorumbilgisel yaşantı, her uzlaşmanın hatalı iletişimin sonucunda pekiştirilmiş olabileceği şüphesini ortaya atmakta ve insanların olgusal düzeyde uzlaşma görüntüsü altında bir sanrıya kapılabileceklerini ileri sürmektedir. Psikanalizde olduğu kadar toplumda ve tarihte de bazı baskıcı güçlerin gündelik iletişimi çarpıtmaya uğrattığını, dolayısıyla öznelerarası uzlaşımı deforme ettiğini öne süren Habermas, içgörü ve sanrı arasında ayırım yapabilen bir eleştirel aydınlanmacı yorumbilgisinin, sistematik olarak çarpıtılmış iletişim olasılıklarının farkında olan bir meta-yorumbilgisi ile bir arada hareket etmesi gereği üzerinde durmuştur. Ona göre böyle bir eleştirel aydınlanmacı yorumbilgisi, anlama sürecini, gerçeğin yalnızca sınırlanmamış ve baskıdan uzak ideal iletişim koşullarında başarılı bir oydaşım türü tarafından garanti edilebileceğini; gerçek fikrinin kendisini ancak gerçek bir oydaşım üzerinde tartabileceğini söyleyen bir ussal söylemle bağlantılayabilecektir.<sup>138</sup>

Yöntembilimsel açıdan temel sorun yorumbilgisel anlam-  
anlaşılmasının toplumsal bilginin tek ve yeterli temeli olup  
olmadığıdır. Habermas'a göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Bu  
yüzden Gadamer'e olan yanıtında Habermas yalnızca bir doğal  
dil edimcisinin simgesel olarak yapılanmış nesne ve olayları  
anlama yeteneğine bağlı olan bir yaklaşımın sınırlılıklarını

---

138 Bkz. Erol GÖKA, Abdulah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, Önce Söz Vardı, s.139

vurgular. Yorumbilgisinin mutlaklaştırılması toplumsal çözümleme yöntemlerinin a priori değersizleşmesiyle sonuçlanır.<sup>139</sup>

Gadamer'in yorumbilgisi için evrensellik iddiası, Habermas'a göre, pozitivistten yayılan benzer evrensellik telebiyle çakışır. Bu çakışan yaklaşımlardan hiçbiri kendilerinin farklı bilgi kurucu ilgi-çakar'lara bağlı olduğunu kabul etmez. Böyle bir kabul, her iki iddiayı da tümüyle reddetmeden hak ettiği çizgiye çeker.

Habermas'a göre yorumbilgisinin sınırlılığına iki örnek gösterilebilir; psikanaliz ve ideoloji eleştirisi. Her iki örnekte de, özne kendi ifadelerinin farkında değildir. Bu durum Gadamer'in kuramı için bir sorun oluşturmaz. Çünkü onun için anlamın iletilmesi bireysel bilince bağlı değildir. Habermas için psikanaliz ve ideoloji eleştirisi anlamın bireysel olmaktan çok kolektif iletiminin örnekleridir ve bu nedenle de, her iki örnekte de, ifadenin anlamı "dizgisel olarak bozulmuş"tur ve Gadamer'in öngördüğü türden bir diyaloga uygun değildir. Habermas için yorumbilgisel kuramın önemli olan yanı toplumsal bilimlere bir temel oluşturmasından çok onun diyaloga dayalı ön-varsayımları ve dolayısıyla iletişimsel modellerle olan ilişkisidir. Habermas'ın eleştirisi, Gadamer'in yapıtındaki diyalog kavramının tek yanlılığında yoğunlaşır. Habermas yorumcunun gelenek

---

139 Bkz. Thomas MCCARTHY, The Critical Theory of Jürgen Habermas, s.191

karşısındaki edilgenliğine karşı çıkar. Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramı okuyucu ve metin karşılıklılığını vurgulamasına rağmen, Habermas'ın iddiasına göre Gadamer metinde cisimleşmiş anlamın yorumcunun anlamına göre daha üstün olduğuna inanmaktadır.

Habermas yorumbilgisel geleneği özellikle anlama, yorum ve simgesel iletişimin ayırdedici özelliklerini günışığına çıkardığı için takdir ederken aynı zamanda onun tarihselciliğini, yani gizli pozitivismi de eleştirmekten geri durmaz. Yorumbilgisel yaklaşımın gizli pozitivismi kendini "yaşam biçimlerini anlar ve yorumlayabiliriz ve bu yaşam biçimlerine getirilen eleştirileri paranteze alabiliriz" iddiasında gösterir. Habermas göre, yaşam biçimlerini oluşturanlar tarafından ortaya konan geçerlilik savlarını ussal bir değerlendirmeden geçirmesek, anlam, anlama, yorum gibi kavramların hiçbir önemi kalmaz. Ona göre, katılımcıların kendi eylemlerini ne şekilde gerekçelendirdiklerinin ayırımına varabilmek durumundayız. Bu ise, "onlar"ın eylemleri için ortaya koydukları gerekçeleri "biz"im ussal ölçütlerimizle değerlendirebileceğimiz performatif bir yaklaşımla mümkün olabilir.<sup>140</sup>

Habermas, Gadamer'in insanın anlamasının sonluluğu ve bağlam bağımlılığı konusundaki yaklaşımını kabul eder, ancak onun anlamının mantığıyla ilgili rölativist ve idealist

---

140 Bkz. Richard BERNSTEIN, " Introduction", Habermas and Modernity, Richard Bernstein (derleyen), MIT, 1991, s.10

çıkarımlarını reddeder. Yorumbilgisel anlama ideoloji eleştirisiyle birleşmek zorundadır. Yorumbilgisi de, görüngübilimsel ve dilbilimsel yaklaşımlar gibi toplumsal bilgiyi anlamın-anlaşılmasına indirger. O, anlamı, öznel niyetli anlamda sınırlandırmamasına rağmen, kültürel geleneğin tamamen kuşatıcı olduğunu varsayar. Sonuç olarak, yorumbilgisel toplumsal süreci tamamen kültürel geleneğe bağlayan ve toplumbilimi aktarılmış anlamların yorumuna indirgeyen bir eğilim taşır. Ancak eğer kültür, yaşamın toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulları olarak görülürse, kendi kendine yeterli görünümünü yitirir. Açıktır ki, geleneksel anlamlar bu koşulları açığa vurduğu ve ifade ettiği kadar gizler ve çarpıtır da. Toplumsal bilginin anlamın-anlaşılması'na indirgenmesi yalnızca dilsel olarak yönelmiş bilincin yaşam koşullarını belirlediği şeklindeki varsayımla doğrulanabilir. Fakat toplumsal eylemin nesnel çerçevesi simgesel olarak aktarılmış ve öznelarası olarak istenilen anlamla tüketilemez. Toplumbilim yorumbilgisine indirgenemez. Toplumsal eylem yalnızca dil, emek ve iktidarla birlikte oluşan nesnel bir çerçevede anlaşılabilir. Daha önce vurgulandığı gibi, Habermas yorumbilgisinin kendisine açtığı olanakları sonuna kadar değerlendirmeye hazırdır. Ancak Marx'ın ortaya koyduğu çerçevenin ana eksenini de terketmemeye kararlıdır.

Gadamer'e göre ise, özne hiçbir zaman birşeyi tüm boyutlarıyla değerlendiremez. Bu nedenle, eleştiri zorunlu olarak yanlıdır ve belirli bir bakış açıındandır. Eğer

eleştirel bakış açısının kendisi düşünöme tabi tutulursa, bu mutlaka başka bir bakış açısından yapılabilir. Bu açıdan bakıldığında Gadamer, Habermas'ın eleştiri kavramının dogmatik olduğu sonucuna varır. Ona göre, düşünüm de diğer düşünce türlerinden daha az bağlam bağımlı ve tarihsel olarak konumlanmış değildir. Bir kültürel mirasa muhalefet onu varsaymak ve onu sürdürmektir.<sup>141</sup>

Gadamer'in Habermas'ın eleştirilerine verdiği yanıtlar kısaca şu şekilde toparlanabilir:

i. Habermas düşünöme yanlış bir güç atfetmektedir. Tarihsel olarak konumlanmış olarak düşünüm her zaman sınırlı, yanlış ve verili önyargılara ve ön-kavramlara bağılıdır.

ii. Habermas dilin ötesindeki tarihsel olarak gelişen "gerçek" koşullara ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat dil sadece toplumun farklı boyutlarından biri değildir; toplumsal yaşamın "evrensel aracısı"dır. Özellikle emek ve iktidar dilin dışında değildir; tam tersine onunla dolayımlanmışdır.

iii. Habermas'a göre, dizgesel olarak çarpıtılmış iletişimin varlığı, yorumbilgisel anlam-anlaşılmasının ötesinde ideoloji eleştirisini gerektirir. Fakat ideoloji yorumbilgisel anlama için girilemez bir alan değildir. Gerçekte anlama, doğrulanabilir otoritenin kabulü kadar, doğrulanamaz önyargıların reddini de içerir.

iv. Habermas'ın eleştirel düşünüm vurgusu aşırıdır. Eleştiri gerçeğin tek sahibi olduğunu iddia edemez. Onun doğru yaşam

---

141 Bkz. Thomas MCCARTHY, The Critical Theory of Jürgen Habermas, s.188

fikri, başkalarıyla diyalog içinde reddedilmekten veya gözden geçirilmekten muaf değildir. Bu nedenle, eleştirel öz-düşünüme, ideolojik çarpıtmanın eleştirisinde olduğu gibi, başkalarıyla bir anlaşmaya varma çabasından yalıtık olarak ulaşılamaz.<sup>142</sup>

Yorumbilgisi filozofları ve Eleştirel Kuramcılar toplumsal pratiğin ussallaşmasına toplumsal bilimlerden kaynaklanan yönetsel tekniklerle veya teknoloji üretiminde ve doğal bilimlerde kullanılan çözümlene ve açıklama yöntemleriyle ulaşılamayacağı konusunda hemfikirdirler. Hem Gadamer, hem de Habermas, araştırma ve toplumsal pratik arasındaki ilişkiye yönelmek ve toplumsal pratikte yüklü olan ussallık potansiyelini belirlemek için bir us kavramına gereksinim olduğunu kabul eder. Söz konusu us kavramının hayli uzmanlaşmış araştırma sonuçlarının pratik toplumsal deneyime dahil olduğu ve toplumsal grupların politik ve kültürel öz-anlamasını etkilediği toplumsal yaşam alanlarında da yeri vardır. Her ikisi de, doğruluğu ve geçerliliği garanti eden nesnel araştırma yöntemlerine karşı çıkarlar. Bunun sonucu olarak da, yine her ikisi de teknokratik egemenliğe kesin olarak karşıdırlar. Yorumbilgisi filozofları kabul etmelidirler ki, Gadamer, biraz da Habermas'la olan polemikleri sayesinde, yorumbilgisini bir pratik felsefeye dönüştüren kuramındaki Aristotelesçi öğeleri tam anlamıyla ortaya koyabilmiştir. Habermas'ın iddiasına göre Gadamer,

---

142 Bkz. Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s.190

eleştirel düşünümün gücünü ve kolektif yanılsamaları kırıcı özelliğini hafife almaktadır. Tartışmanın bu noktasında genç Habermas, psikanalizi yorumlayıcı ve açıklayıcı modellerin biraraya gelebilmesinin bir örneği olarak görmekte ve psikanaliz sürecinde eleştirel düşünümün yanılsamalara karşı olan gücünü vurgulamaktadır. Gadamer ise ussallığı toplumsal yaşamın verili pratiklerinde bulur. Bu nedenle Gadamer'e göre, düşünme ve tartışma pratiklerinin üzerine inşa edilmiş toplumsal usun ötesine gitmeye gerek yoktur. Bu noktada Gadamer, Aristoteles'i ve onun phronesis kavramını yardıma çağırır. Phronesis pratiği bilimlerce bilinebilir olan herşeyin karşılıklı anlaşma bağlamıyla bütünleşmesini isteyen bir müzakere pratiğidir. Gadamer Habermas'ın eleştirilerine karşı olan yanıtında her zaman retoriğin siyasetteki müzakere ve kamusal yaşama uygulanabilir bir toplumsal us kavramı için önemini vurgular. Metinsel yorum çalışmasının ve retoriğin siyaset kuramı için önemli izdüşümleri vardır. Buna göre, toplumda karşılıklı bir anlaşma yönelimi mutlak bir toplumsal iyi(doğru) kavramıyla birarada olamaz. İnsanlar ve toplumsal gruplar, toplumsal iyi hakkında farklı ve birbirleriyle çelişen görüşlere sahiptir. Bu nedenle, yapabilecekleri tek şey farklılıklarını açıkça kabul etmek ve birbirlerinin ortak noktalarını bulmaya yönelik bir çabaya girmektir. Us diyalog içinde oluşur. Bu nokta, Habermas'ın Gadamer ile olan ilişkisindeki en önemli noktadır. Çünkü Habermas bu noktadan hareketle daha sonra iletişimsel eylem kuramını geliştirmiştir. Habermas dilin yalnızca bir betimleme dizgesi olmadığını, onun sayesinde öznelerarası olarak toplumsal



yaşamın süregeldiği, başkalarıyla iletişim halinde şeylerin yapıldığı bir araç olduğu konusunda Gadamer'le hemfikirdir. Bir dili doğru bir şekilde konuşmak, o dili gündelik yaşamın bağlamları içinde dil cemaatinin normlarına uygun kullanabilmektir. Araçsal eylemde anlamalar, doğal olmayan yollarla yaratılırken ve yalnızca araçların amaç-ussal kullanımına bağlanırken, etkileşimle karşılaşan gözlemciler dünyanın incelemek istedikleri insanlar tarafından daha önceden yorumlandığını kabul etmek zorundadırlar. Etkileşim monoloğa dayalı olmaktan çok diyaloga dayalıdır ve hiçkimse diyaloga girmeden, ilke olarak, onunla bağlantılandırılmaz. Habermas, Gadamer'in tarihsel yönelimli dil felsefesine olumlu bakmaktadır ve ondan yoğun biçimde etkilenmektedir. Belki Habermas'ın "ussallık"a yöneldiği noktada Gadamer "gelenek"i vurgulamaktadır. Ancak Gadamer'in retoriği insan bilimlerinde kullanması, Habermas'ın, aşağıda (bölüm 7) ele alacağımız iletişimsel eylem kuramını geliştirdikten sonra, onun "ideal konuşma durumu" dediği şeyi geliştirmesini önemli ölçüde etkilemiştir.

### 3. İLGI-ÇIKAR TEMELİNDE POZİTİVİZM İLE ANLAYAN TOPLUMBİLİMİ BİRLEŞTİRME DENEMESİ

Habermas düşünsel üretiminin başından beri bir yandan sürekli bir pozitivism eleştirisi eğilimini barındırırken, diğer yandan da bu eğilime alternatif olarak gelişen yorumbilgisinin evrenselleştirilmesi eğilimini içine sindiremez. Onun özellikle erken döneminin en önemli projesi bu iki eğilim arasında, her ikisinin de eleştirel içerimini de kapsayan, bir senteze ulaşmaktır. Habermas'ın daha sonra iletişim ağırlıklı bir felsefeye yönelmesinin de anahtarı olan bu eğilimi en belirgin olarak "Bilgi ve ilgi-Çıkar" adlı temel yapıtında kendini ortaya koyar. Onun üçlü bilgi ilgi-çıkar'ları aslında onun sentezci mantığının da tipik bir ifadesidir. Bu üçleme bir yandan pozitivism herşeyi teknik ilgi-çıkar ile açıklama eğilimine bir eleştiri iken, diğer yandan yorumbilgisinin ikiliğini aşabilme perspektifini taşır.

Habermas herşeyden önce, bilgikuramını toplumsal bir kuram olarak ele almaktadır. Bunu yaparken öncelikle hem dışsal dünyanın duyusal algılanımı ya da duyumsal deneyimiyle bilgi üretimi imkanındaki inanca dayalı deneysel-çözümleyici bilgi anlayışı ve eğer bilginin üretilmesine yol açan toplumsal etmenler bilinirse bilgi sorununun bu etmenlerin tanımlanmasına indirgenebileceği bağlamında kökleşen bilgi toplumbilimine karşı çıkmaktadır. Habermas'ın yaklaşımı, yani praxis'in düşünümü olarak bilgini maddi temelleri çerçevesinde anlaşılmasına yönelik girişimi, bilginin üretim bağlamının

ayrıntılı bir imkanını sunmaktadır. Bu imkan mümkün deneyimin nesnesini pratik yoluyla inşasını içermektedir. Habermas'ın sorunu incelemek üzere izlediği ve toplumsal pratik ve bilgi arasında gerçekleşen ilişkinin bağlamına yerleştirilen yol ilk bakışta geleneksel gözükabilir. Buna rağmen Alman geleneğinin, pratiğin aşılması ve kavramsala dönüştürülmesi konusunda ek bir boyutu daha vardır: Pratik ve bilgi arasındaki ilişki belirlenen bir hedefe doğru evrilebilir. Habermas'ın sorunu görme biçiminde de kavramsal ya da gerçeklik bilgisi pratiğin iyileştirilmesi, baskı ve egemenliğe yol açan şartların ilga edilmesi yönünde bir çağrı yer almaktadır.<sup>143</sup>

Spekülasyondan çekinme, kuramsal olandan sözümona kopup, salt pratik olana yönelme zorunlu olarak eylemde ve bilmede yüzeyselliğe yolaçar. Büsbütün kuramsal bir felsefenin tetkiki, düşüncelere en dolaysız bir şekilde vakıf olmamızı sağlar ve yalnızca düşünceler eylemi vurgular ve ona törel bir önem verirler.<sup>144</sup> Kendini saf ilgi-çıkar'lardan kurtarıp düşüncelere uyum sağlamış, yani kuramsal bir zihniyet bulmuş eylem de yalnızca bu bilgi gerçekten yol gösterebilir.

Habermas's göre, deneysel-çözümleyici bilimler kuramlarını, felsefi düşüncenin başlangıçlarıyla rahatlıkla bir süreklilik oluşturan bir öz-anlayış içinde geliştirirler. Her ikisi de dogmatik bağlamından ve doğal yaşam ilgilerinin

---

143 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.28

144 SCHELLING'ten aktaran Jürgen HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: M.Tüzel, YKY, İstanbul, Aralık 1993, s.95

tedirgin edici etkisinden bağımsızlaştırılan bir kuramsal anlayış üstlenirler; her ikisi de evreni yasalara uygun düzeni içinde, olduğu gibi, kuramsal olarak betimleme kozmolojik niyetini taşırlar. Buna karşılık geçici şeylerin yalnızca kanının sahası ile ilgilenen tarihsel-yorumbilgisel bilimler bu geleneğe aynı şekilde rahatlıkla dayandırılmazlar, yani kozmolojiyle bir işleri yoktur. Fakat doğa bilimleri modeline göre onlar da bilimsel bir bilinç oluştururlar. Geleneksel anlam içerikleri de ideal eşzamanlılıklarında bir olgular kozmosunda toplanabilir görünmektedirler. Tinbilimleri de olgularını anlama yoluyla kavramak isteseler ve onlarda genel yasalar bulmak isteği olmasa da, yine de deneysel-çözümleyici bilimlerle yöntem bilincini, yapılandırılmış bir gerçekliği kuramsal anlayışta betimlemeyi paylaşırlar. Tarihselcilik tinbilimlerinin pozitivistizmi haline gelmiştir.

Pozitivistizm, toplumbilimlerine de yerleşmiştir, bunların deneysel-çözümleyici bir davranış biliminin yöntemsel gereklerine uymaları ya da davranış düzenleyici ilkeleri önkoşan normatif-çözümleyici bilimler örneğine yönelmeleri farketmez. Değer yargısı içermeme başlığı ile, araştırmanın bu praxise yakın alanında, modern bilimlerin, kuramsal düşüncenin başlarından Antik Yunan felsefesine borçlu olduğu Kodex yalnızca bir kez daha onaylanmıştır: Psikolojik olarak kuramın mutlaka üstlenilmesi ve bilgikuramsal olarak bilginin ilgi-çıkartıcı'dan ayrılması. Mantıksal düzlemde buna betimsel ve normatif ifadeler arasındaki ayırım karşılık düşer: Saf

duygusal içeriklerin bilişsel alanlardan süzülmesini dilbilgisel olarak bağlayıcı kılar.

Oysa ki daha "değerden-bağımsızlık" terimi bile, Habermas için, kendisiyle ilintili postulaların artık kuramın klasik anlamıyla çakışmadıklarını hatırlatır. Olguları değerlerden ayırma, arı Varlık'ın karşısında soyut bir gerek koymak demektir. Onlar kuramın bir zamanlar yönelmiş olduğu tek kavram olan eşduyumsal bir Varlık kavramına yönelik yüzyıllarca süren eleştirinin nominalist bölme ürünleridir. Daha Yeni-Kantçılık tarafından felsefi dolaşıma sokulan değerler ismi, ki bilimin ona karşı tarafsızlığını koruması gerekmektedir, kuramın bir zamanlar niyetlenmiş olduğu bağlamı inkar etmemektedir.<sup>145</sup>

Demek ki bilimler büyük felsefe geleneği ile aynı kuram kavramını paylaşıyor olmalarına rağmen, bu kavramın klasik iddiasını yıkmaktadırlar. Felsefi mirastan iki moment almaktadırlar: ilkin kuramsal anlayışın yöntemsel anlamını ve sonra dünyanın bilenlerden bağımsız bir yapısı olduğuna dair varlıkbilimsel temel kabulü. Fakat öte yandan Platon'dan Husserl'e kadar varsayılmış olan, theoria ile kosmos, mimesis ile bios theoretikos arasındaki bağıntı kaybolmaktadır. Bir zamanlar kuramın pratik etkinliğini oluşturması gereken şey, şimdi yöntemsel yasağa uğramaktadır. Kuramın bir oluşum süreci olarak kavranması bir hurafeye dönüşmüştür. Kuramsal bilgi,

---

145 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.97

ruhun evrenin görülen orantılarıyla taklitçi benzeşmesini yalnızca normların içselleştirilmesine yarar hale getirmiş ve onu meşru görevine yabancılaştırmıştır. Bugün de bize bu haliyle görünmektedir.

Aslında bilimler, Husserl'in arı kuramın yenilenmesiyle yeniden oluşturmak istediği özgün yaşamsal önemliliği kaybetmek zorundaydılar. Habermas ise, Husserl'in eleştirisini üç adımda yeniden kurar. Önce bilimlerin nesnelleştirilmesine karşı yönelir. Bilimler dünyayı nesnel olarak, yasalara uygun bağlamı betimsel olarak kavranabilen, bir olgular evreni halinde görürler. Fakat gerçekte olguların görünürde nesnel dünyası hakkındaki bilgi, aşkın olarak bilim öncesi dünyada kurulmuştur. Bilimsel çözümlemenin olası konuları, öncesel olarak ilksel yaşama evrenimizin kendiliğinden anlaşılabilirliklerinden oluşmaktadır. Bu katmanda görüngübilim yalnızca anlam oluşturan bir özelliğin, nesnelci öz-anlayışın örtüsü altında kaybolduğunu, çünkü bilimlerin ilksel yaşama evreninin ilgi konularından radikal bir şekilde kopmadıklarını göstermek ister. Ancak görüngübilim naif anlayışı seyredici anlayış lehine terkeder ve bilgiyi ilgi-çıkartıcı'dan nihai olarak koparır. Sonunda Husserl, görüngübilimsel bir betimleme adını verdiği aşkın öz-düşünümü, arı kuramla, geleneksel anlamda kuramla eşitler. Kuramsal anlayış, filozofa kendisini yaşam ilgileri açısından kurtaran bir konum değişikliğini borçludur. Kuram bu açıdan "pratik değil"dir. Fakat bu durum onun pratik yaşamla irtibatını kesmez. Tam da kuramın tutarlı itidali, geleneksel kavramı

gereği, eyleme yöneltici bir oluşum üretir. Kuramsal anlayış ancak uygulandığı zaman pratik anlayışla yeniden uzlaşabilir.<sup>146</sup>

Husserl haklı olarak, bilimlere, yasalara uygun yapılanmış olguların bir kendindeliği yanılısamasını veren, bu olguların bireşimini örten ve böylelikle bilginin yaşama evreninin ilgileriyle içiçeliğinin bilincine varılmamasını sağlayan nesnelci görüntüyü eleştirir. Görüngübilim bunun bilincine vardığı için, kendisi bu tür ilgilerden azade görünür; böylelikle bilimlerin haksızlıkla sahip çıktıkları arı kuram ünvanı ona aittir. Husserl buna, bir momenti, bilginin ilgi-çıkar'dan koparılmasına pratik etkililik beklentisini bağlar. Yanılgı ortadadır: Büyük gelenekteki anlamıyla kuram, kozmik düzende dünyanın ideal bir bağlamını, yani insanlar dünyasının düzeni içinde bir prototip keşfedeceğini sandığı için yaşamı ihmal etmiştir. Theoria aynı zamanda eylem yöneltimine yalnızca kozmoloji olarak yetkindi. Tam da bu yüzden Husserl eski kuramı kozmolojik içeriğinden aşkın olarak temizlemiş olan ve kuramsal anlayış gibi birşeyi ancak soyut olarak temizlenmiş olan ve kuramsal anlayış gibi birşeyi ancak soyut olarak tutan görüngübilimden öğretim süreçleri bekleyemez. Kuram, bilgiyi ilgi-çıkar'dan kurtardığı için değil, tersine onun özgün ilgi-çıkar'ının gizlenmesini, sözde-normatif bir kuvvete borçlu olduğu için öğretimle görevliydi. Husserl bilimlerin nesnelci öz-anlayışını

---

146 Bkz. Jürgen HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, s.98

eleştirmekle geleneksel kuram kavramına zaten hep içkin olan bir başka nesnelciliğe düşmektedir.<sup>147</sup>

### 3.1 Bilgi Oluşturucu ilgi-Çıkar'lar

Habermas'a göre, araştırma süreçlerinin üç kategorisi için mantıksal-yöntembilimsel kuralların ve bilgiyi yönlendiren ilgilerin özgün bir bağıntısı gösterilebilir. Pozitivizmin tuzaklarından kurtulan eleştirel bir bilim kuramının görevi budur. Deneysel-çözümleyici bilimlerin başlangıcına teknik, tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin başlangıcına pratik ve eleştirel yönelimli bilimlerin başlangıcına da, geleneksel kuramların temelinde yatan özgürleştirici bir bilgi ilgi-çıkar'ı karşılık düşer.<sup>148</sup>

Habermas teknik ve pratik terimleriyle ilk iki bilişsel ilgi-çıkar'ı tanımlarken Aristoteles'in techne ve praxis ayrımına gönderme yapar. Techne, yapma ya da üretme (poesis) de kendini gösteren amaçsal aytem tipini tanımlarken, Aristoteles'in lexis (konuşma) ile yakın bir şekilde ilişkilendirdiği praxis öznelerarası iletişimde kendini gösteren insan etkileşimi tipini tanımlar.

---

147 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.99

148 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.101



Deneysel-çözümleyici bilimlerde, olası önermelerin anlamını önyargılayan ilişki dizgesi hem kuramların yapılanması için hem de onların eleştirel sınanmaları için kurallar saptar. Kuramlar için, deneysel açıdan kapsamlı yasa hipotezlerinin türetilmesine izin veren tümcelerın varsayımçı-tümdengelimci bağlamları uygundurlar. Bunlar gözlemlenebilir niceliklerin birlikte değişmeleri hakkındaki önermeler olarak yorumlanırlar, aldığımız başlangıç koşullarında tahminlere izin verirler. Böylelikle deneysel-çözümleyici bilgi tahmini bilgidir. Şüphesiz bu tür tahminlerin anlamı, aynı onların teknik olarak değerlendirilebilirliği, ancak kuramları gerçekliğe uygularken uydurduğumuz kurallardan ortaya çıkar. Çoğu kez deney biçimini alan, denetlenen gözlemde, başlangıç koşullarını elde ederiz ve orada yürütölen işlemlerin başarısını ölçeriz. Deneycilik temel tümcelerde dile getirilmiş gözlemlerdeki nesnelci yanılısamayı saptamak ister. Bu gözlemler apaçık bir dolaysızlık, öznel katkıya güvenilmeden verilmiş olmalıdır. Gerçekte, temel tümceler olguların kendinde suretleri değillerdur, daha çok bizim işlemlerimizin başarılarını veya başarısızlıklarını dile getirirler. Olguların ve olgular arasındaki bağlantıların betimsel olarak kavrandıklarını söyleyebiliriz. Fakat bu söyleyiş tarzı deneysel bilimler açısından önem taşıyan olguların bu halleriyle ilkin araçsal eylemin davranış dizgeindeki deneyimimizin öncesel örgütlenmesini kurduklarını gizlememelidir. Her iki öge, geçerli önerme dizgelerinin mantıksal inşası ve sınama koşullarınının tipi, birlikte alındıklarında deneysel bilimlerin gerçekliği başarı denetimli

eylemin olası bilişsel güvenliği ve genişletilmesine yönelik başat ilgiden elde ettikleri yorumuna yakın dururlar. Nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde tekniğin kullanılmasındaki bilgi ilgi-çıkar'ı budur.<sup>149</sup>

Habermas'a göre, tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin bilgilerini başka bir yöntembilimsel çerçeveden elde ederler. Burada önermelerin geçerliliğinin anlamı kendini teknik kullanımın ilişki dizgesinde kurmaz. Biçimselleştirilmiş dil ve nesnelleştirilmiş deneyim düzlemleri henüz birbirlerinden ayrılmamıştır. Çünkü ne kuramlar tümdengelimle inşa edilmişlerdir ne de deneyimler işlemlerin başarısı gözetilerek örgütlenmişlerdir. Olguların yolunu gözlem yerine anlam-anlaşılması açar. Oradaki yasa kabullerinin sistematik olarak sınanmasına burada metinlerin yorumu denk düşer. Bu yüzden tinbilimsel önermelerin olası anlamını yorumbilgisinin kuralları belirler. Tarihselcilik tinsel olguların apaçık verilmiş olması gereken sözkonusu anlam-anlaşılmasına arı kuramın nesnelci yanılsamasını bağlamıştır. Görünüşe bakılırsa kendini dünyanın veya dilin ufkuna koymuş olan yorumcu, elindeki her metinden duruma göre bir anlam çıkarmaktadır. Fakat burada da, olgular kendilerini saptanmalarındaki standartlarla ilişki içinde kurmaktadır. Nasıl ki, pozitivist öz-anlayış, ölçme işlemleri ve başarı denetimleri bağlamını nasıl belirgin bir şekilde içine almaz ve yorumcunun ön-anlamasını dikkate almazsa, yorumbilgisel bilgi de her

---

149 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.102

zaman yorumcunun ilksel konumundan kaynaklanan bu ön-anlamayla dolayımlanır. Geleneksel anlamın dünyası yorumculara kendini ancak onlara aynı zamanda kendi dünyalarını da aydınlattığı ölçüde açar. Anlayan her iki dünya arasında bir iletişim oluşturur. Geleneği kendine ve kendi konumuna uygulayarak geleneksel olanın şeyssel anlamını kavrar. Fakat yöntembilimsel kurallar böylelikle yorumu uygulama ile birleştiriyorlarsa o zaman şu açıklama daha yakındır: Yorumbilgisel araştırma gerçekliği olası eylem-yönelimli karşılıklı anlamamanın öznelerarasındalığının sürdürülmesi ve genişletilmesine dair kurucu ilgi-çıkar'a tabi kılmaktadır. Anlam-anlaşılması yapısı gereği edimcilerin gelenekten kaynaklanan bir öz-anlayış çerçevesindeki olası oydaşıma yönelir. Buna ise, teknik olandan farklı olarak pratik bilgi ilgi-çıkar'ı denir.

Dizgesel davranış bilimleri, yani ekonomi, toplumbilim ve politika da, deneysel-çözümleyici doğa bilimleri gibi, nomolojik bilgi ortaya koymak hedefindedirler. Eleştirel bir toplumsal bilim şüphesiz bununla yetinmeyecektir. Bundan daha fazla olarak, kuramsal önermelerin ne zaman toplumsal eylemin değişmez yasalarını ve ne zaman ideolojik olarak katılaşmış, fakat ilkesel olarak değiştirilebilir bağımlılık ilişkilerini kavradıklarını ayırtetmeye çaba gösterecektir. Durum bu olduğu sürece, ideoloji eleştirisi ve ayrıca psikanaliz gibi aynı şekilde yasa bağlamları hakkındaki bilgini bizzat ilgi-çıkar'larının bilincinde bir düşünüm süreci başlattığını gözönünde bulundurur. Böylelikle bu tür yasaların başlangıç koşullarından biri olan düşünümsel olmayan bilinç aşaması

değiştirilebilir. Eleştirel olarak sağlanan bir yasa bilgisi böylelikle yasayı bizzat düşünüm yoluyla gereksiz kılmaya da uygulama dışı bırakabilir. Bu kategorinin eleştirel önermelerinin geçerliliğinin anlamını belirleyen yöntembilimsel çerçeve öz-düşünüm kavramıyla kurulur. Bu kavram özneyi varsayılmış güçlere bağımlılıktan kurtarır. Öz-düşünüm özgürleştirici bir bilgi ilgisine göre belirlenmiştir. Eleştirel eğilimli bilimler onu felsefeyle paylaşırlar.<sup>150</sup>

Günlük yaşam deneyimlerimizden biliyoruz ki düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızı haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yaramaktadırlar. Bu düzlemde ussallaştırma denen şeye ortaklaşa eylem düzleminde ideoloji adını veriyoruz. Her iki durumda da önermelerin açık anlamı, yalnızca görünüşte özerk bir bilincin, ilgi-çıkar'larla düşünümünden bağlanmasıyla tahrif edilmiştir. Bu yüzden eğitilmiş düşünce disiplini haklı olarak bu tür ilgilerin devredışı bırakılmasını hedeflemektedir. Bütün bilimlerde, düşüncenin öznelliğini engelleyen rutinler oluşturulmuştur ve daha derinlerde yatan, bireylerden daha çok toplumsal grupların nesnel konumuna dayanan ilgi-çıkar'ların denetlenemeyen sızmalarına karşı da yeni bir disiplin, bilgi toplumbilimi ortaya çıkmıştır. Fakat bu işin yalnızca bir yönüdür. Bilim önermelerinin nesnelliği önce tikel ilgi-çıkar'ların baskısına ve ayartmasına karşı kazanmak zorunda olduğundan, diğer yanda yalnızca güdüsünü değil, tersine olası

---

150 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.103

nesnelliğin koşullarını da borçlu olduğu kökensel ilgi- çıkar'lar hakkında kendini aldatır. Teknik denetim, yaşam pratiğine ilişkin karşılıklı anlaşma ve özgürleşim üzerine doğal zorunluluk halindeki anlayış, gerçekliği ancak onlarla gerçeklik olarak kavrayabildiğimiz özgün bakış açılarını saptar. Olası dünya kavrayışının aşkın sınırlarının geçilemeyeceğini farkettiğimiz zaman, bizim sayemizde bir parça doğa, doğada özerklik kazanır. Eğer bilgi kendinde gizli ilgi-çıkar'ı aldatılabildiyse felsefi bilincin yalnızca kendi sentezine mal ettiği özne ve nesnenin uzlaşması başlangıçta ilgi-çıkar'lar sayesinde oluşturulduğu içindir. Tin bu doğal temelin farkına düşünümsellikle varabilir. Fakat onun gücü araştırmancının mantığına kadar uzanır. Şekiller ve betimlemeler asla standartlardan bağımsız değildir. Ve bu standartların seçimi argümanlar yoluyla eleştirel bir sınımayı gerektirir, çünkü ne mantıksal olarak türetilebilen ne de deneysel olarak kanıtlanabilen anlayışlara dayanmaktadır. Kategorik ve kategorik olmayan varlık arasındaki, çözümleyici ve sentetik önermeler arasındaki, betimleyici ve duygusal kapsam arasındaki kökten farklılıklar gibi ilkesel kararlar ne keyfi ne de zorlayıcı olma karakterine sahiptir. Ya uygun yada isabetsiz olarak görülürler. Çünkü ne saptayabileceğimiz ne de betimleyebileceğimiz, tersine karşılamak zorunda olduğumuz ilgi- çıkar'ların mantık-ötesi zorunluluğunda ölçülürler. Bu yüzden Habermas'ın ilk tezi şöyledir: Aşkın öznenin ürünlerinin temeli insan türünün doğal tarihidir.<sup>151</sup>

---

151 Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.104

Bu tez kendi başına ele alındığında, insan usunun hayvanların dişleri ve tırnakları gibi uyum sağlama organı olduğu şeklindeki yanlış anlamaya yol açabilir. Elbette böyledir de. Ancak, bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'ları dayandırdığımız insanın doğal tarihindeki ilgi-çıkar'lar, hem doğadan hem de doğadan kültürel kopuştan kaynaklanır. Doğal güdünün yerleştirilmesi eğilimiyle birlikte, doğa baskısının çözülmesi eğilimini de içermişlerdir. Kendini sürdürme ilgi-çıkar'ı bile ne kadar doğal görünse de insanın organik donanımının eksikliğini gideren ve onun tarihsel varoluşunu dışardan tehdit eden bir doğaya karşı güvenceleyen toplumsal bir dizgeye denk düşer. Fakat toplum yalnızca kendini sürdürme dizgesi değildir. Bireylerde libido olarak mevcut olan cezbedici bir doğa, kendini sürdürmenin işlev alanından kurtulmuştur ve kendi ütopyik doyumunu dayatır. Toplumsal dizge, kollektif kendini sürdürme gerekliliği ile baştan beri uyum içinde olamayan bu bireysel istekleri de içine alır. Bu yüzden toplumsallaşmaya zorunlu bir bağ içinde olan bilgi süreçleri yalnızca yaşamın yeniden üretilmesinin aracı görevini görmezler, aynı ölçüde, bizzat bu yaşamın tanımlarını da belirler. Görünüşte yalın olan yaşamı idame etme her zaman tarihsel bir nicelik olmuştur. Çünkü bir toplum iyi yaşam olarak yöneldiği şeye göre ölçülür. Bu yüzden Habermas'ın ikinci tezi şöyledir: Bilgi saf kendini sürdürmeyi aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürme aygıtıdır da.<sup>152</sup>

---

152 Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.105

Gerçekliği, aşkın zorunlu olarak kavramamızı sağlayan özgün bakış açıları olası bilginin üç kategorisini ortaya koyarlar: Teknik denetim gücümüzü genişleten bilgiler, eylemin ortak gelenekler içinde yöneltimini olanaklı kılan yorumlar ve bilinci şeyleştirilmiş güçlere bağımlılıktan kurtaran çözümlenmeler. Sözkonusu bakış açıları, evinden itibaren toplumsallaşmanın belirli araçlarına, emeğe, dile ve iktidara bağlı olan bir türün ilgi-çıkar bağlamından doğarlar. İnsan türü varoluşunu toplumsal emek ve şiddete dayalı kendini kanıtlama dizgelerinde; gündelik dildeki iletişimde geleneklerin sağladığı birlikte yaşama yoluyla ve sonunda tek olanların bilinçlerini grubun normlarıyla ilişkide bireyselleştirmenin her aşamasında yeniden sağlamlaştıran ben-özdeşliklerinin yardımıyla güvenceler. Böylece bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'lar, öğrenme süreçlerinde yaşamın dış koşullarına uyum sağlayan, kendini toplumsal bir yaşama evreninin iletişim bağlamına öğrenim süreçleri yoluyla alıştıran ve içgüdüsel istekleriyle toplumsal baskılar arasındaki çatışmada bir kimlik oluşturan bir benin işlevlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu ürünler yeniden bir toplumun biriktirdiği üretici güçlere; bir toplumun kendini yorumladığı kültürel geleneğe ve bir toplumun kabul ettiği ya da eleştirdiği meşrulaştırmalara katılırlar. Bundan ötürü Habermas'ın üçüncü tezi şudur: Bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'lar emek, dil ve iktidar dolayımında oluşurlar.<sup>153</sup>

---

153 Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.105-106

Ancak bilgi ve ilgi-çıkar'ın biraradalığı tüm kategorilerde aynı değildir. Elbette bilginin gerçekliği daha sonra bilgiye yabancı ilgilerin hizmetine almak üzere, önce teknik olarak kavradığı o koşulsuz özerklik bu düzlemde hep görüntüdür. Fakat tin kendini önceden özne ve nesneyi birleştirmiş olan ilgi-çıkar bağlamına geri götürülebilir ve bu da yalnızca öz-düşünüme özgüdür. O, ilgi-çıkar'ı ortadan kaldıramasa da bir ölçüde telafi edilebilir. Öz-düşünüm ölçütlerinin diğer tüm bilgi süreçlerinin standartların eleştirel bir sınanma gerektirdikleri özgün belirsizlik halinden muaf olmaları rastlantısal değildir. Kuramsal kesinliğe sahiptirler. Özerklik ve sorumlulukta ilgi-çıkar yalnızca hayal değildir, a priori olarak algılanabilir. Bizi doğadan ayıran şey, onu kendi dünyasında bilebildiğimiz tek keyfiyettir; yani dildir. Onun yapısı bizim için özerklik ve sorumluluk demektir. İlk tümceyle birlikte genel ve zorlamasız bir uzlaşma niyeti yanlış anlaşılmaz bir şekilde dile getirilmiştir. Özerklik ve sorumluluk felsefi gelenek anlamında güçlü olduğumuz tek düşüncedir. Belki de bu yüzden Alman idealizmi'nin "us"un istenç ve bilinci içerdiği dili tamamen eskimiş sayılmaz. Us aynı zamanda us için istenç anlamına gelmektedir. Öz-düşünümde bilgi uğruna bilgi, özerklik ve sorumluluk ilgi-çıkar'ıyla örtüşür. Özgürleşimci bilgi ilgi-çıkar'ı böyle bir düşünümün icrasını hedefler. Bu yüzden Habermas'ın dördüncü tezi şöyledir: Öz-düşünümün kuvvetinde bilgi ve ilgi-çıkar birdir.<sup>154</sup>

---

154 Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.106



Gerçi iletişim ancak üyelerin özerklik ve sorumluluğunu gerçekleştirmiş olan özgürleşmiş bir toplumda, herkesin herkesle iktidar içermeyen diyaloguna açık olacaktır. Ben'in karşılıklı oluşturulmuş kimliğini ve de gerçek uzlaşma düşüncesini hep böyle bir diyaloga yüklenmiştir. Bu bakımdan önermelerin doğruluk temeli yaşamda gerçekleşenin öngörülmesidir. Arı kuramın bilgiyi yönlendiren ilgi-çıkar'ların arkasına saklandıkları varlıkbilimsel görüntüsü, Socratesçi diyalogun her yerde ve her zaman olası olduğu kurgusunu pekiştirmektedir. Felsefe başından beri dilin yapısıyla konulmuş olan özerklik ve sorumluluğun yalnızca öngörülmüş değil tersine gerçek olduğunu varsaymıştır. Tam da herşeyi bizzat kendisinden elde etmek isteyen arı kuram horlanmış dış olanın eline düşer ve ideolojikleşir. Felsefe ancak tarihin diyalektik akışı içinde sürekli zorlanan diyalogun biçimini bozmuş ve onu daima zorlamasız iletişimin raylarından çıkarmış olan şiddetin izlerini keşfettiğinde, bu şiddetin durdurulmasını meşrulaştırdığı süreci: insan türünün özerklik ve sorumluluğa doğru ilerlemesini başlatır. Bu yüzden Habermas'ın beşinci tez şöyledir: Bilgi ve ilgi-çıkar'ın birliği bastırılmış diyalogun tarihsel izlerinden, baskı altında tutulan yeniden kuran bir diyalektikte kendini kanıtlar.<sup>155</sup>

Eleştirel Kuram iki kez düşünürseldir; toplumun tarihsel gelişiminde köklerinin öz-bilincidir. Bu çifte düşünürsellik

---

155 Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak teknik ve Bilim*, s.106-107

onu sadece pozitif bilimlerin nesneliliğinden değil, aynı zamanda geleneksel felsefenin kendine yeterliliğinden ayırır. Sözcüğün tam anlamıyla Eleştirel Kuram artık felsefi değildir; kendini temellendirici ya da gerçekleştirici iddialar ileri sürmez. "Tarihin mantığının metafizik garantisinin olmadığı noktada, tarih felsefesi artık felsefi değildir. O, artık pratiğe yönelik eleştirel bir giriş haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında bilim ile felsefe arasındaki fark, pratikle ilişkilerine göre belirlenir. Bilimin ussallığı tekniktir, tikeldir. Felsefenin ussallığı ise aksine evrenseldir. O, amaç-araç ilişkilerini aşar çünkü kendisi amaçlar keşfeder ve belirler. Pratik bilime olduğu gibi felsefeye de dışsal değildir; tersine içkin hareketinin ardında her zaman varolan güçtür. Felsefe, bu yüzden, önce tezlerini tamamen düşünümsel olarak kurar ve sonra onları pratiğe tercüme eder. Felsefe, kuram ile pratik arasındaki çözülemeyen gerilimden doğan sürekli belirsizlik ortamında yaşam bulur. Ve bu gerilim ancak felsefenin felsefe olarak yokolmasıyla (gerçekleşmesi) son bulur.

İlgi-çıkar kavramı bilgide gizlenmiş olanı, bilgiyi, üretim biçimleri ve nedenlerine götürerek açığa çıkarır. Bu kavram aynı zamanda bilgi sorununun, mümkün bilginin yöntembilimsel sorunlarına ya da bilginin dünyanın bilimci anlaşılmasına sınırlanmaması gerektiğine de işaret etmektedir. Ne bilim ne de felsefe kendilerinde ve oldukları gibi anlamlı ve işlevsel kılınamazlar. Bilim sadece, bilginin sınırlandığı işlevle değil, anlamıyla da ilgilenmelidir. Felsefe, kendisine

içsel olan kavramsal sorunlarla ilgilenerek bütünüyle soyut kalmamalıdır. Bilginin bir ilgi-çıkar'a bağlanmış olması kendisini toplumsal pratikte gerçekleştirir. Her tür bilgi ortaya çıktığında, a priori olarak bir ilgi-çıkar'a bağlanmıştır. Toplumsal pratik ya da "toplumsal yaşam" burada, özelde "toplumsal bütünlüğü" genelde de "gerçekliği" hatırlatmaktadır. Tez oldukça yalındır: "Gerçeklik her zaman özgül bakış açılarından kavranılır", "kavranılır" ve "aşılır". ilgi-çıkar, pratik ile bilgi ve felsefeyle bilim arasında bir dolayımlayıcıdır. Bu nokta da, aslında, özellikle phronesis kavramı bağlamında Habermas'ın Gadamer'e ne kadar yakın olduğunu kanıtlar.

### 3.2 ideoloji Eleştirisi Olarak Psikanaliz

Habermas'ın ideoloji eleştirisi modeli psikanalizdir. Ancak Habermas'ın yaklaşımında Freudçu psikanaliz bireysel psikolojiyi kurumsal çerçeveye ilişkilendirme açısından kendisinden önceki Eleştirel Kuramcılara göre çok daha sınırlı bir yer tutar. Habermas'ın Freud'a yönelimi kendisinden öncekilere göre daha çok yöntembilimseldir.

Habermas'a göre, psikanalizin kuramsal temelini tam ve tutarlı bir gelişimi, genel bir iletişimsel ehliyet kuramı gerektirir. Böylesi bir kuram, sadece normal iletişimin yapısal koşullarını açıklamakla yetinmez, aynı zamanda, iletişimsel ehliyetin kazanımı ve iletişimin dizgesel olarak

çarpıtıldığı koşullar hakkında bir açıklama sağlamalıdır. Habermas Freudçu meta-psikolojiyi iletişim kuramı temelinde yeniden yorumlamasının meşruiyetini analist ile hastasının çözümleyici diyaloguna bağlar. Ego, Id ve Superego modeli ilk bakışta analistin hastasının direncini yorumlama deneyimidir. Bilinç ve ön-bilinç kavramları, "kamusal" ya da "iletişilebilir" in izdüşümleridir. "Bilinçdışı" kavramına "bastırılmış" ya da kamusal iletişimden yoksun tutulmuş olan denk düşer. "Bilinçdışı"nın "bilinç"e tercümesi aynı zamanda bir düşünüm süreci, ben'in kaybolmuş parçasının yeniden kazanımıdır. Normal dilsel yorumbilgisinin tersine, böylesi bir tercüme nedensel açıklama ile yorumsal anlamanın özel bir birlikteliğini gerektirir. Habermas psikanalitik düşüncenin üç farklı aşamasını şu şekilde ayırteder:

- i. Dilsel çarpıtma ve davranışsal patolojiye bağlı temel varsayımları içeren meta-psikoloji.
- ii. Dizgesel olarak genelleştirilmiş anlatım biçiminde psiko-dinamik gelişmenin genel bir yorumu.
- iii. Bu yorumsal çerçevenin bireyin yaşam tarihinin yeniden yapılanmasına uygulanması.<sup>156</sup>

Nevrotik bir hasta nasıl nevroitik arazlara yol açan baskının farkında değilse, toplumdaki insanlar da, herhangi bir iletişim bozukluğunu farketmelerini olanaksız kılan yanlış uzlaşma varsayımlarının içinde yer aldığı, sahte iletişim

---

156 Bkz. Thomas MCCARTHY, The Critical Theory of Jürgen Habermas, s.202

olaylarına katılırlar. Bireysel düzeyde dile getirilen şikayetlerin anlamını dil çözümlemesi aracılığıyla ifade etmek için nasıl bir analist gerekliyse, toplumsal düzeyde de sahte iletişimin gerçek nedenlerinin bir kendini yansıtırma süreci aracılığıyla teşhir edilmesi için de Eleştirel Kuramcı gereklidir. Her iki durumda da, analist ve Eleştirel Kuramcı'nın tahrif edilmemiş iletişim konusunda ön-kavrayışı vardır, bu dolaylı olarak kanıtlanan, gerçek karşıtı ideal bir konumlanıştır. Tüm söyleme dayalı geçerlilik savları bu ideal norma göre değerlendirileceğinden, ideoloji eleştirisi yalnızca sistematik olarak tahrif edilmiş olan iletişimi, ideal konuşma konumlarını tarihsel konumlarla kıyaslayarak bulur ve yargılar veya Habermas'ın ifadesiyle "verili bir zamanda varolan normatif yapıları, farazi haldeki bir biçimler dizgei ile, ceteris paribus, söyleme dayalı tarzda" kıyaslayarak bulur.<sup>157</sup>

Yorumbilgisel gelenek içinde olan kimseler, insan davranışını anlamak için onun anlamını yorumlamak gerektiğini belirtirler. İnsan davranışını, doğadaki olaylar gibi, yasalarca yönetilen, ya da neden olunan davranışlar olarak görmekten ziyade, insanların kendi faaliyetleri için sahip oldukları amaç ve nedenleri kavramak zorundayız diye düşünürler. Yorumbilgisel gelenek içindeki kimselere göre, insan davranışı üzerinde çalışmak, temelde doğadaki olaylar üzerinde çalışmaktan oldukça farklıdır. Bu nedenle, doğa

---

157 Jorge LARRAINE, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, çev: N.N.Domaniç, Sarmal, İstanbul, Ekim 1995, s.173

biliminin insan davranışı üzerinde çalışma tarzını belirlemenin bir modeli olarak geçersiz olduğunu söylerler. Habermas'ın felsefeye en önemli katkılarından birisi, yorumbilgisi ve pozitivismi uzlaştırmaya ve bu yolla aralarındaki ayrımın üstesinden gelmeye çalışmasıdır. Beşeri toplumsal hayatın, bu hayatın içinde olan kimselerce çok az bilinen etkenler tarafından belirlendiği durumlar vardır. Bu durumlar için, bir doğa bilimi modeli öne sürenler haklıdır. Fakat böyle toplumsal güçlerin, doğanın kanunları gibi değiştirilemez olduklarını varsaymaları yanlıştır. Psikanaliz yorumbilgisel bir öge içermektedir. Herşeyden önce, analistin görevi, hastanın düşündüğü ve hissettiği şeyin anlamını yorumlamaktır. Rüyaların içeriğini çözmede olduğu gibi, anlamın yorumlanması psikanalist terapide varolan birşeydir. Fakat analist, represyonların bilinçdışına giden yolu tıkadığı yerde, yorumlamanın sınırına ulaşır. Böylece psikanalitik dil, "bilinçdışı güçler", "bilinçdışı tehditler" ve benzerleri hakkında konuşmaya doğru bir dönüşüm yapmaya yönelir. Daha çok doğa bilimlerinin dilini konuşmaya eğilim duyar. Bunun nedeni, o noktada analistin, bireyin otomatik olarak kontrol edebileceği şeylerden çok bireyin başına gelmiş şeylerle ilgilenmesidir. Bu şartlar altında, yalnızca bu şartlar altında, doğa bilimlerin kavramlarına benzer kavramların insan davranışının açıklanması için geçerli olduğunu ileri sürer Habermas. Psikanalitik süreç ne kadar başarılıysa, bu çeşit kavramlar o kadar az uygun olurlar; çünkü birey kendi davranışı üzerindeki kontrolün alanını genişletebilmektedir. Böylece uygun dil yorumbilgisel olmaktadır. Tüm bunların bir

başka hayli önemli sonucu da, psikanalitik terapinin bireyin başına gelen şeylerden bireyin yaptığı şeylere doğru bir değişiklik aracılığıyla davranışı değiştirmeyi amaçlamasıdır. Habermas, bunun eleştirel bir toplum kuramının yerine getirmesi gereken role benzer bir rol olduğunu ileri sürer.<sup>158</sup>

ideoloji eleştirisiyle psikanaliz arasındaki benzeşim hatırlatıcı olmasına rağmen, nevrozun bireysel düzleminden sınıf iktidarı ve egemenliğinin toplumsal düzlemine geçmedeki zorluklar, özellikle bireysel psikanaliz tedavisini toplumsal eylemin bir modeli olarak olumlamasının yarattığı sorunlar açısından pek çok yazar tarafından belirtilmiştir. Habermas böylesi itirazları, amacın bir grup düşüncesini başlatmak ve eylem modelinin siyasi düzeyde bir terapik söylem olduğu düzey ile, amacın uygun stratejiler hakkında ihtiyatlı kararlar vermek olduğu ve belirli bir eylem modeli olmayan aydınlanma süreci düzeyi arasında bir ayrım yaparak yanıtlamıştır. Bu nedenle psikanaliz bir siyasi eylem modeli olarak düşünülmemiştir. Ancak Habermas'ın analist-hasta benzeşimi bu ilişkinin Eleştirel Kuramcılarının ezilen grup içinde başlatmaları gereken aydınlanma süreci için bir model olmasına yol açmıştır. Bu kıyaslamamanın zorluğu, toplumsal düzeyde sınıfların egemenlik ve çelişki içinde bulunmaları, halbuki bireysel düzeyde hasta ile analist arasındaki ilişkinin bilinçli bir işbirliği sağlamasıdır. Nevrotik hasta sorunlarının farkındadır ve tedavi sürecine başlamak

---

158 Bkz. Anthony GIDDENS, "Jürgen Habermas", Çağdaş Temel Kuramlar, s.133

istemektedir, ancak ezilen toplumsal grup sorunların farkında olmadığından, kendisine tahsis edilen Eleştirel Kuramcı'yı dinlemeye hazır olmayabilir! Ricoeur'ün ifade ettiği gibi, "ideoloji eleştirisinin içinde hiç kimse kendisini hasta olarak tanımlayamaz ve hiç kimse doktor olarak addedilemez."<sup>159</sup>

Gadamer, Habermas'ı bu noktada eleştirenlerin başında gelir. Gadamer, geleneğe ve otoriteye bakışı nedeniyle analistin hastayı onun kendisini anlamasından daha iyi anlayacağı tezine şüpheyile bakmaktadır. Ona göre, psikanaliz sırasında analistin üzerinde durduğu düşünümün özgürleştirici potansiyeli, hem analistin, hem de hastanın sayesinde başkalarıyla uzlaşım içerisinde buldukları toplumsal bilinçte sınırlarını bulmaktadır. Gadamer'in bu iddialarını da Habermas, uzlaşmanın zora dayalı sahte iletişimden kaynaklanan yanlarını görmemekle eleştirir. Gadamer, ayrıca Habermas'ın toplumsal diyalog için iletişimsel bir model olarak psikanalize imtiyazlı bir yer vermesini de eleştirir. Kendisini geleneğin otoritesine tutucu bir rıza göstermekle suçlayan Habermas, analist-hasta ilişkisinde gösterdiği dogmatizmle ironik bir konuma düşmektedir. Çünkü çözümleyici etkileşimde gücün eşitsiz bir dağılım gösterdiği ortadadır. Hasta, bizzat kendi isteğiyle analistin otoritesine ve teknik dogmatizme boyun eğmektedir.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Jorge LARRAINE, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, s.176

<sup>160</sup> Bkz. Erol GÖKA, Abdullah TOPÇUOĞLU, Yasin AKTAY, *Önce Söz Vardı*, s.147-48



Gadamer'e göre, Freud tarafından ele alınan yorumun çerçevesi, kabul edilmiş yasaların bilgisi olarak halis doğal-bilimsel varsayımların karakterine sahip olduğu iddiasındadır. Bu eğilim kaçınılmaz olarak Freudçu psikanalizde yöntemsel yabancılaşmanın oynadığı rolle kendisini gösterir. Fakat başarılı çözümlere özgünlüğünü sonuçlarıyla kazanmasına rağmen, psikanalizde bilgi iddiası pragmatik geçerlilemeye indirgenmemelidir. Bu, psikanalizin yeniden bir başka yorumbilgisel düşünüm edimine tabi tutulması anlamına gelir. Soru şudur: Analistin özel bilgisi, onun toplumsal gerçeklik içindeki konumuyla nasıl ilişkilendirilir? Analist hastayı özgürleşimci düşünümüne yöneltir. Fakat aynı düşünüm türünü kendisinin doktor değil de, yalnızca edimci olduğu bir durumda kullanırsa ne olur? Analist toplumsal rolünden vazgeçer mi? Bir oyunda oyuncuların birinin sürekli olarak diğerinin aklından geçenleri okuması kaçınılmazı gereken bir oyunbozanlıktır. Analist tarafından ileri sürülen düşünümün özgürleştirici gücü, düşünümün genel değil özel bir işlevidir ve sınırları doktor ve hastasının da herkes gibi eşit olduğu toplumsal bağlam ve bilinçlilikte belirlenmelidir. Bu yorumbilgisel düşünümün bize öğrettiği birşeydir. Toplumsal cemaat, her türlü gerilimi ve çarpıklığıyla, hala ve hep sayesinde varolduğu ortak bir toplumsal anlama alanına geri döner.<sup>161</sup>

Elbette Habermas gibi yorumbilgisel düşünümüne eğilimi olan bir toplumbilimciyi sıradan bir toplumsal mühendisten

161 Bkz. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, s.42

ayırtetmek gerekir. Habermas'ın parlak toplumsal-bilimsel mantık çözümlemesi, gerçek bir toplumbilimciyi bir teknisyenden ayıran bilgikuramsal ilgi-çıkar'ın geliştirilmesiyle sonuçlanır. O, buna, kendisine yalnızca düşünümü amaç olarak alan "özgürleşimci ilgi-çıkar" der. O, bu noktada psikanaliz örneğine yönelir. Ve yorumbilgisel düşünüm psikanalizde temel bir rol oynar. Bu nedenle de bilinç dışı motifi, yorumbilgisel kuram için net ve belirgin bir sınırı temsil etmez.

Habermas düşünsel üretiminin daha ilerki aşamalarında psikanalizi ve üçlü ilgi-çıkar'ları aynı önemle vurgulamaz. Bunun en önemli nedeni kendisine getirilen eleştirilerden etkilenmiş olmasıdır. Bu noktada Habermas, en önemli hedefi olan pozitivizm ile yorumbilgisi arasında bir sentez oluşturmayı psikanalizle sağlayamayacağını anlamıştır. Bu nedenle de kulvar değiştirir. Bilinç felsefesinden dil felsefesine doğru yönelir. Bunun ayrıntıları daha aşağıdaki bölümlerde ortaya konacaktır.

#### 4. AÇIKLAMA VE ANLAMININ BİREŞİMİ OLARAK WEBER

##### 4.1 Weber'e Etkisiyle Rickert

Rickert, kesin bir yöntembilimsel yolla doğal ve kültürel bilimler arasındaki ikiliği kavramaya çalışan ilk kişidir. Habermas'a göre Rickert, Dilthey'in bilgikuramsal bir statü kazandırdığı kültürel bilimlere bir yer açmak için, Kant'ın us eleştirisinin iddialarını nomolojik bilimler alanıyla sınırlamıştır. Rickert'in çabaları aşkın (transandantal) felsefenin sınırları içinde kalır. Görüngü "doğa" olarak anlamın kategorileri yoluyla genel yasalar altında yapılanırken, "kültür" bir değerler dizgesine göre olguların ilişkileri yoluyla oluşur. Kültürel görüngü, kendine özgü tarihsel anlamını bu bireyselleştirici değer-ilişkisiyle kazanır.<sup>162</sup>

Rickertçi çözüm, doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin mantıksal temellerinin aslında aynı olduğu görüşüne dayanmaktadır. Rickert'e göre, doğa bilimleri ile tarih (kültür) bilimleri arasında kullandıkları mantıksal kavramlar bakımından bir fark yoktur. Bu bilimler, olsa olsa farklı hedeflere yönelirler. Ona göre, "kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir." Yani doğa bilimlerinin ilgi-çıkar'ı, konularına bir genellik tasarımı altında bilmeye yöneliktir; hedefi ise, bu ilgi-

---

<sup>162</sup> Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.3

çıkar'a bağılı olarak, ortaya genel yasalar koyabilmektir. Buna karşılık, kültür bilimleri, konularına, bir defada olup bitmiş, bir daha tekrar etmeyecek olan olgu ve olaylar kümesini kendi bireysel bütünlükleri içinde kavramaktır. Bu konuda doğa bilimleri için en iyi örnek fizik, kültür bilimleri için tarih bilimidir. Öyleyse bilimleri mantıksal temelleri bakımından değil, ilgi ve hedefleri bakımından genelleştirici ve bireyselleştirici olarak ayırmak olanaklıdır.<sup>163</sup>

Rickert anlama üzerine temellenen bilimlerin elde edilmesini en önemli nokta olarak görür. Bu bilimler, ifade edilen tarihsel olayların tek, yani tekrar edemez anlamını kavrar. Bu ifade edilenler aynı zamanda kaçınılmaz olarak genel ve dolayısıyla tekrar edebilir olana yöneliktir. Rickert işte bu noktaya yeterince açıklık getirememiştir. Rickert kültür kavramını aşkın idealizm temelinde yapılandırarak işe başlar. Doğa kategorisi gibi, kültür kategorisi de, egemen değerler dizgesi altında görüngünün bütünselliğini temsil ederek, aşkın bir anlam kazanır. O, nesnelere kendisi hakkında hiçbirşey söylemez fakat nesnelere olası kavranışlarının koşullarını belirler. Bu yapılanma bir değerler dizgesinin önsel olarak pratik ustan çıkarsanabileceği şeklindeki iyimser varsayıma uygun düşer. Fakat Rickert bu fikri hemen terketmek durumundadır. Bu değerlerin bolluğu ancak tarihsel öznelerin değer-yönelimli

---

163 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, Ara, İstanbul, 1990, s.34

eyleminin nesnelleştiği kültürün gerçek bağlamında çözülür. Kültürel bilimler nesneleriyle önceden oluşmuş biçimde ilişki kurar. Deneysel olarak işleyen değer dizgelerinin kültürel anlamı değer-yönelimli eylemden türer. Bu nedenle, eylemleri değerlere yönelmiş öznelerin aşkın olarak dolayım lanmış başarıları, tarihsel olarak çökelmiş ve aktarılmış değerlerin deneysel biçimlerine katılmış ve orada korunmuştur. Tarihle birlikte, tarihsel öznelerin eylemi yoluyla aşkın bilincin bir ögesinin nesnelleştiği bilimin nesne alanına yeni bir boyut katılır. Rickert, bu anlamın tarihsel olarak gerçek bağlamlarının nesneliliği ile aşkın "olması gereken" kavramı arasında bir denge kurmaya çalışır. Fakat bu kavram sadece bos yere zlmeye çalışılan olgu ve değer, deneysel varlık ve aşkın geçerlilik, doğa ve kültür arasındaki katı ayrıma bir örnek oluşturur.<sup>164</sup>

Rickert'e göre, gerçeklik aslında usdışıdır. O, zgl, bireysel bir olgular ve olaylar kaosudur. Ussal olan, gerçeklik değil, gerçeklik hakkındaki bilgimizdir. Örneğin doğal gerçeklikte hiçbir nesne, olgu, olay veya süreç, bir başka nesne, olgu, olay veya sürece özdeş değildir. Kısacası, gerçeklik bir tekillikler, bireysellikler yığınıdır. Gerçeklikte aynıcinslilik (homojenite) yoktur. Gerçeklik bir ayrıcinslilikler (heterojenlikler) alanıdır. Gerçeklikte her Şey, diğerine göre başkadır. Rickert buna "gerçek olan herşeyin ayrıcinsliliği" adını verir. işte gerçekliğin bu ayrı trdenliliği, "nasılrsa öyle", kavramlar içine taşınamaz. Bu

---

164 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.5

nedenle, bilimin yaptığı gerçekliğin kavramlar aracılığıyla yeniden kurulmasından başka bir şey değildir. Ussal olan, işte bu yeniden kurma edimi olmaktadır. Bir başka deyişle, bilgi ve bilimsel bilgi, usdışı gerçekliğin ussal işlemler altında kavranmasının ürünleridir.

Gerçek olan bireysel, tekil ve özgül olandır. Ama tekil, bireysel ve özgül olana genel kavramlarla ulaşamaz. Genel olan ile bireysel olan, kavramlarla yöneldikleri gerçeklik arasında, bu nedenle asla aşılamayacak olan bir uçurum vardır. Pratikte doğa bilimlerinin sonuçlarından yararlanır ve yaşama çevremizi bu sonuçlara göre düzenleriz. Dünyayı genelleştirmelere başvurarak kendimiz için ussal yoldan yalınlaştıramasaydık, ona egemen olamazdık. Ama kendisine egemen olduğumuz dünya, çıplak bireysellikler çokluğu olarak dünya değil, bizim ussallaştırma yoluyla kavradığımız dünyadır.<sup>165</sup>

Bir doktor hastasına genel "hastalık" kavramı altında bakar, onun teşhis için bir genelleştirmeye gereksinimi vardır. Ama öbür yandan, usta doktorlar, gerçekte genel olarak "hastalık" değil, "hasta bireyler" olduğunu iyi bilirler. Bu durumda doktorun bireyselleştirmeye de gereksinimi doğar ki, doğa bilimi artık bu durumda o doktora bir şey öğretemez. Doğa bilimlerinde kavram kurmanın sınırları, kendi özgüllük ve tekilliği içindeki gerçeklik karşısında belirlenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Rickert'in benzetmesiyle, doğa bilimleri,

---

<sup>165</sup> Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.39

gerçekliğe konfeksiyon giysiler giydirebilirler. Bu nedenle, orası burası sarkmayan hiçbir genelleştirme yoktur.<sup>166</sup> Rickert'in bu yaklaşımıyla Habermas'ın psikanalizi yöntembilimsel anlamdaki değerlendirilişi arasındaki benzerlik ilgi çekicidir.

Rickert'e göre, doğa bilimlerini fiziksel ve psişik gerçeklikleri ele almaları bakımından kendi içinde iki büyük gruba ayırmak olanaklıdır. Yani psişik olgular doğal olgular içinde yer alırlar. Dolayısıyla psikoloji, tıpkı fizik gibi genelleştirici bir deneysel bilimdir ve psişik yaşama doğa yasaları altında eğilir. Kültür bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran yön, bu bilimlerin "yasalar üzerine kurulamayan bilim" olmalarıdır. Kültür bilimlerinde bireysel kavram kurmadan değil, özü gereği genel olan kavramları, bireyselleştirici ilgi ve hedefler altında kullanmaktan sözedilebilir. Doğa bilimleri de kültür bilimleri de, mantıksal temelleri bakımından aynı konumdadır. Onları ayıran ilgileri ve hedeflerinin ve bu ilgi ve hedeflere bağlı olarak geliştirdikleri kavram kurma yöntemlerinin farklılığıdır. Windelband'ın doğa bilimlerini nomotetik (yasa koyucu) ve kültür bilimlerini idiografik (tekil ve bir defalık olanı kavrayıcı) bilimler olarak ayırması doğrudur. Doğayı konu edinen bilimlerin tümüyle genelleştirici olmaları da zorunlu değildir. Bunun gibi, kültür bilimlerinin de tümüyle bireyselleştirici olmaları gerekmez. Örneğin toplumbilim bir genelleştirici bilimdir, ama bir doğa bilimi değildir. O halde, ne genelleştirme doğa bilimlerinin, ne de

---

166 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.40

bireyselleştirme kültür bilimlerinin tekelindedir. Burada olsa olsa, doğa bilimlerinin başatlıkla genelleştirici, kültür bilimlerinin başatlıkla bireyselleştirici oldukları söylenebilir.<sup>167</sup>

#### 4.2 Weber'in Bilgikuramsal Tutumu ve Yöntembilime Katkısı

Weber'e göre, değer ve fikirlerini bilimsel açıklamalarına temel yapmak isteyen kişi, bilim yapmış olmaz. "Bu büyüsunü yitirmiş, ussal bir imgelem ile tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş olan dünyada, yüksek ilkelere bağlı görüş açılarını ussal çözümlerinin karşısına koymayı savunmak isteyen kişi, şansını bilimden başka bir yerde aramalıdır." Weber'in bilime değer yargılarının sokulmaması konusundaki bu tavrı, olgu ile değer arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Çünkü bilim "olan" ile ilgilenir; oysa her tür değer ve fikir, her tür ahlaksal, dinsel, politik inanç veya yargılar, bir gereklilik önerisi taşıdıklarından "olması gereken" ile ilgilidir. Bilim vaaz veremez. "Görmek isteyen ışığa gider; vaaz dinlemek isteyen ise kiliseye."<sup>168</sup>

Rickert, kendi çözümlerini sonunda, genelleştirici kültür biliminin Comte toplumbilimi örneğine göre kurulamayacağını, onun ancak bir genelgeçer değerler dizgesini temel kabul eden bir kültür felsefesi olabileceğini

---

167 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.42

168 Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.65



belirtmişti. Weber, bu Rickertçi vargının ilk bölümünü onaylamakla birlikte, ikinci bölümüne şiddetle itiraz edecektir. Weber, Rickert'in bir temel düşüncesini, kültür alanında olgulara ancak değer ilişkisi veya değere-ilişkinlik yoluyla nüfuz edilebileceği savını tamamen benimser. Weber için de, bir tarihsel döneme ait değer yargıları, yalnızca o dönem için geçerli olmak üzere bir değerler ağı meydana getirirler. Bu taktirde yapılacak olan şey, o tarihsel dönemin olgularına, yine o tarihsel döneme damgasını basan değerlerin oluşturduğu bir çerçeveden bakmak, bunları bu değer çerçevesi altında anlamaktır. Weber'e göre, bilimsel düzeyde kalındığı sürece yapılması gereken şey, bir toplum içinde belirli bir değere yüklenen anlamları, yani değişik değer yargılarını, bireylerin bu değerle ilgili kişisel ve öznel tutumlarının birer sonucu olarak görebilmektir. Bir başka deyişle, değer yargısını, bilimsel açıdan, bireylerin değerlere yükledikleri öznel anlam olarak ele alınmalıdır. Değer çerçevesine bağlı bir seçim, Weber'e göre, bilim adamının kendi değer yargılarını paranteze alarak deneysel kaygılarla yapacağı bir seçimdir. Değer çerçevesine bağlı bir seçim yapılırken bir dünya görüşüne, Rickert'in önerdiği türden bir değerler dizgesine başvurulamayacağına, tam tersine bilim adamı bu konuda kendi değer yargılarını paranteze alacağına göre, seçimini yönlendirecek bir ilke aslında yoktur. Weber, gerçekten de, kültür bilimcisini, konusunu seçmekte tamamen özgür bırakmaktadır. Zaten Weber'in bilim kuramının varoluşsal temellerinden biri, onun özellikle kültür bilimleri için varsaydığı bu özgürlüktür. Weber'e göre, "tüm geçmişin ve tüm

toplumun nesnel bir bilimi olamaz." Herhangi bir kültür bilimi, öznel bir seçimden hareketle, ancak parçalı ve kısmi bir nesnellığe ulaşabilir. Aslında kısmi nesnellik, yalnızca kültür bilimleri için değil, doğa bilimleri için de söz konusudur. Çünkü Weber'e göre, "tüm bilimsel bilgi, görüngülerin sonsuzluğunun sonlu bir kesitinin tek başına anlamlı olduğu hakkındaki bir varsayıma dayanır."<sup>169</sup>

Weber'in Comte toplumbilimine ve genellikle pozitivistliğe yönelttiği eleştiriler şöylece toparlanabilir:

i. Weber, bilgikuramsal açıdan, pozitivistliğin "naif bir deneycilik", "naif bir bilgikuramsal realizm", bir "bilgi realizmi" ve bir "dogmatik naturalizm"e dayandığı hakkındaki Rickertçi eleştirilere tamamen katılır ve Kantçı geleneğe bağlı olarak, bilme yetisi ile bilgi içeriğini, anlık ile duyumu, us ile deneyi, mantık ile gerçekliği birbirinden ayırır ve bilgi olayını, Rickert'in sık sık vurguladığı gibi, deneyin mantıksal formlar altında biçimlenmesi olayı olarak görür.

ii. Bilim kuramı açısından Weber, tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliğin, pozitivistliğin yapmak istediği gibi, gitgide insanlığın tüm gelişim tarihi için konumlanmış yasalar altında tümdengelimsel bir açıklamanın konusu yapılamayacağı görüşündedir. Doğa bilimlerini örnek alan pozitivist tekçi bilim anlayışı, kültür gerçekliğinin özgüllüğünü kavramaktan uzak, indirgemeci bir anlayıştır. Oysa Weber, genelleştirici bir bilim olarak "toplumbilim"i temellendirmek istese bile,

---

<sup>169</sup> Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.77

onun için tüm kültür bilimlerinin bilgi hedefi, her şeyden önce tarihsel tekliği yakalamaktır.

iii. Tarih felsefesi, genel toplum ve tarih anlayışı açısından Weber, pozitivistizmin tarihsel evrimcilik olarak adlandırılabilen görüşüne de şiddetle karşı çıkar. Comte'un üç hal yasası, kültür bilimlerine zorlama bir yasallık taşıma çabasından başka bir şey olmadığı gibi, öncelikle de, insanlık tarihi açısından yanıltıcıdır. "Çağının en geniş tarih bilgisine sahip kişisi" olarak Weber, tarihte, dönemlerin birbirlerini bir gelişim çizgisi doğrultusunda ilerleyen bir biçimde izlediği, insanlığın, "teolojik", "metafizik" ve "pozitif" evrelerden geçtiği hakkında hiçbir genelgeçer tanıtın ortaya konulamayacağını ifade eder.<sup>170</sup>

Weber, pozitivistizmi eleştirmesine rağmen, pozitivistizmin yorumbilgisi ile bağdaşabileceğini öne sürmüştür. Pozitivist bir nesnellik anlayışını benimsemeyen Weber, radikal bir öznelliğe düşmemek için "tarihsel bilimler" kapsamına aldığı toplumsal araştırmaların, öznel çıkış noktalarına rağmen, nesnelliklerini koruyabileceklerini savunmuştur. Başka bir deyişle tarihsel bilimlerde araştırma konusunun oluşturulabilmesi "değer-ilişkili" bir seçime dayanmaktadır, fakat bu öznel seçime rağmen tarihsel bilimler nesnel olabilirler. Weber'e göre araştırmacının öznel, hatta, "rastgele" bir seçim yapmadan, araştıracağı konuyu saptaması olanak dışıdır. Çünkü kültürel dünya sonsuz gerçekliklerden oluşmuştur. Araştırmacı neyi, nasıl araştıracağını önceden

---

170 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.78

değer-İlgili bir seçimle saptamak zorundadır. Weber'e göre tarihsel bilimlerin konusu, doğal olaylardan farklı olarak, kültürel bir temele dayandığı için toplumsal araştırmaların, doğa bilimlerinde olduğu gibi evrensel yasalar üretmeleri beklenemez. Tarihsel olaylar tekil ve "biricik" olaylardır. Fakat biricik nitelikte olmaları nedensel bir açıklamaya engel değildir. Tarihsel olaylar hem yorumlayıcı hem de nedensel bir biçimde açıklanabilir. Bir olayın kültürel boyutu kadar nedensel boyutu da önemlidir. Tarihsel bir olayın açıklanması, hem o olayı doğuran nesnel nedenlerin hem de olayı oluşturan öznel anlamın araştırılmasına bağlıdır. Tarihsel-nedensel açıklamalar aynı zamanda "anlam düzeyi"nde de yeterli olmalıdırlar. Özetle, tarihsel bir olay hem "dışardan" nedensellik ilişkileri içinde hem de "içerden" kültürel bağlam içinde açıklanabilir.<sup>171</sup>

Görüldüğü gibi, Weber'i pozitivizme bağlayan bir yön de vardır. Weber, pozitivizmin bilimde nesnelliğin ancak deneysel olgulara dayanılarak ve yine onlara dönölüp sınanarak sağlanabileceği hakkındaki görüşünü de içtenlikle benimser. Bu, Weber'in kültür bilimleri için daha da özel bir vurguyla sık sık tekrarladığı "bilimde olgusal denetlenebilirlik" ilkesinin de dayanağıdır. Weber için, kültür bilimleri de, "bilim" statüsü kazanmak istiyorsa, önermelerini deneysel yoldan denetlenebilir şekilde ortaya koymak zorundadır.

---

171 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s.22

Bu noktada Weber'in çözümü ideal tiplerdir. Bu iki yaklaşım arasındaki gerilimi Weber ideal tipler formülüyle çözer. Weberci bilgikuramının özü şu tümceyle özetlenebilir: "Gerçek nedensel ilişkileri çözebilmek için gerçek olmayanlarını kurarız." Bilim gerçekliğin ne bir kopyasıdır, ne de olabilir. Çünkü gerçeklik sonsuzdur. Oysa bilim yalnızca parça parça bilgilerle desteklenen kavramların bir araya getirilmesidir. Gerçekte her kavram, gerçekliğin sadece bir görünüşünü anlayabilmekle sınırlıdır ve gerçekliğin sonsuz büyüklüğüyle karşılaştırıldığında bütün bu kavramların toplamı da sınırlıdır. Böylelikle bilinmeyen ve bilinmeyen de daima kaçınılmaz olacaktır. Dahası gerçeklik bilgisi de kavramların yaptığı bir dönüştürmeyle gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bilinen gerçeklik her zaman, kavramların soyut olarak yeniden yapılandığı bir gerçekliktir. Weber'e göre ideal tip, toplumsal bilimlerde bu zihinsel yapılandırmalardan biridir ve gerçekliğe olası en kesin yaklaşıma izin verir, ama hep gerçekliğin bir ya da birkaç görüntüsüyle sınırlıdır.<sup>172</sup>

"Sezar'ı anlamak için Sezar olmaya gerek yoktur". O halde anlama, kaynağını, yaşanmışlığa dayalı olarak, bireysel değil, "bireyler arası bir ortak doğa" da bulmaktadır. Başka bir gezegenden gelen canlıların bizi anlaması olanaksızdır. Çünkü onlar bizim gerçekleştirdiğimiz bu ortak doğanın içinden gelmemektedirler. Weber'e göre, deneysel kaldığı sürece,

---

172 Bkz. Julien FREUND, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", çev:K.Tuncer, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Tom Bottomore & Robert Nisbet (derleyenler), Verso, Ankara, 1990, s.185

toplumbilimin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, gözlemlenebilir insan eylemidir. Toplumbilim, toplumsal eylemleri yorumlayarak anlamak ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri içerisinde nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir. "Eylem, eyleyen veya eyleyenlerin, bu eyleme öznel bir anlamla bağlı oldukları sürece, insani bir durumu ifade eder." Öyleyse bir eylemin belirleyicisi, yönlendiricisi olan şey, eylemde bulunan insanın kendisine bağlanmış olduğu bir öznel anlamdır. Öyle ki, bu insanın eylemine bir duygu, bir gelenek, ussal bir amaç, bir değer yön vermektedir ve deneysel olarak bireyin eyleminden yola çıkması gereken toplumbilim için, bu yönlendiriciler, bu neden ve "motif"ler, yalnızca birey açısından görülmesi gereken bir öznel anlam taşırlar. İşte, deneysel bir temele gereksinimi olan toplumbilim, bireyin eylemini yönlendiren bu öznel anlamı ortaya çıkarmakla ve onu bireyin eyleminin nedeni olarak açıklamakla görevlidir. Çünkü Weber'e göre, "öznel bir durum olarak anlaşılmaya elverişli bir eylem, bize, yalnız ve yalnız bir veya daha çok sayıda da olsalar, tek tek kişilerin durumu olarak verilir."<sup>173</sup>

Weber, herhangi bir özelleştirilmiş bilgi aracının yardımıyla "kişiliğin" "psikolojik" bir çözümlemesini önermez. Tersine o, "nesnel" olarak varolan durumların kendi nomolojik bilmemiz yardımıyla çözümlenmesini önerir. Nomolojik bilme, Weber'de, yaşam deneyiminden veya yaşanmışlıktan çıkarılmış olan kaynağını "bireyler arası bir ortak doğa"da bulan bir

---

<sup>173</sup> Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.99

bilme tarzıdır. Bu bakımdan toplumbilimi ilgilendiren, bireyin toplumsal eylemini etkileyen, bu eylemi motive eden kültürel anlamı, yine, kaynağını bu bireyler arası ortak doğada bulan, Weber'in sık sık "toplumsal anlama" adını da verdiği böyle bir nomolojik bilme yardımıyla ortaya çıkarmaktır.<sup>174</sup>

Doğa bilimlerinin bilgi ideali zaman-üstü bir gerçekliğe sahip yasalar bulmaktır. Oysa kültür bilimlerinin ilgilendiği gerçeklik, tümüyle "kültürel renk" taşıyan bir gerçekliktir. Bu yüzden kültür bilimlerinde bilgi ideali, zaman-üstü bir yasa bilgisi elde etmek olamaz. Tam tersine, kültür bilimlerinde bilgi ilgisi, ancak, zaman içinde oluşan, yani tarihsel/bireysel olan, durmadan değişen ve devinen şeyin, Weber'in sözleriyle "akıp giden şeyin hakikati" ne yönelik olabilir.<sup>175</sup>

Weber'e göre, anlam iki türlü olabilir. Terim, önce belli bir etkinlikte bulunan kişinin somut durumunda öznel olarak amaçladığı anlamı ya da böyle bir kişiler topluluğunca ortalama ya da yaklaşık olarak gözetildiği düşünülebilecek olan anlamı anlatır. İkinci olarak da belli bir etkinlik türünü yapan varsayımsal edimciye ya da edimcilere bağlanabilecek öznel anlamın kurumsal olarak algılanan arı örneğini anlatır. Hiç bir durumda da ne nesnel olarak ne de metafizik açıdan "doğru" anlam anlamına gelmez. İşte, Weber için, toplumbilim ve tarih gibi görgül etkinlik bilimlerini,

---

174 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.101

175 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.109

hukuk, mantık, ahlak ve estetik gibi araştırma nesnelерinin "doğru ve "geçerli" anlamını araştırın bütün dogma bilimlerinden ayırdeden de budur."176

Weber'e göre anlamının iki temel kaynağı ve türü vardır:

"Anlamada açıklık ve kesinlik ya ussal bir nitelikte olur - ki, bu da mantıksal ve matematiksel olmak üzere iki biçimde belirir-, ya da eşduyum yoluyla kendi-yaşıyormuş gibi tasarlama, demek ki duygusal ya da estetik ve değerlendirici bir nitelikte belirir. Etkinlik alanında, herşeyden önce bu etkinliğin öğeleri amaçlanan anlamları çerçevesinde tam bir zihinsel açıklıkla kavranmışsa, ussal açıklık ve kesinlik var demektir. Duyumsanmış ya da değerlendirici açıklık ise, etkinliğin içinde yer aldığı duygusal bağlam, duyumsal katılım yoluyla gereğince kavrandığında elde edilir."177

Bu noktada Weber'in "anlama"sının yorumbilgisel anlamadan farklılığı açıktır. Weberci anlama, bir anlamda, pozitivizmle yorumbilgisi arasında bir birlik noktasını ifade eder.

"Sezar'ı anlamak için Sezar olmak gerekmez. Bir olayın anlamına getirilen yorumun doğruluğunu kanıtlayabilme bakımından insanın kendisini tasarımsal olarak bir etkinliği yapanın yerine koyabilmesi ve böylece onun deneyimlerine duyumsama yoluyla katılabilmesi çok önemli olmakla birlikte, bu anlamlı yorumlama için zorunlu bir koşul değildir."178

Bütün bu durumlarda "anlama", aşağıdaki bağlamlardan birinde anlamı ya da anlam bütünlüğünü yorumlama yoluyla kavramak demektir:

- i. somut bireysel etkinliğin gerçekten kastedilen anlamı
- ii. gerçekten kastedilen anlamın ortalama ya da yaklaşık bir biçimi

176 Bkz. Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, çev: Ö.Ozankaya, Imge, Ankara, 1995, s.12

177 Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s.14

178 Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s.13



iii.belli bir sıklıkla görülen bir olayın bilimsel olarak ortaya konmuş arı örneğini (ideal tip) belirten anlam.<sup>179</sup>

Toplumbilimsel yöntem, Weber için, tüm bunların ışığında, nedensel anlamacı, yorumlamacı, karşılaştırmacı bir yöntemdir.

"Toplumbilim, örnek (tip) kavramları geliştirir ve incelediği konunun oluşumundaki genel kurallılıkları ortaya çıkarmayı amaçlar. Onu, kültürel açıdan önemli bireysel edimlerin, yapıların ve kişiliklerin çözümlenmesini yapıp nedenlerini ortaya koymayı amaçlayan tarihten ayırdeden özellik budur. Toplumbilime özgü kavramların geliştirilmesinde kullanılan gereçler, tarihin bakış açıları için de önemli olan insan etkinliklerinin gerçekleridir. Toplumbilim de, kavramları geliştirir ve onların arkasındaki kurallılıkları (düzenlilikleri) ortaya çıkarmaya çalışırken, her şeyden önce kültürel açıdan önemli olayların tarihsel nedenlerini bulmaya katkıda bulunabilmek amacındadır. Genellemelere yönelen her bilimde olduğu gibi, toplumbilimin soyutlamaları da, kavramlarının, tarihsel nitelikteki somut gerçekliğe oranla, ister istemez bir ölçüde boş kalmasına yol açmaktadır. Bu elverişsiz durumu gidermek üzere, toplumbilimsel çözümlenme, kullandığı kavramların duyarlılık düzeyini yükseltebilir. Bu ise, toplumbilimde kavram oluşturma işleminin amaçladığı üzere, elden gelen en yüksek ölçüde anlam-uygunluğuna ulaşmakla sağlanır."<sup>180</sup>

Weber toplumsal eylem, de bu doğrultuda şu dört biçimde belirler:

- i. Amaç-ussal(Zweckrational) olacak biçimde, dış dünyadaki nesnelere ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler, iyice düşünülüp taşınılmış özel amaçlara ussal olarak ulaşmak için "koşul" ya da "araç" gibi kullanarak.
- ii. Değer-ussal(wertrational) olacak biçimde, kendi başına, başka deyişle doğurduğu sonuçtan bağımsız olarak değer taşıyan

---

179 Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s.21

180 Max WEBER, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s.37

belli bir davranışın saltık bir içsel değer -ahlaksal, estetik, dinsel ya da başka nitelikte- taşıdığına inanılarak.

iii. Somut tutku ve duyguların etkisinde duygusal olarak ve özellikle de heyecanlarla.

iv. Geleneksel olarak, başka deyişle uzun süreler uygulanıp alışkanlık durumuna gelerek."<sup>181</sup>

Weber'in bilgikuramsal yaklaşımına paralel olarak yöntembilime katkısı da kısaca şöyle toparlanabilir:

i. Weber yorumlayıcı yöntemi getirdi. Hatta bazı toplumbilim tarihçileri buna "yorumlayıcı toplumbilim" adını verirler. Bu terimin pek çok yanlış anlamaya neden olmasından ötürü Weber'in bu sorun konusundaki düşüncesini açıkça belirtmek gerekir. Weber, yorumlayıcı yöntemi hatta açıklamayla anlama arasındaki ayrımı icat etmiş değildir. Ondan önce Droysen bunu tarihe uygulamaya çalışmış, Dilthey de kültür bilimlerinin genel yöntembiliminde bunu kilometre taşı yapmıştı. Weber'in değeri, bu yöntemi kavramsal olarak ve daha kesin bir biçimde irdeleyerek toplumbilime uygulamış olmasındadır. Doğa bilimcilerin aksine bir toplumbilimci durağan madde üzerinde araştırma yapmaz. Onun yerine toplumsal ilişkileri ve bir etkinliği çözümler Bu ilişkiler ve etkinlikler ise koşulların sürekli gelişmesiyle her zaman evrim gören toplumsal davranış biçimleridir. İnsan etkinliği hiçbir zaman bitmeyeceğine göre edilgin bir nesne de değildir. O halde, toplumsal ilişkileri üreten insan etkinlikleri doğal olgularda yeri olmayan bir

---

181 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.150

niteliğın, anlamın etkisi altındadırlar. Toplumsal davranmak, bir taraftan bir takım amaçlar düşünülerek yaratılmış kurumların, adetlerin, kuralların ve yasaların üzerinde uyuma sağlanmış bağlamında yer almak; öte yandan kendine -bu- etkinliğı haklı çıkaracak bir amaç ya da hedef vermek, ve son olarak da etkinliğın güdüsü olarak bazı değerlere, özlemlere ya da ideallere yaslanmak demektir. Anlam, bu üç düzeyin hepsinde bir rol üstlenir. Gerçekten de insanoğlu bu anlaşmaları yaratır yaratmaz onlara ortaklaşalık adına anlam da verir, bunun nedeni ise, insanların birarada varoluşunu olası en yüksek düzeyde bir uyuma sokabilmektir. Kendine bir hedef seçmek, etkinliğı belli bir yöne çekmek demektir; ki eğer başka bir hedef seçilseydi bu yön de farklı olacaktı. Sonuç olarak, her toplumsal edimcinin çeşitli ve çoğunlukla çatışan değer ve ideallere itibar etmesi, kişinin davranışına bir anlam yüklemesi demektir ki, Weber'in deyiimiyle "öznel yönelim" adını alır. Toplarsak, toplumsal bir ilişki ya da etkinlik, değişik bireysel ya da kollektif anlamların bir bileşimidir.<sup>182</sup>

Doğal devinimsiz olgular nedensel açıklamalarla izah edilebilir. Toplumsal olguları anlamak için fazladan bir çaba sarfedilmesi gerekir, çünkü onların nedenini açıklayabilmek için güdülerini de anlamak gerekir. Bu da insanın edimde bulunmasına yol açan nedenler ve peşinde olduğu hedeflerdir. Her etkinliğın açıklamayla ortaya konulamayan iyi ya da kötü bir amacı vardır. Weber'e göre, bu etkinliğın anlamını

---

182 Bkz. Julien FREUND, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", s.180-81

aydınlığa kavuşturmakta kullanılacak en iyi yöntem, anlamaya yönelik yöntemdir.<sup>183</sup>

En büyük yanlış anlama da Weber'e açıklama ve anlamının tümüyle özerk hatta karşıt yöntemler olduğu fikrini yüklemekle yapılmıştır. Oysa o, bunların tamamlayıcı olduğunu, yakın, hatta aynı zamanda kullanılabileceğini tekrar tekrar söylemekten hiç bıkmamıştı. Bu yolla o, onları sık sık aynı araştırma projesinde bir arada ya yorumlayıcı açıklama, ya da açıklayıcı yorumlama olarak birleştirir. Aynı biçimde, anlamının nedensel ilişkileri aynı zamanda anlamlı ilişkilere dönüşmesini olanaklı kıldığını da söyler. Gerçek şudur ki, toplumbilimde bilgimiz yalnızca toplumsal bir ilişki için yalnızca nedensel bir açıklamaya sahip olmayıp, onun anlamına ilişkin bir anlayışa da kavuştuğumuzda tamamlanır. Bu da onun güdeleri veya nedenleri ve amacıdır. Belki de Weber'in Habermas'ı en yoğun biçimde etkilediği nokta burasıdır.

ii. Weber'in yöntembilime yaptığı diğer bir katkı, Pareto'yla birlikte önde gelen kuramcılarında olduğu "nedensel çoğulculuk" kavramıdır. Bu onun anlamaya yönelik yöntemini tamamlar ve mekanik ve tek taraflı nedensellik modelini yetersiz olduğu için reddeder. İlk olarak, insan etkinliğinde neden ve sonucun yer değiştirebileceğini belirtir. Bunun nedeni yalnızca, bir kere ulaşıldıktan sonra bir hedefin yeni bir girişimin nedeni olabilmesi değil, aynı zamanda her sınanmış yolun, kendini, görece başarısından ötürü

---

183 Bkz. Julien FREUND, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", s.182

öngörülmemiş yeni bir etkinliğin nedenine dönüştürebilmesidir. Doğrusunu söylemek gerekirse bugün böylesi bir gözlem sıradan görünmektedir, ama Weber'in zamanında böyle değildir bu. Belki de bizler bilinçsiz olarak onun bilgikuramına bütün vurguyu mekanik nedenselliğe veren ve amaçlara hiç itibar etmeyen bilimciliğe karşı çıktığı için saygı duyuyoruz. Zamanındaki egemen düşünceler göz önüne alındığında Weber'in konumunun özellikle üstün olduğu görülür. Nedenselliği yeterli sebep sayan geleneksel düşünceye karşı çıkar. Herhangi bir anda, tanımlanabilecek koşullar altında saptanabilecek bir sonuç düşüncesine karşı çıkmakla kalmaz, herhangi bir sonucun kökeninin hesaba gelmez sonsuzlukta yattığını da söyler.<sup>184</sup>

#### 4.3 Weber'in Bilgikuram-Yöntembilimini Habermas'ın Eleştirmesi

Habermas'a göre, Max Weber, Rickert ve Cassier gibi, doğal ve kültürel bilimler arasındaki ilişkilerde bilgikuramsal bir açıdan yönelmemiştir. O dönemde yeni yeni gelişen tinbilimlerinin, saf usun eleştirisinin tarihsel usa doğru genişlemesi üzerindeki izdüşümleriyle ilgilenmemiştir. Dilthey'den beri süregelen bu felsefi araştırmanın sadece kendi araştırma pratiğini aydınlatmak için gerekli olan yönüyle ilgilenmiştir. Yeni toplumsal bilimleri, dizgesel içerikli kültürel bilimler olarak kavramsallaştırmıştır. Açıkça bunlar filozofların karşıt türdeki bilimlerde

---

184 Bkz. Julien FREUND, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", s.183

buldukları yöntembilimsel ilkeleri biraraya getirmektedir. Toplumsal bilimlerin doğal ve kültürel bilimlerin ayrıcins yöntem, amaç ve önermelerini belirli bir dengeye getirme görevi vardır. Herşeyden önce Weber açıklama (Erklaren) ve anlamayı (Verstehen) biraraya getirmeye çalışmıştır. Ancak, açıklama ve anlama arasındaki ilişkiler bağlı olduğumuz yöntem, amaç ve önermelere bağlı olarak farklı kurallar içerirler. Weber'in karmaşık bilim felsefesi bu ayrımlar netleştikçe anlaşılır hale gelir.<sup>185</sup>

Weber'in Ekonomi ve Toplum'un (Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı) ilk paragrafında verdiği toplumbilim tanımı şöyledir: "Toplumbilim toplumsal eylemin yorumcu anlamasıyla ve bu yolla da onun kapsamının ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir." Bu tümceyi genel toplumsal eylem kuramlarının nasıl mümkün oldukları sorusuna bir yanıt olarak görebiliriz. Genel kuramlar bize deneysel düzenliliklerden açıklama amacına hizmet eden hipotezler şeklinde varsayımlar türetmede yardımcı olur. Aynı zamanda ve doğal sürece aykırı olarak, toplumsal eylemin düzenlilikleri anlaşılabilir olma özelliğini taşır. Toplumsal eylem, anlamın yeniden yapılandırarak kavradığımız yönelimsel eylem sınıfına dahildir. Toplumsal olgular motivasyonlar açısından anlaşılabilir. Elbette, verili koşullarda toplumsal davranışın optimal ussallığı, yasa-benzeri ilişkilerin varlığının bir kanıtı değildir. Böylesine bir hipotez motivasyon açısından bir yorumun usa uygunluğundan bağımsız bir şekilde de

---

185 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.10

kanıtlanmak zorundadır. Yani, açıklama ve anlamanın mantıksal ilişkisi, hipotez ve deneysel doğrulama arasındaki genel ilişkiye indirgenebilir. Anlama yoluyla, ussal olarak kovalanmış bir hedefi, gözlemlenmiş bir davranışı için yeterli motivasyon olarak araya sokabiliriz. Fakat yalnızca verili koşullar altında oluşan bir davranışsal düzenlilik varsayımı deneysel olarak doğrulandığı zaman motivasyonu anlamamızın toplumsal eylemi açıklamaya yolaçtığını söyleyebiliriz.

Bu mantıksal ilişki, Habermas'a göre, Weber'in yöntembilimsel önceliği neden amaç-ussal eyleme verdiği de açıklar. Kural olarak, yorumsal olarak ortaya konmuş hedef, varsayılmış niyet yalnızca hedef eylem için olgusal olarak yeterli bir motiv sağlıyorsa deneysel olarak ikna edici bir açıklamaya yolaçabilir. Ekonomi gibi, yalnızca bu eylemi kabul eden kuramlar normatif-çözümleyici bir şekilde ilerler. Bunlar yalnızca toplumsal süreçlerin amaç-ussallığın yöntembilimsel ilkelere uygun düştüğü oldukça sınırlı deneysel hipotezlere yolaçar. Sonuç olarak bu tartışma kaçınılmaz olarak hedeflerine yönelik olarak us-dışı fakat anlaşılabilir eylemler hakkında dizgesel varsayımlar oluşturmanın nasıl mümkün olduğu sorusuna yönelir. Yalnızca bu tür kuramlar anlama ve açıklamayı deneysel-çözümleyici bir çerçevede bir araya getirebilir.<sup>186</sup>

Weber'e göre, yorumcu toplumbilimde, amaç-ussal olmayan bir davranış yalnızca bir "sapma" olarak değerlendirilir. Bu

---

186 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.11

sorunların ışığında, toplumsal bilimlerin eylemin yönelimselliğini hesaba katıp katmaması gerektiği sorusu gündeme gelir. Anlama sorunsalı, yöntembilime bağlı olarak, eğer yasa-benzeri düzenlilikleri kapsayan varsayımlar betimsel davranışsal değişkenler arasındaki ilişkilerle sınırlandırılırsa çözülebilir. Weber de, "gelecekte araştırma özgül anlamlı eylem olarak ortaya çıkanı vurgulayan yorumlanamaz bir örneklilikleri keşfedebilir" olasılığıyla hesaplaşır. Bu toplumsal eylemi, uygun anlamlılık gereklerini yerine getirmeden açıklar. Fakat Weber ilke olarak böylesi yasaları toplumsal bilimlerin alanının dışında tutar. Aksi takdirde, toplumsal bilimlerin yönelimsel eylemle ilgili olduğu için, sadece usun ve kültürün nomolojik bilimi olur.<sup>187</sup>

Habermas'a göre, bilim felsefesi üzerine olan denemelerinde Weber her zaman toplumsal eylemi açıklamak için kanıtlanmış yasa-benzeri hipotezleri kullanma ve koşullu öngörülerde bulunma deneysel-çözümleyici görevini vurgular. Bu açıdan, toplumsal bilimlerin, tüm nomolojik bilimlerin gibi, araçların ussal seçimi için teknik öğütlere çevrilebilecek bilgi verir. Onlar, "hesap yoluyla yaşamı yönetecek tekniğin bilgisi"ni üretir. Teknik olarak kullanılabilir bilgi, deneysel bir örnekliliklerin bilgisinde temellenir. Bu bilgi, koşullu öngörüler yoluyla nesnel süreç üzerinde teknik denetimi olası kılan nedensel açıklamaların temelini oluşturur. Bu ilgi-çıkar'a bağlı toplumsal-bilimsel bilgi, toplumsal davranışın güvenilir genel kurallarını keşfetme

---

187 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.12



amacıyla araçlarını geliştirmek ve uygulamak zorundadır. Böylesine bir çözümlenme, eldeki konumunda talep ettiği gibi, toplumsal eylemin anlamının anlaşılmasıyla dolaylanabilir. En azından, öznel anlamı anlama niyeti, yolu toplumsal olgulara açmadan daha fazla iş görebilir. Bunlar ancak çözümlenme, hazırlık aşamasının ötesine ilerlediğinde ve onların yasa-benzeri ilişkilerini nedensel terimlerle kavradığında bilinebilir. Değer yargıları üzerine olan tartışmada Weber böylesine bir konumu benimser. Bu ise, yöntembilimsel olarak, yorumbilgisinin anlam-anlaşılması yönelimine ikincil bir statü vermek demektir. Fakat onun başka bir bilimsel hedefi de vardır. Rickert'in bir öğrencisi olarak Weber için, bir kültürel bilim ilgi-çıkar'ını deneysel düzenliliklerin araştırmasıyla tüketemez. Bu nedenle, Weber'in yapıtındaki diğer bağlamda, kendisinden teknik öğütlerin çıktığı yasa-benzeri hipotezlerin türetilmesi ve sınanması "aradığımız bilgiye" ulaşmayan hazırlayıcı bir çaba olarak değerlendirilir. Bu çabayı yönlendiren ilgi-çıkar yorumbilgisel olarak tanımlanır; "Bu öğelerin tikel, tarihsel olarak verili ve bireysel gruplaşmasının ve somut ve tek anlamlı etkileşiminin çözümlenmesi ve yönetilmesi ve özellikle bu anlamın temelini ve doğasının anlaşılabilir kılınması ikinci aşamadır. Bu da ancak tamamen yeni ve özerk bir bağlamda hazırlayıcı çalışmanın kullanımıyla sağlanabilir." Bu şemada, toplumsal-bilimsel bilginin gelişmesi için nedensel-çözümleneci ve yorumbilgisel yöntemler sırayla yer değiştirirler. Fakat bu iki aşamada da, bilgi yaşam için pratik değeri olan bir anlamın açıklanmasıyla sonlanır.

Böylesine bir hedefle, anlamın anlaşılmasından çok açıklama süreci ikincil bir yöntembilimsel statüye indirgenir.<sup>188</sup>

Weber, bu çelişkili iki yönelimi açık bir şekilde bağlantılandırmaz. Bu çelişik durum onun yeterince açıklığa kavuşturulmamış anlam (Sinn) ve gösterim (Bedeutung)<sup>189</sup> kategorilerinde de devam eder. Weber, toplumsal eylemin öznel olarak yönelinmiş anlamını yeniden yapılandıran motivasyonun anlaşılması ile işlerde ve olaylarda nesneleşen gösterime tahsis edilen yorumbilgisel anlam-anlaşılmasını yeterince birbirinden ayıramaz. Motivasyonun anlaşılması, yorumbilgisel olarak anlaşılabilir olmayan yasaların bilgisine götüren bir yöntembilimsel adım olarak bir deneysel-çözümleyici bilim çerçevesinde içerilmiştir. İki çelişik bilişsel yönelim toplumsal bilimlerde ortaya çıkar. Çünkü bilen özneler nesne alanlarıyla sezgisel olarak bağlıdırlar. Toplumsal yaşama dünyası, toplumsal-bilimsel bilginin kendisi kadar yönelimsel bir yapıdır. Sonuçta, bu ilişki kesinlikle aşkın felsefenin kültürel bilimler yorumu nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Toplumsal sürecin nomolojik bilgisi, koşullu öngörülere dönüşebildiği ve toplumsal alanların denetiminde kullanıldığı gibi, yorumbilgisel olarak, bilen öznelerin ve grupların öz-anlamalarının açıklanmasına da girişebilir. Araştırmanın yöntembilimsel çerçevesi ve sonuçlarının uygulanmasının pragmatik işlevi arasındaki karşıt ilişki, yalnızca yöntembilimsel yaklaşımlarda yüklü olan bilgi-yönelimli ilgi-

---

188 Bkz. Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, s.13  
189 Kavramın ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Ömer Naci SOYKAN, *Dil ve Felsefe*, Kabalcı, İstanbul, 1995, s.393

çıklar'ların bilinçli olmasıyla açıklığa kavuşabilir. Yalnızca bu durumda, toplumsal bilimlerin ne zaman planlama ve yönetim yönelimi, ne zaman öz-anlama ve aydınlanma yönelimi peşinde olduğu sorusuna kesin bir yanıt verilebilir. Weber bu hedefler arasındaki çelişkiyi ne açıklığa kavuşturur, ne de tamamen yoksayar. Ancak her koşulda, pozitivistlerin yaptığı gibi, toplumsal bilimlerini verili toplumsal durumları anlaşılabilir kılmanın temeli olarak toplumsal ilişkilerin anlamının yorumlanması görevinden koparmaz.<sup>190</sup>

Habermas'a göre, açıklama ve anlama arasındaki sorunlu ilişki sadece toplumsal bilimlerin hedefleri ve yöntemlerini değil fakat aynı zamanda onların bilgikuramsal öngörülerini de içerir. Weber, Rickert tarafından ortaya konmuş olan değer-ilişkisi kategorisini devralır ve onu mutlak aşkın-mantıksal anlamında kullanır. Değer-ilişkisi ilk olarak bilimsel sorunların seçiminde değil fakat kültürel bilimler araştırmasına uygun deneyim nesnelere oluşmasına uygulanır. Kültürel bilimci bu nesnelere gözü kapalı bir ilişki kurmaz. Tersine, kaçınılmaz olarak onları kendi kültürel konumunun öngördüğü değer-ilişkilerine yerleştirir. Bu nedenle, yöntembilimsel olarak belirleyici olan değer-ilişkilerini, önsel olarak oluşmuş nesnelere halihazırda gerçekleşmiş olanlarla dolaylı olarak zorundadır. Rickert bu dolayımın yorumbilgisel bir sorun olarak önemini farkedememiştir. Weber ise bu sorunu kısmi olarak çözümlenmiş ve ona değerden-bağımsızlık postülasıyla yanıt vermiştir. Doğal bilimlerde,

---

190 Bkz. Jürgen HABERMAS, On the Logic of Social Science, s.14

bir araştırmanın kuramsal çerçevesi, araştırmanın kendisinin sonucuna bağlıdır. Ya deneysel olarak verimli olduğunu kanıtlar ya da kullanılabılır hipotezler türetmeye katkıda bulunmaz. Tersine, yöntemi belirleyen değer-ilişkileri kültürel bilimlerdeki araştırmadan üstündür. Onlar, araştırmanın sonuçlarına göre düzeltilebilir değildir. Önemli sorunlardaki değer-ilişkinin yaydığı ışık kaydığı zaman, kültürel bilimlerde aynı şekilde çıkış noktalarını ve kavramsal araçlarını kaydırmaya hazırlanır ve "çalışmalarına anlam ve yön verebilecek bu yıldızları izler." Değer-ilişkileri yöntembilimsel olarak kaçınılmazdır, fakat nesnel olarak bağlayıcı değildir. Toplumsal bilimler, bu yüzden, temel kuramsal varsayımların bu tür normatif ön-varsayımlara bağlı olduğunu itiraf etmek zorundadır.

Bu konuma karşıt olarak, bugünkü görüş tüm nomolojik bilimlerde kuram oluşumunu aynı kurallara bağlı olduğu şeklindedir. Değerden-bağımsızlık betimleyici ve normatif önermelerin mantıksal ayrımı yoluyla sağlanır. Bu dar formülasyonda, değerden-bağımsızlık postülası politik değer statüsü kazanır ve buna göre de, bilimsel olarak kabul edilebilecek kuramlar yalnızca temel varsayımları yorumbilgisel açıklık gerektiren her türlü tarihsel ön-anlamadan bağımsız olanlardır. Weber'in konuyu formülleştirmesi tanımsal olarak reddedilir. Weber'e göre, yalnızca sorunların seçimi değil, fakat aynı zamanda bu

sorunların çözümleneceği kuramsal çerçevenin seçimi de tarihsel olarak koşullanmış değer-ilişkilerince belirlenir.<sup>191</sup>

Sonuç olarak, Habermas'a göre, Weber'in bilim kuramında, yöntembilim ve günümüzün toplumbilimsel bir çözümlemesi arasındaki ilişki kanıtlanabilir. Ancak, Weber'in kendisi, genel olarak Yeni-Kantçıların olduğu gibi, düşünümünden kendisini saklama anlamında yeterince pozitivisttir.<sup>192</sup>

---

191 Bkz. Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, s.15

192 Bkz. Jürgen HABERMAS, *On the Logic of Social Science*, s.16

## 5. MATERYALİZM-MARKSİZM ELEŞTİRİSİ

Eleştirel Kuramcılar "pozitivist Marksizm" in başlangıçlarını bizzat Marx'ın yazılarında teşhis etmekten çekinmemişlerdir. Althusser ve onun gibi düşünürler için spekülasyon, idealist Marx'ı bilimsel Marksizmin ilk biçimlenişlerinden ayıran bir "bilgikuramsal kopuş" olan şey, Eleştirel Kuramcılar için Marksizmin pozitivist felsefeye doğru, henüz yeni başlamış yozlaşmasına işaret eden evredir. Eleştirel Kuramcılar, pozitivistik Marksizmin kökenleri ve içeriği hakkındaki değerlendirmelerinde, kendi aralarında bölünmüşlerdir, ancak -Habermas'ınkiler de dahil olmak üzere- çözümlenmelerinde anlaştıkları temel kapsayıcı noktalar bulunmaktadır. Marksizmin eleştirel esini, özne ve nesne diyalektiğinden türemektedir ve "materyalizm" in tarihte öznenin aktif müdahalesinin yadsınması veya kültürün ya da kültürel ideallerin fiziksel olayların gölgelerine indirgenmesi biçiminde anlaşılması halinde yokolmaktadır. Bütün değişmeyi, doğal oluşumların etkileşimleri olarak gören tekçi materyalizm, marksist olmayan pozitivist felsefeye dolaysız bir benzerlik içine girmektedir. Bazı Eleştirel Kuramcılar, Marx'ın çalışmalarındaki "emek" kavramının kullanılışı hakkında kuşku duymuşlardır. Bu kavramın yalnızca doğanın maddi olarak dönüştürülmesini ifade etmesi ve çağdaş toplumun eleştirisinin de buna bağlanması ölçüsünde sosyalizm, kapitalizmin sadece teknik olarak daha verimli bir versiyonu olarak kavranmaktadır. Habermas'a göre, "Hegel'i ayakları üzerine çevirmek"le Marx, Hegel felsefesindeki iki öğeyi -

insanın tarih yapıcısı olarak düşünömsel bilinçliliği ile insanlığın emek aracılığıyla kendini oluşturması- tek bir şey içine sıkıştırmış olmaktadır. Birinci öğe ikinciye indirgenince, tarih ve özgürlük arasındaki bütünleyici bağ da çözülmüş olmaktadır.<sup>193</sup>

Habermas'a göre, yapıtlarında bir çok boyutluluk olmasına rağmen, Marx, çoğu zaman yaptığını bir bilim olarak düşünmüştü. Habermas'a göre ise, bir kez anlaşıldığında, modern felsefi düşünceenin ve aynı zamanda da toplumun daha geniş kültürünün bir eleştirisini geliştirmemizi sağlayan nedenlerden dolayı, hiçbir surette bilim değildir bu. Toplumsal hayat üzerinde çalışmayı, doğa bilimleriyle aynı düzeyde bir bilim olarak değerlendirmek iki açıdan yanlıştır. Birincisi, şudur: Bu değerlendirme, insanların edimde bulunma biçimleri hakkında bir hayli şey bilen muktedir, muhakeme sahibi edimciler olarak neye benzediklerine ilişkin yanlış bir görüş üretir. ikincisi ise, Habermas'ın modern entellektüel kültürde genel bir eğilim olarak gördüğu bir eğilime; bilimin rolünün, ya doğal ya da toplumsal dünya hakkında edinebileceğimiz tek geçerli bilgi biçimi olarak abartılmasına katkıda bulunmasıdır.<sup>194</sup>

Eğer kapitalizm, doğa biliminin kanunlarının determinizmine tamamıyla sahip "katı kanunlar" a göre değişiyorsa, insanların, kendi kaderlerinde etkin etkileşimin

---

193 Bkz. Anthony GIDDENS, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", s.278

194 Bkz. Anthony GIDDENS, "Jürgen Habermas", s.131

yeri neresidir? Herhangi bir kimse Marksist olmaya niçin eğilim duymalıdır? Eğer insan davranışı kaçınılmaz kanunlarca yönetiliyorsa, kendi tarihimizi etkin bir biçimde müdahalede bulunarak biçimlendirebileceğimiz hiçbirşey yoktur. Bir bilim olarak anlaşıldığında Marxizm, Habermas'ın "öz-düşünüm" ya da insan bireylerinin "düşünümlü oluşu" adını verdiği şeyi ihmal eder. Yani, bizi insan kılan tamamlayıcı özelliklerden biriyle uğraşamaz olur o. Bu özellik, bireyler ve daha geniş toplumların üyeleri olarak, kendi tarihimiz üzerinde düşünüm ve tarihin akışını değiştirmek için tamamıyla bu düşünümü kullanmaya muktedir olduğumuz olgusudur. Bu kavrayış, toplumsal bilimleri doğa bilimleri temelinde biçimlendirmeye çalışan ve genellikle "pozitivizm" olarak adlandırılan tüm felsefe ve toplum kuramı biçimlerinde kaybedilir.<sup>195</sup>

Habermas ekonomik temel in belirleyiciliği kavramını reddeder. Hatta "emek" kategorisinin Marx'ın kuramındaki "tek evrensel öz" konumunu eleştirel bir bakışla değerlendirir. Marx'ın bu saptamasını 19. yüzyıl kapitalizminin çözümlemesi için gerekli ve yeterli, ancak genel bir toplum kuramı için gerekli, fakat yetersiz bulur. Habermas'a göre, "emek", beşeri gelişimin sadece bir yönünü açıklar. Bu nedenle de, o, "emek" yerine, "çalışma(emek)" ve "etkileşim" çiftini önerir. insanın, doğayla ve diğer insanlarla ilişkisinin bu kavram çiftiyle daha açıklanabilir olduğunu ileri sürer.

---

195 Bkz. Anthony GIDDENS, "Jürgen Habermas", s.132



Habermas, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağı ve Marx'tan yola çıkan ve Genç Lukacs ve Korsch ile devam eden geleneğin sürdürücüsü olarak, Marx tarafından sınırları belirlenmiş tarihsel materyalizmin ki bu sınırlar Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağı tarafından yeterince zorlanmıştır, yeniden yapılanmasını gerçekleştirmeye çalışır. Adorno ve Horkheimer'in yaptıkları bir tür deconstruction'dur. Marx'ın kuramının özünü koruyarak, onun sağladığı donanımla birbirlerinden çok farklı gözüken alanlara (kültür endüstrisi, modernizm, psikanaliz vb.) doğru ilerlemek ve bu yolculuk esnasında doğal olarak kendisini, başlangıç noktası açısından "yeni" alanların dönüştürücü etkisine açık tutmak; yani, bir anlamda, Marx'ın kuramının parçalanması riskini göze alarak, onu bu yepyeni alanların deneyimleriyle zenginleştirmeye çalışmak. Habermas ise, yaptığının ne bir "restauration"; yani zaman içinde bozulmuş bir çizginin başlangıç noktasına geri dönmek, ne de bir "renaissance"; yani zaman içinde unutulmuş bir geleneğin yeniden canlanması olmadığını söyler. Ona göre yaptığı bir "reconstruction" dur; yani bir kuramı, içinde bulunulan yeni bağlamlar içinde, başlangıçtaki amaçlarını gerçekleştirebilmek için, yeni bir biçimde yapılandırmak.<sup>196</sup> Sürdürücüsü olduğu geleneğin kendisine sağladığı donanımlarla, geleneğin kendisinin de eleştirisini içeren bir genellik düzeyinde Marx'ın kuramını yeniden yapılandırmak.

---

196 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Après Marx*, Fayard, Paris, 1985, s.25-26

## 5.1 Habermas'ı Etkileyen Marx Yorumları

### 5.11 Lukacs

Georg Lukacs Tarih ve Sınıf Bilinci adlı yapıtında bu geleneğin ilk önemli adımlarını atmaktadır. Ancak Lukacs, yaşamının ilerleyen bölümlerinde, özellikle reel sosyalizmle ilişkileri yoğunlaştıkça bu yapıttaki konumundan uzaklaşmış ve "Tarih ve Sınıf Bilinci" ni bir "idealist sapma" olarak değerlendirerek reddetmiştir. Bu nedenle sözü edilen geleneğin parçası olan Lukacs, Genç Lukacs'dır.

Lukacs'a göre, kapitalizmin sırrı "meta yapısı bilmecezinin çözümünde" aranmalıdır. Kapital'deki "metaların fetişizmi" bölümü şu iki temel konuyu kapsar; tarihsel materyalizmin tezinin bütünü ve kapitalist topluma ilişkin bilgi olarak görünen proleteryanın tüm öz bilgisini. Yani kapitalizmin temel özelliği meta fetişizmidir ve Lukacs'a göre meta fetişizminin temel ürünü de şeyleşmedir.<sup>197</sup> Lukacs şeyleşmeyi şöyle bir süreç olarak belirler; aslında insanlar arasında olan ilişkilerin sanki nesnelere arasındaki ilişkiler gibi görünmesi. Şeyleşme sürecinin temeli "ussal mekanizasyon" ve "hesaplanabilirlik" ilkelerinin yaşamın her yönüne uygulanmasıdır. Ussallaşma süreci iş bölümünün yaygınlaşmasıyla birlikte gelişir. Sonuç ise, becerilerin

---

197 Frankfurt Okulu bağlamında şeyleşme konusundaki çözümlerimiz için Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum adlı kitabımıza bakılabilir.

uzmanlaşmasıdır ki bu da "bütün" fikrinin her yönüyle ortadan kalkmasına yol açar.<sup>198</sup>

Lukacs'a göre kapitalist şeyleşme tamamlayıcı ifadesini kuşkusuz ki doğa bilimlerinde bulur. "Kapitalist toplumun bilimsel yöntemle uyum sağlamaya yatkınlığı kuşkuyla yaklaşılması gereken bir konudur. Bilim, verilerin doğrudan oldukları gibi alınması ve değerlendirilmesi, bilimsel kavramsallaştırmalar yapılabilmesi için uygun başlangıç noktasıdır ve yeterli temeldir, gibi görüşler öne sürerek, açıkça ve kesinlikle kapitalist toplumun yanında yer almaktadır. Eleştiriye gerek görmeden, nesnenin doğasını varolduğu biçimiyle ele alıp kapitalist toplumun konularını bilimin değiştirilemez temeli olarak kabullenmektedir". Bilimsel bilgi ideali topluma uygulandığında "burjuvazinin ideolojik silahı haline gelir. Kapitalizmi doğanın ve usun ölümsüz kanunları gereği sonuna dak varolacak bir dizge olarak düşünüyor olmalıdır."<sup>199</sup>

Eş özne-nesne arayışı Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde ve Fichte, Schiller ve Schelling'in<sup>200</sup> çabalarında görülebilir. Bu düşünürlerin böyle bir arayış içinde olmalarının nedeni özne ve nesne ikilemini aşabilmektir. Bunun sanatta gerçekleşebileceği düşünüldü. Çünkü bu alanda pratik

---

198 Bkz. Gareth Steedman JONES, "Genç Lukacs'ın Marxizm Anlayışı", çev: Z.Güneş, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar, Kemali Saybaşıllı (derleyen), Birey ve Toplum, Ankara, 1985) içinde, s.211

199 G. S. JONES, "Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", s.212

200 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Naci SOYKAN, Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat, Kabalıcı, İstanbul, 1995.

bir yol olarak görülen sezgi yoluyla anlamak, akıl yürütmenin yerini alıyordu. İşte bunun içindir ki somut bir bütün yaratabilen sanat özne-nesne karşıtlığının çözüldüğü yer olarak görüldü. Bu çözümün işlerlik kazanabilmesi için ise yaratılış efsaneleştirilmeli, dünya estetikleştirilmeliydi. Yine de gerçek sorun çözülmüş olmazdı. Sorunun çözümünün doğru konumunu, sanat yerine tarih olarak belirleyen Hegel buldu. "Ancak, gerçeğin sadece bir öz değil özne olarak anlaşılmasıyla; ancak, öznenin diyalektik sürecin hem üreticisi hem de sonucu olmasıyla; ancak, bu varsayımın bir sonucu olarak öznenin bilinçli bir tür olarak özden-yaratılmış bir dünyada hareket ettiği sözkonusu olursa ve ancak bu dünya tam nesnellikle özne üzerine nüfuz ediyorsa diyalektiğin sorunu ve onunla birlikte özne ve nesne, düşünce ve varlık, özgürlük ve zorunluluk karşıtlarının yok edilmesi ancak bundan sonra çözüme kavuşmuştur denebilir." Ne var ki, Hegel, tarihin gerçek özne-nesnesini bulamadı ve bir sonuca varabilmek için kavramsal efsanelere başvurmak zorunda kaldı. Bu Hegel'in kişisel yetersizliklerinden kaynaklanmadı; tarihin gerçek özne-nesnesini bulamamasının nedeni burjuva sınıfı bakış açısının nesnel sınırlılıklarıydı. Garip bir biçimde, klasik felsefe burjuva toplumunun sonu anlamına gelecek bir felsefe peşindeydi. Çünkü eş özne-nesne proleteriydi. Ancak proleteryanın ortaya çıkmasıyla toplumsal gerçek tam bilinçli duruma gelebilir, tarihsel sürecin özne-nesnesi olarak insan kendisinin toplumsal bir varlık olduğu bilincine varabilir. Proleterya bilinçli olarak tarih yapmak zorundadır. Kapitalist toplumun tam anlamıyla yabancılaşmış tek sınıfı olduğundan,

kendisini kurtarmak için kendisini yok etmek zorundadır ve kendisini kurtarması için tüm insanlığı kurtarması gerekmektedir. Kendisini anlamak için bütünü anlamalıdır ve kendisini yok etmek için, düşünceden eyleme geçmelidir. Kuram ve eylem birliği kendi bilgisinin aynı anda öznesi ve nesnesi olan proleteryanın tarihsel ve toplumsal konumunun bir diğer yanıdır.

Proleteryanın bütünsel bilinci ile bu sınıfın gerçekteki görgün bilinci arasında eşgüdüm yoktur. Bütünsel bilinç atfedilmiş bilinçtir. Proleteryanın bu atfedilmiş bilinci devrimci bunalım dönemlerinde kendini açığa vurur. Oysa tek tek bireyler olarak proleterler şeyleşmiş görüntü dünyasının ve düşünsel özne ve nesne ikileminin tutsaklığı altındadırlar. Ancak eyleme yönelen bir sınıf olduklarında bütünün bakış açısına erişebilirler. Demek ki atfedilmiş bilince ulaşılması toplumun önderliğini üstlenmekle eşanlamlıdır. Marx'ın başarısının temeli olan fikir şudur; "ekonomi biliminde şeyleşmiş kategorilerden süreçlere dönüş, insanlar arasındaki değişen ilişkilere dönüş". İşte bunun için tarihsel materyalizme yaygın biçimde anlaşıldığı şekliyle bilimdir demek yanlış olur. Çünkü gerçek her bir sınıfın görece konumu açısından nesnellik kazanabilir. Tarihsel materyalizm proleteryanın atfedilmiş bilinci ile eştir. Bunun içindir ki Lukacs'a göre Marksizm "tarihsel açıklamalarda ekonomik güdülere öncelik vermesiyle değil bütünsel bakışıyla tanımlanmalıdır".<sup>201</sup>

---

201 G. S. JONES, "Genc Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", s.216

Bırakın Marx'ın tarihsel materyalizm kuramının kendisinin gerçek ve sorumlu bir bilim olduğu inancını, Lukacs'ın yapıtında tam tersine, sanayileşmenin ve bilimsel buluşun özgürleştirici sonuçlarını hatırlatan hiçbirşey yoktur. Gerçekte Lukacs işi sanayi ve bilimsel deney eylem biçimleridir iddiasında bulunan Engels'i azarlamaya kadar götürür. Lukacs'a göre bunlar, tam tersine "salt oluruna bırakmanın alasıdır".<sup>202</sup>

Lukacs'ın "Tarih ve Sınıf Bilinci" kaybolan Hegel ve genç Marx geleneğine basit bir dönüş değildi; Dilthey, Simmel ve Alman romantik geleneği düşüncesinin aracılığıyla Hegel ve genç Marx'ta rastlanan bazı konuların yeniden toparlanması idi. Belki de, yaşam felsefesi ile tarihsel materyalizm arasında bir bağlantı kurma çabası idi. Ancak ,Lukacs, hiçbir zaman kendini romantik irrasyonalizme teslim etmedi. Yaygın olan pozitivistimin tiksindiriciliği havasını tümüyle paylaşmakla birlikte, Nietzsche'nin varlığı tümüyle reddeden öğretisine giden yokuştan aşağı kaymaktan kendisini alıkoyacak güvenilir bir dayanak bulma arayışı içindeydi.<sup>203</sup> Öte yandan, Genç Lukacs'ın bu yaklaşımı, onun daha sonra ortodoks Marksizmi benimsemesiyle düşüncelerinde etkisini yitirdi. Hatta Lukacs daha sonraları bu geleneğin diğer bileşenleriyle

---

202 Bkz. G. S. JONES, "Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", s.234

203 Bkz. G. S. JONES, "Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", s.231

(Frankfurt Okulu) bu anlamda karşı karşıya gelmekten çekinmedi.

#### 5.12 Korsch

Bu çizgideki diğer önemli bir yapıt Karl Korsch'un Marksizm ve Felsefe sidir. Korsch, bu yapıtıyla o dönemdeki ortodoks Marksizm ve reel sosyalizm deneyimlerini Marx'ı olduğundan daha pozitivist bir biçimde yorumlayarak bir "bilim"e indirgemekle eleştirir. Oysa ki Korsch için, modern diyalektik materyalizm için önemli olan şey, felsefeyi ve başka her ideolojiyi herşeyden önce birer gerçeklik olarak kuramsal düzeyde kavramak ve pratik düzeyde ele almaktır.<sup>204</sup>

Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi, Feuerbach Üzerine Tezler'de ifadesini bulan biçimiyle, kuramsal özü açısından baştan aşağıya bir felsefe olarak nitelendirilebilir, ama devrimci bir felsefe olarak. Öyle ki, onun felsefe olarak görevi şudur: Toplumsal gerçekliğin tüm alanlarında o zamana kadar ki tüm toplumsal duruma karşı aynı anda yürütülen devrimci mücadeleyi, bu gerçekliğim belli bir alanında -yani felsefede- gerçekten yürütmek ve o zamana kadar ki toplumsal gerçekliği de birlikte ortadan kaldırarak sonunda böylece bu son gerçekliğin içinde onun düşünsel de olsa yine de belli bir parçası olarak yer alan felsefeyi gerçekten

---

<sup>204</sup> Bkz. Karl KORSCH, Marksizm ve Felsefe, çev: Y.Öner, Belge, İstanbul, 1991, s.68

ortadan kaldırmış olmak! Marx'ın deyimiyle "felsefeyi gerçeklik haline getirmeden ortadan kaldıramazsınız."<sup>205</sup>

Korsch'a göre, Marx ve Engels materyalist olmaktan çok diyalektikçiydiler. Marx ve Engels materyalizminin, daha baştan beri diyalektik bir materyalizm olduğunu ve daha sonraki zaman içinde de, Feuerbach'ın ve önceki ya da sonraki tüm vulger-Marksist soyut materyalizmlerin tersine daima tarihsel ve diyalektik bir materyalizm düzeyinde kaldığını, yani toplumun tarihsel yaşamın bütünlüğünü kuramsal olarak kavrayan ve pratik olarak alt-üst eden bir materyalizm olma niteliğini koruduğunu görmezlikten gelirse, onların materyalizmindeki anlamı daha baştan ve bir daha onarılamayacak kadar talihsiz bir şekilde atlayıp geçmiş oluruz. Marx ve Engels sadece kendilerinin ilk felsefi dönemlerinde değil, ikinci, yani pozitif-bilimsel dönemlerinde bile bilinç ile gerçeklik arası ilişkileri ikici biçimde yorumlamaktan uzaktılar.<sup>206</sup>

Fikrin veya düşüncenin kendinden kaynaklanan diyalektik hareketi yerine Marx ve Engels, tarihin -üretici güçlerin gelişmesinden ve bu güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerle koşullanan- gerçek hareketini koydular. Onlar kendi öğretilerini artık felsefe olarak görmüyor, sadece maddeci bir bilim olarak anlıyorlardı. Bu bilime kendi özgül biçimini ancak Hegel'den aldıkları idealist diyalektikle

---

205 Karl KORSCH, *Marxizm ve Felsefe*, s.72

206 Bkz. Karl KORSCH, *Marxizm ve Felsefe*, s.83



verdiler. Bu özgül biçim ne mekanikçi ya da doğa bilimci bir materyalizmden ne de pozitivistten kaynaklanıyordu. "Fikir" bu sürecin dışına çıkarılmadı. Toplumsallaşmış insanın, tarihsel süreçte reel "nesne olan öznenin" düşüncesi olarak fikir, şimdi gerçekliğin "nesnelleşmiş" parçası olarak materyalist bir kılığa bürünmektedir. O bakımdan üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki de aynı zamanda nesnelleşmiş olarak belli bir biçimde ortaya çıkıyor ki bu biçim, toplumun ekonomik yapısıyla koşullanmış çatışkılı (antagonist) sınıfların birbiriyle çelişen düşünce tarzlarında ve sınıf mücadelesinde beliriyor. İdealist diyalektiğin, gerçeklik ile kavram arasında sadece saptamakla yetindiği çelişki bu kez düşünen öznenin bu kendi çelişkisinin toplumsal temeline karşı yönelttiği faaliyet ile artık gerçeklik düzeyinde yok edilebilir. Proleterya denen tarihsel öznenin düşüncesi ile eylemin birbiriyle çakışma ya da özdeşleşmesi Marx diyalektiğinin özüdür ve bu diyalektiği devrimci ve aktivist bir yöntem haline getirir. Proleterya kapitalizmde, daha ileri bir toplum doğrultusunda nesnel olarak mevcut olanakları tanıdığı ve bu olanakları, kendi öznel eylemiyle gerçeklik haline geldiğinde, klasik Alman felsefesinin mirasçısı ve icracısı olmuş olacaktır. Korsch şunu gösteriyor: "Bilinç diyalektiğinden, doğanın ve toplumun materyalist diyalektiğine geçişin özünü Marksistlerin çoğu anlamadı. Felsefeyi red etmekle Marx ve Engels, onu içi boş bir düşünceymiş gibi kenara itmediler. Tam tersine onların bu reddiye ile yaptıkları şey, felsefenin eleştirel bakış açısından proleteryanın "pratik-eleştirel" bakış açısına yönelmekti, ama

bu eninde sonunda "felsefenin iptali" anlamına gelecekti. Ama buradaki amaç bu felsefenin yerine diyalektik olmayan ve soyut bir pozitif bilim dizgesi koymak değildi.<sup>207</sup>

Marxizmin felsefi yanını vurgulamasından ötürüdür ki Korsch'un bu eseri Marxizmin yeni baştan Hegel felsefesine doğru yönlendirilmesi olarak yorumlandı. Habermas'a göre, "Marxizmin felsefi öğelerini Korsch, bunları daha çok Hegelleştirme pahasına kurtardı."<sup>208</sup>

### 5.13 Frankfurt Okulu

Geleneğin Genç Lukacs ve Korsch'dan sonraki sürdürücüsü Frankfurt Okulu'dur. Okul, 1923'te Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü" olarak kurumsal bir yapıya kavuşmadan önce, düzenli olarak gerçekleştirilen "Marxist Çalışma Haftaları"nın katılımcıları arasında daha sonra Enstitü'nün üyesi olacak bazı isimler dışında Lukacs ve Korsch'da yer alıyordu. Frankfurt Okulu, özellikle 1930'lardan itibaren "Batı Marxizmi"nin en önemli damarlarından biri olarak gözüktü. Eldeki çalışmada okulun en önemli üç düşünürünü temel aldık. Bunlar Horkheimer, Adorno ve Marcuse'dir.

---

207 Bkz. Erich GERLACH, "Marxizmin Devrim Felsefesinden Proleter Eylemin Bilimsel Kuramına Doğru Getirilmesi Yolunda Karl Korsch'un Yeri" (Karl KORSCH, Marxizm ve Felsefe) için önsöz, s.16

208 Jürgen HABERMAS'tan aktaran, Erich GERLACH, "Marxizmin Devrim Felsefesinden Proleter Eylemin Bilimsel Kuramına Doğru Getirilmesi Yolunda Karl Korsch'un Yeri", s.18

Frankfurt Okulu'nun bilgikuramının en önemli özelliği idealizm-materyalizm ikilemindeki konumlanışıdır. Özellikle Horkheimer ve Adorno için bu temel ikilem aşılması gereken bir ayırımdır. Ayrıca her ikisi de Hegel'de ve özellikle Marx'ta bu ayırımın aşılması yolunda çok önemli bir potansiyel bulur. idealist Hegel - materyalist Marx şeması içinde pek akla yatmayan bu yaklaşım, aslında Hegel, Marx ve sonrasında Frankfurt Okulu'nun "diyalektik" anlayışlarından kaynaklanmaktadır. İster idealizm, ister materyalizm vurgulu olsun diyalektik bu ikilemi aşma perspektifini içinde taşır.

Horkheimer ve Adorno, özne ve nesneyi mutlak olarak ayıran kaba materyalizme ve bu ikisinin özdeşliğine dayanan metafiziğe karşıdırlar. Ancak onlar, ne materyalizmi ne de metafiziği reddetmezler. Diyalektik'te, onlara göre her ikisine de yer vardır. Bunun nüvelerini Marx'ın 1844 Felsefe Yazıları'nda bulurlar: "düşünce ve varlık gerçekten ayırılır birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler." Marx ilkin Hegel'in idealizmini eleştirmiş, bilinç denilen şeyin insan bilinci olduğunu ve toplumsal gerçeklik içinde, onun bir parçası olarak yer aldığını söylemişti. İkinci adımda da Feurbach'ın felsefi maddeciliğini eleştirmiş, felsefenin nesnesi olan varlığın insani ve toplumsal gerçeklik olduğunu, soyut doğal bir varlık olmadığını söylemişti. Başka bir

deyişle, bilinç insanların bilinciydi, ama varlık da bilinçli toplumsal varlıktı.<sup>209</sup>

Aslında Horkheimer ve Adorno'nun temel çabası, tikel olana içinde varolduğu genel (bütün) olanda bir hareket alanı sağlamak ve genelın tikel üzerindeki hegemonyasını kırmaya çalışmaktır. İçinde ağır basan yan olarak yanlış barındıran ve bütününde yanlış olan genel içinde tikelin yaşam umudu, kendisinin özerkliğine bağlıdır. Burada "genel" ile ifade edilmek istenen "toplumsal yapı", "totalite", "düzen" dir. "Tikel" ise bu bütünün parçası veya parçaları anlamında "birey" den "sınıf" a kadar genişleyebilen bir aralıklı içermektedir. Tikel genelın içinde varolmak durumundadır, onun dışında bir varoluş tikel için olanaklı değildir. Ancak, söz konusu özerkliği sayesinde tikel, genel içinde , ona teslim olmadan kendi varlığını koruyabilir ve geneli kendi tercihleri yönünde değişime zorlayabilir. Frankfurt Okulu'nun bu içsel kurgusu, üyelerinin düşünce ürettikleri her alanda olduğu gibi bilgikuramlarının da temelidir.

Düşünce nesnenin bir kopyası değildir, tersine nesnenin kendisinden çıkar. Düşünmenin aydınlatıcı yönelimi, mitolojileştirmeden uzaklaşma, bilincin resim özelliğini siler. Bir düşüncenin bir gerçekliğin resmi olduğunu söyleme, o gerçekliği elde tutma ve böylece sözün gerçeğe eşdeğer olması, öncesiz-sonrasız hep burada oluş, yani ezeli-ebedi

---

209 Bkz. Orhan KOÇAK, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" Akıl Tutulması, (Max HORKHEIMER, Metis Yayınları, İstanbul, 1990) için önsöz, s.19

olma biçimindeki mitsel özelliklerle bir tutulur. Böyle bir tutum, özne ile nesne arasına birincinin diğerini görmesini engelleyen bir duvar çektiği gibi, dahası özneyi etkenlikten çıkarır, üstüne resimler yansıyan edilgen bir ayna durumuna sokar.<sup>210</sup> Adorno için özne- nesne ilişkisi, ne mutlak bir ikilem ne de mutlak bir birliktir. Aslında nesne ve özne bir anlamda birbirlerinden oluşurlar, fakat hiçbir zaman biri diğerine indirgenebilir değildir.

Horkheimer ise Hegel metafiziğini, bilgi denen şeyin sonsuz öznenin bilgisi olduğu biçimindeki sayılıya, diğer bir deyişle, özne ile nesne, us ile madde arasında bir özdeşlik olduğu yolundaki mutlak varlığın en son üstünlüğüne dayanan sayılıya sahip olmakla eleştirir. Ancak, Horkheimer, Hegel'in özdeşlik kuramına karşı olduğu kadar, 19.yüzyılda Hegel'e bu konuda yöneltelen eleştirilere (irrasyonalizm) de karşıdır. Horkheimer, hem özne ile nesnenin özdeşliği kuramından uzak kalabilen hem de özneye deneyimleriyle verilenin ötesine gitme hakkı tanıyan bir bilgikuramının mümkün olduğunu savunur.<sup>211</sup>

Bir anlamda, Adorno ve Horkheimer'in bilgikuramının temel özelliği, onun bilincin görelî özerkliğini hep gündemde tutan bir materyalizm oluşudur. Tikel-genel diyalektiğine geri dönersek, materyalizmin aslında öznenin yanlış bütün içinde kalmasını sağlayan, onu o bütün dışında hiçbir şey olmadığı

---

210 Bkz. Ö.Naci SOYKAN, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, Ara, İstanbul, 1989, s.43-44

211 Bkz. Martin Jay, Diyalektik İmgelem, çev: Ü.Oskay, Ara, İstanbul, 1989, s.76-78

konusunda ikna eden ve ayaklarını yere bastıran olumlu anlamda bir ayakbağı olduğu söylenebilir. Adorno ve Horkheimer, diyalektiği Hegel ve Marx'tan farklı bir biçimde tanımlarlar. Onlara göre, Hegel ve Marx'ın diyalektikleri iki ucu kapalı, tamamlanmış diyalektiklerdir. Hegel'in diyalektiği burjuva devletinde, Marx'ın diyalektiği ise komünist toplumda son bulur. Oysa Adorno ve Horkheimer için diyalektiğin tamamlanacağını düşünmek diyalektiğin kendisiyle çelişir.

Horkheimer, "açık uçlu diyalektik" kavramını kullanır. Açık uçlu diyalektik, usa uygun olanın tarihin herhangi bir noktasında tamamlanmış olduğunu kabul etmez, sadece düşünceleri sonuna kadar geliştirmek ve nihai sonuçlarına ulaştırmakla çelişkileri ve gerilimleri giderebileceğini, tarihsel dinamiği sonuca ulaştırabileceğini düşünmez.<sup>212</sup>

Adorno'nun kavramı ise "negatif diyalektik"tir. Ona göre diyalektik özdeşliğin tutarlı bilincidir. "O, önceden bir hareket noktasına takılıp kalmaz. Hareket noktasının kaçınılmaz yetersizliği, düşündüğü şeydeki kendi kusuru, diyalektiğe düşünceler sunar."<sup>213</sup> Diyalektikte "sentez" adımı "özdeşlik", "tez-antitez" adımı "çelişki" olarak anlaşılır. Adorno'nun negatif diyalektiğinde "özdeşlik", "çelişki"nin bir başarısı değil, tersine günahı, ayıbı olarak görülür. Çelişki, Adorno'da kendini sağlama alacak bir payanda istemez. Çünkü o "düşmanı" özdeşlikle yüzleşmekten çekinmez. Çelişkidен

212 Bkz. Orhan KOÇAK, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s.36

213 T.W.ADORNO'dan aktaran Ö.Naci SOYKAN, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile bir Yolculuk, s.24

arınmaya çalışmak boşunadır. Çelişkisiz olarak ortaya çıkan her model, varlık, varoluş, ontolojik modeli gibi çelişkili görünür.<sup>214</sup> Negatif Diyalektik, Hegel - Marx diyalektiği gibi başı sonu bağlı bir diyalektik değildir. O hep vardır ve var olacaktır.

Diyalektik, kendisinin dışındaki başka dizgelerin gerçeği bulmuş gibi görünme savlarına karşı çıkarken güçlü ve görkemlidir. Ama kendi varsayımlarını ve sayıltılarını oluşturup ifade ederken, kendine karşı bu dikkati göstermemektedir.<sup>215</sup> Gerçekten de negatif diyalektik, bir yandan verili olanın aşılması dürtüsünü sürekli içinde taşıırken, bir yandan da, alternatif bir mutlak kurgu içermez. Ancak diyalektik, Adorno'nun söylediği gibi, mutlak olanı düşünebilmemizi sağlar. Aslında varolmayan, kuramsal olarak varolması mümkün olmayan bir mutlak ile verili olan arasındaki ilişkiyi ancak diyalektik kurabilir. Bu da verili, koşullu olandan hareketle bir koşulsuz, yani mutlak olanı düşünme diyalektiğidir.

Marcuse için ise, Marksizmin en zayıf noktası altyapı ile üstyapı arasında kurduğu şematik ilişkidir. Bu şema, maddi temeli tek hakiki gerçeklik olarak değerlendirerek, maddi olmayan güçleri, özellikle bireysel bilinç ve bilinçdışını ve onların politik işlevlerini değersizleştirir. Bu işlevler, bazen geriletici, bazen özgürleştirici olabilir, ama onlar her

---

214 Bkz. Ö.Naci SOYKAN, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, s.40

215 Bkz. Martin JAY, Diyalektik imgelem, s.99

koşulda maddileşebilen bir güçtürler. Tarihsel materyalizm, özneliliğin bu gücünü gözardı ettiği ölçüde, vülger materyalizme yakınlaşır.<sup>216</sup>

Bu koşullarda ideoloji, Engels'in rezervlerine karşın, saf ve basit bir ideolojiye dönüşür. Öznellik alanının bir bütün olarak değersizleşmesi, sadece öznenin ego cogito (düşünen ben, ussal özne) olarak değersizleşmesini değil, aynı zamanda duygu ve düşlerin değersizleşmesini de beraberinde getirir. Bireylerin özneliliği, bilinçleri ve bilinçdışları, sınıflarının bilinci içinde erimeye eğilimlidirler. Bu yaklaşım, devrimin vazgeçilmez bir önkoşulunun gözardı edilmesidir. Çünkü radikal bir değişim gereksinimi, köklerini bireylerin özneliliğinde; uslarında, tutkularında, amaçlarında bulmak zorundadır. Bunun aksi, Marksist kuramın ortaya çıkardığı ve karşısında mücadele verdiği şeyleşmeye teslim olması anlamına gelir. Öznellik, nesneliliğin bir küçük parçasına dönüşür ve başkaldırı biçiminde olsa bile, kolektif bilince yenik düşer. Marksist kuramın determinist olan yanı, kendisinin toplumsal varoluşla bilinç arasında kurduğu ilişkide değil, fakat onun bireysel bilincin öznel içeriğini ve dolayısıyla özneliliğin devrimci potansiyelini paranteze alan indirgemeci bir bilinç kavramına sahip olmasındadır.<sup>217</sup>

Bu evrim özneliliğin bir burjuva kavramı olarak yorumlanmasıyla daha da güç kazanmıştır. Kavramın tarih

---

216 Bkz. Herbert MARCUSE, *La Dimension Esthetique*, Seuil, Paris, 1979, s.17

217 Bkz. Herbert MARCUSE, *La Dimension Esthetique*, s.18



içindeki konumu bir yana, aslında bu, burjuva toplumunda bile doğruluğundan şüphe edilecek bir tezdır. Öznelliğin içselliğinin onaylanmasıyla birlikte, birey, değişim değerleri ve ilişkileri ağının dışına çıkabilir ve burjuva toplumunun gerçeğini başka bir varoluş boyutuna geçmek için terk edebilir. Bu kaçış egemen olan burjuva değerlerinin geçersizleşmesini güçlendirir. Özgürleştirici öznel, bireyin içsel tarihinde sınıfsal konumundan kaynaklanmayan birçok deneyimle beslenir. Elbette, bireyin tarihinin önemli köşe taşları sınıfsal konumlarıyla belirlenir. Ancak, sınıfsal konum bireyin kaderinin tek değişkeni değildir.<sup>218</sup>

Frankfurt Okulu düşünürlerinin Marx'tan ayrıldıkları en önemli nokta "işçi sınıfı"nın Marx'taki anlamına artık inanmamalarıdır. Horkheimer'da, Adorno'da, Marcuse'de, artık Marx'ın tarif ettiği "liberal kapitalizm"den farklı bir toplumda (örgütlü, ileri, geç, yönetilmiş kapitalizm) yaşadığımızı düşünürler. Ancak hiçbiri yaptıkları bu saptamadan memnuniyet duymazlar. Aynı Marx gibi "kapitalizm" in aşılması gereken bir yapı olduğunu düşünürler. Fakat işçi sınıfının bunun aracı olma işlevini kaldıramayacağını öne sürerler. Ama ne yazık ki aynı düzeyde güçlü bir alternatif de ortaya koyamazlar. Adorno sanattan, Marcuse 3. dünyadan, kadın hareketinden bahsederken aslında bunların Marx'ın kuramındaki "işçi sınıfı"nın yerini hiçbir zaman dolduramayacağını çok iyi bilirler. Okul için ileri sürülen "kötümser" saptaması kökenleri bu noktada gizlidir.

---

218 Bkz. Herbert MARCUSE, La Dimension Esthetique, s.19

## 5.2 Doğa-Toplum Bağıntısı ve Çalışma (Emek) ile Etkileşim Açısından Marx eleştirisi

Marx'ın kendi yapıtlarında yapı-özne ilişkisi açısından bir gerilim olduğu birçoklarıncı dile getirilen bir saptamadır. Bu gerilim kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Tarihsel gelişimin temel motoru olarak bir yandan üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki (Katkı'nın 1859 tarihli önsözü), diğer yandan sınıf mücadelesi (Manifesto). Ancak bu gerilim mutlaka aşılması gereken bir durumu temsil etmez. Yapı ve özne daima karşılıklı bağımlıdır. ikincisine karşı girişilecek topyekün bir saldırının sırası geldiğinde birincisini de yıkması kaçınılmazdır. Harekatın sonu ancak gem vurulmamış bir öznellik olabilirdi. Örneğin Adorno'ya göre, öznenin yanılsatıcı gücünü tümüyle yadsımayı amaçlayan bir kuramın, bu yanılsamayı, hatta öznenin gücünü abartan bir başkasından bile daha güçlü bir şekilde yeniden oluşturacağını vurgular.

Adorno, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Doğrunun nesneliliği gerçekten de özneyi gerektirir. Bir kere öznenin ayrıldığı zaman, artık saf öznenin kurbanı durumuna düşer...Her ikisinin payı sorunu, genel ve değişmez olarak çözülmemelidir."<sup>219</sup>

Habermas'ın da belirttiği gibi Marx, idealizmin geliştirdiği etkin yönü "materyalist" bir şekilde kavramaya

---

219 T.W. ADORNO'dan aktaran Perry ANDERSON, Tarihsel Materyalizmin İzinde, çev: M.bakırcı, H.Gürvit, Belge, İstanbul, 1986, s.68

çalışmıştır. İnsan kendini etkinlik yoluyla oluşturur, etkinliği sayesinde dünyayı değiştirir ve değiştirdiği dünyanın etkisi altında da bu kez kendisi değişir.

Marx şöyle der:

"Emek herşeyden önce, insanla doğa arasında bir süreçtir; öyle bir süreç ki, burada insan doğa ile kendisi arasında madde alışverişini kendi çabasıyla başlatır, yürütür, düzenler ve denetler. Doğadan sağlanan maddenin karşısında gene doğadan gelen bir güç olarak yer alır. İnsanoğlu, doğanın sağladığı maddeye kendi yaşamı için yararlanabilir bir şekil vermek üzere, kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Dış dünya üzerinde etki yaparken, dünyayı değiştirirken, insan aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir."<sup>220</sup>

Marx, edilgin materyalizme karşı etkinliği, etkin idealizme karşı da materyalizmi savunmuştur. Bu ikili vurgulamanın etkinlik boyutuna ağırlık verilince Marx hümanist bir düşünür, materyalizm boyutuna ağırlık verilince bilimsel bir düşünür olarak ileri sürülmektedir.<sup>221</sup>

Marx'ın etkinliğin önemini Hegel idealizminden farklı bir biçimde, Feuerbach doğalcılığına karşı savunduğunu biliyoruz. Feuerbach'a göre, Hegel önce insan ve doğayı birbirlerinden kopuk varlıklar olarak ele almış sonra idealist bir özümleme içinde bu varlıkları birleşmiştir. Hegel'in düşüncesinde insan ile doğayı birleştiren neden "idea" olduğunu için Hegel açısından insanlık tarihi ideanın dışavurumundan başka birşey değildir. Feuerbach, Hegel'in düşünsel birlik içinde bütünleştirdiği insan ve doğayı doğal birlik içinde

---

220 Karl MARX'tan aktaran ilkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s.151

221 Bkz. ilkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s. 155

bütünleştirmeye çalışmış ve Hegel'e karşı, insanın özünü yaşamı ile özdeş tutan bir doğalcılığı savunmuştur. Feuerbach'a göre, doğa insanı da içerdiği için bilim, doğal ve beşeri olarak ikiye ayrılamaz; bilim tektir. Bilginin temeli duyusal algılamaya dayanır; kendi deyimiyle, nesnel düşünce, nesnel doğrunun düşüncesi olmaktan başka birşey değildir.

Hegel gibi, Marx da gerçekliğin bir veri olamayacağını, gerçekliğin ancak insan etkinliği ile biçimlendirildiği zaman insan yaşamı için anlam taşıyabileceğini belirtmiştir. Marx'a göre, Feuerbach materyalizminin yanılması insanın etkinlik yönünü idealist felsefeye teslim etmiştir.

Marx, Feuerbach Üzerine Tezler'de şöyle demektedir:

"Şimdiye kadarki tüm materyalizm (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duyumluluğun; duyumsal insan faaliyeti, pratik olarak değil, nesnel olarak değil; yalnızca nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, etkin yön, soyut olarak, materyalizmin tersine, - gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımayan-idealizm tarafından geliştirilmiştir. Feuerbach, duyumsal nesnelere ister: ama insan faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak kavramaz. Bunun içindir ki, "Hıristiyanlığın Özü"nde, yalnızca kuramsal tutum, hakiki insan tutumu olarak görülür, pratik ise ancak iğrenç yahudice görünümüyle kavranır ve sabitleştirilir. O nedenle de, "devrimci", "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamaz."<sup>222</sup>

Marx, Feuerbach'dan farklı olarak materyalizmin etkinlik yönünü, Hegel'den farklı olarak düşüncenin duyumsal, pratik yönünü vurgulamaktadır. Felsefenin toplumu anlamak değil, değiştirmek amacına yönelmesi gerektiğini belirten Marx için,

---

<sup>222</sup> Karl MARX, Alman ideolojisi, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1992, s.20

edilgen doğalcılığın yerini etkin bir materyalizmin alması gerekmektedir.

insan etkinliğini, materyalizmin edilgenliğine ve idealizmin düşünselliğine karşı pratik eylem olarak savunan Marx için etkinliğin önemli bir boyutu daha vardır; etkinlik bireysel değil toplumsaldır. Marx'a göre, birey toplumsal varlık olduğu için insanın özvarlığını temellendiren etkinlik de toplumsal (ilişkisel) bir nitelik taşır. Toplumun dışında, toplumsal etkilerden soyutlanmış bir insan söz konusu olamaz.<sup>223</sup>

Marx, özneyi nesneye, toplumu doğaya indirgemekten sakınmıştır. Fakat, Marx'ın düşüncesinde ikinci bir boyut daha vardır. Etkinlik simge veya anlam dizgesi ile değil materyalizm ile temellendirildiği zaman, Marx, simgesel toplum anlayışından oldukça farklı bir projeye doğru yönelmiştir.<sup>224</sup> Marx'ın düşüncesinin bu boyutu için deneysel dil ve bilgi kuramı sözkonusudur. Dil ile yaşam (üretim) arasındaki ilişki dolaylı olarak değil, doğrudan kurulmaktadır. Yaşam ise, Marx'a göre "herşeyden önce yemeyi, içmeyi ve barınmayı" kapsar. Böylece, ilk tarihsel edim bu ihtiyaçların karşılanması için gerekli araçların, yani maddi hayatın üretilmesine yöneliktir. Marx açıkça insan/doğa ilişkisini, "metabolizma" imgesini kullanarak, "yemeye, içmeye ve barınmaya", kısaca, apaçık saydığı "ihtiyaç dizgesi" ne

---

223 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s. 157

224 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s. 163

dayandırmaktadır. ihtiyaç dizgesinden kaynaklanan üretim ise toplumsal yaşamın ekonomik temelini oluşturmaktadır. Marx'a göre düşünce, doğanın insan zihninde doğrudan yansıması değil, doğa ile toplum ilişkisini belirleyen üretim sürecinin zihinde temsil edilmesi demektir. Edilgen materyalist görüşü yadsıyan Marx, etkinliği simgesel belirlemeden bağımsız olarak ele aldığı için, bu kez, düşünceyi doğaya değil, fakat doğa kadar nesnel olan üretim dizgesine, işlevsel ve tasarımsal bir şekilde indirgenmektedir. Daha öz bir deyişle düşüncede yansıyan doğa değil üretim tarzıdır. Böylece, Marx anti-positivist simgesel bilgi kuramına karşı pozitivizme yönelmektedir.<sup>225</sup>

Marx'a göre, varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entellektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.<sup>226</sup>

---

225 Bkz. İlkay SUNAR, *Düşün ve Toplum*, s. 171

226 Bkz. Karl MARX, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1979, s.25-26

Habermas'a göre, Marx düşünüm sürecini araçsal eylem düzeyine indirger. Mutlak egonun kendini konumlandırmasını türlerin somut üretici eylemliliğine indirgeyerek düşünüm felsefesi çerçevesi içinde kalarak olsa da, düşünümü gözardı eder. Marx öznenin önsel konumlayıcı etkinliğinin ilişkisini, nesnelleşmiş olanın bilincine varma sürecinde sürdürür. Ancak, emek felsefesinin önceliklerinde bu ilişki üretim ve edinim ilişkisine dönüşür. Marx düşünümü üretim modeline göre kavrar. Bu öncelikle yola çıktığı için de, doğal bilimlerin ve eleştirinin mantıksal statüsü arasında bir ayırım yapmaz.<sup>227</sup>

Fakat Marx doğal bilimlerle insan bilimleri arasındaki ayrımı da tamamen yok saymaz. Araçsal bir bilgikuramının çerçevesi, onun, doğal bilimlerin aşkın-pragmatist bir kavramını elde etmesini sağlar. Doğal bilimler, bilim öncesi bir düzeyde, toplumsal emek dizgesinde birikmiş türden bir bilginin yöntembilimsel olarak garanti edilmiş biçimini temsil eder. Deney sürecinde, olayların yasa benzeri ilişkileri hakkındaki varsayımlar endüstridekine benzer bir biçimde sınanır. Her iki durumda da, olası teknik denetimin aşkın bakış açısı aynıdır. Marx, doğal bilimlerin bilgikuramsal meşrulaştırımı noktasında Hegel'e karşı Kant'la ittifak kurar. Kant'ta olduğu gibi Marx'ta da, bilimi bilimsel yapan ölçüt, yöntembilimsel olarak garanti edilmiş bilissel ilerlemedir. Ancak bu ilerlemeyi kendiliğinden bir biçimde öngörmez. Bunun yerine, onu, teknik olarak kullanılabilir bilginin temeli

---

227 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.44

olarak görülen doğal-bilimsel bilginin üretim sürecine girme derecesine göre ölçer.

Marx için, doğal bilimler yoğun bir eylemlilik ortaya koymuştur. Felsefe bütün bunlara yabancı kalarak felsefeye de yabancı kalmıştır. Onların anlık birliği yalnızca bir yanılsamadır. Doğal bilim, tamamen pratik bir biçimde, insan yaşamıyla içiçedir ve onu endüstri yoluyla dönüştürür. Endüstri, doğanın ve dolayısıyla doğal bilimin insanla gerçek tarihsel ilişkisidir.<sup>228</sup>

Habermas, Marx'ı Hegel'e karşı Kant'la ittifak yapmakla suçlarken, kendisinin de "sıkı" bir Kantçı olduğunu zaman zaman unutmaktadır. Habermas'ın, Marx ile kendisi arasında varolan ve kendisinde sürdürücüsü olduğu geleneğin Hegelciliğinden rahatsızlığı bilinmektedir. Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağının düşünürlerinin Marksizminin gereğinden fazla Hegelci olduğu saptaması Habermas'ın da paylaşmaktan kaçınmadığı bir düşüncedir. Bu noktada Habermas'ın dayanak noktası ise çoğu zaman Kant'tır. Bu nedenle, Habermas'ın Marx'a yönelik "Kantçı" suçlaması pek anlamlı gözükmemektedir.

Diğer yandan Marx, Habermas'a göre, doğal bilimlerin araçsalcı anlamından ayrı ve bir ideoloji eleştirisi olarak insan bilimlerinin özgül anlamını hiçbir zaman açık bir biçimde tartışmamıştır. İnsan bilimlerini, doğal bilimlerden

---

228 Karl MARX'tan aktaran Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.45



farklı olarak bir eleştiri biçiminde inşa etmesine rağmen onu her zaman doğal bilimlerle birlikte sınıflandırmak eğiliminde olmuştur. Toplumsal kuramın bilgikuramsal meşrulaştırımını gereksiz görmüştür. Bu da göstermektedir ki, insan türünün kendini emek yoluyla oluşturması fikri Hegel'i eleştirmek için yeterli, fakat Hegel'in maddeci edininiminin gerçek önemini anlaşılır kılmak için yeterli değildir.

Fiziğin modelini yardıma çağırarak Marx "modern toplumun hareketinin ekonomik yasası"nı "doğal bilim" olarak görür. Marx çözümlemesinin bilimsel karakterini kanıtlamak için sürekli olarak onun doğal bilimlerle özdeşliğini vurgular. İnsanın doğal bilimi talebi pozitivist vurgusuyla ilgi çekicidir. Çünkü doğal bilimler toplumsal emek dizgesinin aşkın koşullarına tabidir ve toplumsal emeğin yapısal değişiminin, insan bilimi olarak, politik ekonominin eleştirisini ortaya koyduğu şey olduğu varsayılır. Böylesi bir kesinlik düzeyinde bilimin, toplumsal öznenin kendini üretiminin doğal-tarihsel sürecini araştıran bir eleştiriye ve öznenin bu sürecin bilincine varmasını karakterize eden düşünüm boyutu eksik kalır. İnsan bilimi, oluşturucu bir sürecin çözümlemesi olduğu ölçüde, bilgikuramsal eleştiri olarak bilimin öz-düşünümünü içerir. Bu, ekonominin "insanın doğal bilimi" olarak anlaşılmasıyla imkansız hale gelmiştir.<sup>229</sup>

---

229 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.46

Habermas'a göre, eğer toplumsal emek yoluyla sentezin maddeci kavramı temel alınır, hem doğal bilimlerin teknik olarak kullanılabilir bilgisi yani doğal yasaların bilgisi, hem de toplumun kuramı yani insanın doğal tarihinin bilgisi türlerin kendilerini oluşturmasının nesnel bağlamına ait olurlar.

Marx'a göre, sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin hangi ölçüde üretici güç haline geldiğini işaret eder ve böylelikle toplumsal yaşam sürecinin koşulları, genel usun denetimine girer.<sup>230</sup>

Eğer üretim, bilginin oluşumu ve işlevinin yorumlanacağı tek çerçeveyi oluşturuyorsa, insan bilimi de denetim için bilgi kategorilerinde ortaya çıkar. Toplumsal öznelerin öz-bilinci düzeyinde, doğal süreçlerin denetimini olası kılan bilgi, toplumsal yaşam süreçlerinin denetimini olası kılan bilgiye dönüşür. Bir üretim ve edinim süreci olarak emek boyutunda, düşünümsel bilgi üretici bilgiye dönüşür. Teknolojilerde donmuş olan doğal bilgi toplumsal özneyi, doğa ile "maddi değişim süreci"nin daha bütünsel bir bilgisine sevkeder. Sonuçta bu bilgi, doğal bilimin teknik denetim gücüne dönüşmesinden farksız bir şekilde toplumsal sürecinin yönetimine dönüşür.

---

230 Karl MARX'tan aktaran Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.47

Marx'ı maddeciliğin kaba yorumunu kullanmakla eleştiren Habermas, yorumbilgisiyle hesaplaşırken ve psikanalize bilgikuramsal olarak yaklaşırken yaslandığı maddeciliğin kabalık dozunun derecesi tartışmaya açıktır.

Habermas'a göre, Politik Ekonominin Eleştirisi için ön çalışmalarda, türlerin tarihinin, doğal bilimin ve teknolojinin toplumsal öznenin öz-bilincine doğrudan aktarılmasıyla ilişkilendirildiği bir model vardır. Bu yapılanmaya göre aşkın bilincin tarihi, teknolojinin tarihinden artakalandır. Teknoloji, özellikle, geri itilimle denetlenmiş eylemin birikimci evrimine bırakılmıştır ve emeğin verimliliğinin artırılması ve insanın emek gücünün ikame edilmesi eğilimini izler.<sup>231</sup>

İnsan türünün kendini oluşturucu eylemi toplumsal öznenin kendisini gerekli emekten özgürleştirdiği noktada tamamlanır. Bu noktada emek zamanı ve harcanmış emeğin niceliği de, üretilmiş ürünün değerinin bir ölçüsü olarak değersizleşir. Burada Habermas, emek sürecinin, gerekli emekten kesin olarak özgürleşen insan türünün denetimi altında insanın doğayla maddi değişimini getiren bilimsel sürece dönüşmesi kavramıyla yontembilimsel açıdan ilgilidir. Bu bakış açısıyla gelişmiş insan bilimi, toplumsal emeğin bir sentezi olarak türlerin tarihini oluşturur. Bir yandan, üretimin bilimselleşmesi, toplumsal yaşam sürecini bilen ve onu yöneten bir öznenin özdeşliğine neden olan hareket olarak görülür. Bu açıdan insan

---

231 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.48

bilimi, doğal bilim çerçesinde değerlendirilir. Diğer yandan, doğal bilimler, insanın temel güçlerinin açığa çıkması olarak türlerin kendini oluşturma sürecindeki işlevi yönüyle anlaşılır. Bu açıdan, doğal bilim insan bilimi çerçevesinde değerlendirilir. İnsan bilimi, aşkın-mantıksal yolla belirlenmiş bir pragmatizme benzeyen doğal bilimlerin yöntembiliminin türediği ilkeleri içerir. Fakat bu bilim kendi bilgikuramsal temellerini sorgulamaz. Kendisini, üretici bilgi olarak doğal bilimlerle benzeşen bir biçimde anlar. Ve böylece öz-düşünüm boyutu ihmal edilir.<sup>232</sup>

Habermas'a göre, Marx, toplumun ekonomik yapılanmasının gelişimini çözümlemesi için, toplumsal emek yoluyla kendini oluşturan türler düşüncesinde kabul edilmiş öğelerden daha fazlasını içeren toplumsal emek dizgesi kavramını uyarlar. Toplumsal emek yoluyla kendisini oluşturma kategorik düzeyde, bir üretim süreci, araçsal eylem, maddi etkinlik açısından emek ya da doğal tarihin hareket ettiği boyutu belirleyen emek olarak anlaşılır. Diğer yandan, maddi araştırmaları düzeyinde Marx, toplumsal pratiğin emek ve etkileşimi içerdiğini hesaplar. Doğal tarih süreci, bireylerin üretici etkinliği ve kendi aralarındaki ilişkilerin organizasyonu tarafından dolayımlanır. Bu ilişkiler, kurumların etkisiyle, sorumluluk, zorunluluk ve ödüllerin bireyler arasında nasıl dağıtıldığına karar veren normlara tabidir. Öznelerin ve grupların ilişkilerinin normatif bir şekilde düzenlendiği araç kültürel gelenektir. Kültürel gelenek, öznelerin doğayı ve kendilerini

---

232 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.50

kendi çevrelerinde yorumlamaları temelinde dilsel iletişim yapısını biçimlendirir.

Araçsal eylem, dışsal doğanın zorlamasına ve doğal güçler üzerindeki teknik denetim düzeyini belirleyen üretici güçlerin düzeyine denk düşerken, iletişimsel eylem, insanın kendi doğasının bastırılmasıyla bağlantılı olarak kalır. Kurumsal çerçeve, öncelikle gelenek ve tarihle temellenen toplumsal bağımlılık ve politik iktidarın doğal gücünden gelen baskının düzeyini belirler. Bir toplum, doğanın dışsal güçlerinden özgürleşmeyi, teknik olarak kullanılabilir bilginin üretimi olan emek sürecine borçludur. Doğanın zorlamasından özgürleşme, güce dayalı kurumun yerini baskıdan bağımsız iletişimle sınırlı toplumsal ilişkilerin örgütlenmesine bırakmasıyla başarılır. Bu, doğrudan üretici etkinlik yoluyla değil fakat çatışan sınıfların devrimci etkinliğiyle ortaya çıkar. Birlikte ele alındığında, toplumsal pratiğin her iki kategorisi Marx'ın, Hegel'i yorumlarken, türlerin kendini oluşturucu etkinliği dediği şeyi mümkün kılar. Bu nedenle, "üretim" Marx'a, içerisinde araçsal eylem ve kurumsal çerçeve ya da "üretici etkinlik" ve "üretim ilişkileri" nin aynı sürecin farklı görünümleri olarak ortaya çıktığı bir hareket olarak gözükür.<sup>233</sup>

Bununla birlikte, eğer kurumsal çerçeve toplumun tüm üyelerini aynı baskıya tabi tutmuyorsa, toplumsal pratikle emek ve etkileşimi içeren referans noktasının gizli gelişimi,

---

233 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.53

zorunlu olarak, türlerin tarihinin oluşumu ve onun bilgikuramsal temeli sorunu için belirgin bir önem kazanır. Eğer üretim, temel gereksinimlerin üzerinde ve ötesinde ürünler üretme noktasına ulaşırsa, emek tarafından yaratılan artık ürünün bölüşümü ortaya çıkar. Bu sorun üretimin yüklerine ve toplumsal ödüllere değişik düzeylerde muhattap olan toplumsal sınıfların ortaya çıkmasıyla çözülür. Sınıflara bölünmüş toplumsal dizgenin ortaya çıkmasıyla toplumsal özne birliğini yitirir: "Toplumu tek bir özne olarak görmek artık yanlıştır ve yanılısamadır."<sup>234</sup>

Türlerin emek yoluyla kendilerini oluşturmalarını yalnızca üretici güçlerde yoğunlaşmış doğal süreç üzerindeki denetim açısından baktığımız ölçüde, genel olarak toplumsal dizgeden ve tekil olarak toplumsal öznenen sözetmek anlamlı olur. Çünkü üretici güçlerin gelişim düzeyi bir bütün olarak toplumsal emek dizgesini belirler. İlke olarak, toplumun tüm üyeleri doğaya aynı egemenlik düzeyinde yaşarlar. Fakat türlerin kendini oluşturucu süreci, bilimsel-teknik ilerlemenin türemesiyle çakışmaz.<sup>235</sup>

Habermas'a göre, emek boyutunda türlerin oluşumu doğrusal olarak bir üretim süreci ve karmaşıklığın gelişmesi olarak ortaya çıkarken, toplumsal sınıfların çatışması boyutunda, baskı ve kendini özgürleştirme süreci olarak ortaya çıkar. Her iki boyutla da, her yeni gelişme aşaması sınırlamanın bir

---

234 Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.54

235 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.54

baskısıyla karakterize edilir: Biri dışsal doğanın sınırlamasından özgürleşme ve diğeri de içsel doğanın baskılarından özgürleşme. Bilimsel-teknik ilerlemenin yönü, araçsal eylemin davranış dizgesini işlevsel öğelerinin aşama aşama makinalar düzeyinde üretildiği dönemsel buluşlarla belirlenir. Bu gelişmenin sınırlayıcı değeri şöyle tanımlanır: Toplumun örgütlenmesinin kendisi bir otomatondur. Diğer yandan, toplumsal kendini oluşturucu sürecin yönü yeni teknolojilerle değil fakat egemenliğin baskın biçimlerinin ve ideolojilerin dogmatik yapısının giderildiği, kurumsal çerçevenin baskısının arındırıldığı ve iletişimsel eylemin özgürleştiği düşünüm aşamalarıyla belirlenir. Bu gelişme, toplumun örgütlenmesi, baskıdan özgürleşmiş tartışma temelinde karar verme süreçlerine bağlıdır. Toplumsal olarak gerekli emek alanında insanın yerini tamamen makinalara bırakmasına yol açan teknik olarak kullanılabilir emeğin üretkenliğinin artması, burada, türlerin öz-bilincinin eleştiri düzeyine ulaşması ve kendini her türlü ideolojik yanılgıdan özgürleştirilmesi noktasındaki tezahürlerindeki bilincin öz-düşünümünde karşılığını bulur. İki gelişme birbirine yaklaşılamaz. Fakat karşılıklı bağımlıdırlar. Marx bunu üretim ilişkileri ve üretici güçler diyalektiğinde boşuna yakalamaya çalışır. Bu boşunadır, çünkü bu diyalektiğin anlamı, insan ve doğanın sentezinin maddeci kavramı üretimin kategorik çerçevesiyle sınırlandırıldığı ölçüde belirsizleşir.<sup>236</sup>

---

236 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.55

Habermas'a göre, Marx'ın çözümlediği, çelişkiyi doğrudan politik egemenlik biçiminde kurumsallaştırmayan bir toplumsal yapıdır. Bu toplumsal yapı, üretici etkinliği meta biçiminde donduran özgür emek sözleşmesinin yasal kurumsallaşmasını inşa eder. Bu meta biçimi nesnel bir yanılsamadır, çünkü çelişki nesnesini, her iki taraf için de (kapitalist ve ücretli emek) gizler. Emeğin meta biçimi bir ideolojidir, çünkü diyaloga dayalı ilişkinin tek taraflılığını ve bu ilişkide içerilmiş iktidarı görünmez kılar.<sup>237</sup>

Marx diyor ki:

"Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir."<sup>238</sup>

Sayesinde toplumun toplumsal sınıflara bölündüğü iletişimde kurumsal olarak garanti edilmiş iktidar, gerçek toplumsal ilişkileri fetişleştirir. Bu nedenle, Marx'a göre, kapitalizmin ayırdedici özelliği, ideolojiyi, egemenliğin ve iktidarın meşrulaştırımı olarak, mitolojik ve dinsel boyuttan toplumsal emek dizgesine indirgesidir. Liberal burjuva toplumda, iktidarın meşruluğu pazarın meşruluğundan, yani değişim ilişkilerinde içerilmiş eşitlerin değişiminin

---

237 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.59

238 Karl MARX, Kapital I, çev: A.Bilgi, Sol, İstanbul, 1986, s.87



"adaleti"nden kaynaklanır. Bu maske ancak meta fetişizminin eleştirisiyle düşer.<sup>239</sup>

Bu örnek sınıf çelişkisinin hareketi olarak kurumsal çerçevenin değişimi, sınıfların bilinçlerinin diyalektikidir. Özellikle türlerin kendilerini oluşturmalarını, sınıf savaşımı ve toplumsal emek yoluyla çifte sentez perspektifinden gören bir toplumsal kuram, bu nedenle, üretimin doğal tarihini yalnızca bu sınıfların bilinçlerinin görünümünün yeniden yapılanması çerçevesinde çözümler. Toplumsal emek dizgesi, yalnızca sınıf çelişkisi ile nesnel ilişki içinde gelişir. Bu sınıf çelişkisinin sonuçları, toplumun kurumsal çerçevesinde çökelmiştir. Herhangi bir dönemde üretici güçlerin gelişimi, kurumsal olarak talep edilen ve nesnel olarak yeterli baskı arasındaki eşitsizliği arttırır.

Habermas'a göre, bilen özne ideoloji eleştirisini kendisine de yöneltmelidir. Doğal bilimler, araçsal eylemin aşkın çerçevesi içinde ön-bilimsel olarak birikmiş teknik olarak kullanılabilir bilgiyi yöntemsel biçimde geliştirir. İnsan bilimi ise, bir bilimin kendisini konumlanmış bulunduğu ahlaksal yaşamın diyalektikliğinin aynı nesnel yapısı içinde halihazırda ön-bilimsel olarak aktarılmış düşünümsel bilgiyi yöntemsel biçimde geliştirir. Bu yapı içinde, bilen özne geleneksel biçimi yalnızca, türlerin kendini oluşturucu sürecini, her aşamada üretim süreciyle dolayımlanmış sınıf çelişkisinin bir hareketi olarak anladığı ölçüde

---

239 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.60

reddedilebilir ve kendini sınıf bilincinin tarihinin görünümlerinin sonucu olarak, yani nesnel yanılsamadan kendini özgürleştirmiş öz-bilinç olarak kavrar.<sup>240</sup>

Marx'a göre , Hegel için yalnızca bilimsel bilgiye bir giriş olarak kullanılan bilincin görüngübilimsel ortaya konusu, türlerin tarihin çözümlemesinin saklı kaldığı referans noktasına dönüşür. Marx, maddeci bir şekilde anlaşılması gereken bir şey olarak türlerin tarihi kavramını geliştirirken bilgikuramsal bir perspektif kullanmaz. Bununla birlikte, eğer aynı zamanda sınıf çelişkisi yoluyla, nesnel yanılsamayı üretiyor ve onda yansiyorsa, o halde, bu sürecin bir parçası olarak, tarihin çözümü yalnızca görüngübilimsel olarak dolayımlanmış bir düşünce biçiminde mümkün olur. İnsan bilimi bir eleştiridir ve öyle kalmak zorundadır.<sup>241</sup>

Böyle bakıldığında felsefenin bilince karşı konumu da netleşir. Felsefe bilimde eleştiri olarak korunur. Türlerin tarihinin öz-düşünümü olduğunu iddia eden bir toplumsal kuram, felsefeyi kolayca bir köşeye atamaz. Tersine, ideoloji eleştirisinde felsefenin mirası, bilimsel çözümlemenin yöntemini belirleyen bir düşünce biçimi ortaya koyar. Ancak eleştirinin dışında felsefe tüm haklarını yitirir. Marx, böylesi bir insan bilimi geliştirmemiştir. Eleştiriye, doğal bilimlerle özdeşleştirerek değersizleştirmiştir. Maddeci bilimcilik yalnızca, mutlak idealizmin ulaştığı noktayı

---

240 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.61

241 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.62

yeniden doğrular: zincirlerinden koparılmış "bilimsel bilgi" lehine bilgikuramının ilga edilmesi. Ancak bu kez mutlak bilgi lehine değil, bilimsel maddecilik lehine.<sup>242</sup>

Marx, 1844 Felsefe Yazıları'nda şöyle demektedir:

"insan doğrudan doğruya doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan doğal yaşama güçleri vardır- etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak, itkiler olarak vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyuşsal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır. Yani, itkilerin nesnelere onun dışında, ondan bağımsız nesnelere olarak vardıkları; gene de bu nesnelere onun gereksinimlerinin nesnelere gerekliliği nesnelere, insanın oluşması için gereklidirler ve öz güçlerini pekiştirirler... Açlık doğal bir gereksinimdir; bu yüzden, doymak ve dinmek için kendi dışında bir doğa, kendi dışında bir nesne gerektirir. Açlık benim bedenimin kendi dışında bir nesneye karşı kabul edilmiş gereksinimidir, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin doğasının açıklığa kavuşması için gereklidir.. Nesnel olmayan bir varlık hiçtir-yokluktur."<sup>243</sup>

Habermas, bu noktada, Marx'ın "üretim" ya da "emek" vurgusunun karşısına "çalışma"(emek) ve "etkileşim" çiftiyle çıkar. Bu yaklaşımın temellerini de genç Hegel'de bulur. Habermas'a göre, bu iki kavramın birliği Hegel'in Jena Konferansları'nda açıkça dile getirilmiş, ancak daha sonra terkedilmiştir. Habermas, takipçisi olduğu geleneğin "Hegelci Marxizm" olarak değerlendirilmesi noktasında, her zaman, kendisini, bu anlamda "farklı" olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, Hegel'in Jena Konferansları'na olan ilgisi bile onun aslında bu geleneğe ne kadar bağlı olduğunu da bir kanıtıdır.

---

242 Bkz. Jürgen HABERMAS, Knowledge and Human Interest, s.63

243 Karl MARX, 1844 Felsefe Yazıları, çev: M.Belge, Verso, Ankara, 1986, s.160-61

Habermas'a göre, dil, iş aleti ve aile kategorileri diyalektik ilişkilerin üç eşdeğer örneğini tanımlarlar: Simgesel serimleme, çalışma süreci ve karşılıklılık temelinde etkileşim, nesneyi ve özneyi her biri kendi tarzında uzlaştırır. Dilin, çalışmanın ve törel ilişkinin diyalektiği, her durumda uzlaştırmanın özel bir biçimi olarak açınmıştır; henüz aynı mantıksal biçimde kurulmuş olan basamaklar değil, bizzat kurmanın çeşitli biçimleri söz konusudur. Habermas'ın tezinin radikalleştirilmesi şöyle olabilirdi: Diğerlerinin yanısıra, dilde, çalışmada ve törel ilişkide de kendini açığa vuran, kendi düşünümünün saltık devinimindeki tin değildir, tersine, ancak dilsel sembolleştirmenin, çalışmanın ve etkileşimin diyalektik bağlamı tin kavramını belirler. Yoksa anılan kategorilerin sistematik konumu bununla çelişir, çünkü onlar mantıkta değil gerçek bir felsefe de vardılar. Öte yandan, o sıralar diyalektik ilişkiler o kadar görünür bir şekilde ayırıcın deneyimlerin temel örneklerinde sıkışmışlardır ki, mantıksal biçimler birbirlerinden, her birinin alındığı maddi bağlama göre ayrılmaktadırlar: Henüz dışlaşım ve yabancılaşma, benimseme ve uzlaşma birbirlerini işaret etmemektedirler. Jena Konferansları'nda, mevcut bilincin üç diyalektik örneğinin ancak birlikte ele alındıklarında tinin yapısını şeffaf kıldıklarını vazededen bir eğilim sürekli mevcuttur.<sup>244</sup>

---

244 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.10

Hegel, çıkış noktası olarak, Kant'ın tam-algının kaynaktaki-sentetik birliği adı altında geliştirdiği ben kavramını almaktadır. Burada ben "saf, kendi kendisi ile ilişkili birlik" olarak, "düşünüyorum" olarak, bütün düşüncelerime eşlik edebilmesi gereken olarak düşünülmüştür. Bu kavram düşünüm felsefesinin temel deneyimi, yani; öz-düşünümdeki ben-özdeşliği deneyimini, böylece, dünyadaki bütün olası şeyleri soyutlayan ve kendisini biricik şey olarak kendisine indirgeyen, bilen öznenin kendisinin deneyimine varmasını dile getirir. Benin özneliği düşünce olarak belirlenmiştir -kendisini bilen öznenin kendi kendisi ile olan ilişkisidir. Kant bu öz-düşünüm deneyimini aynı zamanda kendi bilgikuramının varsayımlarına göre yorumlar: Aşkın bilincin teminatı olması gereken, kaynaktaki tam-algıyı, deneysel olandan arındırır.

Fichte, öz-düşünümün düşünümü, kuruluşlarının hizmetinde olması gerektiği düşünülen sahalara bölünmeye kadar götürür ve kuruluş sorununa ve hatta benin son kuruluşuna dayandırır. Burada, ben ve diğeri arasındaki ilişkinin kendini bilmenin özneliği çerçevesindeki diyalektiğini tinin öznelarasılığı çerçevesine bırakır. Burada ben kendisi ile kendisinin ötekisi olarak değil, ben bir başka benle öteki olarak iletişim kurar.<sup>245</sup>

---

245 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.11

Habermas' göre, Hegel'in diyalektiği yalnız olan düşünümün ilişkisini, kendini bilen bireylerin ilişkisi lehine aşar. Özbilinç deneyimi artık kaynakta sayılmaz. Hegel için bu deneyim, daha çok, kendimi öteki öznenin gözleriyle gördüğüm etkileşim deneyiminden çıkar. Kendi kendimin bilinci, perspektiflerin çaprazlanmasının bir türevidir. Benim bilincimin, bir başka öznenin bilincinde yansımalarıyla sabitlenmesi gereken öz-bilinç ancak karşılıklı kabul edilme temelinde oluşur. Bu yüzden Hegel, benim özdeşliğinin kaynağı sorusunu, Fichte gibi, bir kendi kendisine ulaşan öz-bilincin kuruluşu ile yanıtlayamaz, bunu yalnızca Tin Kuramı ile yapar. Tin, öz-bilinçteki kendinin öznelliğinin temelinde yatan köken değil, içinde bir benim öteki bir benle iletişim kurduğu ve iki öznenin de dönüşümlü olarak kendilerini ancak mutlak bir dolayım olarak ondan oluşturdukları aracıdır. Bilinç, öznelerin karşılaştıkları bir uzlaşım olarak mevcuttur, öyle ki karşılaşmadıkça özne olarak var olamayacaklardır.<sup>246</sup>

Hegel, dil adı altında, serimleyici sembollerin kullanımını, haklılıkla, soyut tinin ilk belirlemesi olarak gösterir. Sonra gelen diğer iki belirleme, bu birincisini önceden şart koşarlar. Belirli bir kültürel geleneğin dizgesi olarak dil, gerçek tinin boyutunda varoluş kazanır: "Dil, salt bir halkın dili olarak vardır. O, bir genel olan, kendinde kabul edilmiş olan, herkesin bilincinde bu yoldan yankılanandır; konuşan bir bilinç dolaysızca onda başka bir

---

246 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.12

bilinç olur. O, içeriklerine göre de, ancak bir halkta gerçek dil, herkesin düşündüğünün dile getirilişi olur." Kültürel gelenek olarak dil iletişimsel eyleme girer; çünkü ancak öznelararasında geçerli ve sabit olan, gelenekten alınmış anlamlar, karşılıklılık temelinde yönelimlere, yani tamamlayıcı tavır beklentilerine izin verirler. Bu yüzden, etkileşim yaşanmış dilsel iletişimlere bağımlıdır. Ama, aletli eylem de, imdi, gerçek tin kategorisi altında, toplumsal çalışma olarak ortaya çıktığı anda, bir etkileşimler ağı ile kuşatılmıştır ve bu yüzden kendisi açısından, olası her işbirliğinin iletişimsel sınır koşullarına bağımlıdır. Toplumsal çalışma bir yana, alet kullanımının yalnız edimi, sembollerin kullanımına gereksinim duyar, çünkü hayvansal güdü tatmininin dolaysızlığı isim veren bilincin mesafe koymasından, teşhis edilebilir konulardan koparılamaz. Araçsal eylem yalnız olarak da hep monoloğa dayalı bir eylemdir. Burada somut tinin diğer iki belirleniminin ilişkisi daha ilgi çekicidir ve asla simge kullanımının etkileşimle ve çalışmayla olan ilişkisi kadar açık seçik değildir: Çalışmanın ve etkileşimin birbirleriyle olan ilişkisi. Bir yandan, tamamlayıcı eylemin onlara göre, kültürel gelenek çerçevesinde ancak kurumsallaştırıldığı ve sürekli kılındığı normlar araçsal eylemden bağımsızdırlar. Elbette teknik kurallar ancak dilsel iletişimin koşulları altında oluşturulabilirler, ama etkileşimin iletişimsel kuralları ile ortak bir yanları yoktur. Araçsal eylemin uyduğu bir koşullu buyruğa ve onun tarafından araçsal eylemin deneyim alanından sonuç çıkarılmasına, kaderin değil, doğanın nedenselliği karışır.

Etkileşimin çalışmaya dayandırılması veya çalışmanın etkileşiminden türetilmesi mümkün değildir. Öte yandan Hegel, karşılıklı kabul edilmiş dayanan toplumsal bir ilişkinin öncelikle biçimsel olarak sabitleştirildiği hukuk normları ile çalışma süreçleri arasındaki ilişkiyi çok iyi kurar.<sup>247</sup>

Habermas'a göre, Marx, insan türünün dünya-tarihsel oluşum sürecini toplumsal yaşamın yeniden üretim yasalarıyla kurmayı denedi. O, toplumsal çalışma dizgeinin değiştirme mekanizmasını, doğa süreçleri üzerindeki çalışma yoluyla biriktirilen uygulama gücü ile doğallıkla kurallandırılmış etkileşimlerin kurumsal çerçeveleri arasındaki ilişkide bulur. Ancak, Alman ideolojisi'nin ilk bölümünün doğru bir çözümlemesi, Marx'ın aslında etkileşim ve çalışma bağlamını açıklamadığını, aksine, özgün olmayan bir toplumsal praxis başlığı altında birini diğerine indirgediğini, yani iletişimsel eylemi araçsal eyleme dayadığını gösterir. Hegel'in Jena'daki Tin Felsefesi'nde, alet kullanımının çalışan özneyi doğal nesneyle uzlaştırması gibi, Marx'da da, insan türünün, çevresindeki doğa ile malzeme alışverişini düzenleyen üretici etkinlik yani bu araçsal eylem, bütün kategorilerin ortaya konması için paradigma olur. Herşey üretimin öz deviniminde çözülür. Bu yüzden üretici güçlerle üretim ilişkilerinin diyalektik bağlamındaki dahiyane sezgi de hemen mekanikçi bir tarzda yanlış ifade edilebilmiştir.<sup>248</sup>

---

247 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.23-24

248 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.31



Açlıktan ve eziyetten kurtuluş, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla yakınsanamaz, çünkü çalışma ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki yoktur. Yine de iki moment arasında bir ilişki vardır. Ne Jena Konferansları ne de Alman ideolojisi bu ilişkinin doyurucu bir açıklamasını vermişlerdir; yine de bizi onun önemine ikna edebilirler: Tinin olduğu gibi insan türünün de oluşum süreci açıkça çalışma ve etkileşim arasındaki o ilişkiye bağlıdır.

Bu bölümün sonunda da, Habermas'ın "dil"e ve iletişim kuramına doğru yönelişinin ana hatları ve gerekçeleri ortaya çıkmaktadır. Habermas'ın bu yönelimini belirleyen kimliğinin temel birleşenlerinden ilk ikisi filozof ve toplumsal bilimci kimliği ise, bir üçüncüsü de "Marksist" kimliğidir. Habermas'ın iletişim kuramına yönelişi sadece felsefenin ve toplumsal bilimin sorunlarını çözmek değildir. Aynı zamanda, Marksizm'de yeniden yapılandırmaktır.

## 6. USSALLIK

### 6.1 Aydınlanma ve Eleştirisi

#### 6.11 Horkheimer ve Adorno'nun "Aydınlanmanın Diyalektiği"

Frankfurt Okulu geleneği aynı zamanda bir "us eleştirisi" olarak da okunabilir. Modern toplumun eleştirisinde en fazla kullandıkları alan, Aydınlanma'dan bu yana usun gelişimidir. Horkheimer usun eleştirisine girerken çok önemli bir ayırım yapar: Verstand (öznel us ya da anlama yetisi) ve Vernunft (nesnel us ya da evrensel us).

Öznel us, sadece özneye ait bir niteliktir. Nesne ise düzensiz karışık bir yığındır. Öznel usun görevi bu yığına ayırtırmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Öznel us, parçalayıcı, çözümleyici ve biçimseldir, şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve ayrı oluşu temel alır.<sup>249</sup> Öznel us, görüngüler dünyasını sağduyu dediğimiz sıradan usa göre düzenleyip yapılaştırır. Onun için dünya yalnızca kendilerine benzeyen ve birbirlerine tamamen zıt olan belli sayıda varlıklardan oluşmuş bir dünyadır. O, dünyayı böyle algılayabildiği için de, bu görünüşün oluşturduğu yüzeyin derinindeki diyalektik ilişkileri kavrayabilecek biçimde dolaylımsızlığı aşır, ardına nüfuz edememektedir.<sup>250</sup> Öznel us, düşünme aygıtının soyut işleyişidir, sınıflandırma,

---

249 Bkz. Orhan KOÇAK, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s.40

250 Bkz. Martin JAY, Diyalektik İmgelem, s.95

çokarsama ve tündengeme yeteneğidir. O, kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur, amaçların kendilerinin de usa uygun olup olmadığı sorusunu sormaz.<sup>251</sup>

Nesnel us ise, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen ustur. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu ustur.<sup>252</sup> Nesnel us, yüzeydeki görünüşü aşip derindeki ilişkileri kavrayabilecek bir zihinsel yetidir. Nesnel us kuramı, insan ve amaçlarını da içine almak üzere bütün varlıkları kapsayan bir dizge ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının usa uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bu us kavramı, öznel usu dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir ussallığın kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu.<sup>253</sup>

Horkheimer, özne ile nesnenin sert ve kesin bir biçimde zıt şeyler olduğu fikrine, modern düşünceye Descartes'ın getirdiği bu görüşe kesinlikle karşıydı. Kartezyen gelenekte örtük biçimde, usun yalnızca öznel boyuta indirgenmesi yer alıyordu. Bu ise, öz ile görünüşün ebedi olarak birbirinden ayrı sayılmasına; böylece, status quo'nun eleştirisiz bir biçimde benimsenmesine yol açıyordu. Sonuçta ise, ussallık gitgide daha çok sentetik nitelikteki us olacağı yerde, genel

---

251. Bkz. Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, çev: O.Koçak, Metis, İstanbul, 1990, s.55-56

252 Bkz. Orhan KOÇAK, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s.40

253 Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, s.56

geçer nitelikteki anlama yetisine (öznel us) dönüşmüş bulunuyordu. Bu yüzden de, 19.yüzyıl sonlarındaki irrasyonelitenin us karşısındaki eleştirileri, her şeyden çok, usun çözümleyici, biçimsel, ayrıştırıcı anlama yetisine (öznel us) indirgenmiş oluşundandı. Bu eleştiri, çözümleyici ussallığı tek kalemde bir kenara atmakla birlikte, Horkheimer'ın katılabileceği bir eleştiriydi. Horkheimer'ın katılmadığı, usun ve mantığın sınırlı bir yeti olan anlama yetisiyle özdeş sayılması oluyordu.

Ancak Frankfurt Okulu aynı zamanda, özne ile nesne, esas (ya da öz) ile görünüş, tikel ile tümel arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılıp uyum sağlanabileceği yolundaki ütopyik düşünceye de karşıydı. "Vernunft" onlara göre, kişilerin yalnızca öznel edimlerinin oluşturamayacağı nesnel bir üstü. Böylece her ne kadar felsefi bir idealden toplumsal nitelikte bir us anlayışına geçilmiş olunuyorduydu da, anlayışları hala metafizik kökenlerini koruyordu. Sıradan Marksizm bu eğilimlerin tekçi (monist) materyalizm içinde yeniden ortaya çıkmasına izin vermişti. Frankfurt Okulu ise, tekçi materyalizme karşı çıkmaktan hiçbir zaman usanmamıştır.<sup>254</sup>

Aydınlanma'dan bu yana öznel us, nesnel usun aleyhine önemli gelişmeler kaydetti. Bir anlamda öznel us, nesnel usun alanına taşıtı ve onu işgal etti. Usun öznelleşmesinin hemen görülemeyen kuramsal ve pratik bazı sonuçları oldu. Öznelci

---

254 Bkz. Martin JAY, Diyalektik imgelem, s.101

görüş geçerli olunca, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez oldu. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, usun dışındaki etmenlere bağlı duruma geldi. Gerek bilimsel, gerekse günlük kullanımda, us genel olarak zihnin eşgüdüm yetisi olarak görülmeye başlandı. Bu yeti, dizgesel olarak kullanılarak ve önündeki engeller, örneğin bilinçli ya da bilinçsiz duygular kaldırılarak geliştirildi ve etkinliği artırıldı. Toplumsal gerçekliği yöneten güç hiçbir zaman tam anlamıyla us değildi; ama bugün usun her türlü özgül eğilim ve tercihten arındırılması artık onun insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır.<sup>255</sup>

Aydınlanma filozofları, dine us adına saldırıyorlardı; sonuçta öldürdükleri kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel us kavramı oldu. Gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak us kavramı bir yana atılmıştı.<sup>256</sup>

Frankfurt Okulu'nun en güçlü yanlarından biri de, Aydınlanmayı yeni baştan yazmalarıdır. Getirdikleri toplumsal eleştiri, bir bakıma modern usun eleştirisidir. Bunun temelinde de Aydınlanmanın ulaştığı sonuçlar yatmaktadır.

---

255 Bkz. Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, s.59

256 Bkz. Max HORKHEIMER, Akıl Tutulması, s.65

Frankfurt Okulu'na göre Aydınlanmanın vardığı sonuç kendi kendini imhadır ve bunun iki ana nedeni vardır.

Bunlardan ilki, Aydınlanmanın usu getirdiği noktada bireyin silinişidir. Adorno'nun deyişiyile, niteliksel olarak farklı olan ve özdeş olmayan (non-identical), niceliksel özdeşlik içinde erimiştir.<sup>257</sup> Usun yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır; tümelin us yoluyla tikel üzerindeki egemenliği. Çünkü artık tümel usun somuttaki gerçekleşmesi gibi görünmektedir bireye. Bu dayatma bireyce gerçekleşmiş evrensel us olarak algılanmakta ve bireyin toplumsal işbölümündeki konumu dolayısıyla da sürekli yeniden üretilmektedir.<sup>258</sup> Bu, bir anlamda, tümelin bireyin usunu işgal etmesidir. Birey kendi varlığını tümelin kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz olmuştur. Efsanevi burjuva bireyi yoktur artık.

ikinci neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasında yatmaktadır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmıştır. Bu mutlak ayırım insanın içinde varolduğu doğayı kendisine tamamen dışsal bir öge olarak algılamasına yol açmış, bu da doğanın insan için şeyleşmesine neden

---

257 Bkz. Martin JAY, Adorno, Harward University Press, Cambridge, 1984, s.37

258 Bkz. T.W. ADORNO & Max HORKHEIMER, Dialectic of Enlightenment, Verso, London, 1989, s.21-22

olmuştur.<sup>259</sup> Artık bilim ve teknoloji, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçlarıdır. Doğa yalnızca üzerinde egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde de bir egemenlik yaratmıştır. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak durumundadır.<sup>260</sup> Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece, insanın doğa üzerindeki egemenliği, hem insanın, hem insanın iç doğasının ve hem de doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>261</sup>

Artık usun diyalektiği iki farklı görünüm arasındaki bir gerilimdir; herkese eşit uzaklıkta evrensel olarak us ve tikelin egemenliği olarak us. Bu gerilim, Aydınlanmanın aydınlanmış us, mit ve egemenliğin bir toplamı olduğu sonucuna varmaya yeterli bir nedendir. Bir anlamda "mit zaten bir aydınlanmaydı ve aydınlanma mite dönüşmüştür".<sup>262</sup>

Aydınlanmanın şeylere karşı olan tavrı da dayatıcıdır. Doğa yalnızca egemenlik altına alınmak için hakkında bilgilenilecek bir "şey " haline geldikçe, doğanın bilinmesi onun sayılara indirgenebilir oluşuyla aynı anlama gelmektedir. Bir anlamda sayılar Aydınlanmanın miti olmuştur. Sayılara

---

259 Bkz. David HELD, Intoduction to Critical Theory, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, s.152

260 Bkz. Ahmet DEMİRHAN, Modernlik, Ağaç, İstanbul, 1992, s.78

261 Bkz. Martin JAY, Adorno, s.37

262 T.W.ADORNO & Max HORKHEIMER, Dialectic of Enlightenment, önsöz s.16

indirgenemeyen her şey bir yanılsamadır. Bilinmeyene karşı korkuya, mite savaş açarak yola çıkan Aydınlanma, tabular yaratmada onlar kadar başarılı olmuştur.<sup>263</sup>

Us, tarihsel pratik içindeki kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiştir. Toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişimdir artık us. Usun verili olanı olumlayıcı bu dönüşümünün ideolojik ifadesi pozitivistizmdir. Frankfurt Okulu için gerek felsefi gerekse de teknik pozitivistizm, Aydınlanmanın son noktasıdır. Bu noktada pozitivistizmin toplumsal işlevi usun eleştirel gücünü yitirishi ile noktalanır.<sup>264</sup>

Us, nesnel bir gerçeklik olarak toplumsal istikrara dönüşmüş olmakla toplumsal üretimin basit bir aracına dönüşmüş olur. Teknolojik usçuluğun egemenliği, eleştiri süreçlerinden "insan" unsurunu dışlamış, usu, ilerleme, toplumsal zenginlik, refahın maksimizasyonu için bir araç kılmıştır. Araçsal usun (öznel us) öznelliği, pozitivist mutlak nesneliliğin ve mekanik verimliliğin hizmetinde toplumsal dizgenin payandası olur. Us, üretim kapasitesi, verimliliğin yükselişi ve toplumsal istikrar adını alır.<sup>265</sup>

---

263 T.W.ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialectic of Enlightenment*, s.16

264 Bkz. Hüsamettin ÇETİNKAYA, "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı" *Edebiyat & Eleştiri*, sayı: 2/3, 1993, s.138-139

265 Bkz. Hüsamettin ÇETİNKAYA, "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı", s.139



Frankfurt Okulu için araçsal us, sadece teknolojinin bir aracına dönüşmekle kalmamış, aynı zamanda bürokratik zorbalığın ve toplumsal iktidarın da bir aracına dönüşmüştür. İşte genel olarak usun bu ussallaşma süreci, usun temel eleştirel işlevlerinden uzaklaşması, ussallık krizidir; Aydınlanmanın sonudur. Çünkü bu araçsallaşmanın dönüştürdüğü dünya, bütün ussal varsayımlarına karşın vaadlerinin tam tersine sonuçlar üretmiştir. Teknoloji, savaşlarda kullanılan atom bombası olarak, kitlesel imha silahları olarak, gaz odaları olarak kullanılan bir "usdışılık"tır artık. 266

#### 6.12 Habermas'ın Aydınlanma Anlayışı

Aydınlanma bütün bilgi alanlarındaki gelenek, otorite ve uzlaşımın iktidarına muhalefet ettiğinden toplum ve onun kuruluşu hakkında değişmez ve geçerli bilgiyi bulmak zorundaydı. Bu arayış Aydınlanmanın, gerçekliğin bilgisinin sadece kendisi tarafından elde edilebileceği inancındaki dinin yanlısına düşmesiyle sonuçlandı. Bilgi yoluyla iktidar üretimi ve iktidar yoluyla bilgi üretimi esasında bilgi ve iktidar arasında dolaysız bir ilişki vardır. "Öngörmek için bilmek, hükmetmek için öngörmek" düşüncesi, bu ilişkinin Aydınlanma felsefesinde kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. 267

Habermas iki bakımdan Aydınlanma bağlamına yerleştirilebilir. Öncelikle Aydınlanmanın sonuçlarını bir

---

266 Bkz. Hüsamettin ÇETİNKAYA, "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı", s.139

267 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.19

veri olarak kabul eder, Aydınlanmayı usun kılavuzluğunda özgürleşimin örgütlenmesi olarak görür. Şu anlamda ki, Aydınlanma öznelerine kendi üzerine düşünüm yetisi vermektedir. Böylece, özne kendisini "ben" ve "öteki"nce kurulan vasata yerleştirmektedir. İkincisi, Habermas Aydınlanmayı bir mit olarak almayı reddeder. Adorno ve Horkheimer'in çokça sözünü ettiği gibi, aynı Aydınlanma başlangıçta dünyanın mitselleştirilmesine karşı olduğu halde, sonradan mite ve despotların iktidarlarının aygıtına dönüştürülmesine karşı eleştirel bir tutum takınır. Aydınlanma giderek denetlemek ve öndeyilemek üzere gerçekliği nesnelleştirmek zorunda kaldığından, başlangıçtaki vaadini, özgürleşimi ikinci derecede gerçekleştirilebilir bir düşünce olarak almaktaydı. Habermas, doğayı ve toplumu yönlendiren araçsal usla oluşmuş Aydınlanmanın karanlık yanının da farkındadır, ama Aydınlanmanın bir ürünü olarak ancak usun tekrar bu tarihsel görevin, yani insanlığı her çeşit vesayetten kurtarmanın, üstesinden gelebileceği noktasında ısrar eder.<sup>268</sup>

Habermas sadece Aydınlanmanın mirasıyla ilgili değildir, onu demokratikleştirmeye de çalışır. Aydınlanmanın mirası araçsal usun kazanımlarıyla büyük oranda tüketildiyse bile, özgürlük ve barbarlık arasındaki seçim hala hayati bir öneme sahiptir. Habermas, bilgikuramının Aydınlanma geleneğinin bir zamanlar yaptığı böylesi bir projeye birleşmedikçe anlamsız olacağını iddia ettiğinden, en azından bu çerçevede diğer

---

<sup>268</sup> Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.20

eleştirel düşünürlerden daha politik bir damar taşımaktadır.<sup>269</sup>

Habermas, Aydınlanmanın kendisinin dünya, toplum ve bilginin mitselleştirilmiş anlaşılmasına karşı ustan yana bir çağrı olduğunun farkındadır. Çağdaş toplumsal düşüncede bireyleri usla özgür toplumsal alanlar yaratmaya davet eden Habermas, kültürel olarak deneyimlenmeyi nesnelleştirecek araçsal usun iddialarına karşı aynı bireyleri uyarmaktadır. Ona göre, usa verilen bütünselleştirici itkinin Aydınlanmanın mite dönüşmesini kaçınılmaz kıldığını vurgulayan Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinin yola çıktığı ve usun eleştirel işlevinin yıkıcı bir faaliyete indirgenildiği bağlam savunulamaz. Aydınlanma ve ondan elde edilen felsefi ve toplumsal kazanımlar, araçsal usun yabancılaştırdığı bireylerin yaşama dünyalarında tükenmiş ve gözükmez hale gelmiş olabilir. Ama bu tükenmişlik, Habermas için Aydınlanma ruhunun bittiğine inanılmasına bir ön-dayanak teşkil etmez. Bu ruhun bittiğine inanmak ussal yaratıklar olarak varkalma mücadelelerinden vazgeçmelerini gerektirecektir. Oysa, "bütün makul standartları" korumalıyız. Nietzsche'den gelen ve Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın Diyalektiği'nde içkin bir halde bulunan bütünsel eleştiri Aydınlanmanın tükenmişliği olgusunu evrenselleştirerek, tarih dışına itmiş ve sonuçta Aydınlanmanın özgürleşmeye yönelik modern boyutunun işlenmesini imkansızlaştırmıştır.<sup>270</sup>

---

269 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.21

270 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.56-57

Diğer taraftan Habermas, Aydınlanmanın taşıdığı güçlüklerin de farkındadır. Bu güçlükler Habermasçı bir bağlamda "siyasetin bilimselleştirilmesi", "yaşama dünyalarının sömürgeleşmesi" gibi temalarda sergilenebilir. Ancak bunlar karşı konulmaz bir nitelik taşımazlar. Horkheimer ve Adorno'nun tarih idealarının aksine Habermas, "pratik yönelimli bir tarih felsefesi" önermektedir. Bu felsefe deneysel bir içerik taşımakta ve Aydınlanmanın diyalektiğinin tahrif ettiği usun diriltilmesini tarihsel temellerini göstermeyi amaçlamaktadır. Usun araçsal ussallığa indirgenerek tahrif edilmesi, usun potansiyelleri hakkında eleştiri düşüncesi olarak keyfi bir nihilizme ve Aydınlanma mirasından vazgeçilmesine yolaçabilir. Horkheimer ve Adorno araçsal usta, içsel ve dışsal doğanın bastırılmasının potansiyel haklılaştırımını görmekteydiler. Ancak Habermas araçsal usun bireylere varolan durumu sorgulama ve varolan durumun ilke olarak daha iyi bir yaşamın esası olarak belirleme ehliyeti veren öğrenme mekanizmalarının gelişmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmekte ve bu noktada Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır.

## 6.2 Teknolojik Ussallık Eleştirisi

Marcuse, Weber'in "ussallaştırma" dediği şeyde, "ussallığın" değil, tersine ussallık adına, belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına inanır. Bu

tür bir ussallık, stratejiler arasında doğru seçime, teknolojilerin uygun kullanımına ve dizgelerin amaca uygun kurulmalarına uzandığı için, onu, düşünümün ve ussal bir yeniden-yapılanmanın, içinde stratejilerin seçildiği, teknolojilerin kullanıldığı ve dizgelerin kurulduğu toplam toplumsal ilgiler bağlamından alır. Dahası ussallık salt bağlantılarda mümkün olan teknik uygulamaya uzanır ve bu yüzden doğaya ve topluma hükmetmeyi içeren bir eylem tipini gerektirir.

Marcuse'nin Weber eleştirisi şu sonuca varır:

"Belki de teknik us kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımını değil, bizzat kendisi de iktidardır. Yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri tekniğe ancak sonradan ve dışarıdan empoze edilmiş değillerdir. Onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler. Teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımdır ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı maddidir ve bu bakımdan bizzat teknik usun biçimine aittir"<sup>271</sup>

Endüstriyel olarak ilerlemiş kapitalist toplumda iktidar, politik iktidarın ortadan kalkmasına yolaçmadan, sömürücü-baskıcı karakterini yitirme ve "ussal" olma eğilimi gösteriyordu: "İktidar artık, aygıtı bir bütün olarak koruma ve genişletme yeteneği ve ilgisi koşuluna bağlıdır."<sup>272</sup>

Marcuse, nesnel açıdan baskıyı "bireylerin yoğunlaştırılmış bir şekilde devasa üretim ve dağıtım

271 Herbert MARCUSE'den aktaran Jürgen HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, s.34

272 Herbert MARCUSE'den aktaran Jürgen HABERMAS, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, s.34

aygıtının boyunduruğu altına girmelerinde, boş vakitlerin özele ait olmaktan çıkarılmasında, yapıcı ve yıkıcı toplumsal çalışmanın neredeyse birbirlerinden ayırdedilmeyecek kadar iç içe geçmelerinde" görmekten sözediyor. Fakat bu baskı paradoksal biçimde halkın bilincinden yitip gitmiştir, çünkü iktidarın meşrulaştırılması yeni bir karaktere bürünmüştür: Yani "bireylerin yaşamını da gittikçe daha rahatlaştıran, sürekli artan üretkenlik ve doğaya hakim olma"ya işaret eder.

Weber'in anladığı biçimde "ussallık" burada çifte yüzünü gösterir. O artık, salt tarihsel olarak zamanını doldurmuş üretim ilişkilerinin nesnel açıdan aşırı olan baskısının maskesinin düşürüleceği, üretici güçlerin seviyesi için eleştirel bir ölçü değildir, tersine aynı üretim ilişkilerinin işleve uygun bir kurumsal çerçeve olarak haklandırabilecekleri kendini savunma durumunda olan bir ölçüttür de.<sup>273</sup>

Modern bilimin ilkeleri a priori öyle yapılanmışlardır ki, kavramsal aletler olarak, bir evrene kendiliğinden oluşan, üretken bir kontrol hizmeti görebilirler; kuramsal işlemselcilik sonunda pratik işlemselciliğe denk düşer. Doğaya gittikçe daha etkin bir hükmetmenin yolunu açan bilimsel yöntem, daha sonra doğaya hükmetme aracılığıyla insanların insanlar üzerindeki gittikçe daha etkin bir iktidarı için saf kavram ve aletleri de sunmuştur. Bugün iktidar kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji olarak

---

273 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.35

ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir ve bu da bütün kültür alanlarını içine alan, geniş politik erki, büyük meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Teknoloji bu evrende insanlığın özgürsüzlüğünün büyük ussallaştırılmasını da sağlamakta ve özerk olmanın, yaşamını kendi kendine belirlemenin "teknik" olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Çünkü bu özgürsüzlük ne usdışı ne de politik olarak değil tersine daha çok yaşamın rahatlıklarını arttıran ve çalışma verimliliğini yükselten teknik aygıtın boyunduruğu altına girme olarak görünmektedir. Böylelikle, teknolojik ussallık iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve usun araçsalçı ufku ussal türde bütünselci bir topluma açılmaktadır.<sup>274</sup>

Marcuse, çağdaş bilimin ussallığının tarihsel bir oluşum olduğu düşüncesini, Husserl'in Avrupa krizi üzerine araştırmasına olduğu kadar, Heidegger'in Batı metafiziğinin yıkılışı düşüncesine de borçludur. Bloch materyalist bağlamda, bilimin ve de modern tekniğin halen kapitalistleşerek biçimi bozulmuş bir ussallığın, saf bir üretici gücün masumluğunu gasp ettiği görüşünü geliştirmiştir. Ama ancak Marcuse "teknik usun politik içeriğini" bir geç kapitalist toplum kuramı için çözümleneci çıkış noktası yapar. Bu bakış açısını salt felsefi açıdan geliştirmekle kalmayıp, tersine toplumbilimsel çözümlenmede de korumak istediği için, düşünce zorlukları ortaya çıkabilir.<sup>275</sup>

---

274 Herbert MARCUSE'den aktaran Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.36

275 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.36

Teknolojik a priori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve insanların ortaya koyduğu yaratılar toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik a priori'dir.<sup>276</sup>

Habermas, çalışma veya amaç-ussal eylemden ya araçsal eylemi ya ussal seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonu anlar. Araçsal eylem, deneysel bilgiye dayanan teknik kurallara uyar. Bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya toplumsal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler. Bu öngörülerin isabetli veya yanlış olduğu meydana çıkabilir. Ussal seçim tavrı çözümleyici bilgiye dayanan stratejilere uyar. İletişimsel eylem ise, Habermas'a göre, sembollerle sağlanan bir etkileşimdir. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki edimci özne tarafından anlaşılmalı ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu geçerli normlara uyar.<sup>277</sup>

Kapitalizm dünya tarihinde, kendi düzenlediği ekonomik gelişmeyi kurumsallaştıran ilk üretim tarzıdır. Önce bir endüstriyalizm oluşmuştur, sonra bu endüstriyalizm kapitalizmin kurumsal çerçevesinden çıkarılıp sermayenin şahsi kullanım biçiminde olanlardan farklı mekanizmalara da bağlanabilmiştir.

---

276 Herbert MARCUSE'den aktaran Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.40

277 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.42



Dil oyunlarının iletişimsel eyleme bağılı ussallığı, şimdi artık, modern dönemin eşiğinde, araçsal ve stratejik eyleme bağılı olan bir amaç-araç ilişkileri ussallığı ile karşılaşır. Bu karşılaşmaya gelindiği an, geleneksel toplumun sonunun başlangıcıdır. İktidarın meşrulaştırılma biçimi işe yaramaz hale gelir. Kapitalizm bu sorunu yalnızca ortaya koymayıp aynı zamanda çözen bir üretim tarzıyla tanımlamıştır. İktidar için artık kültürel geleneğin göklerden indirilebilecek değil, tersine toplumsal çalışma temelinden çıkartılabilecek bir meşrulaştırma sunar. Özel mülkiyetlerin malları takas ettikleri pazar kurumu ve buna bağılı olarak mülksüz özel kişilerin biricik mal olarak kendi iş güçlerini takas ettikleri pazar kurumu, takas ilişkilerindeki eşdeğerliliğin adilliğini vaad eder. Bu burjuva ideolojisi de karşılıklılık kategorisi ile, iletişimsel eylemin bir ilişkisini daha meşrulaştırmanın temeli yapar. Fakat karşılıklılık ilkesi şimdi toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçlerinin bizzat örgütlenme ilkesidir. Bu yüzden politik iktidar bundan böyle "yukarıdan" değil "aşağıdan" (kültürel geleneğe dayanılarak) meşrulaştırılabilir.<sup>278</sup>

Ekonomi sürecinin devlet müdahalesi yoluyla sürekli düzene sokulması, kendi başına bırakılmış bir kapitalizmin, dizgeyi tehlikeye sokan yanlış işlevselliklerinden korunurken ortaya çıkmıştır ki böyle bir kapitalizmin gerçek gelişmesi, kendine özgü olan iktidardan kurtulmuş ve güç karşısında

---

278 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.47

tarafsız kalmış bir burjuva toplumu düşüncesiyle açıkça çelişkiye düşmektedir. Marx'ın maskesini düşürdüğü adil takasa ilişkin alt yapı ideolojisi pratik olarak iflas etmiştir. Sermayenin özel teşebbüsdeki kullanım biçimi ancak dolaşımı kararlaştıran bir toplumsal ve ekonomik politikanın devletçi düzeltisiyle ayakta durabilmektedir. Toplumun kurumsal çerçevesi yeniden politikleştirilmiştir. Artık bu çerçeve üretim ilişkileriyle ve de kapitalist ekonomi ilişkisini güvenceleyen bir özel hukuk düzenini ve burjuva devletinin buna uygun genel düzen güvenceleriyle dolaysız olarak örtüşmemektedir. Fakat böylelikle ekonomik dizgenin iktidar dizgesi ile olan ilişkisi değişmiştir; politika artık yalnızca bir üst yapı olayı değildir. Eğer toplum artık kendini devletin öncelinde ve temelinde varolan bir alan olarak "özerk" bir biçimde düzenleyerek sürdürmüyorsa -ki kapitalist üretim tarzında asıl yeni olan bu özerklikti- toplum ve devlet de çoktandır Marx'ın kuramının altyapı ve üstyapı olarak belirlediği bir ilişki içinde bulunmuyorlar demektir. Ama o zaman eleştirel bir toplum kuramı da kesin bir politik ekonominin eleştirisi biçiminde düzenlenemez. Toplumun devinim yasalarını yöntemsel olarak yalıtılan bir inceleme tarzı, toplumun yaşam bağlamını başlıca kategorileri içinde kavrama iddiasını ancak politika ekonomik altyapıya bağımlı olduğunda ve bu ikincisinin devlet etkinliğinin ve politik olarak sonuçlandırılmış çatışmaların bir işlevi olarak kavranılması gerekmediğinde, sürdürülebilir. Politik Ekonominin Eleştirisi, Marx'a göre yalnızca ideolojisi olarak burjuva toplumunun kuramıydı. Fakat adil takas ideolojisi yıkıldığında, artık

iktidar dizgesi üretim ilişkileri üzerinden dolaysız olarak eleştirilemez. Sözkonusu ideolojinin çöküşünden sonra politik iktidara yeni bir meşrulaştırma gerekmektedir. Şimdi dolaylı takas süreci üzerinden uygulanan erk, devlet öncesi örgütlenmiş ve devletle kurumsallaştırılmış iktidar yoluyla kontrol edileceği için, meşrulaştırma artık politik olmayan bir düzenden, üretim ilişkilerinden türetilemez. Bu noktada, kapitalizm öncesi toplumda var olan zor kullanımı kendini doğrudan meşrulaştırma olarak yeniler. Diğer yandan, dolaysız politik iktidarın (kültürel gelenek temelinde geleneksel bir meşrulaştırma biçimi içinde) yeniden kurulması olanaksızlaşmıştır. Hem zaten gelenekler güçsüz bırakılmıştır, hem de endüstriyel olarak gelişmiş toplumlarda dolaysız politik iktidardan burjuva özgürleşiminin sonuçları (temel haklar ve genel seçimler mekanizması) ancak karşı-devrim dönemlerinde tamamen yadsınabilirler. Devletçe düzenlenen kapitalizm dizgelerinde biçimsel-demokratik iktidar, artık burjuva öncesi meşruluk biçimine geri dönüşlerle çözülemeyecek bir meşruluk talebinde bulunmaktadır. Bu yüzden, özgür takas ideolojisinin yerine, toplumsal sonuçlarda pazar kurumuna değil, takas ilişkisinin yanlış işleyişlerini gideren devlet etkinliğine yönelik olan bir ikame programı geçmektedir. Burjuva verimlilik ideolojisi (bireysel verimlilik ölçütüyle statü teminini pazardan okul dizgesine kaydıran ideoloji) kendisini asgari refah güvencesiyle, iş güvencesi ve gelirin kararlılığı görüşüyle bağdaştırmaktadır. Bu ikame programı iktidar dizgesini, toplumsal güvenliği ve kişisel yükselme şanslarını sağlayan toplam dizgenin kararlılığının koşullarını

sürdürmek ve büyüme rizikolarından korumakla yükümlü kılar. Bu, sermayenin şahsi kullanım biçimini, özel hukuk kurumlarının sınırlandırılması pahasına güvenceleyen ve kitlelerin sadakatini bu biçime bağlayan devlet müdahaleleri için bir güdüleme alanı gerektirir. Devlet etkinliği ekonomik dizgenin kararlılığına ve büyümesine yönelik oldukça, politika da özgün bir negatif karaktere bürünür: Yanlış işleyişlerin ortadan kaldırılması ve dizgeyi tehlikeye sokan rizikoların önlenmesi; yani pratik hedeflerin gerçekleştirilmesine değil teknik sorunların çözümüne yöneliktir.<sup>279</sup>

19. yüzyılın sonundan itibaren, geç kapitalizmi belirten öteki gelişme eğilimi gittikçe daha güçlü bir şekilde yerleşmektedir: tekniğin bilimselleştirilmesi. Emeğin üretkenliğini yeni teknikler uygulayarak arttırma yolundaki kurumsal baskı, kapitalizmde her zaman varolmuştur. Fakat yenilemeler, ekonomik olarak sonuçlanmış olsalar da kendiliğinden bir karakter taşımış olan tek tük buluşlara bağlıydılar. Bu durum, teknik gelişmenin, modern bilimlerin ilerlemesiyle geri beslenmiş olması ölçüsünde değişmiştir. Büyük çaptaki endüstri araştırmasıyla bilim, teknik ve değerlendirme tek bir dizge içinde birleşmişlerdir. Bu arada dizge, devletin ilk planda askeri alandaki bilimsel ve teknik gelişmeyi teşvik eden bir araştırma emrine bağlıdır. Bilgiler oradan sivil mallar üretimi alanlarına akarlar. Böylece teknik ve bilim, birinci üretici güç olurlar, bu durumda Marx'ın

---

279 Bkz. Jürgen HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.52

emek-değer kuramının uygulanma koşulları ortadan kalkar. Bilimsel-teknik ilerleme bağımsız bir artı-değer kaynağı olduğunda ve bunun karşısında Marx'ın gözönüne aldığı biricik artı-değer kaynağı; doğrudan üreticinin işgücü, gitgide önemsizleştğinde, araştırma ve geliştirme yatırımlarındaki sermaye miktarlarını, kalifiye olmayan işgücü değeri üzerinden hesaplamının artık bir anlamı yoktur.<sup>280</sup>

Kapitalist toplum, anılan iki gelişme eğilimi yüzünden öylesine değişmiştir ki, Marksist kuramın iki anahtar kategorisi, yani sınıf mücadelesi ve ideoloji, artık öyle kolaylıkla uygulanamazlar. Toplumsal sınıfların savaşımı bu haliyle ilkin geriye dönük bir şekilde doğrudan politik olarak kavranan geleneksel toplumun sınıfsal yapısının farkedebileceği nesnel bir durum yaratmıştır. Açık sınıfsal uzlaşmaz çelişkinin yarattığı dizgeye yönelik tehlikelere bir tepkiden doğmuş olan, devletçe düzenlenen kapitalizm, sınıf çatışmasını yatıştırır. Geç-kapitalizmin dizgesi, ücrete bağımlı kitlelerin sadakatini güvenceleyen bir tazminat politikasıyla, yani bir çatışmadan kaçınma politikasıyla öylesine belirlenmiştir ki, sermayenin özel ekonomide kullanımıyla eskisi gibi toplumun yapısına döşenmiş olan çatışma, görece olarak en büyük olasılıkla gizli kalan çatışmadır. Bu çatışma gerçi yine üretim tarzına bağlı olan

---

280 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.53

ama artık sınıf çatışmaları biçimini alamayan öteki çatışmaların gerisinde kalır.<sup>281</sup>

Üretim tarzının sürdürülmesinde yatan ilgiler toplum dizgesinde artık sınıf ilgileri olarak "tek bir anlamda sınırlandırılmazlar." Çünkü dizgenin tehlikeye düşmesinin önlenmesine yönelik iktidar dizgesi tam da bir sınıf öznesinin bir diğerinin karşısına teşhis edilebilir bir grup olarak çıkması biçiminde uygulandığı kadarıyla "iktidarı" dışlar. Bu, sınıf çelişkilerinin ortadan kaldırılması değil, fakat gizlenmesi anlamına gelmektedir. Sınıflara özgü farklılıklar hala alt-kültürel gelenekler biçiminde ve yalnızca yaşam düzeyinde ve yaşama alışkanlıklarında değil, politik anlayışlarda da bunlara uygun düşen farklılıklar biçiminde varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Dahası, ücretliler sınıfının toplumsal karşıtlıklardan, diğer gruplardan daha ağır bir şekilde etkilenmesi şeklinde sosyo-kültürel olarak belirlenmiş olasılık da ortaya çıkmaktadır. Ve sonunda, dizgenin doğrudan yaşama şansları düzleminde korunması için genelleştirilmiş ilgi, bugün bile bir ayrıcalıklar yapısında kenetlenmiştir: Canlı öznelere karşı tamamen bağımsızlaşmış ilgi kavramının kendisini ortadan kaldırması gerekmiştir. Fakat devletçe düzenlenen kapitalizmdeki politik iktidar, dizgeye yönelik tehlikelerden korunma ile, bütünleyici paylaşım cephesinin ayakta

---

281 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.56

tutulabilmesinde gizli sınıflar sınırları aşan bir çıkarı üstlenmiştir.<sup>282</sup>

Tekel altına alınmış bilimsel ve teknik ilerlemenin kendisi, bir meşruluk temeli haline gelmiştir. Bu yeni meşruluk biçimi açıkça eski ideoloji biçimini yitirmiştir. Teknokratik bilinç bir yandan tüm eski ideolojilerden "daha az ideolojiktir"; çünkü ilgilerin doyurulmasını yalnızca yansıtan bir körlüğün opak gücüne sahip değildir. Öte yandan, bugün başat olan daha çok camsı arka plan ideolojisi, bilimi fetişleştiren ideoloji; eski tipteki ideolojilerden daha karşı konulmazdır ve daha geniş etkilidir, çünkü pratik sorunların üstünü örtmekle, yalnızca belirli bir sınıfın kısmi iktidar ilgilerini haklandırmış ve başka bir sınıfın cephesindeki kısmi özgürleşim gereksinimini bastırmış olmaz; tersine insan türünün özgürleşimci ilgisine denk gelir.<sup>283</sup>

Eğer ideoloji kavramının ve sınıflar kuramının uygulama alanının görecelileşmesi onaylanırsa, Marx'ın tarihsel materyalizmin temel varsayımlarını geliştirdiği kategorik çerçevenin de yeniden formüle edilmesi gerekir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yerine çalışma ve etkileşim arasındaki daha soyut ilişkinin geçirilmesi gerekir. Üretim ilişkileri öyle bir düzlem gösterirler ki, kurumsal çerçeve bu düzlemin üzerinde ancak liberal

---

282 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.57

283 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.59

kapitalizmin açınım evresi sırasında kenetlenebilmişti. Bu daha önce veya daha sonra böyle olmamıştır. Gerçi öte yandan üretici güçler amaç-ussal eylemin alt dizgelerinde örgütlenmiş öğrenim süreçlerinde birikmekle, başlangıçtan itibaren toplumsal gelişmenin motoru olmuşlardır, fakat Marx'ın kabul ettiği gibi, her koşulda bir kurtuluş potansiyeli olmuş ve özgürleştirici hareketlere yol açmış görünmüyorlar. Hele artık, üretici güçlerin sürekli artışının iktidarı meşrulaştırıcı işlevleri de üstlenen bilimsel-teknik bir ilerlemeye bağlı oluşundan bu yana hiç değil. Habermas, kurumsal çerçeve (etkileşim) ile amaç-ussal eylemin alt dizgeleri (araçsal ve stratejik eylemin geniş anlamında "çalışma") arasındaki benzer fakat daha genel bir ilişki olarak gelişmiş ilişki dizgesinin, insan türünün tarihinin sosyo-kültürel eşiklerini yeniden inşa etmek için daha uygun olduğunu düşünür.<sup>284</sup>

### 6.3 Teknolojik Ussallığa Karşı İletişimsel Ussallık

Gerçek sorun Habermas'a göre teknik us değil, onun evrenselleştirilmesi, çok daha kapsayıcı bir us kavramının bilimsel ve teknolojik düşüncenin geçerliliği uğruna kayboluşu, praxis'in techne'ye indirgenmesi ve amaç-ussal eylemin yaşamın tüm alanlarını kaplamasıdır. Buna doğru tepki, teknik ustan tamamen kopmak değil, onu kapsayıcı bir ussallık

---

284 Bkz. Jürgen HABERMAS, *ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s.61



kuramı içinde hak ettiği yere koymaktır. Bu yolda ilk adımı Habermas, Marx'ın "duyusal insan etkinliği" kavramını iki parçaya bölerek atar; emek ya da amaç-ussal eylem ve toplumsal etkileşim ya da iletişimsel eylem. Toplumsal dizgeler dış-doğa üzerindeki egemenliklerini üretim güçlerinin yardımıyla genişletirler. Bunun için de, deneysel varsayımları gerçeklik iddiasıyla birleştiren teknik olarak kullanılabilir bilgiye gereksinim duyarlar. İç-doğa da topluma, gereksinimlerin yorumlandığı ve eylemlerin yasaklandığı, izin verildiği, emredildiği normatif yapılar yardımıyla uyum sağlar. Yalnızca teknik kurallara göre emek ve geçerli normlara göre etkileşim ayrımı temelinde, teknolojik, kurumsal ve kültürel gelişimin tarihsel süreci olarak insan türünün gelişmesini yeniden yapılandırabiliriz. Politik özgürleşme teknik gelişmeyle özdeşleştirilemez. Araçsal eylem boyutunda ussallaşma üretici güçlerin gelişmesi ve teknolojik egemenliğin artması iken, toplumsal etkileşim boyutunda ussallaşma egemenlikten bağımsız iletişimin çoğalması anlamına gelir.

Emek ya da amaç-ussal eylem, ussal karar ögelerinin ve araçsal olarak etkili bir şekilde uygulanabilen teknik bilginin egemen olduğu eylemleri ya da eylem dizgesini ifade eder. Burada doğal ya da toplumsal nesneleşmiş süreçler üzerindeki teknik egemenlik yönelimi belirleyicidir. Etkileşim ya da iletişimsel eylem, tamamlayıcılığın ve uzlaşımın egemen olduğu eylemleri ya da eylem dizgelerini ifade eder. Karşılıklı anlama temelinde karşılıklılık eğilimi belirleyicidir. Emek kategorisinde Habermas doğal ve toplumsal

çevre üzerindeki teknik egemenliğe değin sorunları ele alır. Etkileşim kategorisinde ise iletişim halindeki bireyler arasındaki toplumsal ilişkilere değin sorunları ele alır.

Habermas bu ayrımı araçsal usun eleştirisinde geliştirmiştir. Usun sadece denetleyici ve yönlendirici bir güç olmasıyla, yani usun teknik alana dönüştürülümüyle, us kendisinin gerçekleştirilmesindeki özgürleşimci ilgi-çıkar'ını yitirmiştir. Araçsal usun eleştirisi, insan türünü sadece emekte(çalışma) yoğunlaşmış bir varlık olarak görmenin imkansızlığını belirtmektedir. Habermas'a göre toplumun kuruluşu pratik etkinlik ve simgesel etkileşimin birleşmesiyle oluşur. Bunlar toplumun kendisini üretme ve yeniden üretme biçimleridir. Etkileşimin pratik ilgi-çıkar'ı üretilmedikçe, toplumun bir süreç ve vasat olarak sürekliliğinden söz etmek anlamlı olmayacaktır.<sup>285</sup>

Emek ve araçsal eylem topluma dışsal olarak ilişkin ne varsa bunların kurumsallaşmasını sağlarken, etkileşim ve iletişimsel eylem bu toplumun öznelere görünme ve bu öznelere toplumu algılama biçimlerini gelenekselleştirmektedir. Ancak bu kurumsallaşmada gelenekselleşmeye ya da gelenekselleşmede kurumsallaşmaya yer olmadığı anlamına gelmez; emek ya da etkileşim her iki sürece yerleştirilebilir ve her iki süreçte de yer alabilir.

---

285 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.88

Habermas'ın bilinç felsefesinden, dil felsefesine doğru ilgilerini değiştirmesinin somut bir ürünü olan iletişimsel eylem kuramı, göstergebilim, anlambilim ve dil felsefesindeki çeşitli eğilimleri, etik ve toplumsal kuramın verimleriyle birleştirerek bu eylem türünü temellendirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Buradaki en önemli değişiklik, dilin iktidar ilişkilerinin bir vasatı olarak değil, evrensel pragmatik bir aracı olarak ele alınmasında yatmaktadır.<sup>286</sup>

İletişimsel eylem, en az iki özne tarafından bilinen davranış hakkındaki karşılıklı beklentilerce meşrulaştırılan ortak duysal normlarca meşrulaştırılmaktadır. Yaptırımlarla kuvvetlendirilen, iletişimsel eyleme kılavuzluk eden toplumsal normlar ve bunların kullandığı geçerlilik savları "karşılıklı anlaşmanın öznelerarasılığında" değerlendirilebilir. İletişimsel eylem için "eylem yönlendirici kurallar", "toplumsal normlar"dır; "tanımlama düzeyi", "öznelerarası bir şekilde paylaşılan sıradan dil"dır; "tanımlama türü", "davranışlar hakkındaki karşılıklı beklentiler"dır. Etkileşimin "kazanılma mekanizmaları", "rol içselleştirimleri"dır. İletişimsel eylemin "işlevi", "kurumların sürdürülmesi"dır. Bu eylem türünün başarılı olup olmadığını anlamak için kullanılan ölçüt, niyetlenen şeyin iletilip iletilememesinde yatmaktadır. Etkileşimin "ussallaşma" boyutu, "özgürleşim, bireyleşme ve baskıdan kurtulmuş iletişimin yayılması"dır.

---

286 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.97

Toplumsal ilişkilerin meşrulaştırılmaları baskın tarihsel ve toplumsal güçler tarafından belirlenen iktidarın dönüşümsel yanını oluşturan ideolojileri içermektedir. İktidar ya da güç kavramı doğrudan siyasal iktidar kavramıyla özdeşleştirilmemelidir. Elbette, iktidar ya da güç her zaman siyasal bir içeriğe sahiptir ama iktidarla, iktidarın kurumsallaşmış bir müdahale olarak bitiştirilebileceği tahrif edilmemiş ya da tahrifata açık olmayan bir iletişim vasatını bozan veya bozmaya yönelik yıkıcı ve çarpıtıcı güçleri kasetme imkanımız vardır. Nitekim, Habermas "iktidar iletişimsel eylem içerisinde biçimlenir" demektedir.<sup>287</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi sorun araçsal us terketme sorunu değil, onu diyaloga dayalı, köktenci ve daha anlaşılır bir kavram olan iletişimsel usla ifade etmektir. Araçsal us iletişimsel usun yalnızca bir bölümü, ona tabi bir kısımdır. Bu yeni us kavramını tanımlamak için Habermas işe, Marx'ın çıkarttığını düşündüğü, amaçlayarak yapılan eylem ile iletişime dayalı eylemi birbirinden ayırarak başlar. Habermas'a göre Marx eylem kavramını emeğe, yani amaç-ussal eyleme indirgemıştır, bu nedenle iletişimsel ilişkiyi ihmal etmiştir.

Weber, Adorno ve Horkheimer yalnızca araçsal usun genişlemesi üzerinde yoğunlaştılar ve iletişimsel usun alanında durumu değerlendirmeyi ihmal ettiler; bu nedenle iletişimsel usun araçsal us tarafından tamamen yok edildiği

---

287 Bkz. Ahmet ÇİĞDEM, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, s.99

izlenimini verdiler. Habermas ise tersine daha dengeli bir tutum sergiler; "usun iletişimsel potansiyeli kapitalist modernleşme süresince sürekli olarak geliştirilmiş ve tahrif edilmiştir." Eğer iletişimsel eylem açısından geniş biçimde anlaşılabilir ussallığın belirli yönleri modernizmin içinde varolsaydı, o zaman yalnızca araçsal usun ezici genişlemesi üzerinde yoğunlaşmaz, aynı zamanda iletişimsel usun eksiklikleri üzerinde de yoğunlaşılırdı: Nietzsche'nin, Weber'in ve Adorno'nun kötümserliğinin tersine, modernizm "ussallığın fazlalığı değil eksikliği" yani bir iletişimsel ussallık açısından dolayı acı çeker.

Araçsal us toplumun gereksinmelerini karşılaması açısından kaçınılmazdır, aynı zamanda iletişimsel usun egemen olması gereken diğer toplumsal yaşam alanlarında ne yazık ki kendi iddialılığını sergileme ve onları taciz etme eğilimini taşır. Habermas bunu "yaşama dünyasının sömürgeleşmesi" olarak adlandırmaktadır: "Bilgiye dayalı araçsal ussallık ekonomi ve devletin sınırları ötesinde yaşam alanlarının iletişime dayalı olarak oluştuğu yerlere doğru dalgalanır ve orada ahlaki-siyasal ve estetik-pratik ussallık pahasına egemenlik elde eder."

Aslında Habermas üç kültürel alana, yani bilim ve teknoloji, ahlak ve hukuk, sanat ve erotizme tekabül eden üç ussallık düzenini birbirinden ayırır: bilişsel-araçsal, ahlaksal-kılgılı ve estetik-kılgılı. Habermas Batı marka merkeziliğinin "yaşama dünyasında etkili bir işlev gören usun

karmaşıklığının reddi anlamına geldiğini, usu bilime dayalı araçsal boyutu ile kısıtladığını öne sürmektedir. Bu üç boyuttan biri sistematik olarak geliştirilmediğinde veya yeterince kurumsallaştırılmadığında veya "yaşam düzenlerini onları kendisine yabancılaştıracak bir ussallık biçimine tabi tutacak ölçüde egemen olduğunda", seçkin bir ussallaştırma modeli gündeme gelir. Örnekleyecek olursak ussallığın Batı modeli büyük ölçüde kapitalist üretimin araçsal usuna dayanmakta ve iletişimsel ussallılığın ahlaki ve estetik boyutunu gaspetmektedir. Modernizmin sorunu bu nedenle Weber'in sezindiği gibi bir ussallaştırma sorunu değil, iletişimsel ussallılığın uyumlu gelişme eksikliğidir.<sup>288</sup>

Habermas, "iyi toplum"a kaçınılmaz olarak yolaçan bir diyalektik gereklilik olduğunu ileri süren bir ütopyacılığı reddeder. Aynı zamanda bu yaklaşımın karşıtı olan, tarihten bütünsel bir kopuşu ya da ütöfik yönelimleri fantazinin hiçkimsesiz alanına yerleştiren görüşlere de karşı çıkar. Birincisi Marksizm, ikincisi Eleştirel Kuram. Ona göre toplumsal umudun ussal temelleri vardır. Bunun geleceğe yönelik projelerin iyimserliği ya da kötümserliğiyle ilgisi yoktur. Hala mümkün olanın gerçekleşebileceği konusunda bir garanti söz konusu değildir. Oldukça baştan çıkartıcı gözükten her türlü "bütünsel eleştiri"ye karşı Habermas "usun bekçisi" rolünü oynamaktan vazgeçmez.

---

288 Bkz. Jorge LARRAİN, ideoloji ve Kültürel Kimlik, s.185

## 7. İLETİŞİMSEL EYLEM

Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı başlıklı yapıtının üç temel ve birbirleriyle ilişkili hedefi vardır:

- i. Modern felsefe ve toplumsal kuramın öznel ve bireyci öngörülerıyla sınırlanmamış bir ussallık kavramı geliştirmek.
- ii. Yaşama dünyası ve dizge paradigmalarını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı inşa etmek.
- iii. Aydınlanma projesinin terkedilmesi yerine yeniden yönlendirilmesini hedefleyen bir eleştirel kuram ortaya koymak.<sup>289</sup>

Habermas, bu hedeflerini içinden çıktığı gelenekle sürekli bir ilişki içinde kalarak gerçekleştirmeye çalışır. Bu nedenle, öncelikle hesaplaşmaya çalıştığı isimler, Weber, Adorno ve Horkheimer'dır.

### 7.1 Weber'in Tek Boyutlu Ussallık Çözümlemesinin Eleştirisi

Weber, modernleşmenin dünya çapındaki tarihsel sürecini, ilerlemeci bir "ussallaşma" süreci olarak değerlendirdi. "Ussallaşma", ussallıkta bir artışı ifade ettiği için, Weber, bir anlamda, tarihin usa doğru bir ilerleme olarak ortaya çıktığı Aydınlanma geleneğine bağlı bir düşünürdür. "Bizim bugün geçerli kabul ettiğimiz gelişme alanı içinde bilim

---

<sup>289</sup> Bkz. Thomas MCCARTHY, *Theory of Communicative Action I*, Jürgen HABERMAS, için Önsöz, s.8

yalnızca Batı'da vardır." Weber'e göre, Batı kültürünün temel niteliği, özellikle Aydınlanma'dan bu yana, düşüncede ve eylemde her şeyi us ölçütüne vurmaktır. Batı kültürünün temel niteliği olarak ussallaşma, yalnızca gerçekliği eştürdenlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime özgü değildir. O, Batı'da, devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan, aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir. Böylece Weber ussallaşma kavramının anlamını, dar bilgikuramsal anlamının üstünde, kültürleri belirleyen bir temel motif olarak göstermiş olur.<sup>290</sup>

Weber'in ussallık kavramının üç farklı boyutu vardır; amaçsal, biçimsel ve söylemsel. En basit anlamında ussallık Weber için Zweckrationalitat yani amaçsal ussallıktır. Bu ussallık biçimi, daha önceden tanımlanmış hedeflere ulaşmanın en etkili araçlarının seçiminde ortaya çıkar. Bu anlamıyla ussallık ekonomik ve yönetsel verimliliğin artışıyla yakından ilgilidir. Daha geniş bir anlamında ussallık, farklı durumların, inançların, deneyimlerin, eylem alternatiflerinin oluşturduğu kaos üzerine, tutarlı ve dizgesel bir düzenin inşa edilmesini ifade eder. Bu anlamda ussallık, modern burjuva toplumunda hukukun evrenselleşmesi ve biçimselleşmesi ile bürokratik ağırlıklı örgütlenmelerin gelişmesiyle ilişkilidir. Bu genişletilmiş anlamında ussallık, daha geleneksel bir anlamdaki "pratik" ussallığı hatırlatır. Biraz önce tanımlanan

---

290 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.58



kaos üzerine inşa edilen tutarlılığın yanısıra, simgesel materyel (din) ve ona bağlı söylemsel tavırların üzerine kurulu bir tutarlılığı da ifade eder. Son olarak ussallık, yanılısamalardan bağımsızlaşmış bir davranışın özgünlüğüyle kavramsal olarak ilişkilidir. O, doğal ve toplumsal dünyanın kutsaldan arındırılmasıyla gelen "büyünün bozulması"nı ifade eder. O artık bilimsel ussallıktır ve onun ethos'u da bilimsel nesnelliktir.

Weber, bir anlamda, modernliğe geçişi bir ussallık süreci, üstelik toplumsal bilimlerin giderek artan bir rol oynadıkları bir ussallık süreci olarak değerlendirirken 19. yüzyıldaki öncüllerinin geleneğini sürdürmektedir. Bununla birlikte, ilerleyen ussallığın kurumsal ilişkilerini çözümlerken Weber, aynı zamanda, toplumun "ussallaşma"sının hiçbir ütöpik perspektifi içinde barındırmadığını, aksine bunun modern insanın, insanlıktan çıkmış bir düzen içerisine giderek hapsoluşuna neden olacağını gösterir. Bu gerilimi Wellmer "ussallaşmanın paradoksu" olarak adlandırmaktadır. Bu aslında, Weber'in de öğrencisi olmuş Lukacs'ın "şeyleşme" dediği şeydir. Ussallaşmanın paradoksu hem özgürleşmeyi, hem de şeyleşmeyi içermesidir ve bu paradoks Weber'de çözümünü bulamamıştır. Bu paradoks Adorno ve Horkheimer'ın "Aydınlanmanın Diyalektiği" kavramı ile yeniden çözmeye çalışacakları paradokstur.<sup>291</sup>

---

291 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", Habermas and Modernity, s.41

Bu paradoksun ortaya çıkışının nedeni Weber'in "ussallık" ve "ussallaşma" kavramlarının yalnızca modern toplumun oluşumu ve yapılarını çözümlenmekte kullanılan çözümleyici ve betimleyici kavramlar olmayıp, aynı zamanda, onları daha eşduyumsal ve kapsayıcı bir us fikrine bağlayan indirgenemez bir normatif anlamları olmasıdır. O halde, Weber için "ussallaşma" bir yandan içsel bir dizgesel mantık ya da gerekliliğe göre artan bir biçimselleşme, araçsallaşma ve bürokratikleşme yönünde eğilimleri ifade eder. Bu eğilimler özerk birey idealinin giderek bir tarihe aykırılığa dönüştüğü ve daha önce özerk bireylerin oluşumunu destekleyen simgesel yapılarının özelleşmiş değer seçimlerinin çoğulculuğu şeklinde parçaladığı bir toplum yönüne doğru gelişmiştir. Diğer yandan, Weber için "ussallaşma" kavramının hala normatif bir yönü vardır. Weber'in ussallık kavramını ve Avrupa'daki ussallaşma sürecini çözümlemesini daha eşduyumsal bir Aydınlanma'nın us kavramından koparmasının asıl nedeni, onun için modern bilim ve hukuğun olduğu kadar araçsal eylemin laik dizgelerinin ortaya çıkışı ve nesnel anlam dizgelerinin yıkılışının onun "dünyanın büyüünün bozulması" dediği şeyle ilişkili olmasıdır. Weber'in kullandığı anlamıyla "dünyanın büyüünün bozulması", onun bilgikuramsal ve etik konumunun normatif temelini de ifade eder.

Büyüsü bozulmuş bilincin bilişsel yapıları, kültürel söylemin ve toplumsal etkileşimin laik dizgeleri olarak bir kez kurumsallaşınca, özerk ve ussal bireylerin varoluşunun toplumsal temelini gözardı etmeye eğilimli ussallaşma süreci

harekete geçer. Bu nedenle, Weber'in modern ussallaşma kuramında oldukça kötümser bir tarih felsefesi gizlidir.<sup>292</sup>

Weber tüm ussalcı eğilimlerine karşın, yaşamımızı yönlendiren temel normların ussal olarak temellendirilebileceği konusunda ümitsizdi. Modernleşme süreciyle ortaya çıkan dünyanın büyüünün bozulması, geleneksel dünya görüşlerinin temellerini yıktı ve bizi ortada bıraktı. Weber'den miras kalan çözülmemiş gerilimlerdir. Habermas'a göre, Weber rölativizme yeterince malzeme oluşturur. Bu yaklaşım ise başından beri Habermas için mücadele edilmesi gereken bir anlayıştır.<sup>293</sup>

Weber'e göre Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentileri ironik bir yanılsamaydı. Onlar bilim ve ussallığın gelişimiyle, evrensel insan özgürlüğü arasında zorunlu bir paralellik olduğunu düşünüyorlardı. Fakat sonuçta, Aydınlanma araçsal usun zaferiyle sonuçlandı. Bu ussallık biçimi tüm toplumsal ve kültürel yaşamı, ekonomik yapıları, hukuğu, bürokratik yönetimi ve hatta sanatı etkiledi. Elbette Aydınlanma geleneksel hurafeleri ve önyargıları çözdü. Fakat "dünyanın büyüünün bozulması" yaşama anlam ve bütünlük verme doğrultusunda geleneksel dinsel dünya görüşlerinin yerini dolduramadı. Bir anlamda doğa üzerinde denetimin faturası

---

292 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.42

293 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", Habermas and Modernity, s.5

anlamın yitimi oldu. Araçsal us evrensel özgürlüğü değil, bürokratik ussallığın "demir kafes"ini getirdi.

Sadece kapitalist bir ekonominin bürokratik bir örgütlenmeyi zorunlu kılacağı doğru değildir. Ekonominin toplumsallaşması da kaçınılmaz olarak üretimi merkezi planlamaya göre düzenlemek için bürokrasinin yayılmasını içerecektir. Çok daha genel bir düzeyde, bu sonuca, iş bölümünde "uzaklaştırma" sürecinin çözümüyle yardımcıdır. Sosyalizme ilişkin Marksist beklenti, kapitalist bir toplumun yeni bir toplumsal düzenle aşılabileceği inancında kökleşmiştir. Ancak Weber'in kavramsallaştırımında, kapitalizmin aşılabilmesi olasılığı bütünüyle ortadan kalkmıştır. Kapitalizmin asli karakteri ücretli emek ve sermaye arasındaki sınıf ilişkilerinde değil, üretim faaliyetinin ussal düzenleniminde verilidir. İşçinin üretim araçlarından koparılması süreci, modern toplumun bütün alanlarında ilerleyen davranışın ussallaşması sürecinin sadece bir uğrağıdır. Bürokratik uzmanlaşmayı doğuran bu süreç tersine çevrilemezdir. Sosyalizm ekonomik davranışın ussal denetiminin daha artırılması ve ekonomik olanla kaynaşmasıyla siyasi olanın ortadan kalkmasında öngörüldüğünden, sonuç bürokratikleşmede devasa bir yayılma olacaktır. Bu da proleterya diktatörlüğü değil, resmiyetin diktatörlüğü olacaktır.<sup>294</sup>

---

294 Bkz. Anthony GIDDENS, Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev: A.Çiğdem, Vadi, Ankara, Nisan 1992, s.30

Weber'in Nietzsche'den esinlenerek kullandığı "büyüsünü yitirmiş bir dünya" imgesi, onun tüm yapıtlarına egemendir. O, ussallaşmayı, değerlere ve fikirlere bağlı bir dünya tasarımından vazgeçme, "dünyanın büyüden arındırılması" etkinliği olarak niteler. Düşüncede ussallaşma, dünyayı çıplak bir olgu yığını olarak görebilmeyi gerektirir. Değerlerden ve fikirlerden arındırılmış bir bakış açısı altında bu dünyayı bilmek konusunda, insanın elinde yalnızca, "usçu düşüncenin soğuk iskeleti" kalmıştır.<sup>295</sup>

Habermas'a göre, toplumbilimin tüm temsilcileri içinde Weber, tarih felsefesinin öngörülleri ve evrimciliğin varsayımlarıyla bağlarını koparan ve Batı toplumunun modernleşmesini ussallaşma süreci açısından değerlendiren ilk kişidir.<sup>296</sup> Ancak Habermas Weber'in ussallık kavramının amaç-ussal eylemle sınırlanmış bir ussallık olduğunu düşünür. Habermas'a göre Weber'in ussallık kavramı, birçoklarınınca ileri sürüldüğü gibi çok geniş ve karmaşık değil aksine oldukça sınırlıdır. Habermas için Weber'in sunduğu kayıp bir ütopyadır.

Habermas'a göre, Weber'in anlamın yitimi tezi, onun bir yeni çoktanrıçılık, tanrılar ve şeytanlar ya da değer dizgeleri arasında bitmeyen bir kavga olarak ifade ettiği bir tür Nietzscheci nihilizminin ifadesidir. Us, değer alanlarının çoğulluğu içinde kendini ortaya koyar ve kendi evrenselliğini

---

295 Bkz. Doğan ÖZLEM, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.59

296 Bkz. Jürgen HABERMAS, Theory of Communicative Action I, s.143

tahrip eder. Modern toplumda değer yönelimlerinin kültürel yeniden üretimini garanti edebilecek meşru bir düzen artık mevcut değildir.<sup>297</sup> Weber'in özgürlüğünün yitimi tezi, ahlaksal gelişme ve hukuğun ussallaşması arasında elde edilmiş yapısal benzerlikler üzerinedir. Weber, hukuğu, maddi üretimin sağlanması yada meşru iktidar için mücadele gibi biçimsel ussallaşmaya açık bir alan olarak düşünmekteydi.

Özellikle İletişimsel Eylem Kuramı'nda Weber, Hegel'in Marx için oynadığı türden bir rol oynamaktadır. Ancak burada, Habermas'ın başı üzerinde duran Weber'i ayakları üzerine oturtması biçiminde bir ifade yerine, belki de ayağı aksayan Weber'in iki ayağı üzerine sağlamca basması sağlandı denebilir.

## 7.2 Frankfurt Okulu'nun "Eleştirel Eleştiricilik"inin Eleştirisi

Frankfurt Okulu düşünürleri Weber'in yaklaşımını Marx'ın düşünceleriyle bütünleştirmeye çalıştılar. Onlar, Weber'den ilerlemenin negatif diyalektiği kavramını devraldılar ve onun biçimsel ve araçsal ussallık kavramını, eşduyumsal bir us kavramıyla uyum içinde olan toplumun ussal bir örgütlenmesi olasılığını kavramasına bile izin vermeyen bir ussallık olarak eleştirdiler. Bu eşduyumsal us kavramı, özgürlük, adalet ve

---

297 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action I*, s.247

mutluluk fikirlerini uzlaştıran ve böylece 20. yüzyılın ussallaşmış toplumlarını "usdışı" olarak eleştirebilen bir stratejik nokta sağlar. Bu ise Weber için imkansız olan bir düşünce biçimidir. Weber için, büyüü bozulmuş bir dünyada normların, değerlerin ya da toplumsal örgütlenme biçimlerinin ussal meşrulaştırımı mümkün değildir. Bu nedenle, toplumun bir bütün olarak ussal örgütlenmesi onun için bir anlam ifade etmemektedir. Diğer yandan Frankfurt Okulu düşünürleri, Weber'in ussallık kavramının ileri sanayi toplumlarının gerçeğine uygun düştüğünü kabul etmektedirler. Onlar için, bu ussallık kavramı bir yandan Avrupa tarihinde ussallaşma sürecinin izlediği yolu betimlerken, diğer yandan da bilincin ideolojik deformasyonunu ve kapitalizmin gelişmesiyle ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini ifade eder. Bu nedenle onlar, kapitalist modernleşme sürecinin içkin mantığının sınıfsız bir topluma değil tersine kapitalist üretim sürecinin etkisi altında bireylerin bilinçlerinin şeyleşmesinde temellenen kapalı bir araçsal ve bürokratik ussallık dizgesine yolaçacağı konusunda Marx'a karşı Weber'le hemfikirdirler. Ancak Weber'e karşı da, Marx'ın özgürleşmiş, ussal olarak örgütlenmiş, sınıfsız toplum perspektifinden yana olarak, ilerleme ve devrim tarihsel diyalektiğini yeniden düşünmek ya da ilerleme diyalektiğini toplumun devrimci dönüşümü perspektifinden ayırmak zorundaydılar. ilerleme diyalektiği, usun gerçekleşmesine değil yıkımına neden olduğu için olumsuz olarak değerlendirilir. Bu nedenle de özgürleşmiş toplum, kapitalizmin çelişkilerinin doğal ve mantıksal bir

sonucu olarak anlaşılmaz. Özgürleşmiş toplumun gerçekleşmesi ilerlemenin sürekliliğinden bir kopuş olarak düşünülür.

Eleştirel Kuramcılar, Marx'ın kuramındaki nesnelciliği benimsemediler. Fakat, sınıflı toplumun tarihi ile özgürleşmiş toplum arasındaki tarihsel süreklilik yerine radikal süreksizliği vurgulayarak, "radikal redcilik" şeklinde tanımlanabilecek yeni bir ütopyacılıkta karar kıldılar. Eleştirel Kuram'ın bu iki boyutunun (Marx ve Weber) ne derece başarılı bir şekilde bütünselleştirilebildiği, modern toplumların eleştirel çözümlemesinde kullanılan us kavramının niteliğiyle bağlantılıdır.<sup>298</sup>

Eleştirel Kuramcılarının yapıtlarında ifadesini bulan us kavramı, açık bir şekilde, Eleştirel Kuram'ın Hegelci-Marksist kökenlerini yansıtır. Temel olarak, us ve toplumun ussal bir örgütlenmesi fikri, evrensel ile tikel arasındaki uzlaşma açısından ifade edilir. Bu ilişkide tikel, Hegelci dizgede olduğunun aksine, evrensele feda edilmez. Sonuç olarak, Eleştirel Kuram'ın us kavramı, kollektif yaşam sürecinin uyumlu bir birliğin görünümünü uzlaştırır. Genel irade ile bireysel irade ve gereksinimler arasında olduğu kadar ussal yeteneklerimiz ile duyumsal doğamız arasındaki ikiliği aşmaya çalışır. Frankfurt Okulu düşünürlerinin us kavramının bu anlamda iki iddiası vardır. İlk olarak, modern sanayi toplumlarının teknolojik gelişimi sayesinde usun taleplerinin

---

298 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.45



gerçekleşmesi tarihsel olarak mümkün hale geldiğini iddia ederler. ikinci olarak da, modern toplumların gelişiminin mantığı, araçsal usun, şeyleşmenin ve baskının kapalı bir dizgesinin ortaya çıkmasına neden olur.<sup>299</sup>

Frankfurt Okulu düşünürlerine göre metafizikten tamamen bağımsızlaşmış bir "nesnel us" mümkün değildir. Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, modern ussallaşma sürecinin tek boyutlu karakterini şeyleşme ve araçsal us eğilimiyle ilişkilendirirler. Aydınlanmış dünyada us fikrine artık gerek olmadığı konusunda Weber ile hemfikirdirler. Ancak getirdikleri açıklama Weber'den farklıdır. Makul olmayan us fikrinin kendisi değil, modern dünyanın yanlış ussallığının us fikrini bir yanılsama haline sokmasıdır. Tek boyutlu ussallığın uyum, dizge ve tutarlılık inşa etme yönündeki karşı konulmaz eğilimi kendini yalnızca modernliğin ussallaşma ve bürokratikleşme sürecinde ve dünyanın bilimsel nesnelleşmesi ile kapitalist değişim ilkesinin evrenselleşmesinde göstermez, aynı zamanda, özgürleşme fikrini imkansız kılan bilincin artan şeyleşmesinde de ortaya koyar.<sup>300</sup>

ironik bir şekilde, Weber'in tezine karşı olmalarına rağmen, Lukacs, Horkheimer ve Adorno onu rafine ederek genelleştirdiler. Weber'in tezi Marx'ın yabancılaşma çözümlemesi ve Lukacs'ın Hegelci-Marksist şeyleşme kuramıyla

---

299 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.45-46

300 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.47

birarada yeniden inşa edildi. Bu ussallaşma biçiminin gizli mantığı baskı ve egemenliğin mantığıdır. Doğa üzerindeki egemenlik, insanların insanlar üzerinde egemenliğine dönüşmüş ve buradan kendi üzerinde egemenlik gibi bir kabus ortaya çıkmıştır. Elbette ki Weber'de farklı tarihsel seçeneklerin, farklı ussallaşma biçimlerinin olmadığı söylenemez. Ancak özellikle Adorno ve Horkheimer son dönem yapıtlarında bu seçeneğin tarihsel kaçınılmazlığı öylesine güçlü bir şekilde vurgulanmıştır ki, diğer seçeneklere yaşam alanı pek kalmamıştır.<sup>301</sup>

Eleştirel Kuram'ın kendi tarihine bakıldığında 1930'lardan itibaren politik ekonominin eleştirisinden uzaklaşma ve Adorno'nun "negatif diyalektik" kavramıyla zirvesini bulan araçsal ussallık eleştirisinin yoğunlaşması açıkça görülebilir. Bunun kuramın kendi gelişimini yanı sıra, Marx'ta proleteriyaya atfedilen rol hakkında giderek artan bir şüphe, faşizmin ortaya çıkışı, Sovyet deneyiminden duyulan hayal kırıklığı gibi nedenler sayılabilir. Habermas'a göre ise eleştirel bir toplumsal bilimden "negatif diyalektiğe" savrulmak Eleştirel Kuram'ın teşhis edici ve açıklayıcı işlevlerini tahrip eder. Eleştirel Kuram kendisini geleneksel kuramlardan somut tarihsel durumlara her zaman baskı ve egemenliğin aşılması ve özgürleşme perspektifiyle ayırdeder. Bu açıdan Habermas, Marx'ın kuramının özüne bir geri dönüşü kaçınılmaz görmektedir. Adorno ve Horkheimer için toplumsal

---

301 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", Habermas and Modernity, s.6

bilimin karakteri, sorunları çözmek için bir araç olmak bir yana, bizzat kendisi bir sorundur. Ancak Habermas, toplumsal bilimle Marksizmin özünü, eleştirel bir toplumsal bilimde biraraya getirme hedefinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Aksi halde, Eleştirel Kuram "pratik" hedeflerinden kopar ve Marx'ın genç Hegelcilere yönelik olarak kullandığı bir eleştiri olan "eleştirel eleştiricilik" le sınırlanır.

### 7.3 Bilinç (Özne) Felsefesinden Dil Felsefesine

Habermas'ın yaptığı bir anlamda bilinç felsefesi temelli toplumun eleştirel kuramı projesini, dil ve iletişimsel eylem kuramına tercüme etmesidir. Bu yöneliş Habermas'a ussallık türleri arasında, özellikle de araçsal ve iletişimsel ussallık arasında daha önce Marx, Weber ve Adorno ile Horkheimer tarafından tam anlamıyla gösterilememiş kategorik ayrımı ortaya koyabilme olanağı sağlar. Marx'a karşı Habermas, burjuva evrensel ahlak ve hukuğunun sadece kapitalist üretim biçiminin ideolojik refleksi olarak anlaşılamayacağını, bunlar kapitalizmin ortaya çıkışıyla genetik olarak ilişkilendirilse bile, bilim ve teknoloji boyutunda bir öğrenme sürecinden kategorik olarak ayırtedilmesi gereken anlatımcı ve geri dönülmez kolektif bir öğrenme süreci olarak da görülmesi gerektiğini ortaya koyar. Weber'e karşı Habermas, modern demokrasi ve insan haklarına yolaçan evrensel ahlak ve hukuğun ortaya çıkışının bilimsel ve bürokratik ussallaşma anlamında bir ussallaşmadan kategorik olarak ayırtedilebilecek

bir ussallaşmayı temsil ettiğini ortaya koyar. Adorno ve Horkheimer'a karşı da Habermas, toplumun ussal örgütlenmesi demokratik kurumlar ve meşruluk ilkesinde içerilmiş ve tanınmıştır. Bu nedenle modern toplumun eleştirel bir çözümlemesi çözümlene nesnesiyle ortak bir normatif temeli paylaşır ve içkin bir eleştiri biçimi olarak kalır.<sup>302</sup>

Habermas'ın düşünce sürecinde, İletişimsel Eylem Kuramı, Althusser'in Marx için söylediği anlamda bir kopuşu ifade etmese de, en azından bir kırılmayı ifade etmektedir. Erken dönem çalışmalarının temaları terkedilmese bile en azından yeniden bir genel değerlendirme içinde ele alınmaktadır. Habermas'ın hiçbir zaman terketmediği boyut özgürleşimci bir ussallık projesidir. Bu kırılmanın yani özne temelli bir felsefeden, dil temelli bir felsefeye geçişin temel gerekçesi bu projenin bu yeni yönelimle daha gerçekleştirilebilir olduğunun görülmesidir. İletişimsel ussallığa geçiş şu iki neden açısından de değerlendirilebilir: Birincisi, Weber, Lukacs ve Eleştirel Kuram temelinde ele alınan ussallık sorunsalının sorunu çözmemiş ve araçsal usa bir alternatif getirememiştir. İkincisi, sorunu özne-nesne ilişkisi temelinde ele alan her yaklaşımın sonuçta araçsal bir indirgmeden kurtulması mümkün değildir.

Habermas'ın yapıtının bu denli ilgi çekmesinin nedeni, Alman idealizmi'nin temel motiflerine günümüz koşullarında

---

302 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.52

yeniden geçerlilik kazandırmasının yanında, Batı felsefesinde her zaman merkezi yeri olmuş bir temayı yeniden canlandırmasıdır. Bu tema Socrates'in Platonik portresiyle örneklenir. Socrates, öz-düşünümün bizi doxa(yanlış sanı)'nın sınırlamaları ve egemenliğinden özgürleştirebileceğini vurgular. Habermas'ta, öz-düşünümü diyalogla ilişkilendirerek Sokratik geleneğe bağlılığının altını çizer. Yalnızca ve yalnızca diyalogla ve diyalog içinde öz-anlamaya ulaşabiliriz. Eğer diyalog boş bir ideal değilse, diyalogsal iletişim içeren toplumsal kurumların dönüşümü ve yeniden yapılanması pratik olarak mümkün hale gelir.<sup>303</sup>

Habermas'ın Bilgi ve ilgi-Çıkar'dan iletişimsel Eylem Kuramı'na yönelirken yaptığı öz-eleştiri diyalektik bir düşünüre yakışan bir niteliktedir. Eleştirmenlerinin sorunlu noktaları ortaya koydukları ya da kendisinin çözümlerinin eksikliklerinin farkettiği noktada Habermas tüm bunlarla yüzleşmekten kaçınmaz. Savunulabilir olmayı reddetmek, hala geçerli olanı korumak ve yeni alanlara ilerlemekten çekinmemek Habermas'ın temel dürtüleridir.

Habermas, her zaman, birçok açıdan "öznelerarasılık" ve "karşılıklı anlama" sorunuyla yakından ilgilenmiştir. Bunun deneysel boyutunda, modern toplumun kamusal alanında ussal, ahlaksal ve politik söylemin olasılığı sorunuyla olan ilgisi yer alır. Yöntemsel boyutunda, Bilgi ve ilgi-Çıkar'daki

---

303 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", Habermas and Modernity, s.12

öznelerarası iletişim çözümlemesi ve anlamının önündeki dizgesel engellerin aşılmasındaki önemiyle özgürleşim kavramı vardır. Genel kuramsal yaklaşım düzeyinde de, Eleştirel Kuramın tarih felsefesi ve onun "özne felsefesi" dediği şeyle geliştirilebileceği konusundaki kuşkuları onu bazı alternatif seçeneklere yöneltmiştir. Özne felsefesi, iletişimsel eylemin öznelerarası ve diyaloga dayalı karakterinin ortaya çıkışını engellemektedir.

İletişimsel ussallık, geçerlilik savları ileri sürme ve kabul etmeyle ilgili bir durumu ifade eder. Ancak, bu ussallık kavramının biçimsel karakteri, mantıksal tutarlılığın bir postülasının biçimsel karakteriyle karıştırılmamalıdır. Böylesi bir minimal ussallık kavramıyla ifade edilemeyen, geçerlilik savlarının öznelerarasılığı ile ussal uzlaşım düşüncesi arasındaki içsel, normatif ilişkilerdir. İletişimsel ussallık yoluyla çelişkisizlik yasası, önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin tek boyutlu alanından, farklı konuşmacılar arasındaki diyaloga dayalı ilişkilerin iki boyutlu alanına yansır. Bu iletişimsel ussallığın, farklı bireyler arasında karşılıklı tanımanın özgül bir ilişkisi kadar bireylerin diğerlerine ve kendilerine karşı aldıkları özgül ussal tavırları ifade eder.

Habermas, iletişimsel ussallığı yalnızca toplumdaki bireylerin eylemleri için bir "eşgüdüm mekanizması" olarak değil, aynı zamanda bir ussallık potansiyeli taşıyıcısı olarak da görür. Us yürütme, özneler arası uzlaşmanın inşasının

aracı olarak, geleneksel toplumlarda dinin ya da geleneğin otoritesini ortak inançlar, eylemler ve yönelimlerin güvenli temelini garanti ettiği toplumsal gerçeklik alanlarında merkezi bir rol oynamaya başlar. Habermas, iletişimsel eylemin ve us yürütmenin biçimlerinin diğer eylem eşgüdümü mekanizmalarının toplumsal bütünleşmenin ya da "simgesel yeniden üretim" in yerini aldığı her noktada iletişimsel ussallıktan söz eder.<sup>304</sup>

Bir ussallaşma kuramı sadece ussallığın karakterini ve farklı biçim alışlarının dizgesel gözden geçirimi için kategoriler ve kavramların ortaya konmasını gerektirmez. O, aynı zamanda, tüm bunların toplumsal ve kültürel yaşamla somut ilişkilerine de açıklama getirmek durumundadır. Böylesine bir kuram da, hem eşzamanlı, hem de artzamanlı olmalıdır. "Modernliğin patolojisi" ya da "tarihte usun biçim değiştirmiş gerçekleşmesi"nden söz etmek neyin patolojik ya da biçim değiştirmiş olduğunu saptamak için normatif standartlar önvarsayar. Günümüzde hala evrensel normatif standartlar için ussal doğrulama olanağı var mıdır? Yoksa bu standartlar, rölativizmin ortaya koyduğu gibi keyfi midir? Bunlar Habermas'ın sorduğu temel sorulardır. Ussallığı iletişimsel temeller üzerine yeniden yapılandırma projesi de aslında aslında bu sorulara herkesi tatmin edebilecek bir yanıt oluşturmak içindir.

---

304 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.54

Habermas'ın iddiasına göre Kantçı aşkın felsefe projesinin bugünkü mirasçısı "yeniden yapılandırıcı bilimler"dir. Bunlar ön-kuramsal bilginin kurallarını ve derin dilbilgisini açıklayan bilimlerdir. Bu yeniden yapılandırıcı bilimler, çağdaş doğal bilimlerle örneklenen deneysel-çözümlemeci bilimlerden ayırtedilmelidir. Chomsky'nin üretken dilbilgisi, Piaget'nin bilişsel gelişme kuramı ve Kohlberg'in ahlaksal gelişme kuramı yeniden yapılandırıcı bilim örnekleridir. Bu bilimler simgesel olarak yapılanmış toplumsal gerçekliği inceler. Tüm bilimsel disiplinler gibi onların da varsayımları yanılabilir. Fakat bu bilimlerin varsayımsal niteliği, ön-varsayılan evrensel koşulların keşfedilme hedefiyle bağdaşmaz değildir. Yeniden yapılandırıcı bilimler, yöntembilimsel anlamda deneyseldirler. Doğrulama ve yanlışlamaya tabidirler. Fakat, ön-kuramsal bilginin yerine dünyanın daha iyi bir açıklamasını koymaya çalışan deneysel-çözümleyici bilimlerden farklı olarak, onlar ön-kuramsal bilginin kuralları ve temel dilbilgisini açıklar. İletişimsel eylem ve ussalık kuramı yeniden yapılandırıcı bir bilimdir. Bu yaklaşımın dilbilim ve günümüzdeki psikolojik ve ahlaksal gelişim kuramlarından daha evrensel bir temeli vardır. Habermas'ın "evrensel pragmatik"te dediği bu bilim, insan iletişiminin gerekli koşullarını belirler ve aydınlatır.<sup>305</sup>

Evrensel pragmatik, dilbilimden tümceleri değil sözceleri araştırmasıyla ve toplumsal dilbilimden de incelediği

---

305 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", Habermas and Modernity, s.16



sözcelerin özgül ve değişken bağlamlarla ilgili olmasıyla ayrılır. Evrensel pragmatiğin görevi olası anlamının evrensel koşullarını belirlemek ve inşa etmektir. Habermas, anlamayı hedef alan eylemi temel olarak alır.<sup>306</sup>

Evrensel pragmatiğin yeniden yapılandırıcı bilimi özgürleştirici eleştirinin temelini anlaşılır kılar. O, özgürleştirici eleştirinin bizim seçtiğimiz keyfi normlara dayanmadığı, aksine öznelerarası iletişimsel rekabet yapılarında temellendiğini gösterir. Özgürleştirici eleştirinin anlaşılabilirliği, normatif temellerinin doğrulanması ve açıklığa kavuşmasını gerektirir. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında yapmaya çalıştığı budur.

Habermas artık "yarı-aşkın" bilişsel ilgi-çıkarlardan söz etmemektedir. Bu, birçoklarınınca Habermas'ın Bilgi ve ilgi-Çıkar'ın sistematik tezlerini terkettiği şeklinde yorumlandı. Habermas'ın kendi düşüncesini özne ve bilinç felsefesinin yakıntılarından temizlemek istediği doğrudur. Fakat ilgi-çıkarlar üçlemesinin temel özü iletişimsel eylem kuramı bağlamında korunmaktadır. Daha önce ortaya konan teknik, pratik ve özgürleştirici ilgi-çıkarlar ayrımı, amaç-ussal eylem ve iletişimsel (simgesel) eylem olarak yeniden yapılanmıştır. Bu ayrım Habermas'ın evrensel pragmatikinde

---

306 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Communication and Evolution of Society*, Beacon Press, Boston, 1979, s.1

terkedilmemiştir. Tersine, yeni durumda daha da geliştirilmiş ve rafine edilmiştir.<sup>307</sup>

İletişimsel eylem kuramının birincil kaynağı dil felsefesi ve özellikle "söz edimi kuramı"dır. Habermas, iletişimsel etkileşimlerin açık söz edimlerinden çok daha geniş bir alanı kapsadığının farkındadır. Bununla birlikte, iletişime konuşma perspektifinden yaklaşıldığında iletişimin farklı özelliklerinin anlaşılması kolaylaşır. "Dilbilimsel dönüş"ün temel nedeni, bizi özne felsefesinin monoloğa dayalı perspektifinin tuzaklarından kurtarmaktır. İletişimsel eylem içsel olarak diyaloga dayalıdır. Söz pragmatizminin çözümlemesinin başlangıç noktası, karşılıklı anlamaya yönelik konuşmacı ve dinleyicinin durumudur.

İletişimsel eylem, farklı bir toplumsal etkileşim türüdür. Bu eylemin hedefi karşılıklı anlamadır. Başarı endeksli toplumsal eylem türlerinden farklıdır. Bununla birlikte, anlamaya ulaşma hedefi, karşılıklı anlamamanın öznelarasılığını, paylaşılmış bilgi, karşılıklı güvende sonuçlanan bir anlaşma ortaya koymaktadır. Anlaşma, anlaşılabilirlik, doğruluk, içtenlik ve normatif doğruluk gibi geçerlilik savlarının tanınmasına bağlıdır. Tüm iletişimsel eylem, bir arkaplan uzlaşmasına karşı vuku bulur. Fakat bu uzlaşma, iletişimsel bağlamda, bir katılımcı tarafından bozulur. Habermas'a göre, iletişimsel olarak eyleyen herkes,

---

307 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", Habermas and Modernity, s.17

konuşma eylemini gerçekleştirirken evrensel geçerlilik savları ileri sürer ve bu iddiaların haklı çıkabileceğini varsayar. Dört farklı geçerlilik savı vardır: Anlaşılabilirlik, doğruluk, içtenlik ve normatif doğruluk. Bunlar her zaman tematik değildirler, fakat her söylem ediminde içkindirler. Pek çok deneysel durumda sorunlar ve anlaşmazlıklar farklı stratejiler ve tekniklerle çözülür. Fakat, iletişimdeki bir kopukluğu çözmek için söylem ve tanıtlama düzeyine geçilebilir. İdeal olarak, böylesine bir söylemde üstün gelen güç daha iyi argümanın gücü'dür. Elbetteki Habermas bir "ideal tip" tanımladığının farkındadır. Birçok deneysel bağlamda baskıdan etkilenmemiş tanıtlama mümkün değildir. İletişim kopabilir ya da stratejik olarak güdümlenebilir.

Habermas'ın vurguladığı nokta bilimsel söylem alanında uzun süredir kabul edilmiş bir noktadır. Rekabet içindeki bilimsel kavramlar ve hipotezler, paradigmlar arasında ciddi bir çelişki ortaya çıktığında, bu sorunu çözmek için güdümlene ve baskıdan uzak tanıtlamaya başvurulur. Habermas'ın bu yaklaşımının çağdaş bilim felsefesiyle yakınlığı açıktır. (Popper, Kuhn) Bilimsel tartışmaları çözmek için hazır formüller yoktur. "Daha iyi argüman" oluşumu ussal tartışmaya açıktır. Onun iletişimsel eylem kuramındaki yenilik, uygun tanıtlama türleri yoluyla geçerlilik savlarının haklı çıkarımı estetik yargıların tartışmasında olduğu kadar pratik (ahlaksal ve hukuksal) tartışmalarda da içkindir. Bu açıdan Habermas güçlü bir "bilissel" tezi savunmaktadır. Bir geçerlilik savı hakkındaki hiçbir tartışma katılımcıların katıldığı ussal

tanıtlamadan bağımsız değildir. Fakat Habermas için önemli olan baskıdan ve güdülemeden bağımsız tanıtlama ön-varsayımı günlük, ön-kuramsal iletişimsel etkileşimler üzerine kurulmuştur.<sup>308</sup>

Habermas'a göre, en temel düzeyde, iletişimsel eylem kuramı ve toplumsal süreçlerin dinamiklerini açıklayabilen bir toplumbilimsel kuram birbirinden tamamen bağımsız iki çalışma alanı değildir. İletişimsel Eylem Kuramı'nın temel hedeflerinden biri de bunu kanıtlamaktır. Çağdaş filozofları uzun süredir meşgul eden ussallık tartışması, farklı ussallaşma süreçlerinin ayrıştırılmasını sağlayan bir toplumbilimsel kuram geliştirilebilmesinin yolunu açar. Aslında günümüzde geçerliliğini koruyabilen hiçbir toplumbilimsel kuram ussallık sorunundan kaçamaz. Zaten Habermas İletişimsel Eylem Kuramı'nda Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukacs, Adorno, Horkheimer, Parsons gibi düşünürlerin kuramlarını özellikle bu açıdan ele almaktadır.

Weber'in ussallaşma yorumu ile Lukacs'ın söyleşme ve Horkheimer ile Adorno'nun formüle ettiği araçsal us eleştirisi arasındaki ilişki açıktır. Ussallaşmanın yoğunlaşmasının Batı toplumunun gelişiminin belirleyici ögesi olduğu konusunda hepsi hemfikirdir. Elbette Weber, Horkheimer ile Adorno'nun öznel ve nesnel us ayrımıyla yaptıkları gibi araçsal usa cepheden saldırmamaktadır. Aynı şekilde, Lukacs gibi ussallaşmayı toplumsal yaşamın söyleşmesiyle

308 Bkz. Richard BERNSTEIN, "Introduction", s.19

özdeşleştirmemektedir. Aslında ne Lukacs ne de Frankfurt Okulu düşünürleri kendi yaklaşımlarını tatmin edici bir biçimde Weber'in sınırlılıklarından kurtarabilmiştir. Ne Lukacs ne de diğerleri ussallaşma ya da şeyleşmenin kişilerarası ilişkilerin iletişimsel temelini bozulmasıyla nasıl ilişkilendirilebileceğine ilişkin bir açıklama getirmemişlerdir. Habermas için simgesel etkileşim temelinde bilinç felsefesinden dil felsefesine geçişte George H. Mead'in önemli bir yeri vardır. İletişimsel ussallık kavramı, nesne dünyası karşısına öz-yeterli bir özneyle çıkmaz. Tersine, içinde insan düşünümelliğinin olduğu simgesel olarak yapılanmış bir yaşama dünyası kavramını geliştirir. Bu noktada Mead'in bazı vurguları oldukça önemlidir.

Mead'e göre, kişiler, sürekli olarak, öteki kişilerle ortak girişimler zincirine katılmış durumdadırlar. İşte kişilerin zihinlerini ve "ben"lerini(self) oluşturup biçimlendiren budur. "Ben" (I) ile "ben" (me) arasında bir ayrımı getirerek Mead, "ben" in (self) doğasını aydınlığa kavuşturmak istemiştir. Hem "Ben" (I) hem de "ben" (me) toplumsal deneyimle ilişkilidir. Ancak "Ben" (I) canlının başkalarının tutumuna karşı tepkisi iken, "ben" (me) kişinin iletişimsel alışveriş yoluyla benimsediği, başkalarının kendisi hakkındaki tutumlarının biraraya getirilip bir bütün oluşturulmasıyla ortaya çıkan bir kavramdır. Bir başka deyişle "ben" (me) olarak kişi, kendisinden bir nesne olarak haberlidir ve kendisini öteki kimselerin tutumlarına göre etkiler ya da kendisine öteki kimselerin tutumuna uygun tepki

gösterir. Bu kavramlaştırma ile Freud'un ve Durkheim'in "içselleştirme" düşüncesi arasındaki koşutluk apaçıktır. Kendisine bir değer biçme kişinin anlamlı ve önemli çevresinde ötekilerin değerlendirmelerinin hissetme yoluyla algılanmasının ürünüdür. Kişiler kendilerince yapılmış olmayan toplumsal yapıların içinde doğarlar; "genelleşmiş öteki kişi" ile eylemlerini yönlendiren normlara, geleneklerle ve yasalarla sınırlandırılmışlardır. Tüm bunlar, kurucu öğeler olarak "ben" in (me) içine girerlerken, gene de "Ben" (I) her zaman, daha önceden biçimlendirilmiş durumlara başkalarınıninkine benzemeyen eşsiz tepkiler gösterir. Bu durumda, insan edimciler her zaman, kendi "ben"lerini (self) biçimlendiren toplumsal deneyimler içine batmış durumda iken, her bir tekil "Ben" (I) hesaba kitaba vurulamayan kendiliğindenliğiyle, topluma karşı her zaman aktif bir tepki gösterir; öyle ki, olgun "ben" (self), toplumsal dünyanın gereklerine gösterdiği tepkiler toplumsal yollarla kalıplara dökülmüş olsa bile, bu dünyayı değiştirir.<sup>309</sup>

Düşüncenin köklerini iletişimsel etkileşime yerleştirerek ve "ben"i (self) kişi ile topluluk arasında yapılagelen alışverişlerden doğan bir ürün olarak görerek, Mead alanı, toplumsal süreçle düşünce süreci arasındaki somut toplumbilimsel bağlantıların araştırılmasına hazırlamış oldu. Düşünme ile davranma(eylem) arasındaki radikal bir ayrımın bulunduğu yolundaki eski felsefi varsayıma inandırıcı bir

---

309 Bkz. Lewis A. COSER, "Amerikan Eğilimleri" çev: A.Şenel, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, s.323

yanıtla karşı çıkarak, bilgi toplumbilimini toplumsal psikolojiye, o tarihlerde Avrupa geleneğinde olduğundan çok daha güvenilir biçimde dayandıracak akıma ilk itiyi vermiş olan adımlarını da attırmış oldu. Bilincin kamusal araçlarla yürütülen bir iç söylem olduğu düşüncesini geliştirerek, sahneyi, düşünüş biçimlerini toplumsal yapılarla ilişkilendiren ve bir düşünür ile okuyucularının ve dinleyicilerinin karşılıklı ilişkilerini saptamaya çalışan çabalara hazırladı.

Örgütlenmiş toplumsal ilişkiler dünyası, Mead'a göre, öznelarası tanıtlama alanında, fizik dünya kadar sağlam bir veriydi. Ona göre toplum bir zihinsel olgu değildir; "deneyimin nesnel evresine" aittir. Öznelarası tanıtlama; bir olgunun, "nesnel" olmamakla birlikte ilgili kişilerin onun "öznel" varlığı ve niteliği hakkında birbirlerinden bağımsız olarak aynı noktada birleştikleri ileri sürülerek yapılan kanıtlamadır.<sup>310</sup>

Aslında Mead'ın yaklaşımıyla yorumbilgisel yaklaşımlar arasında belirgin bir paralellik vardır. Özellikle "yönelimsel duruş" kavramı çerçevesinde bakıldığında her iki yaklaşımda da insan düşüncesi ve eyleminin öncelikle öznenin yaşanmış deneyimleri doğrultusunda anlaşılabilmesi değerlendirilmesi vardır. Habermas için Mead iki noktada önemlidir. İlk olarak, Mead'ın başlangıç noktası, çevreden gelen etkilere tepki veren bir birey davranışı değil, birden çok bireyin etkileşim içinde

---

310 Bkz. Lewis A. COSER, "Amerikan Eğilimleri", s.324

birbirlerine tepki vermeleri ve birbirleriyle ilişki içinde davranmalarınıdır. İkinci olarak, Mead'in temel kavramı olan "davranış" bu şekilde anlaşıldığında davranışçılığın nesnelci niteliğinin sınırlılığından kurtulmaktadır. Böylece Habermas bir yandan Alman felsefesi ile Anglo-sakson pragmatizmi arasında bir ilişki kurarken, diğer yandan bu iki geleneği birbirlerine karşı kullanarak birinin yöntembilimsel bireyciliğinden, diğerinin de tek boyutlu öznelciliğinden kurtulmaya çalışmaktadır.

Tanıtlama, günlük iletişimde içkin olan ussallığın üst mahkemesidir. İletişimsel ussallık kavramı, en iyi şekilde, tanıtlamanın genel özelliklerinin araştırılması yoluyla açıklanabilir. Bu noktada Habermas üzerindeki Popper etkisi oldukça açıktır. Habermas'ın nesnel, toplumsal ve öznel dünyalar kavramsallaştırması aslında Popper'ın üç dünya kuramının bir uzantısıdır. Popper üç farklı dünya ya da evren ayırıştırır. Birincisi fiziksel nesnel ve durumlar dünyasıdır. İkincisi bilinç ya da zihinsel durumların dünyasıdır. Üçüncüsü ise düşüncenin nesnel içeriklerinin ve özellikle bilimsel düşünceler ile sanat yapıtlarının dünyasıdır.

Habermas için Popper'ın önemi bu üç dünya arasındaki varlıkbilimsel açıdan ortaya koymasıdır. Ona göre bu dünyalar arasında bir doğrudan belirleme ilişkisi söz konusu değildir. Bu üç dünyaya denk düşen fiziki nesnel, zihinsel durumlar ve simgesel oluşumların anlamsal içerikleri birbirlerine karşı



özerktirler. Üçüncü dünya elbetteki insan zihnini ürünüdür. Ancak bir kez ortaya çıktıktan sonra insan zihnine karşı özekleşir ve Hatta onun için sorunsal bir hale gelir. Popper'a göre, birinci ile ikinci ve ikinci ile üçüncü dünyalar birbirleriyle doğrudan ilişki içindedirler. Ancak birinci ve üçüncü dünyalar yalnızca ikinci dünyanın dolayımıyla ilişki içine girebilirler.

Habermas'ın Popper'a paralel olarak kavramsallaştırdığı üç dünya; fizik nesnelere nesnel dünyası, içsel deneyimlerin öznel dünyası ve roller ile normların toplumsal dünyasıdır. Habermas, bu dünyalara bağlı olarak dört eylem türü tanımlar; teleolojik ya da erek yönelimli eylem (stratejik eylem) amaç-araç ussallığına dayanır. Normatif yönelimli eylem bir toplumsal grubun üyelerinin ortak değerlere yönelik eylemdir. Dramaturjik eylem kısaca ben'in temsilini içerir. İletişimsel eylem ise iki ya da daha çok edimcinin birbirlerinin konumlarını anlamasını ve bu yolla bir uzlaşmaya yönelmesini sağlayan eylemdir.

Habermas'ın yoğunlaştığı ayrım iletişimsel eylemle, stratejik eylem arasında yaptığı ayrımdır. İletişimsel eylem, Habermas'ın deyişiyle "insan söyleminin içkin telos'u"<sup>311</sup> olarak ortak hedeflere ulaşmaya çalışırken, stratejik eylem başarı yönelimli ve birincisine göre "asalak" bir etkinliktir. Habermas bu noktada Austin'in edim söz ve etki söz ayrımına başvurur. Edim söz iletişimsel eylemin, etki söz ise stratejik

---

311 Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action I*, s.287

eylemin karşılığıdır. Etki söz, edim söz üzerinde asalaktır. Habermas'ın temel argümanı iletişimsel biçimlerin, stratejik biçimlere üstünlüğüdür. Bu bir bakıma daha önce üzerinde durulan Weber, Lukacs ve Eleştirel Kuramın ussallık sorunsalına da bir yanıt ve çözüm önerisidir. Diğer bir deyişle Habermas diğerlerinden farklı olarak dil felsefesini bir ussallık kuramı olarak görmektedir. Bu nedenle de ussallığın sorunlarını dil düzeyinde çözmeye çalışmaktadır.

Habermas'ın düşüncesinin gelişiminde iletişimsel rekabetten daha genel anlamdaki etkileşimsel rekabete doğru bir yönelim vardır. Ancak tam da bu aşamada dizgesel olarak bozulmuş iletişimin ya da kısaca iletişimin patolojisinin yeni bir değerlendirmesi yapılmalıdır. Bu sadece, Habermas'ın psikanaliz çözümlerinde ortaya koyduğu, özel dil kullanımı önündeki nedensel engeller değil, aynı zamanda etkileşimsel rekabetin eksikliğidir.

Habermas'ın eylemin iletişimsel modelini yeniden yapılandırırken yararlandığı Mead'in simgesel etkileşimciliği, Wittgenstein'in dil-oyunları kavramı, Austin'in konuşma edimi kuramı ve Gadamer'in yorumbilgisidir. Habermas'a göre, eylemin iletişimsel modeli, eylemi iletişimle özdeşleştirmez. Dil, karşılıklı anlamayı bağlayan bir iletişim aracıdır. Ancak edimciler birbirlerini anlama sürecinde tikel amaçların peşinde koşarlar. Toplumsal eylemin kavramları, farklı katılımcıların amaç-yinelimli eylemleri arasında eşgüdümün nasıl özgülleştirileceğiyle farklılaşır. Yardımlaşmacı

süreçlerin üzerinde temellendiği yorumsal yetenek eylem eşgüdümünün mekanizmalarını temsil eder. İletişimsel eylem uzlaşmaya varılmasıyla tüketilir.<sup>312</sup>

Bu noktada öne çıkan doğruluk kuramı açısından iletişimsel modelin önemidir. İletişimsel model öznelerarasıcı bir modeldir. Öznelerarasıcı doğruluk kuramları önermeleri değil de, önermeleri ortaya koyanları, yani bilgi öznelerini temele alırlar. "Bir önerme, ancak her konuşmacı tarafından kabul ediliyorsa doğrudur."

Dilin felsefenin evrensel aracı olarak ele alınması öznelerarasıcılık kuramının doğuşunu hazırlamıştır. Bu bağlantıyı ilk kuran kişi Peirce'dır. Peirce, aşkın-idealist öznelerarasıcılık kavramını, evrensel anlambilimsel düşünceyle bağlantıya sokarak, bu büyük dönüşümü sağlar. Böylece de doğruluk anlayışı, aşkın-pragmatik ve imbilimsel bir renk taşıyan öznelerarasıcılık boyutuna kaydırılmış olur. Peirce öznelerarasıcılığı sınırsız araştırmacı topluluğuna ilişkin olarak düşünür. Doğruluk, bu araştırmacılar topluluğunun bir önerme ya da kuram üzerinde uzlaşması ve görüş birliği olarak görülür. Bu nedenle de ikna etme ve uzlaşma gittikçe daha fazla önem kazanır.

Klasik pragmatizmden uzaklaşan ve "pragmatism" yerine "pragmaticism"den söz eden Peirce, kanıların sınınanmasında bir ilke olarak işe yarayacağını düşündüğü şu doğruluk tanımını

---

312 Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action I*, s.101

ortaya koyar: doğruluk, bir tümceye inanmanın bizi belirli bir davranışa götürebileceğini varsaymaktan başka birşey değildir. Bir tümcenin doğruluğu, onun bu öz niteliğinden öte birşey değildir. Doğruluğun bundan fazla bir anlamı olduğunu söylemek, onun anlamsız olduğunu söylemek demektir. Doğruluk, bir soyut saptamanın, sınırsız sayıda araştırmanın bilimsel uyuşmaya yaklaşma eğilimi taşıyabilecekleri, ideal sınır değeriyle uyuşmasıdır; her uyuşma, kendi eksikliğinin ve tek yanlılığının itirafıyla bu soyut saptamaya sahip olabilir; bu itiraf doğruluğun temel oluşturucularından biridir.<sup>313</sup>

Söz edimlerini (speech-act) kuramına temel olarak alan Habermas, pragmatik evrenselleri, yani temel söz edim tiplerini dört ana grupta ele alır. Bunların birincisi iletişimsel söz edimleridir. Bunlar konuşmanın pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Açıklamaların açıklamalar olarak anlamını ortaya koyarlar. Her konuşma, her iletişimde bulunmanın, söylenenleri anlamının, bazen de yanlış anlamının ne demek olduğu konusunda bir ön uzlaşmayı varsayar. İkinci grup söz edimlerini Habermas "konstativa"(sabitleştirici) olarak adlandırır. Bunlar tümcelerin bilişsel uygulamalarının anlamını ifade etmeye yararlar ya da önerme olarak önermelerin anlamını verirler. Üçüncü grup söz edimleri "representativa"(temsil edici), bir konuşmacının bir dinleyici önünde kendisini savunmasının pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Konuşanın açıklamalarının, görüşlerinin,

---

313 Bkz. Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, Ark, Ankara, Temmuz 1995, s.125

yönelimlerinin ifade edilmesinin anlamını ortaya koyarlar. Dördüncü grup söz edimlerini Habermas "regulativa"(kural koyucu) diye adlandırır. Bunlar tümcelerinin pratik kullanımlarını ifade etmeye yararlar.

Konuşma edimlerine ilişkin bu sınıflamada önemli olan, doğruluk sorunu için de yol açıcı sayılabilecek olan söz edimlerinin dört grubunda da bu tiplere uygun kimi yükümlülüklerin yer almasıdır. Bu farklılıklara, yükümlülüklerle dikkat etmek, bir söz edimini anlamına ilişkindir. Bir "konstativa" söz edimi kullanan kişi, söylediklerini temellendirme yükümlülüğünü de üzerine almış olur. "Regulativ" bir söz edimini kullanan, bu edimle ortaya çıkan kişilerarası ilişkiyi ortaya koymaya hakkı olduğunu da kabul eder. "Representativ" bir söz edimi kullanan kişi, dile getirdiği yönelim için doğruculuk-içtenlik savında da bulunmuş olur. Başka bir deyişle, birincisi varlık ile görüntü farkını, ikincisi öz ile görünüş farkını, üçüncüsü ise olan ile olması gereken farkını ortaya koyar. Bu üç ayrım birlikte ele alındığında ise, bunlar esas olarak "doğru" ile "yanlış" uzlaşma ayrımını olanaklı kılarlar. Bu ayrım da yine birinci söz edimiyle dile getirilen, konuşmanın pragmatik anlamına girmektedir. Çünkü konuşmanın anlamını oluşturan şey, en azından iki kişinin, konuşan ve dinleyen birşey üzerinde anlaşmalarıdır.

İletişimsel eylemler söz konusu olduğunda, savlamalarla birlikte yapılan bir geçerlilik savına ilişkin açıklamanın,

gereksiz ya da fazla olduğu kabul edilebilir, ama tartişmalarda bu tőr bir açıklama kaçınılmazdır; çünkü tartişmalar zaten doğruluk savlarının haklılık durumunu konu edinmektedir.

Eylem bağlamlarında savlar, deney nesnelere üzerine bilgi verirler; tartişmalarda ise olgular üzerine önermeler tartişıma açılır. Bu nedenle doğruluk soruları eyleme ilişkin olgulara değil, deneyim ve eylemden soyutlanmış tartişmalara bağlanmış olgulara dayanırlar. Nesne durumunun öyle olup olmadığını deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlamanın gidişi belirler. Doğruluk düşüncesi ancak tartişım yoluyla doğrulanabilen geçerlilik savlarına dayanarak geliştirilebilir.<sup>314</sup>

Habermas, geçerlilik savlarını hukuktaki "hak savları" örneğine dayanılarak açıklanmaya çalışılır. Burada iki bakış açısı özellikle önemlidir. Birincisi bir sav(iddia) ancak ve ancak kararlı bir biçimde ileri sürülebilir durumda ise haklı bir savdır. ikincisi bir "hak savı"nın anlamı iki farklı soru yardımıyla açıklanabilir: i. "bu belge bana ne tőr bir hak verir?", ii. "bir hukuksal belge olarak bu belgenin anlamı nedir?"

Habermas'a göre birincisi yapılmasına izin verilen eylemlerin gerçekleştirilmesiyle yanıtlanabilir. ikincisi ise

---

314 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.135

güven duyma ya da emin olmayla, birisi benim hakkıma el uzattığında veya itiraz ettiğinde oluşacak durumla ilgilidir.<sup>315</sup>

Hukuksal modelle kurulan benzerlik ötesinde, Habermas, geçerlilik savlarını farklı alt türleriyle ele alır. Ona göre aynı kökenden gelen en azından dört tür geçerlilik savı vardır. Bu dördü, anlaşılabilirlik, doğruluk, normatif doğruluk ile içtenlik bir bütün oluşturmakta ve ussallık olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan ikisi tartışıma uygun geçerlilik savları iken, ikisi bu özelliği taşımazlar. Yönelimler ve kesinlik yaşantıları ise geçerlilik savlarından farklıdır. Çünkü bunlarda geçerlilik savlarındaki gibi sonradan sınınanabilirlik, öznelerarası olma özellikleri yoktur.

Her işleyen dil oyununa örtük bir uzlaşma eşlik eder. Bu uzlaşma en azından dört farklı geçerlilik savının karşılıklı olarak tanınmasına dayanır. Her dil oyununda açıklamaların anlaşılabilirliği, açıklamanın önermesel kısmının doğruluğu ile konuşan kişinin içtenliği beklenir ya da talep edilir.<sup>316</sup>

Habermas dört geçerlilik savından söz etmesine karşılık, bunların tümünü doğrulanıp çözümlenebilecek savlar diye görmez. Doktor ile hastası arasındaki çözümsel diyalog, doğruluğu ortaya çıkarmaya yönelik bir tartışım olarak

---

315 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.136

316 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.137

görülmez. Bir kişinin söylediklerini samimi olarak söyleyip söylemediği, tartışmadan çok o kişinin eylemlerinde kendini gösterir. Bu nedenle Habermas, içtenliği bir geçerlilik savı olarak görmekle birlikte onu tartışıma dayalı geçerlilik savları olarak nitelendirdiği doğruluk ve "normların doğruluğu"ndan ayırır.

Anlaşılabilirlikle ilgili durum farklıdır. Anlaşılabilirlik kimi durumlarda tartışıma dayalı bir geçerlilik savı görünmesine karşılık, temelde doğruluk savlarından farklıdır. İletişimin dizgin işlediği durumlarda, anlaşılabilirlik daha baştan çözülmüş, doğrulanmış bir sav durumundadır. Kuramsal ve pratik doğruluğa ilişkin geçerlilik savları ise gerektiğinde tartışım yoluyla doğrulanmaları olanaklı olan savlardır. Bu nedenle Habermas anlaşılabilirliği, iletişimde ortaya atılan savları değil de iletişim koşullarının oluşturan şeylerden sayar.

Anlaşılabilirliğin iletişimin bir koşulu, içtenliğin de tartışıma dayalı olamayan bir geçerlilik savı olarak bir yana bırakılmasından sonra, uzlaşma kuramının asıl konusunu oluşturan diğer iki tartışıma dayalı geçerlilik savı, ifade ve normların doğruluğu, ele alınarak; ikisinin ortak ve farklı yanları ortaya konulur. Habermas'a göre ifadelerin doğruluğu gibi, normlar -doğru normlar- da temellendirilebilir, tartışmayla sınılanabilir. Ama doğru buyruk ve değerlendirmelerin temelleştirilmesi, tanıtlamanın iç yapısı bakımından doğru önermelerin temellendirilmesinden ayrılır.



Pratik tartışılarda ussal bir uzlaşmaya ulaşabilmek için dayanılan mantıksal koşullardan farklıdır.<sup>317</sup>

i. Uzlaşma kuramı doğruluk ile normların doğruluğunu tartışılma doğrulanabilen/temellendirilebilen geçerlilik savları olarak ele alır. Fakat yukarıda gösterildiği gibi, kuramsal ve pratik tartışmalar arasında görülen mantıksal farklılıkları da göz ardı etmez. Bu nedenle, pratik sorulardaki doğruluğu kuramsal sorulardaki doğrulukla aynı şey gören metafizik kuramlar ile pratik sorulardaki doğruluk olanağını yadsıyan pozitivist kuramların yanıldıkları kanısındadır. Birincisini çok geniş, ikincisini ise çok dar, çok sınırlandırılmış bulur.

ii. İkinci olarak uzlaşma kuramı, deneyim kazandığımız, öğrenileri aktardığımız ya da eylemlerde bulunduğumuz dizgeleri, sorunlu geçerlilik savlarının tanıtılamayla açıklanabildiği tartışılardan ayırmaktadır. Buna karşılık, aşkın doğruluk kuramları, olanaklı deneyin nesneliliğinin koşullarını, tartışılma doğrulanabilen geçerlilik savlarının koşullarıyla karıştırmaktadırlar. Olanaklı deneyin nesnelilerini çözümleyen bir yapı kuramı, bir doğruluk kuramı işlevi göremez. Habermas'a göre deneyimler de nesnellik savıyla ortaya çıkmalarına karşılık, bu bir ifadenin doğruluğu ile aynı şey değildir. Bu deneyimin nesneliliği, her kişinin onu başarıyla ya da başarısız ele alabileceği anlamına gelmektedir. Buna karşılık, tartışılarda ileri sürülen bir

---

317 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.139

önermenin doğruluğu, her kişinin bazı temellendirmelerle savın geçerliliğini kabul etmeye ikna edilebileceği anlamına gelmektedir.

iii. Uzlaşma kuramı, öznelerarası geçerlilik savlarını, yalnız öznel olan kesinlik yaşantılarından ayırmaktadır. Buna karşılık kimi doğruluk kuramları, belirli tipteki kesinlik yaşantılarını doğruluk modeli olarak almaktadırlar.

iv. Uzlaşma kuramı, tartışıma dayalı olan ve olmayan geçerlilik savlarını birbirinden ayırarak, içtenliğin doğrulukla, normların doğruluğunun doğrulukla, anlaşılabilirliğin doğrulukla karıştırılmasını önlemeye çalışmaktadır.<sup>318</sup>

Habermas'a göre, önermelerin doğruluğu ile normların doğruluğunun, geçerlilik savları olduklarının ileri sürülmesi, söz edimleri arasındaki evrensel-pragmatik ilişkilere dayansa bile, yine de bu doğru önermeler ya da doğru edimler elde etmek için yöntemler bulmayı kapsamaz. Doğrulanabilirlik geçerlilik savlarının doğasına ilişkindir; nasıl doğrulanabilecekleri ise, onların anlamını oluşturan şeydir. Bu tür geçerlilik savlarının anlamı, onların her zaman ve her durumda her türlü sınıma karşı ayakta kalabilmelerinde yatar. Tartışmayla uzlaşmanın sağlanması, bir tartışmaya dayalı geçerlilik savının doğrulandığı, böylece de kuramsal ve pratik doğruluğun anlamının ortaya çıktığı bir "eylem biçimi"dir. Habermas'a göre, uzlaşma ise, "benimle konuşmaya katılabilecek olan her kişinin aynı nesneye aynı yüklemi

---

318 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.141

yükleyebileceği" bir uzlaşmadır. Kısaca burada uzlaşma temellendirilmiş uzlaşım'dır. Bu nedenle uzlaşma, bir doğruluk ölçütü olarak kullanılabilir. Ama doğruluk kesin bir uzlaşmaya erişileceği anlamına gelmez. Bu daha çok bir tartışmaya girdiğimiz her durumda, bu uzlaşmaya ulaşılabilen anlamına gelir. Doğruluk "güvenceyle iddia edilebilirlik" demektir.

Doğruluğun anlamı, tartışmalarda sorun edinilen geçerlilik savlarının haklılığına ilişkin olumlu bir karar verebilme olanağına dayanıyor, tartışmayla elde edilen bir karar da yalnızca tanıtılamayla erişebilen uzlaşmaya götüren gücün nereden kaynaklandığı ortaya çıkarılmak zorundadır. Bu güç yalnızca uyuşmanın tanıtılamayla elde edilebilir olması olgusundan kaynaklanmaz, çünkü bu olgunun kendisinin de açıklanması gerekmektedir. Habermas'a göre bir tartışımın sonucu, ne mantıksal zorunlulukla, ne de deneysel zorunlulukla sağlanabilir. Bunu sağlayan güç, "daha iyi argümanın gücü"dür. Bu gücü Habermas ussal güdüleme diye adlandırır.<sup>319</sup>

Habermas dört tartışım düzeyini birbirinden ayırır. İlk aşama ya da adım, eylemleri betimleyen sorunlaştırılmış savlardan, karşıt geçerlilik savı bir tartışıma nesne yapılan savlara geçmektir. Bu karşıt geçerlilik savının tartışma konusu yapıldığı tartışıma giriş aşamasıdır. İkinci aşama sorun edinilen savın kuramsal olarak açıklanması aşamasıdır, seçilen bir dil dizgesi sınırları içinde en azından bir

---

319 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.143

tanıtlamanın ortaya konulmasıdır (kuramsal tartışım). Üçüncü aşamada ilk seçilen dil dizgesinde değişiklik yapılır ya da bu dizge dil açısından diğer dil dizgeleriyle karşılaştırılarak değerlendirilir (üst kuramsal tartışım). Son aşama temellendirme dillerinde dizgesel değişikliklerin yapılmasına geçiş aşamasıdır. Bu bir anlamda temellendirme dillerinde yapılan değişikliklerin bir değerlendirmesi gibidir. Bu aşamada kuramsal tartışımın sınırları dışına çıkılır. Çünkü burada neyin bilgi olarak geçerli olması gerektiğine de karar verilmesi gerekmektedir.

Habermas son olarak bu tartışım düzeyleri arasındaki serbest geçiş koşullarının nasıl sağlanabileceğini ele alır. Çünkü uzlaşmaya yönelik bir tanıtlamanın gücü, farklı tartışım düzeyleri arasında serbestçe gidip gelebilmeye dayanmaktadır. Ancak bu koşul yerine getirilmemişse, tanıtlamayla ulaşılan uzlaşma, tartışımla doğrulanabilen geçerlilik savları için yeterli bir ölçüt olabilir. Habermas, bu koşulların yerine geldiği ortamı "ideal konuşma durumu" olarak tanımlar.<sup>320</sup>

ideal konuşma durumu, bütün katılımcıların, konuşma edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şanslara sahip olduğu, egemenlikten tümüyle kurtulmuş bir durumdur. İkna gücü, retoriğe, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan tanıtlamanın gücüne bağlıdır.

---

320 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.147

Bir ideal konuşma durumu, yalnız raslantısal dış faktörlerden değil, aynı zamanda iletişimin işleyişinin ortaya çıkarabileceği zorlamalardan da uzak bir konuşma ortamıdır. Bunun da önkoşulu, tüm katılanlara konuşma edimlerini seçmede ve kullanmada eşit şans verilmiş olmasıdır. Ancak bu durumda zorlamanın olmadığı ideal bir iletişim düzeni yaratabilir. Böyle bir ideal konuşma durumunun ikisi temel koşul olmak üzere, dört ana koşulu vardır:

- i. "Tartışma katılmaları olanaklı olan tüm kişilerin iletişimsel konuşma edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmaları gerekir. Böylece her an yeni tartışmalar açılabilir ve karşı konuşmalarla sürekli sorular sorulup yanıtlar verilebilir.
- ii. Tartışma katılan tüm kişiler, bir sav ileri sürmede, açıklamalar, yorumlar ve temellendirmeler yapmada, önerilerde bulunmada ve de çürütmede eşit şansa sahip olmalıdırlar. Böylece hiçbir görüş sonuna kadar eleştiri ve sorunlaştırmalardan kendini kurtaramaz"<sup>321</sup>

Bu ikisini ideal konuşma durumu için temel koşullar olarak gören Habermas'a göre, diğer ikisi ikincil koşullardır. Ama ideal konuşma durumu için onların da mutlaka sağlanmaları gerekmektedir. Bu diğer iki ön-koşul ise şunlardır:

---

321 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.148

iii. "Tartışma yalnızca, eyleyen kişiler olarak representativ söz edimlerini uygulamada, yani görüşlerini, duygu ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar katılabilmeli; kısaca tüm konuşmacılar bu tür söz edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalıdırlar.

iv. Tartışma yalnızca eyleyen kişiler olarak, regülativ söz edimlerini uygulamada, yani emir ve izin vermede, itiraz etmede, yasaklamada, siz verme ve siz almada, hesap verme ve hesap sormada v.b. eşit şansa sahip olan kişiler katılabilmelidir." Kısaca tüm katılanlara, "kural koyucu" denilen türden söz edimlerini kullanmada eşitlik sağlanmış olmalıdır."<sup>322</sup>

Böyle ideal bir konuşma durumu yaratmanın güçlüğü ortadadır. Habermas da bunu farkındadır. Ama Habermas bunun koşullarının sağlanmasının a priori olarak olanaksız olmadığı kanısındadır. Böyle bir ortamın yaratılmasında karşılaşılan güçlükler kimi yöntemlerin kullanılmasıyla aşılabilecek şeylerdir. Daha güç olan bu koşulların yerine gelip gelmediğinin deneysel olarak saptanmasıdır. Çünkü böyle tartışımı amaçladığımızda konuşmanın deneysel koşulları ile ideal konuşma ortamının koşulları genellikle aynı koşullardır. Ama yine de geriye dönüp baktığımızda, ne zaman bir ideal konuşma durumuna sahip olmadığımızı genellikle saptayabiliriz. Aslında "ideal konuşma durumu ne deneysel bir görüngü ne de yalnızca bir kurmacadır. Tartışmalarda karşılıklı olarak

---

322 Jürgen HABERMAS'tan aktaran Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.148

kaçınılmazcasına benimsenen varsayımdır." Bu varsayım olgularla çelişebilir, ama hep olgularla çelişmesi gerekmez. Olguların tersine olduğu durumda da, iletişimin akışında etkili bir unsurdur. Bu bir anlamda dilsel anlaşmanın normatif temelini meydana getirmektedir. Tüm tartışmacılara daha baştan benimsenen bir temel olarak da tartışım ya da iletişimde oldukça etkili olmaktadır.<sup>323</sup>

Habermas, "ideal konuşma durumu"nu Eleştirel Kuramın normatif temellerini yeniden yapılandırmak için kullanır. Onun ele aldığı iletişim kuramı, insanların bir yön kazanmak için eleştirilebilir geçerlilik savları kullandıkları, anlamaya yönelmiş bir eylem tipine dayanır. Anlamanın düzeyi, ego tarafından geliştirilen geçerlilik savının bir başkası tarafından kabul edilip edilmemesiyle belirlenir. Bu bağlamda, eleştirilebilir geçerlilik savının, sözgelimi bir savın hakikat iddiasının geliştirilmesi ve çözümünün ne olduğunu ortaya konulmak durumundadır. Bu da Habermas'ı bir "söylemsel doğruluk kuramı"na götürür ve bu bağlamda ideal konuşma durumu genel ön-varsayımına başvurur.

Görüldüğü gibi Habermas, "mütekabiliyet"ten çok "uzlaşma"ya dayalı bir doğruluk kuramına bağlıdır; yani, hakikati, us ve dünya arasındaki bir tür uygunluk olarak düşünmektense onu, konuşmacı ile serbest bir biçimde diyaloga girebilecek herkesin kabul edebileceği bir tür iddia sorunu olarak görmeyi tercih eder. Gelgelelim, bu tür bir serbest

---

323 Bkz. Harun TEPE, Doğruluk ve Hakikat, s.149

iletişim halihazırda toplumsal ve ideolojik egemenlik tarafından engellenmektedir ve bu durum değiştirilene kadar hakikat, adeta ertelenmek zorundadır. Hakikatı bilmek istiyorsak siyasi yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Hakikat derin bir biçimde toplumsal adalete bağlıdır: Benim doğruluk iddialarım kendilerini içinde "gerçeklik kazanabilecekleri", değiştirilmiş bir toplumsal duruma havale ederler. Bu nedendir ki, Habermas, "önergelerin doğruluk değeri son tahlilde iyi ve doğru yaşam niyetine bağlıdır", diyebilmektedir.

Bu düşünce tarzıyla, Frankfurt Okulu'nun daha eski üyelerinin düşünce tarzları arasında önemli bir ayırım vardır. Onlara göre, toplum, mevcut haliyle, tümüyle şeyleşmiş ve bozulmuş durumdadır ve çelişkileri "idare ederek" yok etme kapasitesi uğursuz bir biçimde gelişmiştir. Bu kasvetli görüş kendilerini bunun, Adorno'nun modernist sanatta keşfetmiş olduğu türden, belirli bir ideal alternatifini fark etmekten alıkoymaz. Fakat bu alternatif, verili toplumsal düzen içinde sınırlı temeli olan bir alternatiftir; söz konusu düzenin diyalektik bir işlevi olmaktan çok, bir ontolojik dış uzaydan paraşütle indirilmiş bir "çözündür".<sup>324</sup>

Wellmer, öznelerarası anlaşma doğrunun ölçütü haline gelmediği sürece, ussallığın iletişimsel kavrayışını anlaşılır bulmaktadır. Ona göre, Habermas'ın iletişimsel ussallık

---

324 Bkz. Terry EAGLETON, *ideoloji*, çev: M.Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 1996, s.185



kavramındaki sorun, öznelerarası anlaşmanın doğru ölçütü olduğu iddiasıdır. Wellmer'e göre, başkalarıyla konuşmak ve tartışmak, onları anlamaya çalışmak ve kendimizi anlatmak, kendi doğruya ilişkin iddialarımızı sinamanın tek yoludur. Ancak bu Habermas'ın ussal bir uzlaşma veya ussal bir uzlaşmanın içeriği, yalnızca ideal konuşma konumunda elde edilebilecek ussal bir uzlaşma şeklindeki doğru olduğu iddiasından farklıdır. Bizi doğruya ilişkin geçerlilik savsına ikna edecek şey uzlaşma değildir. Bu bizim kanılarımızı doğrulayabilir ama doğruyu garanti edemez. Bu doğruya ilişkin bir ölçüt değildir.<sup>325</sup>

Doğrunun normatif bir kavram olduğu ve de facto uzlaşmanın başarısına bağlı olamayacağına ilişkin eleştiriye Habermas, yalnızca ussal olarak varılan uzlaşmanın, yani sadece daha iyi bir argümanın gücü ile varılmış uzlaşmanın doğruya uygun olabileceği şeklinde yanıt vermektedir. McCarty'ye göre ise, "eğer eleştirel bir tartışmada anlaşmaya varılması doğruluk iddiası için bir garanti olacaksa, de facto uzlaşma ile ussal uzlaşma arasında bir ayırım yapmanın bir yolunu bulmak gerekir, çünkü doğruluk iddiası bizim o anda yapılmış anlaşmamızdan daha güçlü şekilde çerçeveslendirilmiş bir normatif yaklaşım gerektirir." Habermas doğruluk ölçütünün "bir uzlaşmaya varılması ile değil, daha çok her zaman ve her yerde yalnızca bir tartışmaya girdiğimizde, uzlaşmanın neye dayandığını gösteren koşullarda" belirlendiğini öne sürmektedir. Bu rastlantısal etkenlere değil, yalnızca ussal

---

325 Bkz. Jorge LARRAİN, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s.188

argümanlara dayanan uzlaşmaların doğruluk iddiası taşıyabilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak, uzlaşmaya ussal olarak ve daha tutarlı argümanlara dayanarak varılsa bile, dünya koşullarının bu ussal uzlaşmadan farklılık göstermesi hala mümkündür.<sup>326</sup>

Uzlaşma kuramının açıkladığı ussallık, öznelarası ilişki ve doğru arasındaki yakın ilişki doğruya ya da ussallığa kesin bir ölçüt sağlayamazlar. Ancak, doğru ve ussallık ölçütlerinin eksikliği, Rorty'nin iddia ettiği gibi, us ve doğrunun herhangi bir dil oyununun dışında evrensellik iddiası taşımamalarına yol açmaz. Wellmer, Rorty, Apel ve Habermas'ı usun kaderinin temel bir ussallık ölçütünün varlığına ya da var olmamasına bağlı olduğuna inandıkları için haklı olarak eleştirmiştir. Rorty böyle bir ölçütün olmadığını düşünmekte; Apel ve Habermas ise böyle bir ölçütün işleyişin içinde var olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Wellmer'in Habermas'a yönelttiği ikinci itiraz ahlaki doğrular ile bilimsel doğrular arasında basit bir bağ olmadığına ilişkindir. Ahlaki doğrunun olumlanmasının doğası yalnızca özneler arası konuşmanın geçerliliği gereksinimine işaretlerle açıklanamaz. Wellmer bir yandan ahlaki ve estetik doğru iddialarının, doğrunun bilgiye dayalı-araçsal olumlanmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmadığında, ussalcılığın değişik dışa vurumlarıyla anlaşılmasının mümkün olamayacağı konusunda Habermas'la aynı görüşü paylaşmakta, ama diğer yanda

---

326 Bkz. Jorge LARRAİN, İdeoloji ve Kültürel Kimlik, s.189

moral ve estetik doğrunun oluğlanmasına ilişkin anlamların farklı bir zeminde açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Wellmer doğrunun farklı boyutlarına özgü farklı ussallık biçimlerinden söz edilebileceğini öne sürmektedir.<sup>327</sup>

Batı'da usun teknik boyutunun üstün kılınması nedeniyle, diğere kültürleri yalnızca bu bilgiye dayalı araçsal boyutu etkin kullanımları açısından değerlendirme eğilimi vardır. Bazı az gelişmiş toplumların bu açıdan görece geri olmaları, onların kültürel kazanımlarının kolaylıkla negatif olarak değerlendirilmesinin temeli olarak işlev görür. Usun iletişimsel boyutunu kavramak çok önemlidir, çünkü bu iletişimsel ussallık kendi içinde diğeri ile bir diyalog kurma ve diğereğerlerinin argümanlarını anlama gereksinimini içeren bir şekilde farklı bireyler arasında karşılıklı bir anlayış ilişkisini oluşturmuştur.<sup>328</sup>

#### 7.4 Yaşama dünyasının Sömürgeleşmesi

Habermas'ın kuramındaki bir diğere kavramsal ayırım toplumsal bütünleşme ve dizgesel bütünleşme arasındadır. Bu iki kavram Habermas için eylem eşgüdümünün iki farklı mekanizmasını temsil eder. Toplumsal bütünleşme, toplumdaki bireylerin eylem yönelimlerini eşgüdümü şeklinde işlerken, dizgesel bütünleşme, bireylerin eylem yönelimlerinden bağımsız

---

327 Jorge LARRAIN, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, s.190

328 Jorge LARRAIN, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, s.191

olarak para ve iktidar gibi yönetim araçları yoluyla işler. Habermas'a göre, yalnızca modern toplumlarda toplumsal ve dizgesel bütünleşme net bir şekilde birbirlerinden ayrılmıştır.<sup>329</sup>

Bir yandan dizgesel ussallaşma ve farklılaşma, diğer yandan iletişimsel ussallaşma modern dünyadaki ussallaşmanın birbirini tamamlayan olasılıklarıdır. Dizgesel bütünleşme olmadan toplumsal bütünleşme sorunları geleneksel sonrası toplumda çok karmaşık hale gelir. Dizgesel bütünleşme, diğer yandan, kurumsallaşmak ve yaşama dünyasına yerleşmek durumundadır. Dizgesel bütünleşme, toplumsal bütünleşme biçimlerini ve temel yasa ve kurumların meşrulaştırımını öngörsayar.<sup>330</sup>

Habermas'ın yaşama dünyası kavramı, gündelik olanın toplumsal-görüngübilimsel kavramından çok onun önsel olarak yorumlanmış niteliklerini vurgulayan Husserl'in görüngübiliminden farklı olarak Schutz'un "elde olanın bilgisinin deposu" kavramını da içerir. Fakat Habermas'ın kavramı Schutz'unkinden kültürel olarak daha farklılaşmıştır. Yaşama dünyası aynı zamanda önceki kuşakların yorumsal işlerini de biriktirir. Yaşama dünyasının ussallaşması, normatif olarak atfedilmiş uzlaşmadan iletişimsel olarak ulaşılmış anlamaya doğru bir geçiş içerir.

---

329 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment" Habermas and Modernity, s.54

330 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.55

Bu kavram bir anlamda iletişimsel eylem kavramının zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Yaşama dünyası kavramı hem dizge kavramından ayrılmış, hem de iki düzeyli bir toplum kavramı geliştirmek için bu kavramla bütünleşmiştir. Habermas'a göre bu kavram Husserl ve Schutz kaynaklı görüngübilimsel gelenekte kültürel bilginin yeniden-üretimi ve yenilenmesi üzerinde aşırı bir vurgu ve grup üyeliği ile kişisel kimliğin gözardı edilmesi şeklinde bir "kültürel yanılğı"ya yolaçar. Durkheim ve Parsons'a uzanan gelenekte ise kavram toplumsal bütünleşmenin egemen görüldüğü bir "kurumsallaşmacı yanılğı"yla birlikte ortaya çıkar. Yaşama dünyası ve dizge kavram ikilisi, aynı zamanda, toplumsal kuramda varolan bir başka karşıtlığa da karşılık gelir. Bir yaklaşıma göre, toplum, içerisinde eylemlerin, eylem yönelimleri arasında uyumun sağlanmasıyla düzenlendiği bir toplumsal grubun yaşama dünyası olarak kavramsallaştırılır. Diğer bir yaklaşım ise, eylem sonuçlarının işlevsel ilişkileri yoluyla düzenlendiği kendi kendine işleyen bir mekanizma olarak tanımlanır. Habermas'a göre, her iki yaklaşımda tek başına yetersizdir. Toplumsal kuram bu iki yaklaşımı bütünleştirmelidir. Katılımcının içsel perspektifiyle gözlemcinin dışsal perspektifi, yani yorumbilgisel yaklaşımla yapısal-işlevselci yaklaşım, diğer bir deyişle toplumsal bütünleşmenin araştırılmasıyla dizgesel bütünleşmenin araştırılması biraraya gelebilmelidir. Toplumsal eylem simgesel olarak dolayımlandığı için, eylem dizgelerinin yapısal modelleri yorumbilgisel olarak anlaşılacak durumundadır. Üstelik, toplumsal dizgelerin

kendilerini idame ettirmeleri, simgesel yeniden-üretimin iç mantığından kaynaklanan içsel sınırlamalara tabidir. Diğer yandan yaşama dünyası yaklaşımı tek başına alındığında "yorumbilgisel idealizm" riskini taşır. Bu perspektiften bakıldığında, toplumun yeniden-üretimi yalnızca yaşama dünyasının simgesel yapılarının sürdürülmesi olarak görünür. Böylece sayesinde toplumsal dizgenin fizik varoluşunun doğayla ve diğer toplumsal dizgelerle ilişki içinde garanti altına alındığı maddi yeniden-üretim süreci geri planda kalır. Habermas iki yaklaşımın tek-yanlılığına karşı toplumu "sosyo-kültürel yaşama dünyalarının sürdürülmesinin koşullarını garanti eden bir dizge" ya da "toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eyleminin dizgesel olarak dengelenmiş nexus"u olarak kavramsallaştırmaktadır.

Aracılığıyla para ve iktidar gibi yönetim mekanizmalarının yaşama dünyasına yerleştiği kurumlar, ya yaşama dünyasının biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgeleri üzerinde uyguladığı etkiye karşı çıkarlar ya da tersine dizgenin iletişimsel olarak yapılanmış eylem bağlamları üzerindeki etkisine karşı çıkarlar. Birinde, kurumlar, dizgenin sürekliliğini yaşama dünyasının sınırlamalarına tabi kılan kurumsal çerçeve olarak işlerken, diğerinde ise yaşama dünyasını maddi üretimin baskılarına tabi kılan temel olarak işlev görür.<sup>331</sup>

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

---

331 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action II*, s.275-76

Bununla birlikte, kapitalizmin tarihinde gerçek olan dizgesel ussallaşma ve dizgesel farklılaşma güçlerinin iletişimsel ussallaşma üzerindeki üstünlüğüdür. Toplumsal hareketler olarak yaşama dünyasından kaynaklanan karşıt güçler, yaşama dünyasının karmaşık dizge tarafından dolayımlanması eğilimini engelleyemezler. Bugün yaşama dünyasının yapıları dizgesel farklılaşma ve ussallaşma mantığının tehdidi altındadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yaşama dünyasının sömürgeleşmesi'dir. Buna paralel olarak da, toplumsal hareketlerin temel temalarında önemli değişiklikler olmaktadır. Yeni toplumsal hareketler, dizgesel ussallaşma sürecinin mantığına karşı giderek artan bir şekilde yaşama dünyasının bütünlüğünü savunmaya başladılar.<sup>332</sup>

Aslında Habermas'ın sanayi toplumlarının yakın tarihi hakkındaki değerlendirmeleri Weber ve Adorno ile Horkheimer'dan çok farklı değildir. Ancak, ussallaşmanın paradoksu Habermas'ta daha farklı bir şekilde ortaya çıkar. Habermas bu paradoksu dizge ve yaşama dünyası ayrımı açısından yeniden formüle eder. Ussallaşmanın paradoksu, bu bağlamda, dizgesel ussallaşma ve farklılaşma sürecinin ön koşulu ve başlangıç noktası olan yaşama dünyasının ussallaşmasının, dizgenin yaşama dünyasının çerçevesinden giderek bağımsızlaşmasıyla birlikte giderek dizgesel koşullamaların yaşama dünyası tahrip etmesiyle ifadesini bulur.<sup>333</sup>

---

332 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.55

333 Bkz. Jürgen HABERMAS, Theory of Communicative Action II, s.232-33

Ancak, Weber ve Adorno ile Horkheimer'a karşı Habermas, ussallaşmanın paradoksunun modern ussallaşma sürecinin içsel mantığını ifade ettiğini ileri sürer. Weberci bir eylem kuramı açısından, ne ussallaşma paradoksu ne de "Aydınlanmanın Diyalektiği" söz konusu değildir. Doğru olan "seçici" bir ussallaşma sürecinden söz etmektir. Bu sürecin "seçici" karakteri, kapitalist üretim sürecinin dinamikleri ve koşulları tarafından iletişimsel ussallaşma üzerine konmuş sınırlamalarla açıklanabilir.<sup>334</sup> Weber, kavramsal nedenlerle, dizgesel ve iletişimsel ussallaşmayı birbirinden ayırtedemediği için, modern kurumların evrensel ilkelerinde, siyasal örgütlenmelerin demokratik biçimlerinde, bilimsel, politik ya da estetik söylem biçimlerinde iletişimsel ussallığın öğelerini ayırtedemez. Weber için iletişimsel ussallığın öğeleri, onları biçimsel ve bürokratik ussallaşma kavramıyla bütünleştiremediği için ussallaşmış dünyada usdışı yaşam güçlerinin artıkları olarak görünür. Modern dünyadaki iletişimsel ussallığın öğeleri, oldukları gibi kavrandığında, dünya tarihsel modernleşme sürecinin temel belirsizliği de anlaşılabilir. Bu belirsizlik olmadan da, Weberci ekonomik ve bürokratik ussallaşma perspektifi ile Marksist özgürleşmiş toplum perspektifi biraraya gelemez.<sup>335</sup>

---

334 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action II*, s.485

335 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.56



Habermas'ın Weber ile Adorno ve Horkheimer'a karşı temel tezi, modern Avrupa tarihindeki geleneksel sonrası ussallık biçiminin ortaya çıkışının verili konumunda, ussallaşma sürecinin bugünkü durumu, dizge ve yaşama dünyası arasındaki ilişkiye bağlı olarak, olası farklı durumlardan sadece biridir.<sup>336</sup>

Habermas'ın Eleştirel Kuram'ı yeniden yapılandırmasında Marx'ın üreticilerin özgür örgütlenmesi fikri yaşama dünyasının tamamen ussallaşması olarak yeniden yorumlanır. İletişimsel ussallık kavramının işaret ettiği toplumsal bütünleşme biçimlerindeki değişikliklerin ana doğrultusu, iletişimsel eylem sürecinin kendisinin giderek eylem eşgüdümü ve uzlaşmasını sağlayan temel mekanizma olması yönündedir.<sup>337</sup> İletişimsel ussallık kavramında gizil olarak bulunan ütopyik perspektif, içinde "yaşama dünyasının yeniden üretiminin artık sadece iletişimsel eylem aracılığıyla ilerlemediği"<sup>338</sup> toplum fikridir, fakat bu yeniden üretim bireylerin iletişimsel ve yorumsal edimleriyle gündeme gelir. "Evrensel söylem, normatif bağlamdan büyük ölçüde bağımsızlaşmış ve ussal olarak güdülenmiş evet/hayır kararlarıyla temellenen iletişimsel eylem mekanizması yoluyla kendisini yeniden üreten bir idealize edilmiş yaşama dünyasına işaret eder."<sup>339</sup>

---

336 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action I*, s.338-39

337 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action II*, s.268-69

338 Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action II*, s.218-19

339 Jürgen HABERMAS, *Theory of Communicative Action II*, s.219

idealize edilmiş yaşama dünyası fikri, iletişimsel ussallıkta içerilmiş ütopyik perspektifi ifade ederken, kapitalizm sonrası bir toplumda özgürlüğün kurumsallaşmasının nasıl gözüktüğü sorununa yanıt veremez. Habermas'ın iletişimsel ussallık kavramı, bir yandan tamamen ussallaşmış bir yaşama dünyası fikri ile diğer yandan tarihte verili bir noktada iletişimsel olarak ussallaşmış toplumların kurumsal yapılarını ifade eden yönetimsel ilkeler arasındaki kategorik bir ayırım inşa eder.

Tarihsel bakış açısından, dizge ve yaşama dünyası arasındaki orantısızlıkla ortaya çıkan sorun, bugünkü sanayi toplumlarında yeni toplumsal ve politik kurumların iletişimsel ussallığın uygun bir "nesneleştirme" sorunu haline gelir. Habermas, bu kurumsal yapıların kapitalizm sonrası toplumda nasıl gözüktüğü sorunuyla fazla ilgilenmez. Bu konudaki tavrı açıktır; gelecekteki bir toplumsal uzlaşmanın içeriğinin belirlenmesi bir kuramcının görevi değildir.

Habermas'ın kuramında Hegel, Marx ve Weber arasındaki denge bir önceki kuşağın Eleştirel Kuramcılarında daha başarılı bir şekilde kurulmuştur. Özellikle, Habermas'ın kuramı modern toplumların farklılaşma süreci hakkındaki Hegelci perspektif ile Marksist politik ekonomi eleştirisinin ütopyik perspektifi arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Modern dünyada özgürlüğün yeni bir kurumsallaşması sorunu olarak Marksist özgürleşme sorununu anlaşılır kılarken, aynı zamanda bu tarihsel projede içerilmiş ütopyik pesperktifi

ortaya koyar. Habermas'ın kuramı ikinci olarak, Weberci ussallaşma perspektifi ile Marx'ın tarihsel ilerleme yaklaşımı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Günümüz kapitalizminde ilerlemenin olumsuz dinamiği ile Marksist anlamdaki özgürleşimci tarihsel proje arasında mantıklı bir bağ kurar.<sup>340</sup>

Dizge ve yaşama dünyası kavramları aslında tüm toplumsal düşünce tarihinin temel sorununu ortaya koymaktadır. Dizge merkezli kuramlar, etkileşim içindeki yapıların, dizgesel emrivakilerin, dizgesel bütünleşme ve kırılmaların ışığında toplumu çözümlenmeye çalışır. Diğer kutuptakiler ise toplumsal edimcilerin yaratıcı gücüne öncelik tanır. Habermas İletişimsel Eylem Kuramı'nda bu iki kutup arasında diyalektik bir sentez ortaya koymaya çalışır. Ona göre, yaşama dünyasının karakterini, ona biçim veren toplumsal dizgeyi anlamadan anlayamayız. Benzer şekilde, toplumsal dizgeyi de, toplumsal edimciler üzerindeki etkilerini anlamadan anlayamayız. Ancak Habermas, dizgesel ussallığı amaç-ussal ussallıkla, yaşama dünyasını da iletişimsel ussallıkla ilişkilendirmekten geri durmaz. Bu noktada Habermas'ın konumu Wellmer'in "ussallaşmanın paradoksu" dediği şeyle olan yakınlığı açıktır. Ancak bunun Habermas'taki karşılığı "yaşama dünyasının sömürgeleşmesi"dir.

---

340 Bkz. Albrecht WELLMER, "Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment", s.58

Parsons ve diğer işlevselci sosyologların ileri sürdükleri gibi, toplumsal yeniden-üretim koşulları, iletişimsel etkileşime katılanların üzerinde ve ötesinde emrivakiler içerir. Toplumun katılımcı üyelerinin yönetiminin bütünselleşmesi, farklı dizgesel emrivakilerin karşısında değişik çıkar gruplarının eşgüdümünü de içerir. Bu gözlem, Habermas'ın söyleşme kavramını yeniden formüle edişi açısından oldukça önemlidir. Habermas'a göre, söyleşme sorunsalı, Lukacs ve Frankfurt Okulu'nda olduğu şekilde, ussallaşma kavramıyla ilişkilendirilmemelidir. Tersine, söyleşme modern toplumda dizgesel yeniden üretimin işlevsel koşullarının, yaşama dünyasında iletişimsel eylemin ussal temeline nasıl tecavüz ettiği noktasıyla ilişkilendirilmelidir. Parsons'un yapıtının eleştirel bir edinişi, Habermas'a göre, söyleşme sorunsalının toplumsal ve dizgesel bütünleşme mekanizması açısından anlaşılabilmesini sağlar.<sup>341</sup>

Habermas her zaman Parsons'un bir yandan insan eylemiyle diğer yandan da toplumsal dizgenin oluşumuyla ilgilendiğini ileri sürmüştür. Birçok Parsons yorumcusu bu iki boyutun birini diğerinin aleyhine öne çıkarırken Habermas her iki boyutunda eşit önemini vurgulamıştır. Bu iki boyut toplumsal ve dizgesel bütünleşme ayrımı açısından önemlidir. Birinde eylem yönelimlerinin eşgüdümü vurgulanırken diğerinde geniş bir zaman ve mekan aralığında dizgenin işlevsel koşulları öne çıkar. Parsons'a göre, normlar ve değerler toplumsal

---

341 Bkz. Anthony GIDDENS, "Reason Without Revolution?", Habermas and Modernity, s.106

bütünleşmeyi oluştururken, dizgesel bütünleşme daha kişilerüstü mekanizmalara bağlıdır. Habermas, Parsons'un bu genel çerçevesini kabul ederken, onu eleştirmekten de geri durmaz.

Habermas'a göre, Parsons'un eylem kavramı, toplumsal çözümlemenin yorumbilgisel boyutunu baskı altında tutar. Parsons'un göremediği, toplumsal bilimcinin yaşam biçimlerinin doğasını kavrayabilmek için, gündelik dünyada içerilmiş bu yaşam biçimlerinin içine nüfuz etmek zorunda olduğudur. Bunu kabul etmek, toplumsal ve dizgesel bütünleşme ayrımını yöntembilimsel bir hale getirir. Toplumsal bütünleşme katılımcıların kendi kavramlarına gönderme yaparken, dizgesel bütünleşme "öteki" kavramlar açısından tanımlanır. Birinden diğerine "çeviri" ise, toplumsal bilimcinin yöntembilimsel yönelimi açısından bir tavır değişikliğini içerir. Dizgesel çözümleme, elbette meşru bir toplumsal kuramdır. Fakat, toplumsal yapının çözülmesi işlevselcilerin sandığı kadar kolay değildir. Toplumun bütünleşmesi iki emrivakinin arasında uzlaşmanın sürekli yenilenmesini gerektirir. Yaşama dünyasının bütünleşmesinin koşulları, belirli bir dünya görüşünün yapısını belirleyen geçerlilik savlarının yenilenmesiyle sınırlıdır. Toplumun işlevsel bütünleşmesinin koşulları, yaşama dünyasının, insanların iletişimsel eylemi yoluyla kontrol edilen çevreyle ilişki biçimlerine bağlıdır. Böylesine bir uzlaşmaya ancak değer-yönelimlerinin kurumsallaşması ve içselleşmesiyle ulaşılabilir. Eğer bunlar dizgesel yeniden üretimin işlevsel taleplerine uymuyorsa, toplumsal uyum

yalnızca işlevsel taleplerin gizil kaldığı durumda mümkün olabilir. Bunun yol açtığı sonuç ise dizgesel olarak bozulmuş iletişim'dir.

Parsons için dil tıpkı para ve iktidar gibi bir toplumsal bütünleşme aracıdır. Ancak Habermas'a göre, dil bu rolden kurtulmalıdır, çünkü o her türlü toplumsal etkinliğin içine karışmıştır. Parsons dili bir bütünleşme aracı olarak önerilememekte çünkü o yaşama dünyasının yorumbilgisel özelliklerinin dilbilimsel temelini görememektedir. Ancak yine de, Parsons'un iktidar ve para yorumunu amaç-ussal eylemin eşgüdümünün bir aracı olarak kullanabiliriz. Yüksek bir ussallaşma düzeyi, para (ekonomi) ve iktidarın(politika) "yönetim araçları" olarak farklılaşması için gerekli bir koşuldur.<sup>342</sup>

Habermas'a göre, davranışsal kuram ile temeli eylem kuramı olan bir toplumbilimin birlikteliği olası değildir. Çünkü bunların temel kavramları birbirlerinden bağımsızdır. Birinci seçenekte, nesne "duyum" kavramı elimine edilerek kavramsallaştırılır. İkinci de ise, temel kavram olarak söz konusu olan, bilinçli eylem, iletişimsel eylem ya da değer yönelimli eylemdir. Bunlar açıkça birbirlerinin alternatifleridir. Habermas, hiçbir zaman böylesi kuramsal öncülleri birleştirmenin peşinde olmamıştır. Ancak o, çok geniş bir paradigmalarda çeşitliliği olduğuna da düşünmez. Bu, ona göre, Kuhn'dan pek de bilinçli olmayan bir şekilde

---

342 Bkz. Anthony GIDDENS, "Reason Without Revolution?", s.108

etkilenmiş bir bilimsel söylemin yapay sonucudur. Toplumbilimsel düşüncenin tarihi boyunca, bu sorun temel kavramlar açısından hep varolagelmıştır. Dizge kuramı ile eylem kuramı ya da yaşama dünyası kuramı nasıl uzlaştırılabilir? Marx, Hegel'in temel kavramlarını kabul ederek sorunu tamamen yok saymıştır. Çünkü böylesine bir farklılaşma açısından Hegel'in kavramsal araçları yansızdır. Bu, Marx'ın sermayenin gerçekleşme sürecinin işlevsel çözümlemesini (dizge çözümlemesi), sınıf çelişkileri, aktif özneler ve gruplara dayanan bir çözümlemenin diliyle yeniden söyleyebilmesini sağlayan bir emek-değer kuramı geliştirebilmesini mümkün kılmıştır. Ancak Habermas, emek-değer kuramının muhafazasını uygun görmez. Bu da zaten birçoklarının Habermas'ı Marksist olarak görmeme gerekçelerinden biridir. Kendi düşünsel gelişme sürecinde Parsons, eylem kuramını dizge kuramına dönüştürmüştür. Bu, genel bir eylem dizgesine yükseltilmiş, "eylemin genel çerçevesi" olarak adlandırılabilen bir düzeyde görülebilir. Habermas, sorunun, iki paradigmayı sadece söylemsel düzeyde ele almada değil, yeterince ikna edici bir biçimde ilişkilendirmede yattığını iddia eder. Ona göre, ancak bu şekilde Marx'ın sorduğu temel soru dizgesel bir biçimde ele alınabilir. Genel olarak söylenirse, soru şudur: Kapitalist gelişme yaşama dünyası yapılarını nasıl etkilemektedir? Yaşayan nesneleşmiş emeğin diyalektiğinin, proleteryanın içinden çıktığı toplumsal katmanda geleneksel yaşam biçimlerinin nasıl yıkıldığını açıkladığı düşünülür. Bu, Marx'ın pratik öncülüdür ve onun tezi günümüz koşullarıyla bu

açıdan ilişkilendirilmelidir. Bizim sorunumuz hala, gelişme yüzdesi hiç de kötü olmayan bu kapitalist dizgenin, eylem kuramı kategorileriyle açıklanabilecek ve böylesine yapılaşmış yaşam koşullarını nasıl yıktığını açıklamaktır. Dizge kuramını kullanarak yaşama dünyalarının altyapısını silerek, çözümleyici düzeyde sadece dizgesel olarak düzenlenmiş toplumsal yaşam alanlarını kabul edersek, artık toplumsallaşmış bireylerden söz etmek imkansızlaşır.<sup>343</sup>

Habermas'a göre, Marx'ı en çok ilgilendiren şey (nesnel yaşam koşullarının öznelere bilinçlerini ve eylemlerini etkileme düzeyi) en iyi biçimde eylem kuramının temel ilkelerine dayanan bir idealizmle ilişki içinde yeniden inşa edilebilir. Dilbilimsel kuram (Winch), görüngübilimsel kuram (Schutz) yada etnometodolojik kuram (Garfinkel) gibi eylem kuramlarının en tutarlı versiyonlarında, toplum tamamen saydam bir yaşama dünyası olarak tanımlanmıştır. Habermas ise toplumu, toplumsal olarak bütünleşmiş grupların eylem kalıplarının dizgesel olarak stabilize edilişi olarak görmeyi tercih eder. Eğer, kavramsal olarak, eylem kuramını dizge kuramıyla doğru bir şekilde biraraya getirmeyi başarabilirsek, Marksizmin sorduğu soruları sürdürebiliriz. Habermas için sosyalizm düşüncesini oluşturan şey, kapitalist sürecin ussallığının tekyanlılığını aşma olasılığıdır. Bu tekyanlılık, usun bilişsel-ussal görünümünün egemenliğinin yükselişi anlamındadır. Bu dizgenin aşılmasıyla birlikte, bu görünüm

---

343 Jürgen HABERMAS, "Özerklik & Dayanışma", çev: B.F.Dellaloğlu, Toplumbilim, sayı:3, Ekim 1995, s.64



aslında olmaları gereken konuma çekileceklerdir. Sosyalizmde de, aynen parçalı bir dizgeye benzer bir ekonomik dizge, yani politik bağlamdan ayrılmış bir dizge varolacaktır. Fakat, bu nesnel, gizli, yıkıcı gücü iletişimsel olarak yapılaşmış yaşam koşullarına yöneltmeyecektir. Habermas'ın Marx'ı eleştirdiği nokta, onun, kapitalist üretim yöntemlerinin sadece yeni bir apolitik sınıf egemenliği biçimini değil, aynı zamanda yeni bir dizgesel farklılaşma düzeyini müjdelediğini göremeyişidir. Bu farklılaşma, kapitalizm öncesi devlet merkezli toplumlarda erişilen düzeye göre çok önemli evrimsel avantajlara sahiptir. Bu evrimsel avantajlar, eğer bu şekilde koymak gerekirse, bizim kontrol edebileceğimiz birşey değildir. Marx kapitalizmin çökmesiyle birlikte ekonominin tekrar kontrolümüz altındaki yaşama dünyasına dönüşeceğini hayal etmişti. Daha sonra da, gereksinim alanını özgürlük alanından ayırarak konuyu daha şüpheli bir biçimde değerlendirmişti. Marx yansız üretici güçlerden söz eder. Habermas ise, yansız karmaşıklık artışlarının varlığı veya modern çağda ulaştığımız bu üstün dizgesel farklılaşma düzeyine yalnızca bazı sınıf egemenlikleri biçimleri pahasına ulaşıldığı konusunda ciddi şüpheler taşır. Eğer ikinci seçenek doğruysa sosyalizm için yalnızca gerileyen çözümler geçerli olabilir. Bu, zorunlu olarak, sosyalizmi daha az çekici hale getirmez. Fakat onu neredeyse geleceksiz bırakır. Bu sorunu belirleyen kötümser öncüller için a priori argümanlar söz konusu değildir. Bu nedenle, bir öz-eleştiri projesi olarak toplumsallaşma dün olduğu gibi bugünde temel sorundur.<sup>344</sup>

---

344 Jürgen HABERMAS, "Özerklik & Dayanışma", s.64-65

## 8. MODERNLİK

### 8.1 Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernlik

Habermas modern postmodernden ikincisindeki özgürleşimci ilgi-çıkar'ın eksikliğiyle ayırteder. Fakat özgürleşimci ilgi-çıkar'a olan bağlılığı onu, modernin sınırlarına sürükler. Habermas'a göre, modernlik, geleneğin normalleştirici işlevlerine karşı başkaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu estetik bilinç, sürekli olarak gizlilik ve skandal arasındaki diyalektik bir oyunu sahneler; aşağılanmaya eşlik eden korkuyla beraber oluşan bir çekiciliğe alışmıştır; ama, gene de, aşağılanmanın bayağı sonuçlarından daima kaçınır. Diğer yandan, avangard sanatta geliştirilen zaman bilinci, sadece tarihdışı olmakla kalmaz; tarihte yanlış normatifik diye adlandırılabilen olan şeye karşı da yönlendirilir. Modern, avangard ruh, tarihi başka şekilde kullanmaya çalışır, tarihselciliğin nesneleştirici ustalığı sayesinde ulaşılabilen geçmişleri bir yana atar, ama, aynı zamanda, tarihselciliğin müzesine kilitlenmiş bir tarafsızlaştırılmış tarihe de karşı çıkar.<sup>345</sup>

Eleştirel Kuramcılarının ilk kuşağı, Marksist kuramın yeni toplumsal koşullar ışığında yeniden değerlendirmeye yönelirken

---

345 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev: G.Naliş, Postmodernizm, Necmi Zeka (derleyen), Kıyı, İstanbul, 1990, s.33

Habermas postmodern söyleme karşı sert bir savunma uygular. Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ortaya koydukları eleştiri ile Habermas'ın bugün yaptığı savunma yanyana getirildiğinde arada ciddi bir uçurum varmış gibi görülmektedir. Aslında, Adorno ve Horkheimer ile Habermas arasında sanıldığından daha az bir fark vardır. Adorno ve Horkheimer'in us eleştirilerinin radikalliği faşizmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya konmasında aranmalıdır. Habermas'ın us bekçiliği ise postmodern söylemin Adorno ve Horkheimer'inkinden daha güçsüz gerekçelerle usu yıkmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Habermas, **Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje** başlıklı makalesinde postmodern söylemin ideolojik öncüllerinin irrasyonalist ve Aydınlanma karşıtı kuramlar ile çağdaş muhafazakar modernlik karşıtlığı olduğunu ileri sürer. **Modernliğin Felsefi Söylemi** adlı yapıtında da Fransız post yapısalcularını karşısına alır. Burada Habermas geleneksel ideoloji eleştirisi yöntemlerini kullanarak, kökenleri Nietzsche ve Heidegger olan postmodern söylemin irrasyonalizm ve Aydınlanma karşıtlığına bağlılığını ortaya koyar. Postmodern söyleme karşı Habermas bitmemiş bir proje olarak gördüğü Aydınlanma projesinin özgürleşimci hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır.

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

Habermas, estetik modernliğin öldüğünü ileri süren görüşleri ortaya koyduktan sonra kültürel alandaki bu gerilemenin "modernliğe elveda" ya da "postmodernlik denen duruma geçiş" anlamına gelip gelmediğini sorgular. Bu noktada da "estetik modernlik" ile "toplumsal modernleşme" arasında bir ayrım yapar. Habermas özellikle kültürel alanın farklılaşmasını ve bilgi, ahlak, hukuk ve sanat alanlarındaki evrensellik ve ussallık ölçütlerini savunur.

Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri adlı yapıtında Bell, gelişmiş Batı toplumlarındaki krizlerin, kültür ve toplumun birbirlerinden ayrılmasına kadar geri gittiğini söyler. Modernist kültür gündelik hayatın değerlerine sızmaya başlamıştır; canlı dünya modernizm tarafından bozulmuştur. Modernizmin güçleri nedeniyle, sınırsız bir kendinin farkına varma (self-realization), otantik bir kendini duyumlama özdeneyimi (self-experience) isteği, aşırı uyarılmış bir duygusallığın öznelciliği hakim olmaya başlamıştır. Bell'e göre, bu atmosfer, toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonistik motifleri serbest bırakmıştır. Dahası, modernist kültür, ereksel ve ussal yaşamın ahlaki temelleriyle bütün bütüne bir uyumsuzluk oluşturur. Bu yolla Bell, protestan ahlakının çözülmesinin sorumluluğunu "düşman kültürün" üzerine yıkar. Kültür, bu modern biçimde, ekonomik ve yönetsel zorunlulukların baskısı altında ussallaştıran

gündelik hayatın alışkı ve erdemlerine karşı nefret hissi uyandırmaktadır.<sup>346</sup>

Habermas, bu yaklaşımı "yeni-muhafazakarlık" olarak adlandırır. Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin 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 toplumsal nedenler aramaz. Sonuç olarak da, hedonizm, toplumsal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilmenin sorumluluğunu kültür alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır.

Yeni-muhafazakar bakış açısından, kendilerini hala modernlik projesine adanmış hisseden aydınlar, bu araştırılmamış nedenlerin yerine problemlerin asıl kaynağı olarak sunulurlar. Bugün, yeni-muhafazakarlığı besleyen duygu, hiçbir şekilde, müzelerden kaçıp, sıradan yaşam ırmağına karışan bir kültürün ahlak karşıtı sonuçlarından duyulan rahatsızlıklardan kaynaklanmaz. Bu huzursuzluğu yaşama katanlar, modernist aydınlar değildir. Toplumun moderleşme sürecine karşı, derinlere inen tepkilerden kaynaklanır.

---

346 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.34

Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında, bu toplumsal modernleşme insan varoluşunun daha önceki biçimlerine derinlemesine sızar. Habermas'a göre, yaşama dünyalarının dizgenin baskısına tabi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel altyapısını bozan bir olaydır.<sup>347</sup>

Weber, kültürel modernliği, din ve metafizikte ifade edilen eleştirel usun, üç özerk alana ayrılışı olarak tanımlamıştı. Bunlar: bilim, ahlak ve sanattı. Bunlar metafiziğin ve dinin bütünleşmiş dünya-görüşleri parçalandığı için ayrılmaya başladılar. 18. yüzyılın sonrasında, eski dünya-görüşlerinden devralınan sorunlar (hakikat, normatif doğruluk, özgünlük ve güzellik) gibi belirli bir takım geçerlilik ölçütlerine göre düzenlenebilirdi. Ancak böylelikle bu sorunlar bilgi, adalet ve ahlak ya da beğeni sorunları olarak ele alınabilirdi. Bunun sonucunda da, bilimsel söylem, ahlak kuramları, hukuk kuramları ve sanatın üretimi ve eleştirisi olarak kurumlaştırılabilirdi. Kültürün her alanı, problemlerin uzmanların işi olarak ele alınabildiği kültürel mesleklere göre ayarlanabilirdi. Kültürel geleneklerin profesyonellik dallarına bölünerek ele alınışı, kültürün her üç boyutunda esas yapılarını ön plana çıkarır. Böylece, herbiri, bu belirli alanlarda mantıklı olma konusunda diğer insanlardan daha usta görünen uzmanların denetimi altında, bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal usun

---

347 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.36

yapıları ortaya çıkar. Sonuç olarak, uzmanların kültürü ile daha geniş olan kamunun kültürü arasındaki mesafe giderek artar. Uzmanlaşmış yaklaşım ve düşünüm yoluyla kültüre dahil edilen şeyler, hemen ve zorunlu olarak gündelik praxis'e mal olmazlar. Bu türden bir kültürel ussallaştırma sonucu, geleneksel töz'ü zaten değerden düşürülmüş bir yaşama dünyasının giderek daha yoksullaştırılması tehlikesi artar.

18. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje, aynı zamanda, bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini esoterik (ancak belirli bir gruba hitap eden) biçimlerinden de kurtarma niyetindeydi. Aydınlanma felsefecileri, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de yaralanmayı istiyorlardı.<sup>348</sup>

Habermas'a göre, modernlik, henüz tamamlanmış değildir ve sanatın ele alınışı, modernliğin en az üç yönünden biridir. Bu tasarım, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, ama salt gelenekselciliğe düşerse yoksullaşacak olan bir gündelik praxis'e farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedefler. Bununla birlikte, bu yeni bağlantı, sadece, toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşama dünyası, kendi içerisinden, hemen

---

348 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.37-38

hemen özerk bir ekonomik dizgeyle onun yönetsel tamamlayıcıların koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlayacak kurumları geliştirecek hale gelebilmelidir.

"Genç Muhafazakarlar", estetik modernliğin temel deneyimi yeniden gündeme getirirler. Yararlık ve çalışmanın zorunluluklarından kurtarılmış merkezsiz öznellik üzerinde hak iddia eder ve bu yolla modern dünyanın dışına çıkarlar. Modernist görüşler temelinden, uzlaşmaz bir antimodernizmi savunurlar. Kendiliğinden imgelem, öz-deneyim ve duygusallık güçlerini uzaklara, arkaik bir alana kaydırdılar. Araçsal usun karşısına, manişist biçimde, ister iktidar ya da egemenlik, ister Varlık(Sein) ya da şiirselin Dionysosçu gücü olsun, sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke çıkarırlar. Fransa'da bu çizgi, Bataille'dan Foucault'yu izleyerek Derrida'ya kadar uzanır.<sup>349</sup>

"Yaşlı Muhafazakarlar", kendilerinin kültürel modernizme bulaşmalarına izin vermezler. Eleştirel usun çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel usçuluğunu üzümler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler. Bugün, özellikle, Yeni-Aristoculuk belirli bir başarı kazanmış durumdadır. Ekoloji sorunsalını göz önünde bulundurarak, kendisinin kozmolojik bir etik istemine olanak tanır. Bu

---

349 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.42-43



düşünürlerin en önemlileri, Leo Strauss, Hans Jonas ve Spaemann'dır.

Yeni-Muhafazakarlar, modern bilimin gelişimini, sadece teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve ussal yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Bunun yanı sıra, kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika önerirler. Bu teze göre, bilimin, doğru olarak anlaşıldığında artık yaşam dünyasının yönlendirilmesi için kullanılması kesinkes anlamsız hale gelmiştir. Başka bir tez de politikanın ahlaki-pratik olumlama taleplerinden olabildiğince uzak tutulmasının gerekliliğidir. Ve üçüncü bir tez de sanatın düşünsel niteliğini savunan tezdır. Sanatın ütöpik içeriğe sahip olduğunu reddeder ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak için onun yanılsamalı karakterini vurgular. Burada, erken dönem Wittgenstein, orta dönem Carl Schmitt ve son dönem Gottfried Ben sayılabilir. Ama, bilim, ahlak ve sanatın yaşam dünyasından ayrılmaları ve uzmanlarca yönetilen özerk sahalara kesinkes kapanmalarıyla, kültürel modernlik projesinden geriye kalan yalnızca modernlik projesini tümünden ortadan kaldırdığımızda elimize geriye ne kalacaksa o olacaktır. Bunu ikame etmek için gelenekler önerilir, ama bunların da (normatif) haklı çıkarma ve geçerlilik taleplerine karşı bağışık oldukları kabul edilmektedir.<sup>350</sup>

---

350 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", s.43

## 8.2 Postmodern Söylemin Eleştirisi

Fransız post yapısalcılarını için ilham veren ve ön plana çıkarılan kimseler herkesten çok Nietzsche ve Heidegger'dir. Habermas, burada çağdaş Fransız düşüncesini ortaya çıkaran "modernliğin felsefi söylemi"nin üzerinde yeniden çalışarak, bu düşüncedeki radikal us eleştirisinde ortaya konan meydan okumaya yanıt vermekle ilgilenir. Habermas'ın stratejisi, Hegel ve genç Hegelcilerin, Nietzsche'nin ve Heidegger'in bu sonuca yol açan kadersel kararları verdikleri tarihsel kavşaklara geri dönmektir. Amacı da gösterilen fakat alınmayan bir yolu tanımlamak ve açıkça belirtmektir: Özne-merkezli usun iletişimsel eylem olarak anlaşılan us tarafından kesin olumsuzlanması.<sup>351</sup>

Habermas'a göre modernliğin söylemi Hegel ve Genç Hegelcilerle başlar. Hegel modernliğin ayırtedici niteliğini ve aynı zamanda temel sorununu "normatifliği kendisinden yaratma gerekliliği" olarak tanımlar.<sup>352</sup> Hegel, modern dönemde normatif olanın bazı aşkın inançların dogmasından kaynaklanamayacağını farkeder ve eyleyen özneye yönelir. Habermas'ın Hegel'in özneye yönelişiyle bir sorunu yoktur. Ona göre asıl sorun, Hegel'in özneyi ustan nasıl türettiğidir. Habermas'ın modernliğin kavşağı dediği nokta da burasıdır. Habermas'a göre modernliğin sorunu bu kavşakta Hegel'in yanlış

---

351 Bkz. Thomas MCCARTHY, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", Çağdaş Temel Kuramlar, s.148

352 Jürgen HABERMAS, Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1987, s.7

yola sapmasıdır. Hegel, özneye bilinç felsefesi yoluyla yaklaşarak sorunu "monoloğa dayalı öz-bilgi"<sup>353</sup> yönünde çözmüştür. Hegel, usu Mutlak'ın dışsal gücü olarak tanımlayarak özneliği kurumsal düzene hapsetmiştir.

Habermas, Hegel'in erken dönem çalışmalarında girilmemiş bir yol keşfeder. Bu yol "öznelerarasılık"ta içkin olan ustur. Hegel, daha önceki bölümlerde ortaya konan çerçevede, bu yönelimi ortaya koymasına rağmen "öznelerarası yaşam-bağlamında içerilmiş" iletişimsel usa doğru ilerlemekten vazgeçmiştir. Aslında bu vazgeçilen yol "toplumun demokratik öz-örgütlenmesi"nin yoludur. Habermas'a göre asıl ilginç olan Hegel'in "eşduyumsal kurumsallık"ının daha sonraki hiçbir kuramcı tarafından onaylanmamasına rağmen, hiçkimsenin öznelerarasılık ve demokrasi yolunu yeniden keşfetmek için Genç(erken) Hegel'e geri dönmemesidir. Habermas'ın bugün önerdiği Hegel'in o gün tercih etmediği yoldur.

Hegel'den sonra modernliğin söylemine yönelik seçenekler Genç Hegelciler tarafından ortaya konulmuştur. Kimileri ileri, kimileri geri gitmiş, kimileri ise mevcut durumun yasını tutmuştur. Sol Hegelciler, burjuva dünyasının tek boyutlu ussallığına karşı Aydınlanma usunu harekete geçirmek istemişlerdir. Habermas bu yönelimi onaylamasına rağmen onların iletişimsel olarak elde edilmiş us yerine özne merkezli usla sınırlı kalmaları nedeniyle başarılı

---

353 Jürgen HABERMAS, *Philosophical Discourse of Modernity*, s.40

olamadıklarını vurgulamaktadır. Sağ Hegelciler, yani o dönemin Yeni-Muhafazakarları, burjuva toplumunun bozulmuş bir usa sahip olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar sorunun kilise ve devletin yeniden canlanmasıyla çözülebileceğine inanmaktaydılar. Ancak Habermas, Sağ Hegelcilere bu yaklaşımlarından çok Aydınlanma usunu reddetmeleri nedeniyle karşıdır. Habermas, Sol Hegelcileri ileriye, Sağ Hegelcileri geriye doğru yönelimler olarak tanımlarken, mevcut durumun yasını tutmayı tercih eden Nietzsche'ci konumu da postmodernliğin habercisi olarak ortaya koymaktadır.<sup>354</sup>

Habermas'a göre, Nietzsche'nin modernlik söylemine girişiyle birlikte tartışmanın zemini tamamen değişir. Us başlangıçta uzlaştırıcı bir öz-bilgisi olarak, sonra özgürleştirici bir temellük ve son olarak telafi edici anımsayış olarak kavranır. Böylece us dinin birleştirici gücünün eşdeğeri olarak ortaya çıkabilir ve kendi itici güçleri aracılığıyla modernliğin bölünmelerini altedebilir. Us kavramını hakiki bir "aydınlanmanın diyalektiği" programına uydurma yolundaki bu girişim birçok kez boşa çıkmıştır. Bu durum karşısında Nietzsche'nin özne merkezli usu tekrardan içkin bir eleştiriye tabi tutmaktan ya da programdan tamamen vazgeçmekten başka seçeneği yoktu. Nietzsche ikinci alternatifte karar kılar: Us kavramının yenilenmiş bir

---

354 Bkz. Arthur W. FRANK, "Only By Daylight: Habermas Postmodern Modernism", Theory, Culture & Society, volume:9, number:3, August 1992, s.153

revizyonunu reddeder ve "aydınlanmanın diyalektiği"ne veda eder.<sup>355</sup>

Nietzsche'yle birlikte modernliğin eleştirisi ilk kez özgürleşimci içeriğini alıkoymaktan vazgeçer. Özne merkezli us, "usun ötekisi"yle karşılaşır. Ve usa karşıt bir otorite olarak, Nietzsche gerisin geri arkaik dünyaya yollanmış tecrübelerine başvurur. Yani, biliş ve amaçlı faaliyetin tüm kısıtlamalarından, tüm yararlık ve ahlak emperatiflerinden bağımsızlaşmış merkezsiz bir özneliğin kendi kendini açığa vurma yaşantıları. "Bireyeme ilkesinin dağılması" modernlikten kaçış noktası haline gelir.<sup>356</sup>

Nietzsche, iktidar kuramı temelinde geliştirilmiş modernlik kavramını, kendisini usun ufku dışına koyan bir us eleştirisinin maskesini düşürmeye borçludur. Bu eleştirinin, hiç değilse üstü örtük olarak estetik modernliğin temel deneyimlerinden ödünç alınmış ölçütlere başvurmasından ötürü belli bir anlamlılığı vardır. Nietzsche, lezzeti, tat alma duygusunun evet ve hayırını doğru ve yanlışın ötesindeki, iyinin ve kötünün ötesindeki bir bilginin organı olarak tahta çıkarır. Ama estetik deneyimi arkaik olana havale etmesinden ötürü, modern sanatla uğraşma esnasında keskinleşen değeri ölçüp biçme konusundaki eleştirel kapasiteyi usun bir uğraşı

---

355 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", çev: M.Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, Mehmet Küçük (derleyen), Vadi, Ankara, Nisan 1993, s.133

356 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", s.142

olarak kabul etmesinden dolayı, kendisinin dayanıp sürdürdüğü estetik yargı ölçütlerini meşrulaştıramaz. Bunun yerine, Dionysos'çu olana bir geçit olarak, estetik alan usun ötekisi olarak temel alınır. İktidar kuramının ifşaları, bütünsel hale gelmiş kendi kendisini kuşatan us eleştirisinin ikilemine yakalanır. Tragedyanın Doğuşu'na geriye dönük bir bakışla Nietzsche "bilimi sanat bağlamında sunma, bilime sanatçının perspektifinden bakma" yolundaki girişiminin bir gençlik çocuksuluğu olduğunu itiraf eder. Bununla beraber, daha yaşlı bir dönemde bile, kendi temellerine saldıran bir ideoloji eleştirisini kovalamanın ne demek olduğuna bir açıklık getirmez. Sonunda, iki strateji arasında gidip gelir.<sup>357</sup>

Habermas'a göre, Hegel'in başarısı felsefeyi çağdaş tarihle ilişkilendirmesiydi. "O, sonsuz olanı geçici olanla, zamandışı olanı gündelik olanla bağlantılandırmıştır."<sup>358</sup> Nietzsche ise bu bağlantıyı gözardı ederek geriye doğru büyük bir sıçrama yapmış ve mitsel Dionysos'un "arkaik alanı"yla ilgilenmiştir. Pratik us, ustan kopmuş ve us alanının ötesinde tanımlanan arkaik ve estetik alanda temellenmiştir. Bu durum Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının önemli bir ögesi olan geçerlilik savlarıyla çelişmektedir. Geçerlilik savları ya da daha iyi tanıtlamanın gücü pratik eylemi usa bağlamaktadır. Eylem, geçerlilik savlarında temellendiği zaman, demokratik öz-örgütlenmesinin temeli olan aydınlanmış us projesi sadece

---

357 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", s.144

358 Jürgen HABERMAS, Philosophical Discourse of Modernity, s.51

seçkincilik ve iktidar tarafından savunulabilir hale gelmektedir. Habermas'a göre, us geçerlilik savlarının savunmasını içerir. Tartışmayla doğrulamada, karşı savların varlığını kabul etmek zorunludur. Nietzsche'nin yaptığı ise, kuramsal, pratik ve estetik ayrımını yıkmaktadır.

Habermas'a göre Nietzsche eleştirisini mutlaklaştırmaktadır. Us, kendisini usun ufkunun dışında konumlayan bir maske düşürücü eleştiriyle karşı karşıyadır. Nietzsche usun ufkunun dışına çıkarak eleştirisinin gücünü tüketmektedir.<sup>359</sup> Aslında o, modernliğin temel sorununu, yani normatiflik kendisinden nasıl türetilir sorununu çözümlenmektedir. Ancak bunu usu reddederek ve modernliğin en önemli kazanımı, yani evrensel etiği gözardı ederek yapmaktadır. Habermas'a göre modernliğin evrensel etiğinden vazgeçmemeliyiz. O, modernliğin maskesini düşürmede Nietzsche ile beraberdir. Ancak bu usun ufkunun dışına düşmeden yapılmalıdır. Yani, "banyoda bebeği yıkadığımız suyla birlikte bebeğin de akıp gitmesine"<sup>360</sup> izin vermemeliyiz.

Habermas'a göre Nietzsche'nin Hegel'i usu Mutlak'ta temellendirmesine karşı çıkışı haklıdır. Ancak o, us kavramını öznelararasılıkta yeniden yapılandırma yerine us projesini tamamen terketme yolunu seçer. Habermas'ın tehlikeli gördüğü ve "Yeni-Karanlık"a yolaştığını düşündüğü nokta burasıdır. Aslında bu nokta, **Modernliğin Felsefi Söylemi'nin diğer**

---

359 Bkz. Jürgen HABERMAS, *Philosophical Discourse of Modernity*, s.120

360 Jürgen HABERMAS, *New Conservatism, Polity*, 1994, s.45

bölümlerinde ele alınan düşünörlere yönelik eleştirilerde de vurgulanmaktadır. yani Habermas'a göre bunların hepsi bir anlamda Nietzsche'dir.

Habermas'a göre Nietzsche estetiği "usun ötekisi" olarak vurgulayarak postmodernizmin yolunu açmaktadır. Aslında Habermas'ın Modernliğin Felsefi Söylemi'nde ele aldığı postmodern düşünörlerin hepsi Nietzsche'nin "usun ötekisi" yaklaşımını, kavramın içini farklı biçimlerde doldurarak da olsa, sürdürörlö. Bu, Heidegger için Varlık, Derrida için différance, Bataille için egemenlik ve Foucault için iktidardır.

Eleştirel Kuram'ın bütünü göz önüne alındığında, ona en yakın gözüköen Foucault'dur. Aslında bu durum Habermas'ın Modernliğin Felsefi Söylemi başlıklı yapıtında da açıkça görölmektedir. Habermas'ın bu yapıtında iki bölüm ayırdığı tek düşünöru Foucault'dur. Ayrıca onu diğerlerinden daha farklı bir yere koyduğu da oldukça belirgindir. Ancak daha önce de bir çok kez ortaya çıktığı gibi, "Habermas'ın sempatisi" ,"Böyle dost düşman başına" deyimini hatırlatmaktadır. Bu nedenle postmodern söylem içinde Habermas'ın eleştirilerine en fazla muhattap olmuş düşünöru de yine Foucault'dur.

Foucault, modernliği araçsal ussallık olarak göröru ve bu anlamda gelenek ile modernliği bir karşıtlık içinde görmez. İki geleneksel sonrası dönemden sözedö:

i. Aydınlanmaya uzanan Klasik dönem



## ii. Modern dönem

Klasik dönemde iktidar aşkın bir hukuksal-söylemsel kerte, aşkın bir devlette ikamet eder. Modern dönemde ise egemenlik toplumsalın kendisinde ikamet eder ve iktidar içkin bir halde "toplumun kılcal damarları"nda dolaşıma girer. Devlet artık üzerimizde değil, aramızdadır. Klasik iktidar delillerin, suçluların, fakirlerin ve boşta gezerlerin söylem ve yurttaşlıktan dışlanmaları yoluyla negatif olarak işler. Modern iktidar pozitif olarak işler; bedenleri bireyleştirir, normalleştirir ve toplumsalın yeniden üretime dönük çıkarları doğrultusunda seferber eder. Klasik iktidar bedenler üzerinde edimde bulunur. Modern iktidar ise içkin olarak, ruhlar üzerinde. Bu, zora dayalı bir iktidar biçiminden ahlaki ve terapik bir iktidar biçimine doğru gerçekleşen bir değişme anlamına gelir. Klasik delilik bir "zindanlar, işkenceler, zincirler, kesintisiz bir gösteri" meselesiydi, negatif ve baskıcı bir iktidar meselesi. Gelgelelim, modern düşkünlerevinde terapik bir model hüküm sürdü ya da daha doğru bir anlatımla, Foucault'nun belirttiği gibi, terapik bir meşruiyet kaynağına sahip "ahlaki" bir strateji.

Modern iktidarın ruhlar üzerinde ve ahlaki bilinç yoluyla edimde bulunabilmesi, Klasik hukuksal-söylemsel iktidar biçimlerinden kopmayı gerektirir. Bu ise her şeyden önce modern dönemde, haklara sahip özne olarak insanın erimesi demektir. Modern dönemde aşkın devletin bu gözden yitişi ve

temellerin zayıflatılması Klasik doğal haklar öğretisinin sonu demektir.<sup>361</sup>

Foucault'ya göre, iktidar bilgiyi yaratır. Bunun nedeni yalnızca kendisine hizmet etmesinden ötürü bilgiyi özendirme ya da yararlı olmasından ötürü onu uygulaması değildir. iktidar ve bilgi doğrudan birbirlerine tanıklık ederler. Bir bilgi alanının karşılıklı oluşumuna dayanmayan bir iktidar ilişkisi bulunmadığı gibi, iktidar ilişkileri öngörmeyen ve oluşturmayan herhangi bir bilgi alanı da olamaz.<sup>362</sup>

Çağdaş öznenin bir soykütüğünün peşinde olan Foucault, otomatik olarak bilginin iktidarla sarmallaştığı bir görüş açısı belirler. Böylelikle bilgi biçimlerinin yanısıra alışkı ve söylemler yoluyla çağdaş özneyi kovalarken, gerçeklik arzusunun haliyle iktidar arzusu olduğu Nietzscheci bir perspektif olan iktidar-bilgi dediği şey üzerinde yoğunlaşmak zorunda kalır. Üstelik özne üzerine pratik bilgi alanlarına daldıkça, çözümlenmeyi bekleyen yeni yeni kişiye ilişkin terimler ile karşılaşır. Hem bir öznelleştirme, hem de bir nesnelleştirme biçimi alabilen bir iktidar kavramı geliştirir. Yani kişisel özgürlüğün bir aracı olmaktan çok iktidarın bir oyuncağı, egemenliğin bir ürünü olan kişi.

---

361 Bkz. Scott LASH, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi" çev: M.Küçük, Modernite versus Postmodernite, s.55-56

362 Bkz. J.G. MERQUOİR, Foucault, çev: N.Elhüseyni, Afa, İstanbul, Aralık 1986, s.132

Bunu en iyi ifade eden terim "panoptikon"dur. Panoptikon öylesine bir yapıdır ki, her hücre merkezi ve görünmez bir denetlemenin erimi içinde bulunur. Ne zaman gözetlendiklerini bilemeyen özneler her zaman izleniyorlarmış gibi davranmak zorunda kalırlar. Ancak aynı anda vurgulanması gereken iktidarın yalnızca özgür öznelere ve özgür oldukları sürece uygulanabilir olmasıdır. Artık iktidarın sonuçlarını "dıştalama", "bastırma", "sansür etme", "soyutlama", "örtme" ve "gizleme" gibi olumsuz terimlerle tanımlama huyundan vazgeçilmesi gerekir. Aslında iktidar yaratıcıdır. Çünkü gerçekliği yaratır, nesnelere etki alanlarını ve doğrunun örneklerini yaratır. Birey ve ondan elde edilebilecek bilgi, bu yaratımın bir ürünüdür.<sup>363</sup>

Foucault, bir yandan iktidarın her yerde bulunduğunu öne sürmekle, iktidarın toplumdaki çoğu alanlarda ortaya çıktığı ve iktidar ilişkilerinin haliyle pratikte yaşamın bütün alanlarında geçerli olduğu biçimindeki usa uygun bir fikri doğrulamaktan başka bir şey yapmış olmaz. Öte yandan da iktidarı eylem çözümlemesinden bağışık tutar. Ancak bu ikincisi hiçbir biçimde birincisinden çıkarılamaz. İktidarı gerçekte her yerde bulunabileceğinin kabul edilmesi bizi bir yandan niyet ve çıkarları incelerken, bir yandan da bunları baştan savmamızı öngörmez. Burada yapısalcı özne korkusunun kötü bir örneği toplumsal iktidar çözümlemesine ilişkin sağlıklı bir vaat ile birlikte boyunduruğa koşulmuştur.<sup>364</sup>

---

363 Bkz. J.G. MERQUOİR, Foucault, s.144

364 Bkz. J.G. MERQUOİR, Foucault, s.148

Foucault iktidar mekanizmalarını ve tekniklerini teşhir etmek, iktidarın "mikro-ilişkileri"ni, kılcal damarlarını çözümlmek ister. Yani toplumun merkezi siyasal düzeydeki iktidarın evrensel tanımını ya da kuramını oluşturmak yerine, "iktidarın bireylerin hücrelerine nüfuz ettiği noktayı" çözümlmeye çalışır. 18.yüzyıldan bu yana iktidar işleyiş biçimini değiştirdi ve artık yalnızca "yukarıdan" değil, toplumsal vücudun "içinden" işlemekte. "İktidarın küçük ölçekli işleyiş tarzları" ile daha yapısal toplumsal değişimler arasında bağlantı olabileceğini kabul etmekle birlikte, "iktidarın kılcal damarlarındaki değişimlerin mutlak biçimde devletin merkezi biçimleri düzeyindeki kurumsal değişimlere bağlı olduğunu" reddeder. Foucault, devlet iktidarının önemini inkar etmez ama iktidarın kılcal damarlarındaki mekanizmalar değişmedikçe toplumda çok az değişme olacağı da açıktır.<sup>365</sup>

Bir bütün olarak ele aldığımızda, Foucault'nun iktidar değerlendirmesinin Frankfurt Okulu ile önemli bir paralellik içerdiği açıktır. Hatta Foucault'nun iktidar anlayışının Nietzscheci dozu biraz fazla kaçmış bir "Eleştirel Kuram" olduğu bile söylenebilir. En temel ortak nokta da, toplumsal eleştiricilik ile kültür karşıtı tutumun birlikteliğidir. Habermas, son karşılaşmalarında Foucault'nun kendisine en çok etkilendiği yapıtın Adorno ve Horkheimer'ın "Aydınlanmanın

---

365 Bkz. Jorge LARRAİN, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, s.130

Diyalektiği" olduğunu söylediğini iletir.<sup>366</sup> Foucault, bu okula bağlı olanların Batı'da çağdaş dönemin başlarından bu yana tarihsel olarak tanımlanan bir ussallığa bağlı "iktidar göstergeleri"ni bir sorun olarak nitelendirmelerinin haklı bir tutum olduğunu teslim eder. Ancak onların savundukları "eleştirel kuram"ın felsefi çerçevesini reddeder. Çünkü bu çerçevenin bir özne metafiziği içinde donup kaldığını ve Marksist hümanizm ile yüklü olduğunu düşünür.<sup>367</sup>

Habermas, Foucault'yla usun "bu dünyaya ait olan birşey" olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat onun için bu, hakikat ile sahtelik, doğru ile yanlış arasındaki ayrımlara engel olmaz; ne de onları, verili bir zamanda ve yerde fiili olarak kabul edilebilir olan şeylere basit bir biçimde eşit kılar. Bu ayrımları yapmak için kullandığımız standartların inkar edilemez içkinliği, -onların somut dillerde, kültürlerde, pratiklerde vücut bulmuşluğu- onların temsil ettiği iddiaların eşit derecede inkar edilemez aşkınlığını görmemize engel olmalıdır. Us, hakikat, adalet fikirleri aynı zamanda, miras aldığımız gelenekleri eleştirebileceğimiz şeyle bağlantılı idealler olarak hizmet eder; hiç bir zaman haklılaştırma kendi toplumsal pratiklerinden ayrı olmasa da, böyle verili bir pratikler dizisine asla indirgenemezler. Böylece meydan okuma, us fikrini, temel sonluluğumuza uygun olarak yeniden düşünmek ve buna göre benimsenmiş idealleri elden geçirmektir.<sup>368</sup>

---

366 Bkz. Jürgen HABERMAS, *The Past as Future*, Polity, UK, 1994, s.119

367 Bkz. J.G. MERQUOIR, Foucault, s.198

368 Bkz. Thomas MCCARTHY, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", s.151

Habermas'ın yaklaşımı için anahtar, "iletişimsel eylem" in tamamıyla öznelarasılığa dayalı paradigması lehine "bilinçlilik paradigması" nı ve onunla ilişkili "özne felsefesi" ni reddedişidir.

Uzun radikal eleştiricilerinin herhangi birinden daha fazla olarak Foucault, toplumsal araştırmanın incelenmesinin alanını açar. Onun eserlerinde bu ya da şu asli gücün yazgılarında toplumsal patolojilerin hiçbir mistikleşmesi yoktur. Horkheimer ve Adorno gibi, kavramsal ve pratik usta gizlenen iktidar iddialarına duyarlıdır; yine onlar gibi, güç kavramına hem aşkın-tarihsel hem de toplumsal-kuramsal bir önem atfeder.<sup>369</sup>

Foucault'nun soykütüğü bir eleştiri biçimidir. Bu anlayış, ikincil dereceden, karmaşık ve olumsuz olan tarihsel başlangıçlar düşüncesine dayanan belli bir tarihi başlangıç noktası olarak asla kabul etmez ve bunun yanısıra herhangi bir olayın arkasında yatan etkenlerin çeşitliliğini ve tarihsel olayların ne derece narin olduklarını gözler önüne sermeye çabalar. Kısacası bu tarih görüşünde, hiçbir sabitin ve özün yeri yoktur; ne de geçmişi yapılandıran kesintiye uğramamış değişmez süreklilik biçimlerinde yer alır.<sup>370</sup> Aslında Foucault'nun soykütüğü ile Adorno'nun "negatif diyalektik" ve

---

369 Bkz. Thomas MCCARTHY, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", s.154

370 Bkz. Madan SARUP, Postyapısalcılık ve Postmodernizm, çev: B.Güçlü, Ark, Ankara, Nisan 1995, s.74-75

"haklı çıkarma" kavramlarıyla özetlenebilecek yaklaşımı arasındaki benzerlik ilgi çekicidir. her ikisi de "merkez"e karşıdır. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı yönelimi ve hakikatı öznelerarası bir uzlaşma üzerinde yapılandırma çabası bir anlamda Foucault ve Adorno'nun tavırlarının başka bir dilde yeniden okunuşu gibidir.

Habermas'ın Foucault ile anlaşmazlığı, onun iktidar-bilgi kaynaşması üzerinde bu eleştirel perspektifin geniş kapsamlı bir eleştirisine kesinlikle uzanmaz. Habermas'ın reddettiği şey, eleştirinin "mutlaklaşması", usun usla eleştirisinin "retoriksel olarak beyan edilen bir us ötesi" adına doğrudan bir us eleştirisine dönüştürülmesidir. Habermas'a göre, gerçek sorun çok fazla aydınlanmadan çok, yetersiz aydınlanmadır. Habermas, Foucault'nun usu eleştirmek için usun araçlarını kullanırken barındırılan "performatif çelişki"den kaçınmadığını ileri sürer.<sup>371</sup>

Lyotard, modern terimini, kendini tinin diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, ussal öznenin ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden herhangi bir büyük anlatıya açık bir başvuruda bulunarak, bir meta-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi betimlemek için kullanır. Postmoderni ise "meta-anlatılara inanmazlık" şeklinde tanımlayarak "meta-anlatılardan sonra meşruiyetin nerede ikamet edebileceği"ni sorarak devam eder. Lyotard'ın

---

<sup>371</sup> Bkz. Thomas MCCARTHY, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", s.155

bakış açısından, Habermas bir meta-anlatı daha, Freudcu ve Marxçı meta-anlatılardan daha genel ve soyut bir "özgürleşim anlatısı" önermektedir.<sup>372</sup>

Habermas'a göre ise, "meta-anlatılara inanmazlık" önemli bir sorun yaratır. Maske indirme ancak "tüm usa uygun standartların çürümmesini açıklamak için en azından bir standardı alıkoyabiliyorsa" anlamlı olacaktır. Böyle bir standardın, "mutlaklaştırıcı öz-göndergesel eleştiri"den sıyrılabilen bir standardın olmadığı bir durumda, kuram ve ideoloji arasındaki ayrımlar gücünü yitirir. Eğer bu ayrımlar yoksa, ussal olanın geride bırakılmasından ötürü, "varolan kurumların ussal eleştirisi" şeklindeki Aydınlanma anlayışından vazgeçmek zorunludur. Habermas'ın "kuramsal bir yaklaşım" olarak alıkoyduğu şeyi, Lyotard bir "meta-anlatı" olarak kuşkuyla karşılayacaktır. Habermas, böyle bir yaklaşımı tamamen terkeden herhangi bir şeye, Aydınlanmadan bu yana Batılı demokrasilerin tarihini damgalamış çeşitli reformları haklılaştırmada kullanılmış ve bugün hala modern toplumun sosyo-ekonomik kurumlarını eleştirmede kullanılmakta olan anlayışları geride bıraktığı için "yeni-muhafazakar" olarak görüp karşı çıkacaktır.<sup>373</sup>

Habermas'ın eleştirdiği Fransız yazarlar "doğru uzlaşma" ve "yanlış uzlaşma" ya da "gerçeklik" ve "iktidar" arasındaki

---

<sup>372</sup> Bkz. Richard RORTY, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", çev: M.Küçük, Modernite versus Postmodernite, s.153

<sup>373</sup> Bkz. Richard RORTY, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s.154



karşıtlığı geride bırakmaya gönüllüdür. Ama Habermas, eğer "belli bir izleyiciyi belli bir zamanda ikna eden argüman"a karşıt olarak "daha iyi argüman" düşüncesini dışarıda bırakacak olursak, yalnızca "bağlam-bağımlı" bir toplumsal eleştiri türüyle kalakalacağımızı düşünür. Lyotard'a göre ise, Habermas'ın yarattığı sorun, özgürleşime ilişkin bir meta-anlatı sunmasından değil, bunun meşrulaştırılmasına ihtiyaç duymasından, kültürümüzü birarada tutan anlatıların işlerini yapmaya bırakılmasıyla tatmin olmamasından kaynaklanır. Kaba bir anlatımla, sorun, Habermas'ın kaşınmayan yeri kaşıyarak tahriş etmesidir. Böyle bakıldığında, Lyotard'ın eleştirisi deneyci bilim felsefesine yönelik Feyerabend'in eleştirisinin çizgisiyle paralellik göstermektedir.<sup>374</sup>

Aslında belki de postmodern söylemin us, Aydınlanma ve evrensellik eleştirisi en açık seçik ifadesini Lyotard'ın felsefesinde bulur. O, bu konumu, deneycilik sonrası bir bilgikuramı (Feyerabend), modernist bir estetik (Adorno) ve ütopya sonrası bir siyasal liberalizm arasında bir sentez olarak tanımlar. Lyotard, "büyük anlatılar"la olan bağını bütünüyle koparır. Ayrıcalıklı "dil-oyunları" na karşı o, her biri kendi yerel kuralları ve meşruiyetine sahip olan dil-oyunlarının "indirgenemez çoğulluğu"nu öne çıkarır. Bu da, Habermas'ın kuramında önemli yer tutan bir uzlaşma olarak hakikat yaklaşımına ters düşer.

---

374 Bkz. Richard RORTY, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s.156-57

Bu açıdan bakıldığında, Horkheimer ve Adorno'nun özellikle Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ortaya koydukları çerçeve postmodern söylemin özne, temsiliyet, ussallık temalarındaki eleştirilerini önelemişlerdir. Aslında hem Eleştirel Kuramın hem de postmodern söylemin bu konulardaki eleştirileri kökenlerini Freud'un bilinçdışı kuramında ve Nietzsche'nin güç istenci kuramında bulmaktadır. Fransız postyapısalcılarının, söylemin özne etkilerinin nasıl üretildiği konusundaki eleştirisi Eleştirel Kuramın çözümlmelerine yeni bir katkı getirmektedir. Ancak dil ve iletişim üzerindeki kurucu etkisiyle öznelliğin ve toplumsal ilişkilerin daha iyi bir biçimde anlaşılmasını sağlayan da düşünüdür. Habermas, öznelliği kendi içine kapalı, tamamen güdümlenmiş bir atomistik monad olarak görmek yerine dilin öznesinin iletişim, öz-düşünüm ve kendini ve başkalarını anlamanın aktif bir edimcisi olarak değerlendirerek postyapısal söylemin eleştirilerinin önemli bir bölümünü karşılar. Ancak Habermas'ın katı tutumu postmodern söylemin dile getirdiği, fakat bir türlü kuramsallaştıramadığı temel noktaların kuramsallaşabilmesini engellemektedir. Çünkü Eleştirel Kuramın çerçevesi bunun gerçekleşebileceği en iyi zemindir.

Habermas, Modernliğin Felsefi Söylemi'nde çağdaş sanatı özgürleşimci potansiyeli açısından savunur ve sanatı iletişimsel ussallıkla bağlantılandırarak Adorno'nun özerk sanatıyla ilişkisini keser. Habermas'ın postmodern söylemi eleştirisi Adorno'yu da içerir. Çünkü Adorno aslında

modernlikle postmodern söylem arasında bir noktada durmaktadır. Hem postmodern söylemin eleştirileri doğrultusunda moderniyi yeniden yapılandırmak, hem de modernin açıklarını yakalayıp postmodern söylemi güçlendirmek için Adorno vazgeçilmez bir kaynaktır. Bu nedenle Habermas ile postmodern söylemin savunucuları arasındaki tartışmanın önemli uğrak noktalarından biri de Adorno'dur. Habermas ve Wellmer gibi Eleştirel Kuramcılar bu bağlamda Adorno'yu yeniden ele alıp, onun Eleştirel Kuramın sınırlarının dışına taşan bir biçimde kullanılmasını engellemeye çalışırlar. Hem Habermas hem de Wellmer Adorno'nun estetik kuramını, sanatın "iletişimsel potansiyelini" öne çıkaran bir biçimde yeniden yapılandırmaya çalışırlar. Wellmer'e göre, Adorno'nun ussallık kavramı iletişimsel olarak genişletilirse, onun hakikat estetiği de pragmatik olarak genişletilebilir. Estetik olarak deneyimleyen, iletişim kuran ve eyleyen öznelerin sanat, gerçeklik ve ütopya kategorilerinde içerilmesi, Adorno'nun negatif diyalektiğine bir "çok boyutluluk" etkisi yapar. Başka bir deyişle, Habermas'ın ussallık kavramını iletişimsel bir ussallığa doğru genişletmesi gibi, özgün sanat kavramı da, estetik deneyimi ahlaki eğitim ve politika gibi alanlara doğru genişletilebilir. Aslında bu yönelim aynı zamanda postmodern söylemin açıklık, çoğulculuk ve farklılık noktalarında modernliğe yönelttiği eleştirileri karşılayıcı bir boyut da taşır.

Adorno'nun vazgeçilmezliği, Aydınlanma projesinin derinleştirilmesi hedefinden vazgeçmeden postmodern söylemin

eleştirilerini de içerebilecek bir estetik ussallık geliştirebilmesidir. Bu gergin ve kırılğan ussallık yalnızca Picasso, Kafka, Beckett ve Schoenberg gibi estetik malzemenin işlenmesi aracılığıyla çalışan yüksek modernistlerin sistematik ve biçimci çalışmalarında değil, aynı zamanda Adorno'nun sanata yüklediği ütopyan ve eleştirel işlevlerde de cisimleşir.<sup>375</sup>

Habermas'ın temel amacı, modernizmin müphem elverişli alanı üzerinde Aydınlanma projesini gerçekleştirerek bizi bu temelsiz çoğulluktan kurtarmaktır. Habermas bu arayışta Adorno'nun estetiğinin ötesine gider ve eleştirel ussallığı toplumsal bilimler ve yaşama dünyasındaki günlük etkileşim temelinde açıklamaya çalışır. Habermas, estetik açısından, Adorno'nun estetik alanın yaşama dünyasından ayrılması taraftarlığıyla uzlaşma içindedir. Ayrıca, Habermas sistematik tecrübeye dayanan bir estetiği de desteklermiş görünür. Ama burada Adorno'dan ayrılmaya başlar. Birincisi, Habermas'a göre sanat yapıtlarının önemi, her şeyden önce yaşama dünyasına yaptıkları etkide ve iletişimsel eylemi teşvik etmelerinde yatar. Bundan dolayı, Adorno'nun biçimciliği, estetik yargı ölçütlerinde sanat yapıtının kendisinin üzerinde gereğinden fazla durulmasına yolaçacaktır. Bazı noktalarda Habermas neredeyse Bell'in teşhisleriyle uzlaşma içinde görünür ve estetik modernliğin kuramsal ve pratik ussallığı zayıflattığını ima eder. Ama adaletli olabilmek için bu

---

375 Bkz. Scott LASH, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", s.56-57

imasını modernist sanatın özgül biçimleriyle sınırlandırır. Belki tam da Adorno'nun Hegelci çerçevesinden kopmasının mantığı, estetik dünyanın bu değersizleştirimini gerekli kılar. Adorno'da us, düşünüm ve bilinç kategorilerinin ağır bir temelci, hatta metafizik bir rengi vardır. Bilindiği gibi Habermas böyle bir bilinç felsefesinden kopar ve bir dil felsefesine varır.<sup>376</sup>

Habermas'a göre Karanlık, toplumun harekete geçmeye hazır olup olmadığı yönündeki kendi değerlendirmesinin bir sonucudur. Tehlikede olan Batı kültürünün kendine olan güvenidir. Postmodernizm, eleştirisini kuramsal ile pratik arasındaki her türlü ilişkiyi reddetmeye kadar genişletirken, toplumun eylemselliğine olan güvenini yıpratarak bir Yeni Karanlığa yolaçmaktadır. Ona göre, bugün Genç Hegelciler gibi bir yol ayırındayız. Seçeneklerden biri Yeni Karanlık. Dilersek herhangi bir "usun ötekisi"ne yaslanarak modernlik eleştirisini mutlaklaştırabiliriz. Bu, "usun ötekisi" bir dinsel köktencilik, bir Foucaultcu stoacılık, bir Batailleci erotisizm, bir Derridacı mistisizm ya da bir mikro milliyetçilik olabilir. Bunun alternatifi ise Hegel'in girmedığı yolda ilerlemektir. Hedef ise, eşit ve özgür bireylerin baskı altında kalmadan ulaştıkları uzlaşmaya dayanan bir dayanışmadır.

---

376 Bkz. Scott LASH, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", s.60

Eğer us mutlak anlamda egemenlik ile birlikte anılıyorsa, bu us eleştirisinin eleştirel olması nasıl mümkün olabilir? Bu yaklaşım, usa başvurmadan kendisini nasıl geçerli kılabilir. Habermas'a göre bu mümkün olamayacağı için postmodern söylem kendi geçerliliğini sadece varsaymaktadır. Habermas için usun sorunları onu araçsal usa indirgemekle ve onu da "ideolojik" olarak görerek yok saymakla çözülemez. Bu sorunlar yalnızca araçsal usun daha geniş bir us kavramının bir parçası olduğunu kabul ederek çözülür.<sup>377</sup> Habermas hala ve hep o ünlü Hegelci yasa bağlıdır: "Usa karşı devrim ancak onun içinden gerçekleştirilebilir."

Habermas belki de modernizmin son bir temsilcisidir. Başka kim, "kitaplar yazarak mevcut toplumsal düzene alternatifler getirmek modası geçmiş bir 18. yüzyıl Aydınlanması yanılısaması değildir"<sup>378</sup> diyebilir; ortalığı postmodern "fin-de-siecle" havası sarmışken, artık yaşamsal kararlar vermek için çok geç; herhangi bir karar verilse de nasıl olsa birileri onu "yapı-çözecek" denilen bir zamanda. Sonunda kazanan her zaman iktidar. Bundan kaçış yok. Toplumsal kuram bu havayı çözümlmeli, fakat kendisi de bu havaya girmemelidir. Aslında belki de en büyük çelişki postmodernlerin çelişkisidir. Modern olup da yazan, çizenlerin doğru ya da yanlış bir hedefleri var. Ya postmodernlerin? Doğrusu en namuslu tavrı Wittgenstein göstermişti. Benzer bir noktaya geldiğinde, herşeyi bırakıp gitme cesaretini göstermiş

---

<sup>377</sup> Bkz. Jorge LARRAIN, *ideoloji ve Kültürel Kimlik*, s.182

<sup>378</sup> Jürgen HABERMAS, *Autonomy & Solidarity*, Peter Dews (derleyen), Verso, London, 1990, s.86

ve kendini bahçıvanlığa vermişti. Postmodernler ise hala herşeyin bittiği, yapılacak hiçbir şey olmadığı konusunda bizi ikna etmeye çalışıyorlar. Belki de bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Ama Wittgenstein geri dönmemiş miydi? Evet geri dönmüştü, ancak geri döndüğünde o artık başka bir Wittgenstein idi. Böyle geri dönüş herkesin başına!



## SONUÇ

Habermas, hakikati öznelarası bir zeminde, o zemine katılan geçerlilik savlarının iletişimsel bir bileşkesi olarak yeniden yapılandırırken aslında mutlakçı bir biçimde tanımlanmış bir özne-nesne ilişkisine dayanan türden bir Aydınlanma'yla ilişkisini tamamen koparmaktadır. Bu yeni yönelimle Habermas, bir çok işi birarada gerçekleştirmek istemektedir. Birincisi, birçok kanattan ciddi eleştiriler alan Aydınlanmanın özgürleşimci mirasını iletişimsel bir temele oturtarak daha da demokratikleştirerek sürdürmek; ikincisi, bu büyük projeyi bilimden kopmadan, yani "evrensel" boyutu yitirmeden yapabilmek. Habermas'ın bu anlamda yeniden yapılandırma projesi aslında toplumsal bilimlerden çok, bizzat toplumsalın kendisine yöneliktir. Çünkü Habermas'ın yaptığı yeni bir yöntem önerisi ya da yeni bir bilim anlayışı değil, bir toplumsallık projesidir. Hakikati iletişimsel bir zeminde gerçekleşebilir olarak tanımlayarak aslında herkesi bu projenin bir parçası haline getirmektedir. Her katılımcının geçerlilik savları o hakikatin bir parçasıdır. İşte bilimsellik ya da evrenselliği sağlayan da budur. Her geçerlilik savının eşit, demokratik katılımıyla sağlanan, her katılımcının hemfikir olduğu oyunun kurallarının herkesi tatmin edecek şekilde işlediği bir süreçten çıkan bir sonuç başka ne şekilde tanımlanabilir?

Habermas'ın bu büyük projesinin içerdiği "gerçekçilik" boyutu tartışılmaktadır. Açık olan birşey varsa, o da bu



projenin "ütopik" olduğudur. Ancak bu eleştiri bile Habermas'ın projesinde hakikatın oluşumuna katılan geçerlilik savlarından biri olabilir, tıpkı Habermas'ın kendi geçerlilik savının olduğu gibi. Habermas'ın yaptığı bir anlamda toplumsal bilim ile malzemesi arasındaki ilişkinin niteliğini değiştirmektir. Ne toplumun verili doğrularını sürekli tekrarlayan ve onu sürdüren, ne de toplumdan kopuk olarak oluşturduğu doğruları topluma dayatan bir bilim. İletişimsel bir toplumsallıkta, tüm "öteki"lerle birlikte kendisini ortak zemine açan, bunun sonuçlarından korkmayan bir bilim. Bu anlamda Habermas belki de son hümanisttir. Çünkü bu yaklaşım hem müthiş bir öz-güven, hem de insanlık bilinci içermektedir.

Habermas'ın bu projesinin somut biçim alışlarından bir tanesi anayasal yurtseverlik kavramıdır. O, bu kavramı özellikle Almanya'nın birleşme sürecinde ortaya çıkan Tarihçiler Tartışması<sup>379</sup>'nda ortaya atmıştır. Habermas bu tartışmanın muhafazakar kanadında öne sürülen görüşlerin eldeki çalışmanın ikinci bölümünde incelenen yorumbilgisel gelenekle bilgikuramsal bağını da vurgulamıştır. Habermas'ın Gadamer eleştirisinin temel boyutlarından biri hatırlanacağı gibi onun gelenek, otorite ve önyargı üzerinde yaptığı olumlu vurgudur. Ancak düşünümsel boyutu yeterince önemsemeyen bir gelenek vurgusu, daha önce de vurgulandığı gibi, teslimiyetle sonuçlanır. Soğuk Savaş'ın sona ermesi sürecinde Almanya'da ortaya çıkan bu tartışma bir anlamda birleşmenin meşruiyetinin

---

379 Konunun ayrıntılı bir ele alınışı için bkz. Ayhan KAYA, "Federal Almanya'da Yakın Tarihin Yeniden Keşfi: Tarihçiler Tartışması", Toplum ve Ekonomi, sayı:8, Temmuz 1995, s.115-127

toplumsallaşması gibi bir işlev de görmüştür. Bu süreçte Habermas, muhafazakar görüşlere karşı neredeyse tek başına bir mücadele vermiş ve bu sürece olan eleştirel konumunu sürekli korumuştur. Aslında muhafazakarların yapmaya çalıştıkları bir anlamda Almanya'nın yakın tarihinin "normalleştirilmesi"dir. Muhafazakarlar için Almanya'nın "Nazi" geçmişinin toplumsal bilinçte yarattığı "patolojiler", birleşme için oldukça önemli olan yeni bir Alman ulusal bilincini zedelemekteydi. Bu nedenle de sağlanmaya çalışılan bir tür "geçmişle barışma" ya da daha tehlikeli bir ifadeyle "Nazi geçmişin rehabilitasyonu" idi. Habermas, bu süreçte sürekli olarak bir takım tehlikelere dikkat çekti. Bu tehlikelerin bir tanesi Almanya'da yeniden aşırı milliyetçiliğin ve hatta ırkçılığın gelişmesiydi. Aslında bu tesbit doğrulandı, çünkü bu sürecin sonunda Almanya'da genel anlamda yabancı düşmanlığı ve özelde de ırkçı hareketler güçlendi. Habermas'ın işaret ettiği ikinci tehlike ise birleşmenin eşitlikçi bir biçimde değil, bir tarafın diğerini içine alması şeklinde gerçekleşebileceğiydi. Bu ikinci tesbit te bugün Almanya'nın birleşmesi için geçerlidir ve çok ciddi toplumsal sonuçları vardır. İşte Habermas tüm bu gelişmelere karşı o dönemde Dolf Strnberger'den devraldığı anayasal yurtseverlik<sup>380</sup> kavramını ortaya attı. Bu kavram sürecin içerdiği her iki tehlikeye karşı bir yanıt niteliği taşıyordu. Aslında Habermas'ın önerdiği yeni bir "toplumsal sözleşme" idi. Ve bu yaklaşımda onun yukarıda ortaya konan görüşleriyle büyük bir paralellik içindeydi. Habermas "anayasal yurtseverlik" kavramıyla bir yandan kimliklerin

---

380 Jürgen HABERMAS, New Conservatism, s.193

ulusa referansla değil, oyunun kurallarını belirleyen yeni toplumsal sözleşmeye katılımcı bir bağlılıkla belirlenmesini önererek ırkçılığın yeniden güncelleşmesini engellemeye çalışırken; diğer yandan da yine bu sözleşmenin katılımcıların eşitliği ilkesi üzerine kurulması gerektiğini vurgulayarak birleşmenin içerdiği tek yönlü egemenlik ilişkisinin yolaçacağı sorunları aşmaya çalışmıştır.

Habermas'a göre, "anayasal yurtseverlik" in etik özü, bir alt-siyasal düzeyde etik olarak bütünleşmiş olan topluluklar karşısında yasal dizgenin yansızlığını zedeleyemez. Tersine, çokkültürlü bir toplum içerisinde birlikte yaşayan farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne olan duyarlılığı güçlendirmesi gerekir. İki bütünleşme düzeyi arasındaki farkı sürdürmek yaşamsal önemdedir. Eğer birbiri içine çökerlerse, çoğunluk kültürü devlet ayrıcalıklarını öteki kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları aleyhine gaspedecek ve onların karşılıklı tanınma istemlerini ihlal edecektir. Yasanın iç etik farklılaşmalar karşısında yansızlığı, karmaşık toplumlarda bir bütün olarak yurttaşların, değerler üzerine sabit bir uzlaşmayla değil, yasaların hukuksal bir biçimde çıkarılması ve iktidarın yasal bir biçimde kullanılması işlemleri üzerinde bir uzlaşmayla bir arada tutulabilmesinden kaynaklanmaktadır artık. Bu şekilde siyasal olarak bütünleşmiş olan yurttaşlar, genel siyasal alanda kısıtlanmamış bir iletişim özgürlüğünün, uzlaşmazlıklarının demokratik yollardan çözülmesinin ve politik iktidarın anayasal kanallar içine sokulmasının, hep

birlikte, yasadışı iktidarın denetimi ve yönetim gücünün herkesin eşit çıkarına göre kullanılmasını sağlamak için bir temel oluşturduğu gibi usa dayalı bir inancı paylaşırlar. Yasal ilkelerin yaygınlaştırılması, bir tür anayasal yurtseverlik yoluyla, tarihsel bakımdan özgül bir siyasal kültür bağlamında bulunması gereken işlemsel bir uzlaşmada yansır.<sup>381</sup>

Habermas'ın projesinde herhangi bir özdeşsizlik ya da kimliksizlik (non-identity) anı da tanımsız değildir. Yaşama dünyalarının dizgeyle özdeşleşmesi zaten söz konusu değildir. Ancak genel-tikel dengesinin zorlandığı durumlarda bir çıkış noktası gereklidir. Kanımızca bu çıkış noktası sivil itaatsizlik olabilir. Habermas, bu kavramı projesinin bütünü içinde olmasa da, önemle vurgular. Habermas, John Rawls'un sivil itaatsizlik tanımından yola çıkar. Sivil itaatsizlik, yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen, şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan bir eylemde ifadesini bulur. Meşru sayılabilecek bir sivil itaatsizlikte Rawls'a göre şu üç koşul gerçekleştirilmiş olmalıdır: Protesto eylemi, iyi betimlenmiş çok ciddi haksızlık olaylarına yönelik olmalıdır; sonuç verme olasılığı yüksek yasal etkileme olanakları denenmiş ve tükenmiş olmalıdır; sivil itaatsizlik eylemleri anayasal düzenin işlerliğini tehlikeye düşürecek boyutlara ulaşmamalıdır.

---

381 Jürgen HABERMAS, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", Çokkültürcülük, Amy Gutmann (derleyen), YKY, İstanbul, 1996, s.193-94

Sivil itaatsizlik, yalnızca kişisel inanç ya da çıkarlara dayandırılmayacak, ahlaki olarak gerekçelendirilen bir protesto eylemidir. İkinci olarak, sivil itaatsizlik, kural olarak önceden ilan edilen ve polisin devamını kestirebileceği, aleni bir edimdir. Hukuk düzenine karşı genel bir itaatsizlik amacı gütmeyen kurallardan birinin ya da birkaçının kasdi bir şekilde ihlalini içerir. İhlalin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olmayı gerektirir. Sivil itaatsizlik eyleminde ifadesini bulan ihlal simgesel özelliktedir. Buradan da protestonun barışçı (şiddet içermeyen) araçlarla sınırlanması kuralı çıkar.<sup>382</sup>

Habermas'ın temel sorunu şudur: neden demokratik hukuk devletinde ve tam da bu devlette, sivil itaatsizlik haklı görülmelidir? Habermas'ın yanıtı hukuki değil, hukuk felsefesi çerçevesindedir. Sorun sadece, modern anayasal devletin ahlaki bir olumlamaya hem gereksinimi hem de gücü olduğu varsayımından hareket edildiğinde ortaya çıkar. Bunun temelinde, hukuk devletinin vatandaşlarından, hukuk düzenini, cezalandırılmak korkusundan değil gönüllü olarak tanımalarını talep eden son derece yüksek bir meşruiyet iddiası yatar. Yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendi ile ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının, makullüğü nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır. Bu benimseme, normalde, bir yasanın anayasal organlarda görüşülüp,

---

382 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", Sivil itaatsizlik, Yakup Coşar (derleyen), Ayrıntı, İstanbul, 1997, s.121

tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı varsayımına dayanır. Bu yolla yasa, pozitif bir geçerlilik kazanır ve geçerli olduğu alanda neyin yasal davranış olduğunu belirler. Habermas bunu süreç içinde meşruiyet kazanma olarak adlandırır. Ancak bu, meşruiyet kazandıran sürecin kendisinin, anayasal organların yasalara uygun olarak işleyişlerinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününe meşruiyeti sorusuna yanıt vermez. Pozitif olarak geçerli kuralların yasal biçimde oluşturulmasına yapılan vurgunun burada bir anlamı yoktur. Anayasanın, geçerlilikleri pozitif hukuka uygunluklarına bağımlı olmayan ilkelerle olumlanabilmesi gerekir. Bu nedenle modern devlet yurttaşlarından, sadece benimsenebilecek değerlerde ilkeler üzerine kurulmuş olması koşuluyla ve de o ölçüde, yasalara itaat bekleyebilir. Ve ancak bu ilkeler ışığında yasal olan, meşru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri meşru olarak reddedilebilir.<sup>383</sup>

Normatif amaçlarla yasallığı meşruiyetten ayırt etmek, yeterli ölçüde gerekçelendirilebilen ve benimsenmeyi hak eden meşruiyet kazandırıcı anayasal ilkeleri bulup çıkarmayı gerektirir. Öyleyse bu tür temel ilkeler, örneğin hukuk yolunun herkese açık olma garantisini, halkın egemenliği ilkesi, yasa önünde eşitlik, sosyal devlet ilkesi gibi temel haklar nasıl haklı gösterilebilirler? Bunu için mantık hukuku ve Kantçı etik geleneğinde bir dizi öneri mevcuttur. Bu önerilerin hepsi, sadece genelleştirilebilecek bir çıkarı

---

383 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı", s.123

ifade eden ve bu nedenle, tüm ilgilerin içten onayını alabilecek normlar meşrudurlar yolundaki sezgiye uygundurlar. Ve bu onay, mantıklı bir irade oluşturma yöntemiyle ilişkilendirilir. Bu nedenle, bu gerçekleştirme modeli bugünün gözde tarihsel değerler düzenine geri dönüş anlayışını dışlar. Bu ahlak kuramlarına yaklaşım ne olursa olsun, demokratik bir devlet, meşruiyetini saf yasallığa dayandırmadığı için, yurttaşlarından mutlak değil, sadece ilkesel itaat bekleyebilir.<sup>384</sup>

Kendisine sadık kalmak isteyen hukuk devleti paradoksal bir görevle karşı karşıya bulunuyor. Kurumsal bir biçim vermese bile devletin, yasal biçimlerde ortaya çıkabilecek hukuk dışı bir düzen ihtimalini sürekli koruması ve canlı tutması gerekmektedir. Kendine karşı bu kurumsallaştırılmayan güvensizlik düşüncesiyle, hukuk devleti kendi pozitif hukuk düzeninin sınırlarının dışına taşmaktadır. Paradoksun çözümü, yurttaşlarını, duyarlılık, karar verme yeteneği ve risk alma sorumluluğuyla donatacak bir politik kültürde yatmaktadır.

Sivil itaatsizlik olayı sadece bir bütün olarak işler haldeki hukuk devletinde söz konusu olabilir. Ancak böyle bir durumda kuralları çiğneyen birey, sadece söz konusu çoğunluğa yapılan çağrının sınırları çerçevesinde kalmak kaydıyla, doğrudan egemen yurttaşın yönetime katılma rolünü üstlenebilir. Direniş savaşçılarından farklı olarak, kuralları

---

384 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.123-24

ihlal eden birey, var olan düzenin demokratik yasallığını kabul eder. Haklı görülebilecek sivil itaatsizlik olanağı bu birey için sadece, demokratik hukuk devletlerinde yasal düzenlemelerin meşru olmayabilecekleri gerçekliğinden dolayı ortaya çıkar. Burada sözü edilen gayri meşruluk bireysel ahlaka, özel bir hakka ya da gerçekliğe ulaşmanın ayrıcalıklı bir yoluna göre tanımlanmaz. Tayin edici olan, modern devletin yurttaşları tarafından gönüllü olarak tanınması beklentisini gerekçelendirdiği, herkes açısından makul görülebilecek genel ahlaki ilkelerdir. Burada söz konusu olan, hukuk düzeninin ortadan kalktığı aşırı durumlar değil, her zaman ortaya çıkabilecek normal durumdur. Çünkü evrensel içerikli iddialara sahip anayasal temel ilkeleri yaratmak, uzun vadeli, tarihsel olarak hiçbir şekilde düz bir hat izlemeyen, çoğunlukla yalnışlar, direnişler ve yenilgiler tarafından şekillenen bir süreçtir. Örneğin Avrupa'da temel hakların gelişim tarihi, böyle gerilemelerle kesilen kolektif bir öğrenme süreci olarak anlaşılabilir. Bu öğrenme sürecinin sona erdiğini kim iddia edebilir? Bugün de kendimizi sadece mutlu mirasçılar olarak hissedemeyiz. Bu tarihsel yaklaşımla hukuk devleti tamamlanmış bir yapı olarak değil, tersine yaralanabilir, yanılığalara sürüklenebilir bir proje, değişen koşullar altında yeniden kurulması, korunması, yenilenmesi gereken bir projedir. Bu proje bitmiş olmadığı için de, anayasal organlar yanılabilme olasığının dışında değildirler.<sup>385</sup> Bu noktanın Habermas'ın modernlik anlayışı ile bağı açıktır. Bilindiği gibi Habermas

---

385 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.125



modernliği de bitmemiş ve süregiden bir proje olarak tanımlamıştı.

Buna ek olarak, haksızlığı tenlerinde hissedener genel olarak özel etkileme olanakları ya da yetkileri olan ayrıcalıklı kişiler değil, ağır koşullarda yaşayanlar, sorunlarla boğuşanlardır. Bu yüzden de, sivil itaatsizliğin yaratacağı kamuoyu baskıcı hukuki oluşum sürecindeki yanlışlıkları düzeltmenin ve yenilikleri hayata geçirmenin son olanağıdır. İlk bakışta itaatsizlik olan şey, hukukun ve politikanın sürekli bir uyum ve değişiklik sürecinde bulunmaları nedeniyle, kısa bir süre içerisinde, geciken düzeltmeler ve yeniliklerin kolaylaştırıcısı olarak görülebilir. Böyle durumlarda sivil itaatsizlik yöntemleriyle girişilen yasa ihlalleri, diri bir cumhuriyetin kendini yenileme yeteneğini gösterebileceği ve de yurttaşları üzerindeki meşruyet inancını sürdürebileceği vazgeçilmez bir unsuru işlevini üstlenen, ahlaki olarak gereklendirilmiş denemelerdir. Temsili anayasanın kamunun çıkarlarını ilgilendiren zorluklar karşısında yetersiz kalması durumunda, halkın, vatandaş kimliğiyle, tek tek bireyler olarak da özgün egemenlik haklarına sahip çıkabilmesi gerekir. Demokratik hukuk devleti son tahlilde meşruyetin bu koruyucusuna muhtaçtır.<sup>386</sup>

Ahlaki öngörülerini ayrıcalık değilse de, giriştikleri itaatsizlik eylemlerinin mazur gerekçesi olarak

---

386 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı", s.126

değerlendirenler de yanılabilirler. Bugünün şarlatanları mutlaka yarının kahramanları değildir. Birçoğu yarında dünün şarlatanı olarak kalacaklardır. Sivil itaatsizlik çoğunlukla yaşanmakta olan tarihin alacakaranlığında geçer ve bu durum günün içinde yaşayan insanların politik-ahlaki bir değerlendirme yapmalarını zorlaştırır. Sınırları belirgin aktif direnişle ilgili değerlendirme yapmak çok daha kolaydır. Hem de üzerinden zaman geçmesine gerek olmadan.

Bu belirsizlik, iki tarafa da sorumluluklar yüklemektedir. Kuralları ihlal eden birey titiz bir şekilde seçilen sansasyonel aracın duruma uygunluğunu, seçkin bir zihniyet ya da narsist güdülerden, yani bir küstahlıktan kaynaklanmadığını iyice tartmalıdır. Öte yandan devlet, kesin, tarihsel bir yargıdan uzak durmalı, bugün yasadışı davranan ve belki yarın da haksız bir konumda olacak insanlara karşı saygıyı muhafaza etmelidir. Hukuk düzeninin varlığı ve anlamı toptan sorgulanmadığı için, devletin yaptırım potansiyelini tüketmekten kaçınması daha mümkündür.<sup>387</sup>

Başarısız bir sivil direniş denemesine yönelik pervasız tepkiler daha beterinin olabileceği korkusunu yaratabilir. Bu tepkiler, anayasaya konulan direniş hakkıyla direnişlerin denetiminde olduğu gibi, pozitif hukuk araçlarıyla gemenemeyecek bir olguyu yasallaştırmayı savunan eleştirel hukukçuların çabalarını en azından anlaşılır kılıyor.

---

387 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.127

Gerçekten de yasallaştırma için güzel gerekçeler öne sürülmekte: Kimileri sivil itaatsizliği gösteri ve toplantı haklarının radikal yorumu yoluyla yasal çerçevenin içine almak istiyor. Kimileri ise aynı şeyi, ahlak ve hukuk kuramlarının gerekçelerini, hukuksal olarak kullanılabilen haklılık modellerine tercüme yoluyla yapıyorlar. Ama sivil itaatsizlik eylemlerinin yasallaştırılması, istenmeyen normaleştirme etkisi dolayısıyla zaten doğru olmaz. Her tür kişisel riskin ortadan kalktığı durumda, kuralların çiğnendiği protesto eyleminin ahlaki temeli sorunlu hale gelir. Böyle bir durumda eylemin mesaj etkisi de azalır. Sivil itaatsizlik ancak böyle bir durumda, demokratik devletin meşrulaştırıcı anayasal ilkeleri ile kendi pozitif-hukuki oluşumunun bütün formasyonlarının ötesinde bir anlamının var olduğu gerçekliğini ifade eder. Bu devlet son tahlilde yurttaşlarından, hukuk düzenini herkes için anlaşılabilir olan meşruiyetinden başka bir nedenle itaat istemekten vazgeçtiği için sivil itaatsizlik olgun bir politik kültürün vazgeçilmez bir unsurudur.<sup>388</sup>

"Anayasal yurtseverlik" ve "sivil itaatsizlik" kavramlarının örneklediği gibi Habermas'ın düşüncesinin en küçük ayrıntılarında bile genel olan projesine bir gönderme vardır. Bu iki kavram da, iletişimsel eylem kuramından bağımsız olarak güncel tartışmalara yanıt olarak Habermas'ın geliştirdiği veya kullandığı kavramlardır. Ancak açıkça

---

388 Bkz. Jürgen HABERMAS, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", s.128

görülebileceği gibi, bu iki kavramın projenin bütünlüğüyle güçlü bir bağı vardır. Bu da bir anlamda Habermas'ın bilgikuramını yeni bir toplumsallık projesi biçiminde yeniden yapılandırma hedefine çok uygun düşmektedir. Modernlik projesinin ve bir anlamda 19. yüzyıl felsefesinin bir sürdürücüsü olarak Habermas böylece bütün ile tikel, yapı ile özne ve özne ile nesne arasında varolan ve düşünce tarihinin motoru sayılabilecek gerilimlere oldukça güçlü bir yanıt ortaya koymaktadır.



## KAYNAKÇA

### 1. Jürgen Habermas'ın Yapıtları

#### 1.1 Kitaplar

- Apres Marx, Fayard, Paris, 1985.
- Communication and Evolution of Society, Beacon Press, Boston, 1979.
- Ideoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: M.Tüzel, YKY, İstanbul, Aralık 1993.
- Justification and Application, Polity Press, UK, 1995.
- Knowledge and Human Interest, Heinemann, London, 1978.
- Legitimation Crisis, Beacon Press, Boston, 1975.
- Moral Consciousness and Communicative Action, Polity Press, 1990.
- On The Logic of Social Science, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.
- Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1987.
- Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, MIT Press, 1992.
- Rasyonel Bir Topluma Doğru, çev: A.Çiğdem, M.Küçük, Vadi, Ankara, Nisan 1992.
- Sivil itaatsizlik, çev: H.Ökçesiz, Afa, İstanbul, Haziran 1995.
- The New Conservatism, Polity Press, UK, 1994.
- The Past as Future, Polity Press, UK, 1994.

- The Structural Transformation of the Public Sphere, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.
- The Theory of Communicative Action I, Beacon Press, Boston, 1987.
- The Theory of Communicative Action II, Beacon Press, Boston, 1984.
- Theory and Practice, Beacon Press, Boston, 1974.
- Toward a Rational Society, Beacon Press, Boston, 1975.

## 1.2 Makaleler

- "Demokratik Anayasal Devlette tanınma Savaşımı", çev: M.H.Doğan, Çokkültürcülük, Amy Gutmann (derleyen), YKY, İstanbul, 1996, içinde.
- "Modern and Postmodern Architecture", Critical Theory and Public Life, derleyen John Forester, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, içinde.
- "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev: G.Nalış, Postmodernizm, derleyen Necmi Zeka, Kıyı, İstanbul, 1990, içinde.
- "Özerklik & Dayanışma", çev: B.F.Dellaloğlu, Toplumbilim, sayı:3, Ekim 1995.
- "Rationalism Divided in Two", Positivism and Sociology, derleyen Anthony Giddens, Heinemann, London, 1975, içinde.
- "Sivil itaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı", Sivil itaatsizlik, Yakup Coşar (derleyen), Ayrıntı, 1997, içinde.

- "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective, Heidegger: A Critical Reader, derleyen Hubert Dreyfus ve Harrison Hall, Blackwell, 1992, içinde.

## 2. ikincil Kaynaklar

### 2.1 Kitaplar

- Adorno, Theodor W. v.d.; De Vienne A Francfort; La querelle allemande des sciences sociales, Editions Complexes, Bruxelles, 1979.

- Adorno, Theodor W.; Minima Moralia, Verso, Londra, 1987.

- Akarsu, Bedi; Çağdaş Felsefe, MEB, İstanbul, 1979.

- Akay, Ali; Michel Foucault: iktidar ve Direnme Odakları, Bağlam, İstanbul, Ekim 1995.

- Anderson, Perry; Tarihsel Materyalizmin izinde, çev: M. Bakırcı, H. Gürvit, Belge, İstanbul, 1986.

- Başaran, Melih; Ve Niçin (Yine) Felsefe, YKY, İstanbul, Mart 1993.

- Baudrillard, Jean; Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu, çev: O. Adanır, Ayrıntı, İstanbul, Haziran 1991.

- Benjamin, Andrew (derleyen); The Problems of Modernity, Routledge, London, 1992.

- Bernstein, Richard (derleyen); Habermas and Modernity, MIT Press, 1991.

- Bottomore, Tom & Nisbet, Robert (derleyenler); Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Verso, Ankara, Mart 1990.

- Boyne, Roy; Foucault and Derrida, Routledge, 1994.
- Çiğdem, Ahmet; Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, çev: Y.Aktay, Vadi, Ankara, Ağustos 1992.
- Coşar, Yakup (derleyen ve çeviren); Sivil İtaatsizlik, Ayrıntı, İstanbul, 1997.
- Comte, Auguste; Introduction to Positive Philosophy, Hackett, Indianapolis, 1988.
- Culler, Jonathan, On Deconstruction, Routledge, 1993.
- Dellaloğlu, Besim F.; Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum, Bağlam, İstanbul, 1995.
- Demirhan, Ahmet; Modernlik, Ağaç, İstanbul, 1992.
- Derrida, Jacques; Writing and Difference, Routledge, 1993.
- Dews, Peter (derleyen); Habermas: Autonomy & Solidarity, Verso, London, 1986.
- Dews, Peter; Logics of Disintegration, Verso, London, 1990.
- Dochherty, Thomas D. v.d.; Postmodernist Burjuva Liberalizmi, çev: Y.Alogan, Sarmal, İstanbul, Temmuz 1995.
- Eagleton, Terry; ideoloji, çev: M.Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 1996.
- Feyerabend, Paul; Akla Veda, çev: E.Başer, Ayrıntı, İstanbul, Şubat 1995.
- Foucault, Michel; Ben'in Yapımı, çev: L.Kavas, Ara, İstanbul, 1992.
- Foucault, Michel; Ders Özetleri (1970-1982), çev: S.Hilav, YKY, İstanbul, Ekim 1992.
- Foucault, Michel; Dostluğa Dair, çev: C.Ener, Telos, İstanbul, Mart 1992.



- Foucault, Michel; Kelimeler ve Şeyler, çev: M.A.Kılıçbay, Imge, Ankara, Ocak 1994.
- Freiberg, J.W.; Critical Sociology: European Perspectives, Irvington Publishers, New York, 1979.
- Gadamer, Hans-Georg; Philosophical Hermeneutic, University of California Press, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg; Truth and Method, Stagbooks, 1993.
- Giddens, Anthony (derleyen); Positivism and Sociology, Heinemann, London, 1975.
- Giddens, Anthony; Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev: A.Çiğdem, Vadi, Ankara, Nisan 1992.
- Giddens, Anthony; Modernliğin Sonuçları, çev: E.Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul, Nisan 1994.
- Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin; Önce Söz Vardı; Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Vadi, Ankara, Şubat 1996.
- Greisch, Jean ve Kearney, Richard (derleyenler); Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la Raison Herméneutique, Cerf, Paris, 1991.
- Gutmann, Amy; Çokkültürcülük, YKY, İstanbul, 1996.
- Heidegger, Martin; Being and Time, Blackwell, 1995.
- Held, David; Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984.
- Hindess, Barry; Philosophy and Methodology in the Social Sciences, The Harvester Press, Sussex, 1977.
- Hodges, H.A.; Wilhelm Dilthey, Routledge&Kegan Paul Ltd, 1969.

- Holub, Robert C.; Jürgen Habermas, Routledge, 1991.
- Honneth, Axel ve Joas Hans (derleyenler); Communicative Action, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W.; Dialectic Of Enlightenment, Verso, Londra, 1989.
- Horkheimer, Max; Akıl Tutulması, çev: O.Koçak, Metis, İstanbul, 1990.
- Jameson, Fredric; Late Marxism, Verso, New York, 1990.
- Jameson, Fredric; Postmodernizm, çev: N.Plümer, YKY, İstanbul, Şubat 1994.
- Jay, Martin; Adorno, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984.
- Jay, Martin; Diyalektik İmgelem, çev:Ü.Oskay, Ara, İstanbul, 1989.
- Kant, Immanuel; Seçilmiş Yazılar, çev: N.Bozkurt, Remzi, İstanbul, 1984.
- Kellner, Douglas; Critical Theory, Marxism and Modernity, Polity Press, UK, 1989.
- Kızılçelik, Sezgin; Postmodernizm Dedikleri, Saray, İzmir, 1996.
- Kızılçelik, Sezgin; Pozitivizm ve Eleştiricileri, Saray, İzmir, 1996.
- Köker, Levent; İki Farklı Siyaset, Ayrıntı, İstanbul, Kasım 1990.
- Korlaelçi, Murtaza; Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan, İstanbul, 1986.
- Kovel, Joel; Tarih ve Tin, çev: H.Pekinel, Ayrıntı, İstanbul, Eylül 1994.

- Küçük, Mehmet (derleyen); Modernite versus Postmodernite, Vadi, Ankara, Nisan 1993.
- Larrain, Jorge, Ideoloji ve Kültürel Kimlik, çev: N.N.Domaniç, Sarmal, İstanbul, Ekim 1995.
- Lichtheim, George; From Marx to Hegel, Herder & Herder, New York, 1971.
- Löwith, Karl; Max Weber and Karl Marx, Routledge, London, 1993.
- Lukacs, Georg; Histoire et Conscience de Classe, Minuit, Paris, 1960.
- Lyotard, Jean-François; Postmodern Durum, çev: A.Çiğdem, Ara, İstanbul, Temmuz 1990.
- Magee, Bryan (derleyen); Yeni Düşün Adamları, Birey ve Toplum, Ankara, Ekim 1985.
- Marcuse, Herbert; La Dimension Esthetique, Seuil, Paris, 1979.
- Marcuse, Herbert; Tek Boyutlu İnsan, çev:A.Timuçin-T.Tunçdoğan, May, İstanbul, 1975.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich; Alman ideolojisi, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1992.
- Marx, Karl; 1844 Felsefe Yazıları, çev: M.Belge, Verso, Ankara, 1986.
- Marx, Karl; Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, çev: S.Belli, Sol, Ankara, 1979.
- Marx, Karl; Kapital I, çev: A.Bilgi, Sol, İstanbul, 1986.
- McCarthy, Thomas; The Critical Theory of Jürgen Habermas, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.

- Merquior, J.G.; Foucault, çev: N.Elhüseyni, Afa, İstanbul, Aralık 1986.
- Murphy, John W.; Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri, çev: H.Arslan, Eti, İstanbul, Mayıs 1995.
- Outhwaite, William; Habermas: A Critical Introduction, Polity Press, UK, 1994.
- Özlem, Doğan (derleyen ve çeviren); Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Ark, Ankara, Ekim 1995.
- Özlem, Doğan; Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi, İstanbul, 1986.
- Özlem, Doğan; Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, Ara, İstanbul, 1990.
- Özlem, Doğan; Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I, Prospero, İzmir, Ekim 1994.
- Özlem, Doğan; Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II, Prospero, İzmir, Aralık 1994.
- Özlem, Doğan; Tarih Felsefesi, Ara, İstanbul, 1992.
- Piaget, Jean; Epistemoloji ve Psikoloji, çev: S.Selvi, Sarmal, İstanbul, Ekim 1992.
- Piaget, Jean; Genetik Epistemoloji, çev: A.Cengizkan, Birey ve Toplum, Ankara, Şubat 1984.
- Polama, M.Margaret; Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev: H.Erbaş, Gündoğan, Ankara, Nisan 1993.
- Rabinow, Paul ve Sullivan, William (der); Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, çev: T.Parla, Hürriyet, İstanbul, Ekim 1990.
- Rasmussen, David M.; Reading Habermas, Blackwell, 1991.
- Ricoeur, Paul; Hermeneutics and the Human Sciences, Cambridge University Press, USA, 1992.

- Ricoeur, Paul; Lectures on Ideology and Utopia, Columbia University Press, New York, 1986.
- Rorty, Richard; Olumsuzluk, Ironi ve Dayanışma, çev: M.Küçük, A.Türker, Ayrıntı, İstanbul, Aralık 1995.
- Sarup, Madan; Postyapısalcılık ve Postmodernizm, çev: B.Güçlü, Ark, Ankara, Nisan 1995.
- Silverman, Hugh J. (derleyen); Gadamer and Hermeneutics, Routledge, New York, 1991.
- Skinner, Quintin (derleyen); Çağdaş Temel Kuramlar, çev: A.Demirhan, Vadi, Ankara, Mayıs 1991.
- Smart, Barry; Foucault, Marxism and Critique, Routledge, 1989.
- Soykan, Ömer Naci; Felsefe ve Dil, Kabalıcı, İstanbul, 1995.
- Soykan, Ömer Naci; Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat, Kabalıcı, İstanbul, 1995.
- Soykan, Ömer Naci; Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile bir Yolculuk, Ara, İstanbul, 1989.
- Soykan, Ömer Naci; Türkiye'den Felsefe Manzaraları, YKY, İstanbul, 1991.
- Sözer, Önay; Anlayan Tarih, Yazko, İstanbul, 1981.
- Stauth, G. & Turner, B.S.; Nietzsche'nin Dansı, çev: M.Küçük, Ark, Ankara, Ocak 1995.
- Sunar, İlkay; Düşün ve Toplum, Birey ve Toplum, Ankara, Mart 1986.
- Taylor, Charles, Modernliğin Sıkıntıları, çev: U.Canbilen, Ayrıntı, İstanbul, Mart 1994.
- Tepe, Harun; Doğruluk ve Hakikat, Ark, Ankara, Temmuz 1995.

- Thompson, John B.; Critical Hermeneutic, Cambridge University Press, 1990.
- Touraine, Alain; Modernliğin Eleştirisi, çev: H.Tufan, İstanbul, Nisan 1994.
- Wagner, Peter; Modernliğin Sosyolojisi, çev: M.Küçük, Sarmal, İstanbul, Ocak 1996.
- Weber Max; Sosyoloji Yazıları, çev: T.Parla, Hürriyet, İstanbul, Nisan 1993.
- Weber Max; Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, çev: Ö.Ozankaya, Imge, Ankara, 1995.
- Weber, Max; The Methodology of The Social Sciences, The Free Press, New York, 1949.
- Wellmer, Albrecht; The Persistence of Modernity, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- White, Stephen K.(derleyen); Habermas, Cambridge University Press, USA, 1995.
- Winch, Peter; Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe, çev: Ö.Demir, Vadi, Ankara, Mayıs 1994.
- Zeka, Necmi (derleyen); Postmodernizm, Kıyı, İstanbul, 1990.

## 2.2 Makaleler

- Bowring, Finn; "A Life-world without a Subject: Habermas and Pathologies Of Modernity", Telos, sayı:106, Kış 1996.
- Çetinkaya, Hüsamettin; "Pedagojik Kurumsallığın Yıkılışı" Edebiyat&Eleştiri, sayı: 2/3, 1993.
- Comte, Auguste; "Pozitif Felsefe Dersleri", çev: Ü.Meriç, Sosyoloji Dergisi, sayı:19-20, İstanbul, 1966.

- Dellaloğlu, Besim F.; "Eve Dönüş", Toplumbilim, sayı:3, Ekim 1995, s.67-74.
- Eagleton, Terry; "Auschwitz'den Sonra Sanat: T.W. Adorno, Edebiyat&Eleştiri, sayı: 2/3, 1993.
- Eagleton, Terry; "Capitalism, Modernism and Postmodernism", New Left Review 152, July/August 1985.
- Frank, Arthur W.; "Only by Daylight: Habermas Postmodern Modernism", Theory, Culture & Society, Cilt:9, No:3, Ağustos 1992, s.149-165.
- Giddens, Anthony; "Habermas' Critique of Hermeneutics", Freiberg, J.W; Critical Sociology: European Perspectives, Irvington Publishers, New York, 1979, s.39-70.
- Güçlü, A.Baki; "Hermes'ten Günümüze Felsefeye Hermeneutik ya da "Anlamayı Anlamak"", Edebiyat&Eleştiri 9, Güz 1995, s.124-136.
- Işık, İ.Emre; "Sosyoloji, Marksizm ve Kötümserlik", Toplumbilim, sayı:3, Ekim 1995, s.75-82.
- Juhl, P.D.; "Yorumlama Kuramları", Edebiyat ve Eleştiri 18, Mart-Nisan 1995, s.43-46.
- Kaya, Ayhan; "Federal Almanya'da Yakın Tarihin Yeniden Keşfi: Tarihciler Tartışması", Toplum ve Ekonomi, sayı:8, Temmuz 1995, s.115-127.
- Koçak, Orhan; "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Akıl Tutulması, Max Horkheimer, Metis, İstanbul, 1990 için önsöz.
- Koçak, Orhan; "Maelström Üslubu", Defter, sayı:5, Haziran-Eylül 1988.
- Oppermann, Serpil; "Hermeneutics: 'Yorumbilim'", Edebiyat ve Eleştiri 3/4, s.86-92.

-Soykan, Ömer Naci; "Sanatın Kaynağı Sorunu: Oyun ve Dans",  
Felsefe Dünyası, sayı:2, Aralık 1991.

