

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**ORTA ÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANABİLİM DALI**

**Deniz YAVUZ**

**HABERMAS'DA SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİ ÜZERİNE**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

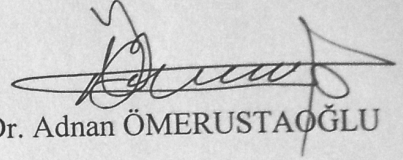
**TEZ YÖNETİCİSİ**

**Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

**ERZURUM – 2008**

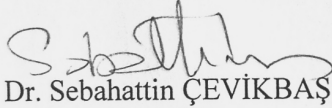
TEZ KABUL TUTANAĞI  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalının Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalında Jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



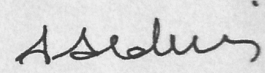
Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAĞLU

Danışman / Jüri Üyesi



Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi



Yrd.Doç.Dr. Abamüslim AKDEMİR

Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. ... / ... / .....

Prof. Dr.Vahdettin BAŞÇI

**Enstitü Müdürü**

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>II</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>III</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>IV</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>5</b>
<b>1. AYDINLANMA MODERNİTE POZİTİVİZM</b> .....	<b>5</b>
1.1. Aydınlanma Felekesi ve Modernite.....	5
1.2. Aydınlanma ve Modernite Eleştirisi.....	11
1.3. Pozitivizm.....	19
1.4. Pozitivizm Eleştirisi.....	30
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>37</b>
<b>2. BİLGİ</b> .....	<b>37</b>
2. 1. Teknik İlgi.....	40
2. 2. Pratik İlgi.....	41
2. 3. Özgürleşimci İlgi.....	43
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....	<b>48</b>
<b>3. SOSYAL BİLİM METODOLOJİSİ</b> .....	<b>48</b>
3. 1. Sosyal Bilim Nedir?.....	48
3. 2. Evrensellik.....	53
3. 3. Nesnellik.....	56
3. 4. Siyaset – İdeoloji - Bilim.....	59
3. 5. Yorum bilgisi.....	61
3. 6. Kuram.....	82
3. 6. 1. Tartışma Kuramı.....	85
3. 6. 2. İletişimsel Eylem.....	93
<b>SONUÇ</b> .....	<b>100</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>104</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>108</b>

**ÖZET**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**HABERMAS'DA SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİ ÜZERİNE**  
**DENİZ YAVUZ**

**Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

**2008 – Sayfa: 108**

**Jüri: Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

**Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ**

**Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR**

Bu çalışma Frankfurt Okulunu ikinci kuşak temsilcilerinden Jurgen Habermas'ın sosyal bilimler metodolojisini içermektedir.

Habermas sosyal bilimler metodolojisiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak ortaya koyar. Modernitenin kazanımları olan akıl ve özgürlük üzerinde durur. Bunun yanında Aydınlanmanın ürünü ve bilim anlayışı olan pozitivistimin totaliter yapısını, tek yanlılığını, nesnelleştirmesini, her alanı kuşatmasını eleştirir.

Habermas'a göre bilgi ilgidir. O, üç ilgi ve bunlara karşılık gelen üç bilimden söz eder. Birincisi teknik ilgidir. Buna karşılık gelen bilimler ampirik-analitik bilimleridir. İkincisi pratik ilgilidir. Buna karşılık gelen bilimler tarihsel–hermeneutik bilimlerdir. Son olarak özgürleşimci ilgilidir. Buna karşılık gelen bilimler ise ideologiekritik – psikanalizdir.

Habermas sosyal bilimlerde hermeneutik ve iletişimsel eylem üzerinde durur. İletişimsel eylem bir anlama işidir. Bu anlamada ideal konuşma ortamında gerçekleşir. Dil analizi üzerinde durarak sosyal bilimleri ve toplumu ele alır. İletişimsel eylem kuramında dil evrensel uzlaşıcıdır.

Kısacası Habermas, sosyal bilim metodolojisini dil üzerine kurar. Hermeneutikle, pozitivistimi, kuramsal olanla pratiği birleştirmeye çalışır. Bunu yaparkende eleştirel bir yaklaşım sergiler.

**ABSTRACT**  
**MASTER THESIS**  
**ON THE METOLOGY OF SOCIAL SCIENSCES BY JURGEN HABERMAS**

**Deniz YAVUZ**

**Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

**2008- PAGE: 108**

**Jury : Assoc. Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞ**

**Assoc. Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ**

**Assist. Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR**

This work contain Jurgen Habermas's, the second generation representative of Frankfurt School, social scienses methodology.

As Habermas proves his ideas about social scienses methodology, he proves modernity as incompleted Project. He emphasize on intelligence, freedom, which are the achievement of modernity. At the same time, he cirticizes positivism's unliteral, objectify totalitarian system tahat is the result of englightened and science mentality.

According to Habermas, knowledge is equals to interest. He mentioans three interest and three knowledge. The frist one is technical interest; ampric ana analytic science. The second one is practical interest; historical and hermeneutic science. And th lost one is liberalistic interest, ideologycritic – psychoanalysis.

Habermas emphasizes communication act and hermeneutic about social sciense. Communication act is an agreement function. This agreement comes true in ideal talking occasion. He deals with social sciense and society while he emphasizes language analysis. Language is a universal agreement in communication act.

Briefly, acoording to Habermas, social sciense is based on language. He tries to combine hermeneutic with positivism and theoretical and practical. Doing this, he uses a critical approach.

## ÖNSÖZ

Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan pozitivist bilim anlayışı doğa bilimlerinde büyük gelişmeler göstermişti. Doğa bilimlerinde gösterilen bu başarıyı her alana yaymak isteyen pozitivism büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan en önemlisi doğa bilimlerinin yönteminin sadece kendi alanında kullanılacağı, farklı alanlara örneğin insanın yapıp ettikleriyle oluşturulan kültürel ve toplumsal alana farklı bir yöntemin uygulanması gerekliliğidir. Bu anlayış düşünürleri, sosyal bilimcileri yeni bir yöntem arayışına yöneltti. Bizde bu çalışmamızda Frankurt Okulunun ikinci kuşak temsilcilerinde düşünür, sosyolog, teorisyen, Habermas'ın bu soruya nasıl bir yanıt verdiğini merak ettiğimiz için bu çalışmayı yaptık. Birçok alanda eser vermiş olmasına karşın biz bu çalışmamızı onun sosyal bilim metodolojisiyle sınırladık.

“Habermas'da Sosyal Bilim Metodolojisi Üzerine” adlı çalışmamız Giriş'le birlikte Üç Bölüm'den oluşmaktadır. Giriş Bölümü'nde kısaca Habermas, mensubu olduğu Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori ele alındı. Birinci Bölüm'de Aydınlanma, modernite ve bunların ürünü olan pozitivism eleştirileriyle birlikte incelendi. İkinci Bölüm'de bilgi ve bu bilgilere karşılık gelen bilimlere inceledik. Bu iki bölümü Habermas'ın sosyal bilim metodolojisini anlamak için gerekli yorumbilgisini, kuramı, tartışma mantığını, iletişimsel eylem kuramını ideal konuşma ortamını ve diğer kavramları değerlendirerek açıklamaya çalıştık. Habermas anlaşılması zor, fikirleri dağınık bir düşünür. Bu yüzden bu çalışmamızın her bölümün de bir önceki bölüme dair konulara yeri geldiğinde tekrar yer verdik. Konunu anlaşılması için Habermas'ın kendi metinlerine ve bu metinlerde tartıştığı kişilere yer verdik. Bunun yanında tartıştığı konu ve kişileri tarihi bağlamda ve karşılaştırmalı olarak ele alınıp değerlendirilmesini de bir yöntem olarak benimsedik.

Bu çalışmayı teklif eden ve hazırlanması sırasında yardımcı olan değerli Hocam Doç. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU' na ve ders aşamasında olsun kaynak temininde olsun bana yardımcı olan tüm hocalarıma teşekkür ederim.

**KISALTMALAR**

A.ge.	: Adı geçen eser
A. g. m.	: Adı geçen makale
A. g. s.	: Adı geçen sözlük
Çev.	: Çeviren ( veya çeviri)
Der.	: Derleyen
Edi.	: Editör
S.	: Sayfa
Vb.	: Ve Benzeri
Vs.	: Vesaire
Ter.	: Tercüme

## GİRİŞ

Felsefi bir sorun olarak Eleştirel Teori: Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da Almanya'nın Duesseldorf şehrinde doğdu. Kendisi modern toplumsal düşüncenin, felsefenin ve eleştirel teorinin günümüzdeki en önemli ismidir. Eleştirel teori dediğimizde de aklımıza Frankfurt Okulu gelir. Frankfurt Okulu 1923'de Felix Weil adlı zengin bir işadamı tarafından kurulmuş ve sosyal bilimcilerin öncülüğünde oluşturulmuş bir düşünce akımıdır. Frankfurt Okulu, Batının en bunalımlı yıllarında (dünya savaşlarının, ekonomik krizlerin yaşandığı yıllarda) ortaya çıkmıştır. Okul ve onun bilim adamları ana hatlarıyla aileden, medyaya, ekonomiden, devlete kadar uzanan geniş bir alanda araştırmalar yapmışlar, sosyoloji, siyaset, estetik, felsefe gibi farklı birçok disiplini bir araya getirmişlerdir. Bu okulun önde gelen temsilcileri: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Eric Fromm, Franz Neumann gibi isimlerdir.

Frankfurt Okulu tarihi üç evreden söz edilebilir. İlk evre 1930'lardan 1939'lara (2. Dünya Savaşı) kadar sürer. İkinci evresi savaş yıllarından 1960 kadar sürer. Bu döneme en önemli katkıyı yapan Adornodur. Üçüncü evre ise 1960'lardan başlar ve Habermas, Offe'nin siyasal çözümlerinden oluşmuştur.<sup>1</sup> Bazı kaynaklar ise ilk iki evreyi birleştirerek ele alır.

Frankfurt Okulunun genel yaklaşımı 'eleştirel teori' olarak adlandırılır. Karl Marks'ın eleştirel yönteminden esinlenmişler bu yöntemi 'eleştirel teori' şeklinde yorumlayıp uygulamışlardır. Okul, Batı Avrupa Marksizmi ve Amerikadaki Yeni Sol üzerinde etki yapmışlardır. Frankfurt Okulu üyeleri teorik olarak yeni bir şeyler ortaya koyabilmek için özerk ve bağımsız olmayı önkoşul saymışlardır.<sup>2</sup> Marksist Çalışmalar Haftası oluşturulmuş. Buradaki seminerlerin amacı Weil'e göre, "Marksizm'deki farklı eğilimlerin, bir araya gelip çeşitli sorunları birlikte tartışma olanağı bulabilmeleri halinde, gerçek ya da arık bir Marksizm'i oluşturabilecekleri umudu" ile bir şeyler yapmaktır.<sup>3</sup> Okul üyeleri birbirine bağlı projeler hayata geçirememişlerdir. Fikir ayrılıkları söz konusudur. Burada bir okuldan söz edilmesinin nedeni ortak fikir birliği değil, araştırmacıların benimsedikleri eleştirel teorinin mahiyetinden ileri gelir.

<sup>1</sup> Nejat Bozkurt; 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, İstanbul, 2. Baskı, Morpa Kültür Yayınları, Mart 2004, s. 166 – 167.

<sup>2</sup> Martin Jay; Diyalektik İmgelem, çev: Ünsal Oskay, 2. Baskı, Belge Yayınları, Aralık 2005, s. 23.

<sup>3</sup> A. g. e. , s. 24.



Eleştirel teorinin mahiyeti nedir? Eleştirel teorinin üyeleri daha çok toplumsal çıkarların, çatışma ve çelişkilerin düşüncede nasıl ifade edildiğini, bu düşüncelerin baskı sistemlerinde nasıl yeniden üretildiği sorunlarını ele almışlardır. Adorno tarafından vurgulandığı üzere eleştirel teori, düşüncenin kendi içine kapanma eğilimine karşı sürekli bir dikkat etme kaygısı olarak da tanımlanabilir.<sup>4</sup> Bu bakımdan Okulun amacı tüm kapalı sistemleri eleştiri yoluyla çözmek ve toplum analizi yapmaktır. Bu eleştirici tarzdan dolayı baskıdan kurtulan her düşünceye açıktır. Horkheimer'e göre toplum felsefesi hakikati araştırmada tek başına yeterli değildi. Bu nedenle disiplinler arası, değişik ve çeşitli alanlara yönelmek gerekiyordu. Çalışmalarda kullanılacak yöntem ise istatistikler toplama, soru kâğıtları uygulama ve bunları toplumbilimsel, psikolojik ve ekonomik açıdan değerlendirip yorumlamaktır.<sup>5</sup> Eleştirel Teori, "düşünceler ve gerçeklik arasındaki kırılmayı değerlendirmeyi amaçlar. İşlem yöntemi, içkin eleştiridir."<sup>6</sup> Eleştirel Teori genel ve soyut olmayı değil, bütünü anlamak için bütünün somut tekellerini incelemektedir.<sup>7</sup> Mutlak, soyut, evrensel, genel-geçer bilgiden bahsetmez. Bilgi tamama yakındır, kendisi değil. Objektif bir bilgi yoktur. Hiçbir kavram gerçeği tam olarak açıklayamaz. Aydınlar, objektif olmak yerine yaşadıkları topluma eleştirel bir gözle bakmalıdır. Eleştirel Teorinin yöntemi çoğu kez, nedenler ve etkileri üzerinde değil, benzerlikleri bulma üzerinde durur.<sup>8</sup> Kapitalizm ve faşizm için alternatif dünya görüşlerini bir araya toplamışlardır. Horkheimer, Eleştirel Teoriyi, Hegel'in diyalektik felsefesi, Kant'ın akıl ve özgürleşme anlayışı ve Marks'ın ekonomik politığın eleştirisi üzerine temellendirir. "Hegel (ve Kant) öznel ve nesnel özgürlüğün birliği olarak ele aldılar; bu doğrudur, ancak bunun gerçekleşmesinin teorisi felsefeden ekonomik politik eleştirisine yönelmesine neden olmaktadır. Hegel'den Marks'a geçiş Frankfurt Okulu'nun kendi teorisini kavrayışı için temel niteliklerdir."<sup>9</sup> Hegel diyalektiğini ve diyalektik felsefenin eleştirel gücünü, kendi felsefeleri için önemli bulurken Eleştirel Teori, Hegel idealizmini reddeder. Çünkü Hegel idealizmi politik ekonomi eleştirisine izin vermez.<sup>10</sup> Kant'ın akıl, özgürleşim anlayışı Eleştirel Teori için bireyin önemini

<sup>4</sup> <http://www.wikipedia.org>.

<sup>5</sup> A. g. e. , s. 49.

<sup>6</sup> David Held; "Horkheimer'in Eleştirel Kuram Çözümlemesi" , *Frankfurt Okulu*, Edi: H. Emre Bağçe, çev: Kahraman Bozkurt, Ankara, 1. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ocak 2006, s. 200.

<sup>7</sup> Jay; a. g. e. , s. 125.

<sup>8</sup> A. g. e. , s.126.

<sup>9</sup> Phil Slater; *Frankfurt Okulu*, çev: Ahmet Özden, İstanbul, 1. Baskı, Kabalıcı Yayınevi, 1998, s. 70.

<sup>10</sup> A. g. e. , s.70- 74.

artırmıştır.<sup>11</sup> Aynı zamanda akıl olmadan ilerici bir toplum teorisi kurulup geliştirilemez. Bu yüzden akıl, Eleştirel Teori'nin eleştirel yargı kuruluşuydu.<sup>12</sup> Frankfurt Okulu, Weber ve Marks'ın kültürel eleştirilerinden yararlanarak biçimsel rasyonalitenin toplumda sinsi bir güç olduğunu ileri sürdüler. Çünkü biçimsel rasyonalite araçlara odaklanır, amaçlara değil.<sup>13</sup> Dogmatik pozitivizme, bilimciliğe, Marksizm'e karşı çıkıyorlardı. Marksizm yeniden ele alarak yeni bir eleştirel toplum teorisi kurmaya çalışmışlardır.

Eleştirel Teoriyi benimseyen Frankfurt Okulu üyelerinin farklı birçok disiplini bir araya getirmeleri, baskıdan kurtularak özgür bir düşünceye kapılarını açmaları Jürgen Habermas'ında düşüncelerinin çok boyutlu olarak farklı alanlara yayılmasına ve birçok düşünürden etkilenmesine neden olmuştur. Jürgen Habermas, Frankfurt Okulunun önderlerinin yanında Kant, Hegel, Marx, Freud, Pierce gibi birçok düşünce adamından beslenmiştir. Adorno ve Gadamer'in asistanlığını yapmış. Sosyoloji, felsefe, siyaset gibi birçok alanda eserler vermiştir. Habermas'ın çoğu dilimize çevrilmiş başlıca yapıtları: Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (1962), Bilgi ve İnsansal İlgiler (1968), İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim (1968), Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine (1970), Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine (1976), İletişimsel Eylem Kuramı (1981), Modern Felsefenin Söylemi (1985), Arkadan Yetişen Devrim (1990), Olgular ve Normlar (1992), Sivil İtaatsizlik (1995) ve ayrıca ülkemizde ünlü düşünürün birçok makaleleri ve konuşmalarından, oluşan Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak (1997), İnsan Doğasının Geleceği(2000), Bölünmüş Batı (2004) adlı eserleri dilimize çevrilmiştir.

Biz bu çalışmamızda, Jürgen Habermas'ın, Sosyal Bilimler anlayışını ele aldığımızdan, onun bu anlayışını ortaya koyabilmek için bilgi, sosyal bilim, bilimsel bilginin ortaya çıktığı, Aydınlanma ve onun bilim felsefesi görüşü olan pozitivizm ve bunlara yöneltilen eleştirilerin ne olduğu, nasıl oluştuğu ve bizlere neler sunduğu tekrar gözden geçirmenin konunun anlaşılmasına yardımcı olması açısından önemli olduğundan bu konuları birinci bölümde ele aldık. İkinci bölümde Habermas'ın bilgi sorununun ele alındı. Bilgiyi bir istem olarak ele alan Habermas farklı alanlara ait farklı yöntemleri olan bilgi alanlarından ve bunların bilimlerinden söz eder. Son bölümde ise

---

<sup>11</sup> Jay; a. g. e. , s. 75.

<sup>12</sup> Jay; a. g. e. , s. 97.

<sup>13</sup> Philip Smith; Kültürel Kuram, çev: Selim Güzelsarı – İbrahim Gündoğdu, 1. Basım, Babil Yayınları, 2003, s. 65.

sosyal bilimin ne olduğu ve problemleri ele alınarak Habermasın yorumbilgi, kuram, tartışma kuramı ve mantığı, dil analizi, iletişimsel eylem ve buna bağlı olan ideal konuşma ortamıyla ilgili kavramlar ve bunlarla ilgili görüşleri ele alınarak onun sosyal bilim metodolojisi ortaya konulmaya çalışıldı.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. AYDINLANMA, MODERNİTE ve POZİTİVİZM

#### 1.1. Aydınlanma Felsefesi ve Modernite

Aydınlanma sözcüğü, İngilizce ‘light’ (ışık) sözcüğünden türetilen ‘enlightenment’ kavramına karşılık gelir. Aydınlanma, Avrupa’nın Karanlık Çağı diye adlandırılan çağın ardından gelen bir dönemi ifade eder. Bu dönem XVII. yüzyılda İngiltere’de başlamış, XVIII. yüzyılda Fransa’ya, Almanya’da olgunluğa erişerek tüm Avrupa’da etkin olmuş dönem ve aynı zamanda bir düşünce hareketidir.<sup>1</sup>

Aydınlanma’nın ortaya çıkışında Rönesans, keşif hareketleri, Descartes, Pascal, Galile, Newton, Kepler, Leibniz gibi filozoflar ve bilim adamlarının ortaya koydukları ilkeler etkili olmuştur. Foucault’a göre Kant 1784 yılında yazdığı Aydınlanma Nedir? Adlı eseri felsefenin bütün mahiyetini belirleyen bir gelişmeye neden olmuştur. “Kant’ın ‘Was ist Aufklärung?’ (Aydınlanma nedir?) (1784) adlı yapıtında Aydınlanmayı şöyle tanımlar: Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin –olmayış durumundan kurtulup aklını kendisini kullanmaya başlamasıdır.”<sup>2</sup>

Aydınlanma diye atfedilen çağı, diğerlerinden ayıran özellikler nelerdir? Aydınlanma ile aydınlanma olmayan arasındaki sınır nedir? Genel olarak baktığımızda Aydınlanmayı belirleyen bir takım tavır ya da eğilimler söz konusudur. Bunlar hümanizm, deizm, ateizm, akılcılık, ilerlemecilik, iyimserlik ve evrenselciliktir.<sup>3</sup> Orhan Hancerlioğlu Felsefe Tarihi isimli kitabında Aydınlanmayı “insanın, insana dönüşü” olarak tanımlar. Toplumu insan aklı ve insanın doğasıyla düzenlemeyi hedefler.

Bu dönem yeni bir yaşama geçişin başlangıcıdır. Bu yaşamda artık Tanrı, ruh, metafizik belirleyici değildir. Din, kilise daha önce otoriteydi ve bu otorite hayatın her alanına hâkimdi, en ince ayrıntılara kadar kurallar koyuyor insanın da bu kurlara inanması isteniyordu. Karşı çıkanlar ise mahkemelerde en ağır şekilde cezalandırılıyordu. Bu dönemde düşünce yavaş yavaş din ve tarihsel otoriteden kurtulmaya başlamış, ön yargılar ve boş inançlar yıkılmış, laik dünya görüşü büyük mücadelelerden sonra Avrupa toplumuna yerleşmişti. Aydınlanma, insanlığı mitlerden

<sup>1</sup> Abdülbaki Güçlü- Serkan Uzun- Erkan Uzun- Hüsrev Yolsav; Felsefe Sözlüğü, 2. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s.138.

<sup>2</sup> Macit Gökberk; Felsefe Tarihi, 9. Basım, Remzi Kitabevi, Nisan 1998, s.289.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci; Felsefe Sözlüğü, 5. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s.89.

batıl inançlardan ve doğüstü güçlerden kurtarmayı amaçlıyordu. Bu bağlamda Aydınlanma ve özgür düşünce tarih boyunca dinsel dogmalar, kiliseye karşı bir kavram olarak da değerlendirilmiştir. Aydınlanma akımının getirdiği kavram yeryüzü cennetiydi. Bireysel mutluluğun bu dünyada aranması gerekiyordu. Akıl, kurucu ilkedir, yol göstericidir, aynı zamanda her şey açıklayabilen ve şekillendirebilen bir ilkedir. Bu akıl anlayışında Kant'ın "aklını kullanma cesaretini göster" sözü hâkimdir. Bu söz insanın en üstün yetisi olan akla, dünyayı, dini ve diğer alanları ve sorunları anlama ve sorgulama görevi veriyordu.

Batı düşüncesinde yeniden şekillenen bu akıl anlayışı son yüzyıllarda meydana gelen derin değişimin nedenidir.<sup>4</sup> Akıl, evrene ve sorunlara yeni bir bakış açıydı. Bu bakış açısı dinsel doktrin içindeki tartışmaların kendi başına anlamı olmadığını ileri süren ve bunlara çeşitli siyasal hizip, slogan ya da propaganda malzemesi olarak bakan bilginlere, devlet adamlarına ve hümanistlere aitti.<sup>5</sup> Aydınlanma ile birlikte hümanizm yani birey, bireyin özerkliği ve bireye değer verme eğilimi ön plana çıkmıştı. Aydınlanmayla birlikte Rönesans'tan beri ele alınan, fakat açık ve kesin bir şekilde irdelenmeyen "insan sorunları" üzerinde yoğunlaşmıştı.<sup>6</sup> Bu dönemde, insan doğasına büyük bir inanç beslendi. Ayrıca temel duyguların, fikirlerin her yerde aynı olup, dinsel, ırksal, kültürel, farklılıklara hoşgörüyle bakılırken bir yandan da insanın doğası ve anlamı gün ışığına çıkartılmaya çalışıldı. "İnsanın olan her şey bana yabancı değildir" sözü Aydınlanmanın önemli sloganlarından biri oldu.<sup>7</sup> Aydınlanmada hümanizmin yanında onu tamamlayan bir takım tavırlarda vardır. Bunlar ise ateizm ve deizmdir.<sup>8</sup> Bu dönemdeki düşünürler, aydınlar, sanatçılar, din adamlarının yerini almışlardır. Bu düşünürlerin, aydınların ve sanatçıların çoğu dine karşı akıl ve bilime sarılmışlardır.

Aydınlanma insan aklını başkalarının yönlendirilmesine müsaade etmez; çünkü akıl kimsenin tekelinde değildir. Akıl özgürdür ve akıllı özgür biçimde kullanma olanağı sunar. Herşeyin temelinde akıl vardır. Bunu esas alan Aydınlanma düşünürleri "aksiyom ve eleştiriye" çok önem vererek, benimsetilmiş tüm inançları, bilgileri,

<sup>4</sup> Max Horkheimer; Akıl Tutulması, çev: Orhan Koçak, 1. Baskı, İstanbul Metis Yayınları, Ağustos 2005, s.56.

<sup>5</sup> Horkheimer; a. g. e. , s.62.

<sup>6</sup> Sezgin Kızılcıkel; Frankfurt Okulu, 1. Baskı, Ankara, Anı Yayıncılık, Kasım 2000, s.77.

<sup>7</sup> Cevizci, a. g. s. , s.89.

<sup>8</sup> Cevizci; a. g. s. , s.89.

değerleri, gelenekleri, sosyal kurumları/yapılanmaları kısacası dinsel ve geleneksel temelleri “yerleşik”i aklın süzgecinden geçirip eleştirirler.<sup>9</sup>

Aydınlanma düşüncesinin en belirgin özelliklerinden biri de ilerleme düşüncesini, sorgulama ve kuşkuculuğu öne çıkarmasıdır. Bu sorgulama, ilerleme, kuşkuculuk ve eleştiri anlayışı Aydınlanma düşüncesi içerisinde farklı fikir ve tezlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamış, düşünce zenginliğine yol açmıştır.

Aydınlanma hareketiyle birlikte bilgi yaygınlaşmıştır. Doğa bilimlerinde ve özellikle fizikte büyük gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu gelişme bilimsel yöntemde de kendini gösterdi. Deney, gözlem ve akla dayanana bilim rağbet gördü; yani, pozitivist temelli, ampirik düşünme ve onun yöntemi önem kazandı. Bu yöntem felsefe ve bilimdeki yeni gelişmelerle birlikte doğa bilimlerinde de önemli gelişmelere kaynaklık edecektir. Aydınlanma sadece doğa bilimleri değil aynı zamanda sosyal bilimleri etkileyerek birçok yeni kavramın üretilmesine veya yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Sözleşme, eşitlik, özgürlük, evrensellik, lâiklik gibi kavram bunların bazılarıdır. Bunlar da yeni siyasal ideolojilerin ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Aydınlanma düşüncesinin genel hatlarıyla özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- \*Akla duyulan güven
- \*Otoriteye başkaldırı
- \*Din adamları yerini filozoflar, yazarlar, sanatçılara bırakması
- \*Laik bir dünya düzeni
- \*Bilim, bilimsel yöntem ve onun felsefesi pozitivistimin önem kazanması
- \*Doğa bilimleri yanında insan bilimleri üzerindeki düşüncelerin artması

Kısaca Aydınlanma düşüncesiyle birlikte yeni aklın benimsediği kavramlar, özgürleşme, birey, kuşkuculuk, pozitif bilim, laiklik, özel mülkiyet, düşünce özgürlüğü, demokrasi, eşitlik, toplum sözleşmesi, insanın temel hak ve özgürlükleridir. İşte bu kavramlar ve yeni değer anlayışları Jürgen Habermas’ın deyişiyle “modernlik projesinin” esasını oluştururlar.

Habermas moderniteyi “Modernliğin Felsefi Söylemi” çalışmasında tarihi bağlamda ele alarak kullanır. Bu sözcüğü ilk olarak bu bağlamda Hegel kullanmıştır. Bu kavram İngiltere’deki “yeni zamanları” ifade etmektedir. Modernlik kavramı ilk önce Hıristiyan olmak anlamında kullanıldı. Puta tapma karşısında bir yeniliği bir gerçekliği

---

<sup>9</sup> Kızılcık, a. g. e. , s.76.

dile getiren bir kavramdı. Günümüze ulaştığı son anlam ise Batılı olmaktır. Modernleşme, Aydınlanma dönemiyle birlikte ortaya çıkmış, düşünsel temelini ve kaynaklarını ondan alarak beslenir. Bundan dolayı modernizm, aydınlanma, özgürlük, pozitivizm, evrensellik gibi kavramları ifade eder. Modern sözcüğü Latince “modernus” kelimesinden türetilmiştir ve değişik şekillerde tanımlanmıştır. İlk tanım olarak şunu ifade edebilir: “Modernlik 17.yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.”<sup>10</sup> Modernizm, tarıma dayalı toplumdan-sanayi toplumuna geçiş, toplumun eski değerlerinden soyutlanma, geleneklerden ayrışma ve kopuştur. Sınırları genişleyen kapitalist dünya pazarının ve onun hızlandırdığı bilimsel ve teknolojik keşiflerle yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, ulus devletlerin ve kitlesel hareketlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimlerin birliğidir.<sup>11</sup> Modernizm, aydınlanma ilkelerini temel alan toplumsal projenin adıdır. Modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi geleneksel yaşam tarzından tamamen uzaklaştırmıştır. Modernliğin getirdikleri, dönüşümleri, yaygınlıkları ve yoğunlukları önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha etkilidir.<sup>12</sup>

Jurgen Habermas, her çağın kendinden öncekine göre modern olarak nitelendirdiğini ve bu tutumun tarih içindeki izi takip edildiğinde 5.yy Roma dönemine kadar gidildiğini belirtir. Thomas Kuhn’un ifadesiyle, modern dünyanın paradigması geçmiş zamanlardan bütünüyle farklıdır.<sup>13</sup> Modernizm artık düne ait olmayan ve eskisinden farklı bir dünyada yaşamak demektir. Bu da modernizmi sürekli bir ilerleme anlayışına oturtmaktadır. Modern olan yeniye aittir, yeni olarak ortaya çıkan, orijinal olan her şey modernidir.

Anthony Giddens, modernliğin dört ana boyutunu sanayicilik, kapitalizm, savaşın sanayileştirilmesi ve toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin gözetimi olan tümel bir üretim ve denetim çabası olarak görür. O, bu bakış açısıyla böylece güçlü biçimde bütünleşmiş bir modernlik imajı sunar.<sup>14</sup> Modernliğin toplumsal düzeni, ekonomik sistemi hem de diğer kuramları kapitalisttir. Modernliğin karakteri, yatırım-kar-yatırım

<sup>10</sup> Anthony Giddens; Modernliğin Sonuçları, çev: Ersin Kuşdil, 3. Basım, Ayrıntı Yayınları, 2004, s.11.

<sup>11</sup> Cevizci, a. g. s. , s.604.

<sup>12</sup> Giddens, a. g. e. , s.14.

<sup>13</sup> Naci Bostancı; Modernizm ve Milliyetçilik, www.bkd.org.tr

<sup>14</sup> Alan Touraine; Modernliğin Eleştirisi, çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, II. Baskı, İstanbul, Mart 1995, s. 44.

döngüsünün kar oranındaki düşme eğilimiyle birleşip sisteme kalıcı bir genişleme özelliği kazandırmasının bir sonucu olarak açıklanır.<sup>15</sup> Moderniteyle birlikte bürokrasi ve devlet anlayışı yaygınlaşmış kapitalist ekonomik sistem zafere ulaşmıştır. Modernist düşünce, fikir ve hayat tarzıyla bir ideoloji oldu.

Modernleşmede teknik ve iktisadi ilerleme, toplumsal, siyasi fikirler, kentleşme modernliğin lokomotifi olarak görülmektedir. Buradaki bilimin, tekniğin vs. tüm amacı da özgürlüktür. Weber'e göre modernliğin en temel özelliği bu hürriyettir.<sup>16</sup> Bu hürriyette tamamen toplumu, bireyi gelenekten kurtarmaktır, rasyonelliği artırmaktır. Hayatın her alanına akıl hâkim oldu. Akıl bu dönemin epistemolojisine ve bilimine de ağırlığını koydu. Artık dinin, geleneğin, duygunun yerini akıl almış, pozitif bilimler ön plana çıktı. Bu bilgi ve bilim anlayışı her şeyi kapsamaktadır. Genel olarak modernizm pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanır. Aynı zamanada modernizm doğrusal gelişmeyi ve mutlak doğrulara inançla toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi üretim standartlaşmasıyla özdeşleştirilir.<sup>17</sup> Weber kapitalizmi ve bürokrasiyi, modern uygarlığın belirleyici özelliği olan genel, tek yanlı yani araçsal rasyonalizasyon süreçlerinin örnekleri olarak görür.<sup>18</sup> Weber rasyonalite teorisiyle bu kavramları açıklamaya çalışmış, araçsal rasyonaliteyle bunları güvence altına almaya gayret göstermiştir. Weber rasyonalizasyon süreçlerinin değerleri ve gelenekleri nasıl yok ettiğini tasvir eder ama amaçlarla ilgili özsel bir rasyonalite için, keyfi ya da karar dışında alternatif bir temel üzerinde durmaz.<sup>19</sup> Habermas'ın buradaki alternafi daha sonra açıklayacağımız iletişimsel rasyonalitedir.

Weber'in rasyonelleşmeyle gerçekleştirdiği modernlik analizi, bu rasyonelleşmenin irrasyonelliğini söyleyen eleştirel kuramın ilgi alanı olmuştur. Weber toplumsal rasyonelleşmenin özgürlük yitimiyle sonuçlandığı, Batı akılcılığının bir anlam yitimine yol açtığını söyleyerek Batı moderliği üzerinde şüpheli bir yorum getirir. Eleştirel kuramcılar Weberin moderliğe getirdiği şüpheyi ve ona bağlılığı reddederler. Onlar anlam yitimini sosyal ve tarihsel gerçekler olarak kabul ederler.

<sup>15</sup> Giddens, a. g. e. , s.20.

<sup>16</sup> İbrahim Kalın; Modernizm Krizi Aşılabilir mi? [www.muratkeramettin.blogspot.com](http://www.muratkeramettin.blogspot.com)

<sup>17</sup> Seyfettin Arslan — Abdullah Yıldız, [www.kimokur.com](http://www.kimokur.com)

<sup>18</sup> David West; Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev: Ahmet Cevizci, Basım, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 93.

<sup>19</sup> West; a. g. e. , s. 104.



Frankfurt Okulu mensuplarında (Adorno, Horkeimer, Marcuse) araçsal rasyonellik, rasyonelleşme, sosyalizm, endüstriyel kitle demokrasileri olgularına işaret ederken Weber'de kapitalizm, bürokrasi ve bunların çözümlenmesine işaret eder. Weber, ekonomi, hukuk, yönetimin rasyonelleşmesiyle modern akılcılığı birbirinden ayırırken okul mensupları rasyonelleşmeyi Batı aklının bir içyapısı olarak gördüler. Araçsal rasyonelleşmeyi Batı'nın akli olarak gördüler ve eleştirisine yöneldiler. Habermas, Weber yorumunu yeniden ele aldı. Weber'in ötesine geçmeyi deneyen girişimleri post modern yanılısamanın bir ürünü olmakla eleştirdi.<sup>20</sup>

Jurgen Habermas. Aydınlanma ve onun ürünü olan modernite düşüncesini savunur. Habermas için modernite rasyonalitenin gerçekleşmesidir. O, rasyonaliteyi bir düşünme biçimi olarak algılar. Bu rasyonalite ile birey, kültür, bilimsel ve teknolojik gelişmeler güvence altına alınır.

Rasyonalite, Habermas için nedir? Rasyonalite, Aydınlanma geleneğine geri götürülebilen, aklın evrensel bir özne olarak kategorize edildiği, eski düzenin yalın imgesi olarak mite meydan okumanın sağladığı başat bir ilkeyi temsil eder. Habermas aynı zamanda modernite ve rasyonalite tarihlerinin birbirine paralel olarak okunabileceği birlikte okunabileceği kanısındadır. Modernitenin kuruluşu, özel rasyonalitenin tarihsel ve felsefi kullanılışıyla mümkün olmuştur.<sup>21</sup>

Özne-merkezli aklın radikal akıl eleştirisi aklın bizzat kendisini dumura uğratmış, böylece modernite, ya açık bir şekilde tükenmiş varsayılmış ya da tarihsel olarak aşılımış bir proje olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Habermas “akıl idesinin” yeniden işlerlik kazanmasını, salt bir akıl düşüncesinden çok iletişimsel rasyonaliteyi ve bu rasyonalitenin bilimde, ahlakta ve sanattaki yansımalarının bu amaçla yeniden değerlendirilmesi zorunluluğunu vurgular.<sup>22</sup>

Habermas moderniteyi “yeni bir dönemin bilincinin” kendisini, geçmişe yönelik olarak tanımlar. Modernite (yeni dönemin bilinci) her zaman geçmişten bir kopuş anlamına gelmez, ancak geleceğe yönelmiş bir perspektifle geçmişten farklılaşma istemini belirler. Oysa geçmiş ve bugün arasına konan kesin karşıtlık gerçekte estetik modernitenin bir ürünüydü, modernist radikalizmin mevcut anlamı geleneğin

<sup>20</sup> Seyla Benhabib; “Modernlik ve eleştirel Kuramın Çıkmazları”, *Frankfurt Okulu*, Birinci Basım, çev: Salih Akkanat, Doğu Batı Yayınları, Ocak 2006, s. 83–89.

<sup>21</sup> Ahmet Çiğdem; *Bir İmkân Olarak Modernite, Weber ve Habermans*, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yayın, 2004, s.79.

<sup>22</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.170.

bağlamında kavrama amacındaydı. Çünkü modern bir yapıt kendisini geleneğin otoritesiyle değil, kendinden ve “otantik modernitesiyle” haklılaştıracaktır.<sup>23</sup>

Habermas’ da rasyonalite, modernitenin kendini anlamasını sağlar. Bu rasyonalizasyon modernitenin kurucu şartı, esası ve vazgeçilmez ilkesidir.<sup>24</sup> İletişimsel rasyonalite, rasyonalitenin gerçek tarihsel büyümesinin anahtarıdır. İletişimsel rasyonalite aynı zamanda aklın tahrif edilmesinin anlaşılmasına da katkıda bulunur. Bu tahrif, felsefi ve sosyolojik olarak özne-merkezli aklın karşılıklı anlaşmaya varma sürecine müdahalesi ve hayat alanına sistematik gayri meşru nüfusuyla özdeşleştirilebilir.<sup>25</sup> Habermas’ın Modernitenin Felsefi Söylemi’nin esas tezi: özne felsefesinin dışında bir alternatif arayışı ve özne-merkezli akla karşı iletişimsel akli koyma çabasıdır.<sup>26</sup>

## 1.2. Aydınlanma ve Modernite Eleştirisi

Avrupa’da ortaya çıkan düşünce, toplumsal bir eylem olan Aydınlanma ve onun uzantısı modernleşme kendilerinin koyduğu kavramlarla daha ilk günlerden itibaren eleştirilmiş, bu eleştiriler 19.ve 20.yüzyılda yoğun bir biçimde dile getirilmiştir.

Aydınlanma gerçekten bir akıl çağı mıydı? Böyle bir dönem oldu mu? İnsan kendi aklının özgürce kullanabildi mi? Yıkıldığı gelenekler ile oluşturduğu kavramlarla insanları mutluluğa ulaştırdı mı? Aydınlanma diye bir şey olduysa kim, nasıl aydınlandı? Aydınlanmaya yöneltilen eleştiriler bile bir aydınlanma mıdır?

Fehmi Baykan, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar adlı kitabında “Aydınlanma’nın bir efsane, hatta bir entelektüel hurafe” olduğunu ileri sürer. Aydınlanma diye bir felsefe olmadığını, var olduğu söylenen felsefenin de kendine has ayırt edici özelliğinin olmadığını dile getirir. Mesela, Aydınlanma’nın karakteristik özelliği olarak kimi “dine karşı olmayı”, kimi “tenkidi” kimi “aklı” ileri sürüyor. Oysa bu kelimelere verdikleri mananın hem açık olmadığını hem de bu özelliklerin 18. asırdan öncede zaten mevcut olduğundan Aydınlanma’nın ayırt edici veçhesi sayılamayacağını savunur.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.174.

<sup>24</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.182.

<sup>25</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.189.

<sup>26</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.190.

<sup>27</sup> Fehmi Baykan; Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, 1. Basım, İstanbul, Kaknüs Yayınları, Aralık 2000, s.35.

Aydınlanma düşüncesinin dine aldığı karşı tavırlar da çok eleştirilmiştir. Aydınlanma düşüncesi, kilise ve ruhban sınıfına karşıdır. Laik dünya görüşü aydınlanmaya hâkimdir. Fransız Ansiklopedistler, “Ansiklopedi” adlı eseri Aydınlanma ruhu ile yazmışlardır. Bu ruh ise kilisenin bağınazlığına, otoritesine karşı çıkmıştır. Aydınlanma da akıl ön plandadır. Gerçekte o dönemde din bütünüyle irrasyonel miydi? Bu dönemin rahipleri hiç düşünmezler miydi? Neye inanma aydınlanmadır, empirizme mi, rasyonalizme mi, deizme mi, ateizme mi? Bunların hepside 18. asırda savunuldu. Eğer atesit d’Holbach aydınlandı ise Locke da, Kant da tam karanlıkta kaldılar.<sup>28</sup> Hamson şöyle diyor, “Din adamlarının direncini salt bir savunma kampanyası olarak görmek hatalı olur. Gerçekten de bu yüzyılı bir Aydınlanma Çağı olarak ele almak tarihsel bir hata olur, çünkü bu dönemde din her toplumun çoğu kesimlerinde bugün olduğundan çok daha fazla etkiliydi. Yalnız 1770’de Fransa’da hristiyanlığı savunan doksan kitap yayınlanmıştı.”<sup>29</sup>

Frankfurt Okulunun iki önemli ismi Horkheimer ile Adorno 1947 yılında yayınladıkları Aydınlanmanın Diyalektiği’nde insanoğlunun Aydınlanmayla birlikte gerçek anlamda insani bir duruma girmek yerine yeni bir barbarlığa gittiklerini sorguladılar. Bu gidişin nedenini Aydınlanmanın paradoksal doğasına bağladılar.<sup>30</sup>

Eleştirel Teorinin teorisyenleri, Aydınlanmanın Diyalektiği, Akıl Tutulması adlı eserlerinde Aydınlanmayı eleştirirler. Eleştirileri daha çok aydınlanma ve aydınlanmanın akıl anlayışı üzerine yoğunlaşmıştır. Onlara göre Aydınlanmanın silahı olan akıl, dine ve metafiziğe saldırıları aklın sonunu hazırlamıştır. Frankfurt Okulu geleneği aynı zamanda bir “aklı eleştirisi” olarak da okunabilir. Modern toplum eleştirisinde Aydınlanmadan bu yana en fazla üzerinde durdukları alan akıl ve onun gelişimidir.<sup>31</sup>

Horkheimer’in Aydınlanma eleştirisi akıl eleştirisi bağlamındadır ve bu akli ikiye ayırır. Öznele akıl ya da anlama yetisi (verstand) ve nesnel akıl ya da evrensel akıl (vernunft). Öznele akıl, özneye aittir. Bu akıl, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelim yeteneğidir: düşünme aygıtının soyut işleyişidir... Esas olarak araçlar ve amaçlarla ilgilidir, az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup

<sup>28</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.44.

<sup>29</sup> Çiğdem; a. g. e. , s.44.

<sup>30</sup> Dorinda Outrom; Aydınlanma, 1. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, Kasım 2007, s. 22 - 23

<sup>31</sup> Besim F. Dellaloğlu; Toplumsalın Yeniden Yapılanması, Habermas Üzerine Bir Araştırma, 1. Basım, Bağlam Yayıncılık, Kasım 1998, s.161.

olmadığı üzerinde durur. Amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğundan da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder.<sup>32</sup>

Büyük felsefi sistemler örneğin; Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri, skolâstik düşünce ve Alman idealizm nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştur.<sup>33</sup> Bu nesnel akıl nedir? Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü eleştiren de nesnel akıldır.<sup>34</sup> Bu akıl, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu; çünkü bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, insan ve amaçları yanında bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Nesnel akıl, öznel akı dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Oysa her şeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı.<sup>35</sup>

Öznel akıl, eninde sonunda, amaca uygun araçları bulma yeteneği olarak görülür. "Öznelci görüş açısından, "akıl" bir eylemi değil de bir nesneyi ya da bir düşünceyi anlatmak için kullanıldığında, söz konusu olan bu nesnenin ya da kavramın kendisi değil, sadece belli bir amaçla bağıntısıdır."<sup>36</sup>

Aydınlanma döneminde öznel akıl, ön plandadır ve bu akıl her alanı kuşatmıştır. Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da reddetmesi yatmaktadır. Sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur. İçerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüşlerdir. Akıl biçimselleşmiştir.<sup>37</sup> Toplumdaki bütün eylemler için araçtır o, ama toplumsal ve bireysel yaşamın düzenini kendisi belirlemeye kalkmamalıdır; bu, başka güçler tarafından belirlenecektir. Gerek bilimsel gerekse günlük kullanımda, akıl genel olarak zihnin eşgüdüm yetisi olarak,

<sup>32</sup> Horkheimer, Akıl Tutulması. , s.55.

<sup>33</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.56.

<sup>34</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.161.

<sup>35</sup> Horkheimer, Akıl Tutulması. , s.56.

<sup>36</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.57.

<sup>37</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.58.

sistemli kullanılarak ve önündeki engeller, örneğin bilinçli ya da bilinçsiz duygular kaldırılarak geliştirilebilir ve etkinliği artırılabilir. Toplumsal gerçekliği yöneten güç hiçbir zaman gerçek anlamıyla akıl değildi; ama bugün aklın her türlü özgül eğilim ya da tercihten arındırılması artık onun inan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır. Akıl, bu görevini, dünyamız fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarılara devretmiştir. Aklın dinden ayrılması yanında sonradan daha iyi görüldüğü gibi, nesnel akıl zayıfladı ve biçimselleştirildi.<sup>38</sup> Dine akıl adına saldıran Aydınlanma filozofların sonuçta öldürdükleri, metafizik ve nesnel akıl kavramı oldu ve aynı zamanda gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak akıl kavramı bir yana atılmış oldu.<sup>39</sup>

Frankfurt Okuluna göre Aydınlanma sonuçlarıyla kendi kendini yok eder ve bunun iki ana nedeni vardır. Birincisi bireyin silinişidir. Adorno'nun deyişiyile, niteliksel olarak farklı olan ve özdeş olmayan, niceliksel özdeşlik içinde erimiştir. Aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için araçlarla tanımlanması yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır; tümelin akıl yoluyla tikel üzerindeki egemenliği. Çünkü artık tümel aklın somuttaki gerçekleşmesi gibi görünmektedir. Bu dayatma bireyce gerçekleşmiş evrensel akıl olarak algılanmakta ve bireyin toplumsal işbölümündeki konumu dolayısıyla da sürekli yeniden üretilmektedir. Bu, bir anlamda, tümelin bireyin aklını işgal etmesidir. Birey kendi varlığını tümelin dışında tanımlayamaz olmuştur. Efsane burjuvası bireyini yok etmiştir.

İkincisi neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin olarak ayrılmaktadır. Mit, insanı doğaya, Aydınlanma ise doğayı insana tabi kılmıştır. Bu ayrımın insanı doğayı, tamamen dışsal bir öge olarak algılamış, bu ayrım insanın şeyleşmesine neden olmuştur. Bilim ve teknoloji, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçlarıdır. Doğa egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüştürülmüştür. Ancak bu egemenlik, aynı zamanda insanın kendi üzerinde de bir egemenlik yaratmıştır. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak zorundadır. Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırılması, insanın

---

<sup>38</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.63.

<sup>39</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.65.

çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece, bu egemenlikle insan, onun iç doğası ve doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>40</sup>

Bilinmeyene, mite savaş açarak yola çıkan Aydınlanma, tabular yaratmada onlar kadar başarılı olmuştur.<sup>41</sup> Akıl sadece araçsal akla yani üretime teknolojiye hizmet eden akla indirgenmiş oldu. Bu akılda bir tabu halini almış ve bir tabu olarak her şeye saldırmıştır. Böylece Eleştirel Teorisyenlere göre Aydınlanma Çağı ile birlikte akıl kendi nesnel içeriğini yok etme eğilimi içine girdi ve akıl gitgide koyu bir karanlığa itilmeye başlandı, özellikle de Aydınlanma Çağı ile gelişen pazar ekonomisi (liberalizm) ...aklın güncel biçimini aldı ve mahveden güç oldu.<sup>42</sup>

Aydınlanma düşüncesinde önemli bir diğer unsur da aklın ürünü olarak bilimdir. Bilim ve bilimin dolaysız sonucu olarak bilimsel bilgi mutlak ve bütün zamanlar için geçerlidir. Aydınlanmanın bilimi, bütün önyargıları, dini düşüncelerden ve metafizik öğelerden arındırmıştır ve bilimi sadece tabiat bilimleriyle özdeşleştirmek istemiştir.<sup>43</sup>

Haberması iki açıdan Aydınlanma düşüncesi içersine yerleştirebiliriz. Bunlarda ilki Aydınlanmanın sonuçlarını bir veri olarak kabul eder, Aydınlanmayı aklın kılavuzluğunda özgürleşimin örgütlenmesi olarak görür. Şu anlamda ki, Aydınlanma öznelere kendi üzerine düşünüm yetisi vermektedir. Böylece, özne kendisini “ben” ve diğeri’nce kurulan vasata yerleştirmektedir. İkincisi ise Habermas, Aydınlanmayı bir mit olarak almayı reddeder, Adorno ve Horkheimer’in çokça sözüne ettiği gibi, aynı Aydınlanma başlangıçta dünyanın mistifiye edilmesine karşı olduğu halde, sonradan mite ve despotların iktidarlarının aygıtına dönüştürülmesine karşı eleştirel bir tutum takınır. Aydınlanma giderek başlangıçtaki vaadinden uzaklaşsa da bir takım özgür düşünceleriyle yerini almaktadır. Habermas’da tabiatı ve toplumu yönlendiren araçsal akılla oluşmuş Aydınlanma’nın karanlık yanının farkındadır ama Aydınlanma’nın bir ürünü olarak ancak aklın tekrar bu tarihsel görevin- insanlığı her çeşit vesayetten kurtarmanın- üstesinden gelebileceği noktasında ısrar eder.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.163–164.

<sup>41</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.165.

<sup>42</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.86.

<sup>43</sup> Ahmet Çiğdem; Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, 2. Basım, Vadi Yayınları, Nisan 1997, s.25.

<sup>44</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.28.

Habermas sadece Aydınlanmanın mirasıyla ilgilenmez, onu demokratikleştirmeye de çalışır. Aydınlanma'nın mirası araçsal aklın kazanımlarıyla büyük oranda tüketildiyse bile özgürlük ve barbarlık arasındaki hâlâ hayati öneme sahiptir. Habermas, epistemolojinin Aydınlanma geleneğinin bir zamanlar yaptığı böylesi bir projeye birleşmedikçe anlamsız olacağını iddia ettiğinden, en azından bu çerçevede diğer eleştirel düşünürlerden daha politik bir damar taşımaktadır.<sup>45</sup>

Habermas'a göre Aydınlanma, bireylere kendi özel durumlarının kısıtlılığından sıyrılarak, kendilerini belli bir ulusal ve kültürel özelliğe adanmış olarak değil diğer insanlarla birlikte özgürlük, adalet, nesnellik gibi evrensel değerleri arayan insanlar olarak hareket edebilme yeteneğini kazandırma potansiyeline sahiptir. Bu düşüncesiyle Habermas kültür, din ve dile dayalı yerel kimlik duygularını göz ardı eden çabaları eleştirmiş, bu düşüncedeki Aydınlanma çağı düşünürlerine de karşı çıkmıştır.<sup>46</sup>

Habermas aynı zamanda Aydınlanmayı kamusal alanın yaratıcısı olarak kabul eder. Kamusal alanda insanlar vatandaş rolünden kurtulup, görüş oluşturma, fikir alışverişinde bulunma özgürlüğünü kazanırlar.<sup>47</sup> Habermas'da bu kamusal alan topluma ait şeylerin tartışıldığı yerlerdir. Kafeler, kütüphaneler, internet, sanat sergileri, tiyatro gösterileri gibi yerlerin hepsi toplumsal sorunların konuşulup tartışıldığı, fikirlerin yayıldığı, tartışıldığı yerlerdir. Bu yerler kamusal alanı oluştururlar.

Habermas , “Aydınlanmanın taşıdığı güçlüklerin” farkındadır. Bu güçlükler Habermascı bir bağlamda “siyasetin bilimselleştirilmesi, ” “hayat- alanlarının kolonizasyonu” gibi temalarda sergilenebilir. Ancak bunlar karşı konulamaz bir nitelik taşımazlar. Horkheimer ve Adorno'un tarih idealalarının aksine Habermas, “ pratik yönelimli bir tarih felsefesi ” önermektedir. Bu felsefe ampirik bir muhteva taşımakta ve Aydınlanmanın diyalektiğinin tahrif ettiği aklın diriltilmesinin tarihsel temellerini göstermeyi amaçlamaktadır. Aklın araçsal rasyonaliteye indirgenerek tahrif edilmesi, aklın potansiyelleri hakkında eleştiri düşüncesi olarak keyfi bir nihilizme ve Aydınlanma mirasından vazgeçilmesine yol açabilir. Horkheimer ve Adorno araçsal akılda, içsel ve dışsal tabiatın bastırılmasının potansiyel haklılaştırımını görmekteydiler; ancak Habermas araçsal aklın bireylere varolan durumu sorgulama ve varolan durumun ilke olarak daha iyi bir hayatın esası-maddi ve manevi temeli olarak belirleme ehliyeti

<sup>45</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.28.

<sup>46</sup> Outrom, Aydınlanma, s. 23- 24.

<sup>47</sup>Outrom, a. g. e. , s. 24.

veren öğrenme mekanizmalarının gelişmesinde önemli bir rol oynadığını belirtmekte ve bu noktada Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır.<sup>48</sup>

Tüm bunlarla birlikte Habermasçı bağlamda, aklın sorunları onu araçsal akıla indirgemekle ve/ya da ideolojik diyerek yok saymakla çözülemez, aksine akla dair sorunlar (aklın problematiği) sadece araçsal alın daha geniş bir akıl kavramının (yeni akıl kavramı) bir kısmı olduğunu kabullenmek ile aşılabılır. Habermas'ın da Eleştirel Teoriye en önemli katkılarından birisi bu noktadır. Habermas "araçsal akıl" karşısına "iletişimsel akılcılık" anlayışını getirmiştir... araçsal ussallığı aşan ve tözsel nitelikte olan iletişimsel ussallığın gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Larrain'in deyişiyle; Habermas'ın en önemli katkılarından biri, iletişimsel akılcılık fikrinin araçsal akılı aştığıdır.<sup>49</sup>

Aydınlanma ve onun ürünü olan, yenedünya tarzı modernite görüşü daha ilk yıllarından itibaren eleştirilmeye başlanmıştır. Aydınlanma ve modernleşmenin olumlu yanları yanında ortaya koyduğu olumsuzluklarda gene Aydınlanma ve modernliğin silahlarıyla, onlar üzerine doğrulmuştur. Aydınlanma ve modernitenin bütün söylemlerinin doğru olmadığı tartışılmaya başlanmıştır.

Aydınlanma ve modernite öncesi din mutlak güçtü ve her şeyi din adına papazlar yapıyor, kararları gene din adına onlar veriyordu. Bu anlayış Aydınlanma ve moderniteyle birlikte yerini akıla bırakmış ki bu akıl Nietzsche'nin ifadesiyle "gizli ilahlık" olmuştur. Ancak zamanla bu akılı hayatın her alanına hâkim olmuş, bir baskı aracına dönüşmüş ve bütün değerler bu akıl adına reddedilmiştir. Kendinden olmayanları "barbarlık," "cahil," "öteki" olarak görmüşler. Bu modernizmdeki hoşgörü iddiasını yok etmektedir. Ancak modernizmin böyle bir iddiası da vardır. Zamanla bu dışlamak yok etmek, sömürgeleştirmek anlayışına dönüşmüştür. Aydınlanma ve modernitenin ortaya koyduğu tüm değerler doğru başkaları hep yanlış.<sup>50</sup> "Aydınlanmanın ve modernizmin kavramları akıl, bilim, teknoloji, ilerleme, özgürlük vs. çoğu yerde eleştirilmiştir. Tanrı adına söz alan papazlardan sonra entelektüeller de akıl ve tarih adına konuşmuşlardır."<sup>51</sup> Aydınlanma ve moderleşme kendi kültürünün

<sup>48</sup> Çiğdem, Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jurgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, s.52-53.

<sup>49</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.90.

<sup>50</sup> Tuğrul İltis; Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm, <http://globalmedia-tr.emu.edu.tr/bahar2006>

<sup>51</sup> Touraine, Moderliğin Eleşrisi, s.180.



ortaya koyduğu taleplere cevap verememiş, acılara, savaşlar, reçete olamamış bu da moderniteyi zayıflatmıştır. Modernleşme aynı zamanda bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu ideolojinin eleştirisi, bizi bizzat o ideolojinin yıktığı şeylere geri getirmelidir.<sup>52</sup> Modernist düşüncenin bu olumsuzlukları yani öznenin ölümü, aklın iflası, kültürel değerlerin dışlanması birdenbire Horkheimer, Adorno ve onların oluşturduğu Frankfurt Okulu'nun oldukça ötesine, etkiledikleri kişiler tarafından "aklın çöküşü olarak" adlandırılmıştır.<sup>53</sup> Modernlik tarihi böylece birey, toplum ve doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihine dönüşmüştür.<sup>54</sup>

Modernitenin merkezinde bilim yer alır bununla birlikte bilim aynı zamanda, araçsal akıl ve kapitalizmin değişmez baskıcı doğası altındadır. Bu baskı onların çalışmalarının odak noktası haline gelmiştir.<sup>55</sup> Bundan dolayı Habermas'a göre modern bilim, ilerleme bir takım tehditlere yol açmıştır. Bu bakımdan Habermas için modernite etik, estetik ve bilim olan aynı kalacak şekilde farklılaşmaya ihtiyaç duyar.<sup>56</sup> "Habermas'ın modernite ve Aydınlanmanın çöküşten sonraki potansiyelleriyle ilgili görüşleri, aşırı derecede özcü görünen bir tarih görüşüne dayanmaktadır. Çok yalın bir biçimde ifade edildiğinde, modernitenin bir özü ya da potansiyeli vardır. Bundan dolayı, onun fiili gelişmeleri, potansiyel gelişmeleri tükenmez."<sup>57</sup>

Habermas'a göre, Aydınlanma projesinin kurtuluşu aklın yeni bir biçimde yeniden tanımlanmasıdır. O, akli özgürlüğe yol açan bir unsur olarak görür ve samimi bir biçimde açık ve karşılıklı anlayışa ulaşmak için girişimde bulunan insanların çarpıtılmış eylemlerinden oluşan bir iletişimsel akıl (communicative reason) kavramı ile çalışmamız gerektiğini savunur.<sup>58</sup>

Habermas'ın modernite eleştirileri, postmodernizmin özel ilgisine muhatap olmuş ve iltifata iltifatla karşılık vererek kendi eleştirilenlerine ve postmodernizm içinde irrasyonel, nihilist ve neo-muhazafazakar olarak gördüğü eğilimlere karşı sürekli bir eleştirel mücadele sergilemiştir. Habermas, aynı zamanda postmodernizmin

---

<sup>52</sup> Touraine, a. g. e. , s.48.

<sup>53</sup> Touraine, a. g. e. , s.111.

<sup>54</sup> Touraine, a. g. e. , s.174.

<sup>55</sup> Robert Hollinger; Postmodernizm ve Sosyal Bilimler Tematik Bir Yaklaşım, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, Nisan 2005, s.124.

<sup>56</sup> Hollinger, a. g. e. , s.232.

<sup>57</sup> Hollinger, a. g. e. , s.241.

<sup>58</sup> Philip Smith; Kültürel Kuram, çev: Selime Güzelsarı, İbrahim Gündoğdu, 1. Basım, Babil Yayınları, 2003, s.75.

şişirilmiş iddiaları konusunda daima aşırı şüphecidir.<sup>59</sup> “Habermas’ın postmodernistleri neo-muhafazakâr olarak görmesinin nedeni Aydınlanma’nın değerlerini ve kavrayışlarını dışlamasıdır. Neo-modernizm terimi, postmodern ethos’u uyuşuk ve yaratıcı esinden yoksun gören ve ona karşı derin şüphe besleyen bu eğilim için kullanılmaktadır. Habermas’a göre bu, postmodernizmi neo-muhafazakâr olarak reddetmek için yeterlidir.”<sup>60</sup> Postmodern bilgi şüpheciliği benimser ve bu anlayış toplumsal olguları dil ve söylem açısından kavramları ile tutarlıdır ama şüpheciler, tarihin yerine “düzensiz olarak ortaya çıkan ve yok olan söylem adaları’nı” geçirmekle eleştirirler.<sup>61</sup>

Aydınlanmanın günümüzdeki en büyük temsilcisi Habermas tüm bu eleştirilere rağmen Aydınlanma’nın ıslah edilebilir olduğunu düşünür. Tüm eleştirilere rağmen moderliğin bize kazandırdıklarını, hiçe saymak olmazdı. Çünkü Habermas’a göre modernite tamamlanmamış bir projeydi.

### 1. 3. Pozitivizm

Pozitivizm, Aydınlanmanın bir ürünü ve ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. Pozitivizm, metafiziğin ve spekülasyonun karşısındaydı, inancın ve vahyin bilgi kaynakları olarak kabul etmiyordu.<sup>62</sup> Horkheimer “on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının müritleri olarak pozitivistleri görür.”<sup>63</sup>

Pozitivist bilim felsefesi 18. yüzyılın başlarında Hume ve Berkeley ile gelişme göstermekte, özellikle bu dönemdeki çalışmalarda pozitivist bilim felsefesi içinde doğadaki nedensel zorunluluk reddedilmekte, nedensellik ve açıklamanın yerine düzenlilik savunulmakta ve gözlenmeyen şeylere ait tüm kavramlar reddedilmektedir.<sup>64</sup>

Her türlü bilgi araştırmasının kayıtsız ve koşulsuz olarak olguları gören ve olgulara, gerçeklere dayandırılması gerektiğini savunan; bilgi edinim sürecinde yalnızca olgular dünyasını, onun temelini oluşturan deneye açık yasaları esas alan, kurgusal

<sup>59</sup> Stuart Sim; Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, çev: Mukadder Erkan, Ali Utku, 1. Baskı, Ebabil Yayınları, 2006, s.281.

<sup>60</sup> A. g. e. , s.343.

<sup>61</sup> Pauline Marie Rosenau; Postmodernizm ve Toplum Bilimleri, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, ikinci basım, Ankara, 2004

<sup>62</sup> Alan Swingewood, Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, çev: Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 1998, s. 48.

<sup>63</sup> Horkheimer, Akıl Tutulması, s.113.

<sup>64</sup> Russel Keat, John Urry; Bilim Olarak Sosyal Teori, çev: Nilgün Çelebi, 1. Baskı, İmge Kitabevi, Ocak 1994, s.11.

metafiziğin açıklamalarının ilkelerce doğrulanıp sınınamaya açık olmadıklarından ötürü anlamsız olduklarını ileri süren; deneyle denetlenmeyen soruları sözde sorular olarak nitelendiren; yanıtı sorunun kendisinde içerilmeyen soruları gerçek soru olarak görmeyerek bütün metafizik soruları dışlayan; verdiği kapsamlı geleneksel felsefe eleştirisi doğrultusunda felsefenin geleceğine yeni bir yön çizme amacıyla XIX. yüzyılda iyice yerleşmiş anlayıştır.<sup>65</sup>

Pozitivizm terimi, ilk kez Auguste Comte tarafından kullanılmıştır. Pozitivizm, A. Comte'ü bağlamda, tarihsel süreç içinde özellikle de teolojik ve metafizik açıklamaları, anlatımları reddeden, daha çok aydınlanmacı “akıl” bağlamında gözlem ve deney temelli olarak somut oluşum ve olguları incelemeye önem veren bir bilimsel düşün/araştırma programıdır.<sup>66</sup> Comte'a göre insan düşüncesi bir ilerleme göstermektedir; bu ilerleme teolojik, fizik ve pozitif aşamalardan geçen bir ilerlemedir. Aynı zamanda Comte bilimleri hiyerarşik bir şekilde oluşturur: matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji, toplumsal fizik (toplum bilim). Bunun yanında Comte, psikolojiyi kısmen toplum bilimine, kısmen de biyolojiye dâhil ederek onu başlı başına bir bilim olarak kabul etmez. Comte toplum bilimini ikiye ayırır: a) Statik, b) Dinamik Toplum bilim. Bunlardan birincisi toplum içindeki kurumları karşılıklı işlevsel ilişkilerini, ikincisi ise toplumsal evrim sürecinin incelenmesini içerir.<sup>67</sup>

Comte Pozitif Felsefe Dersleri'nde şöyle demektedir “...Eşyanın tabii akışına göre pozitif felsefe galebe çalacak (üstün gelecek) olan tek felsefedir: uzun asırlardan beri gelime gösteren tek felsefe odur... Pozitif felsefenin dev adımlarıyla ilerlemesi sizi üzebilir ama bunun ötesine geçemez, bir takım hayali oyalamalarla onu inkâr edemezsiniz. İnsan zekâsındaki bu büyük devrim günümüzde tamamlanmak üzeredir. Geriye sosyal olayları inceleyerek pozitif felsefeyi tamamlamak ve onları bir örnek bir doktrin halinde özetlemek kalıyor. O da yapılıncaya pozitif felsefe kendiliğinden muzaffer olacak ve toplum bir düzene kavuşacaktır. Günümüzde en rasgelesinden en yükseğine kadar bütün zekâlar mistik ve bulanık bilgileri değil apaçık pozitif bilgileri tercih ediyor.”<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Güçlü - Uzun - Uzun - Yolsal, Felsefe Sözlüğü, s.1061.

<sup>66</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.101.

<sup>67</sup> Dellaloğlu, a.g. e. , s.26.

<sup>68</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.102.

Comte'un bilim felsefesi anlayışının tümü de pozitif yöntembilimsel kurallara indirgenebilir.<sup>69</sup> Olgularla ilgili varoluşsal bildirimler kuramsal bildirimlerle uyuşursa, bilimseldir. Çünkü tümel önermelerin çözümsel karşılıklı-bağıntısı bilginin kesinliğini sağlar. Ancak Comte dedüktif bağlantıların uygunluğunu sırf betimlemeye karşıt gibi kavrar. Görür ki her biçimde gözlemlenen gerçekliğin zorunlu üstünlüğü yanlış olarak almaksızın, pozitif an ussal çıkarımın alanını, deneyleme pahasına her zaman olabildiğince genişletmeye çabalar... Bilimsel ilerleme başlıca olarak, ayrı ve bağımsız yasaların sayısını, bunların bağlantılarının aralıksız genişletmesi yoluyla, giderek azaltmaktan oluşur. Ancak bu yolda, kavramlarımız ve gözlem arasında bir uyuma varılabilir. Habermas'a göre, Comte kendinin akılcı olduğunu bilir.<sup>70</sup>

Comte'un amacı "birleşmiş bir bilim" anlayışıdır. Farklı disiplinlerdeki (doğa ve sosyal bilimler) bilim adamları arasındaki bir "anlaşma" sorunu olan "birleşme" ile birlikte, Marcuse'un saptadığı üzere "Bilimlerin tümü aynı potaya dökülecek yöntemin sınaması altına alınacaktır; ta ki sonunda "akılsal bir tek biçimli yasalar dizisi" içinde düzenlenmiş olarak ortaya çıkıncaya dek."<sup>71</sup> Bununla birlikte Comte bilimsel anlamda bilginin göreliliğini, gerçekliğin olanaklı nesneleşmeler dünyasının bir sorunu olarak düşünmez. Daha çok yalnızca bilim-metafizik soyut karşısavını ileri sürer. Erken pozitivism dünyanın, bir yandan otantik, değişmeyen ve zorunlu varlık alanı, öte yandan değişen ilineksel görünüm alanı şeklindeki metafiziksel ayırımını, tuhaf biçimde eleştirel-olmayan bir kılıkta alıkoyma. Ancak, şeylerin özüyle ilgilendiğini ileri süren bir kurama karşıt olarak, pozitivism yanılısma diye maskesi düşürülmüş bir özler alanına – başka deyişle kuruntulara – karşı ilgisizliğini bildirir.<sup>72</sup>

Mantıkçı pozitivism ya da Viyana Çevresi (Okulu), 20.yüzyılda, Rudolp Carnap, Moritz Schilick, O. Neurath, H. Reinbanbaeh, K.Gödel, Herbert Feigl, Phillip Frank, F. Kaufman, K. Gödel, F. Weisman, A.J.Ayer, B.Russell, V.Kraft, E.Kaila ve L.Wittgenstein (erken dönemi) gibi filozofların çalışmalarına verilen addır. Bu çalışmalar pozitivismın devamı niteliğindedir.

Mantıkçı pozitivistlerin temel ilkelerini şöyle özetleyebiliriz: Her şeyden önce metafiziği elemeye çalışmışlardır. Bunlara göre metafizik önermelerin anlamı yoktur,

<sup>69</sup> Jürgen Habermas; *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev: Celal A. Kanat, 1. Baskı, İstanbul, Küyerel Yayınları, Kasım 1997, s.96.

<sup>70</sup> Habermas, a. g. e. , s.97.

<sup>71</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu s.102.

<sup>72</sup> Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, s.100.

anlamsızdır çünkü deney ve gözlemlerle doğrulanamazlar. Bir tümcenin bilimsel anlamı doğrulanabilirliklidir. Bir önerme, tümce deney ve gözlemlerle doğrulanabilirse anlamlıdır, doğrulanamıyorsa anlamsızdır. Bu yüzden metafizik önermeler doğrulanamadığı için anlamsızdır. Ayer, mantıkçı pozitivistlerden bahsederken okulun temel yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir: Sonunda felsefenin ne olacağını keşfettik! Bilimin hizmetçisi olacak diye düşündüler. Bilimi felsefelerinde o kadar kullanmakla birlikte, bütün bilgi alanlarının bilim tarafından kapsandığını düşünmekteydiler. Bilim dünyayı betimler, olan tek dünyayı, bu dünya çevresindeki şeylerin dünyasıdır ve felsefenin uğraşacağı başka bir alanda yoktur. Peki, felsefe ne yapabilir? Tek yapabileceği şey bilimin kavramlarını çözümlenmek ve eleştirmektir.<sup>73</sup> Mantıkçı pozitivistin temel ilkesi tek bir yöntem vardı o da bilimsel yöntemdir. Bununla da tüm bilimler tek bir bilim ilkesi (pozitivism) içerisinde toplamaya çalışmışlar, felsefenin de bilimsel nitelikte olmasına uğraşmışlardır.

Habermas'ın pozitivistliği eleştirisinde Popper önemli yer tutar. Habermas'ın tartışmak için Popper'in kuramını seçmesinin nedeni vardır bu da yeni pozitivistliğin, onun pozitivistliğe karşı düşüncelerine şimdiden bir adım yaklaşmasıydı. Viyana çevresi bilim kuramının klasikleşmiş ana hatlarını çizmişti. Popper'da bu gelenekten geliyordu ama onun özgün bir konumu vardı. Popper bir yandan analitik bilim kuramının seçkin temsilcisidir ve yine de daha yirmili yıllarda yeni pozitivistliğin ampirik varsayımlarını ikna edici bir biçimde eleştirmiştir. Popper'in eleştirisi, bilimsel kuramlar gerçeklerin nesnelci görüntüsünün arkasını göremediği için, henüz büyük ölçüde bağlı kaldığı bir pozitivistliğin özdeşleşmesinin ilk aşamasını benimsiyor olmalarıdır. Bunun yanında Popper, deneyim bilimlerinin bilgiye yönelik teknik ilgisini yadsımıyor, pragmatist anlayışlara kararlılıkla karşı koyuyor.<sup>74</sup> Bilimin praksisle yalnızca "dıştan" bir ilişki içinde bulunmadığı ve özellikle deneysel bilimlerin bilgisiyle teknik eylemin birbiriyle çok sıkı biçimde iç içe gittikleri, son zamanlarda özellikle Habermas'da vurgulanmaktadır.<sup>75</sup>

Habermas'ın empirizm eleştirisi, deneyin sadece meşru sınama metodu olduğunu söylenmesidir. Hâlbuki Habermas'a göre bu deneyden başka deneyimlerde

<sup>73</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.32.

<sup>74</sup> Jürgen Habermas; Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, çev: Mustafa Tüzel, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s.52.

<sup>75</sup> Elisabeth Ströcker; Bilim Kuramına Giriş, çev: Doğan Özlem, İnkilâp Kitabevi, 1.Baskı, 2005, s.146.

vardır. Ona göre ahlaki duygular, yoksunluklar ve hayal kırıklıkları, yaşam-öyküsel bunalımlar, bir düşünseme doğrultusunda tutum değişiklikleri-tüm bunlar başka deneyimler sunar. Böylece olunca da bir “yeni” bilim kuramı, mantıkçı empirizm ve eleştirel rasyonalizm tarzındaki geleneksel bilim kuramının sınırlarını zorlamalı bu gibi “pozitivizmler”in “soyut” tek yanlılıklarını “somut” bir toplumsal bütünlük düşüncesi içinde ortadan kaldırılmalıdır.<sup>76</sup> Habermas’ı, Popper’ın, daha yakın tarihlerdeki pozitivizmin empirist varsayımlarına yönelik itirazları ilgilendirir. Ona göre Popper, var olanın duysal deneyimde apaçık kendinden verili oluşu savını tartışıyor. Bu anlayışın doğruluk düşüncesi, bilgi eleştirel düşünseme karşısında sarsılmıştır. Aynı zamanda apaçıklığın duysal olarak deneyimlenmesi iddiası, Kant’ın algılamamızın kategorik unsurlarını kanıtlamasından sonra başa çıkmıştır. Hegel’in duysal kesinlik eleştirisi, Pierce’nin eylem sistemlerine dâhil olmuş algılama analizi. Husserl’in ön yüklemel deneyim açıklaması ve Adorno’nun köken felsefesiyle hesaplaşması, çeşitli başlangıç noktalarından yola çıkarak, dolaysız bilginin olmadığını kanıtlamışlardır. Bundan dolayı apaçık bir dolaysız olanın başlangıçsal deneyiminin aranması boşunadır. Basit algılara bile, salt deneyimle belirlenmez, aynı zamanda önceden yapılmış olan tarafından belirlendiği kadar, geçici deneyim tarafından, aktarılmış ve öğrenilmiş olan tarafından da, beklentilerin ufkuyla da, düşler ve korkularla da belirlenmiştir. Popper bu kavrayışı, gözlemlerin her zaman deneyimlerin ve edinilmiş bilgilerin ışığındaki yorumları içerdikleri tümcesiyle formüle eder; yani, deneyim verileri daha önceki varsayımsal karakterinin iletirler. O, buradan bir takım sonuçlar çıkarır. Bilgiyi, yetersiz bir deneyime ve tahminler düzeyine indiriyor. Deneyimle elde ettiğimiz şeyler birbirinden sadece sınanabilirlik derecelerine göre ayrılırlar. Ciddi testlere elemelerden geçebilmiş tahminler, tek sözcükle iyi denenmiş bir hipotezdir.<sup>77</sup>

Habermas’a göre, empirizm, kesin bilginin gerçekliğini bilginin kaynaklarına itiraz ederek gerçekleştirilmeyi deniyor. Ayrıca, bilginin kaynağı da, arı düşüncede de, aktarımda da ve deneyimde de otorite eksik. Bunlar dolaysız açıklığa ve başlangıç geçerliliğe ve böylelikle meşruluğun gücüne sahip olduğunu iddia edemez. Ona göre bilginin kaynakları her zaman belirlenmiştir, kökenlere giden yol saptırılmıştır. Bilimsel önermelerin doğrulanabilirliği, geçerliği önerme duyuların yanlış otoritesine bağımlı kıldığı için otoriter bir istektir. Yapılması gereken bilginin meşrulaştırıcı kökenini

<sup>76</sup> Ströker, a. g. e. , s.146.

<sup>77</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s.54-55.

sormak yerine, ilkesel olarak belirsiz görüşlerin ortasında tanımsal olarak yanlış olanların keşfedilmesinde ve ele geçirilmişinde kullanılacak yöntemin ne olduğunu sormak.<sup>78</sup> Habermas'a göre, her ne kadar kesinlikle formüle edilmiş ölçütlere dayanmasa da, bu bilme tarzı yaygın olarak böyle önermelerin sessizce kabul görmesini sağlayan kurallar ve formların buyruğu altındadır.<sup>79</sup> Ancak Habermas, ayrıca şu kanıdadır: bazı önermeleri (ve onlarla birlikte ve onlar aracılığıyla bilimin meşrulaştığı tüm öbür önermeler) ancak ve yalnızca pratik olarak görüldüklerinden, zaten genellikle kabul edilmişlerdir. Ve yine Habermas'a göre, bilimsel bilgi sürecini düzenleyen önbilimsel normal, açıkça, insanların pratik ihtiyaçlarını gidermeye, onların doğal varoluşlarını sürdürmeye hizmet eden şeylerden başka bir şey olarak düşünülmez.<sup>80</sup>

Habermas'a göre Popper bu eleştiriyi yaparken istemeden kendi çözüm önerisini de sorunlulaştırıyor. Popper pozitivistin kökenlerini soyutluyor; haklı olarak her biçimdeki köken bilgisini itibardan düşürüyor.<sup>81</sup> Popper kuramların kökenlerini yani gözlemi, düşünmeyi ve geleneği, empirik geçerliliğin yine pozitivism gibi tek başına ölçmesi gereken sınama yöntemi karşısında aynı biçimde bir araya getirmek istiyor. Habermas'a göre “ ama ne yazık ki, bu yöntem kendi başına sadece, bilginin kaynaklarından en azından bir tanesine, geleneğe, üstelik Popper'ın eleştirel diye adlandırdığı bir geleneğe dönerek temellendirebilir. Geleneğin, bağımsız değişken olduğu, son kertede, düşünmenin ve gözlemin ve onlardan oluşan test işlemlerinin ona aynı ölçüde bağımlı oldukları görünüyor.”<sup>82</sup>

Habermas'a göre, Popper tüm test işlemlerinde organize edilen deneyimin özerkliğine tereddütsüz güveniyor, böylece standartlar sorusunda kurtulabileceğini sanıyor; çünkü hâlâ pozitivist bir ön yargıyı paylaşıyor. Popper, olgulara, bu olguları ve aralarındaki ilişkileri betimsel olarak kavramaları gereken kuramlardan epistemolojik bağımsızlık atfediyor. Buna göre testler bağımsız olgulara ilişkin kuramları sınıyorlar. Popper'de bu iddia pozitivist sorunun odak noktasıdır.<sup>83</sup>

Popper olguları kuramlar ışığında kavrayabileceğimizi söyleyerek, empirizme haklı olarak karşı çıkar, hatta bazen olguları dilin ve gerçekliğin ortak ürünü olarak

<sup>78</sup> Habermas, a. g. e. , s.55.

<sup>79</sup> Ströker. Bilim Kuramına Giriş, s.154.

<sup>80</sup> Ströker, a. g. e. , s.154.

<sup>81</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s.55.

<sup>82</sup> Habermas, a. g. e. , s.56.

<sup>83</sup> Habermas, a. g. e. , s.56.

tanımlıyor, aynı zamanda deneysel yöntemi, olgularla kesin bir uygunluk görür. Habermas, Popper'in bu görüşünü pek tutarlı görmüyor. Habermas'a göre, bu kuram, olgu saptamalarının empirik geçerliliğinin anlamının sınama koşullarının tanımlanmasıyla önceden belirlenmesini göz önünde bulundurmadan olguları kendinelik olarak varsayıyor. Bunun yerine deneyim bilimsel kuramların olgu bağlarını ayrıntılı analiz etmek anlamlı olurdu. Böylelikle deneyimin geçici bir yorumlanışının çerçevesi anlaşılmış olur.<sup>84</sup>

Habermas'a göre Popper olumsuz varoluş önermeleri biçiminde dile getirilmiş olan hipotezlerini çürütmeye yarayan tekil varoluş önermelerine temel tümceler diyor. Bu tümceler, sistemli gözlemlerin sonuçlarını formüle eder, böylece bu tümceler kuramların deneyim temeline değdikleri bitişme noktasını işaretliyorlar. Bazı tümceleri deneyiminle tam olarak örtüşmez; çünkü bu tümcelerde ortaya çıkan genel dile getirmelerden hiçbirisi bu kadar gözlemle doğrulanamazdı. Temel tümcelerin kabulü ya da reddi son aşamada, bir karar verme işidir. Yine de bu kararlar keyfi olarak değil, kurallarla uyum içinde verilir. Söz konusu kurallar, dile getirmeden önceden anlaşılmış bir hedefe yönelmeye güdülerler, ama bu hedefi tanımazlar. İletişimlerde de, metinlerin yorumlanmasında da böyle davranırız, başka seçeneğimiz kalmaz. Habermas buna şöyle der: "Temel sorunu bize biçimsel kuralların gerçekliğe uygulanmasının da bizi bir döngünün içine hapsettiğini anımsatıyor. Bu döngüyü Popper'dan öğrendim" der.<sup>85</sup>

Kuramların gerçekliğe uygulanmasında ortaya çıkan bu döngü neyi gösteriyor? Deneyimlenebilir olanın alanının, belirli bir yapıdaki kuramsal kabullerle, belirli bir tipteki sınama koşullarıyla bağlantılı olarak önceden saptandığını söylüyor Habermas. Deneyim bilimsel kuramların başarısız kalabilecekleri, deneysel olarak saptanmış olgular, ilkin ancak olası deneyimin yorumlanmasına öncülük bağlamında kurulurlar. Bu bağlam, savlayıcı konuşma ile deneyci eylemin karşılıklı yer değiştirmesi içinde ortaya çıkar. Bu birliktelik, tahminleri denetleme hedefi açısından organize edilmiştir. Oyun kurallarının için bir ön anlaması, temel tümcenin kabul edilmesi kararını verdikleri sırada, bilimsel araştırmacıların tartışmasını yönlendirir.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Habermas, a. g. e. , s.57.

<sup>85</sup> Habermas, a. g. e. , s.58.

<sup>86</sup> Habermas, a. g. e. , s.59.



Habermas'a göre, Popper'in doğrulama kuramına karşı itirazı, tümcelerin ve nesne durumlarına uygunlukları-pozitivist bir varsayım altında bir alternatiftir.<sup>87</sup> Popper, kuramların araçlar olduklarını görüşünü savunur. O, buna karşılık teknik uygulama kurallarının denetlenebileceklerini bilimsel bilginin ise test edilebileceklerini kolaylıkla öne sürebiliyor. Ancak Habermas'a göre, araçların uygunluklarının sınanmasındaki ve kuramların sınanmasındaki mantıksal ilişkiler simetrik değildir-araçlar çürütülemezler. Habermas'ın empirik-analitik bilimlere vermek isteği pragmatik yorum, bu araçsalcılık biçimini içermez. Ona göre kuramların kendileri araç değildir, ancak onların bilgilerinden teknik olarak yararlanılabilir. Yasa hipotezlerin deneysel olarak başa çıkabilecekleri başarısızlıklar, pragmatikçi kavrayışa, göre de çürütme karakterindedir: kabuller empirik düzenliliklere dayanırlar; başarı, denetimli eylemin beklenti ufkunu belirler ve böylelikle hayal kırıklığına uğramış başarı beklentileri aracılığıyla yanlışlanabilirler.<sup>88</sup>

Habermas'ı deneyim bilimlerinin yöntem bilgisi ve bu bilgideki bilimsel eleştiri boyutundaki, biçimsel ve empirik kuramlar arasında tümdengelimli olmayan ilişkilerin oluşturduğu o özgün nesne durumu ilgilendiriyor. Ona göre, bilimini mantığında, tam da deneyim bilimsel kuramların doğruluğunun ortaya çıkması gereken alanda, empirik bir hava vardır. Çünkü Popperci anlamda da olsa, eleştiri, aksiyomatikleştirilmiş biçimde biçimsel bilimlerin arasına sokulamaz. Eleştiri, kabullerin tartışmasıdır ve mevcut her türlü çürütme tekniğinden yararlanır. Böyle bir teknik hipotezleri sistematik gözlem sonuçlarıyla karşı karşıya getirir, test sonuçları eleştirel irdemelere girerler, eleştirinin kendisini oluşturmazlar.<sup>89</sup>

Eleştiriye bir tartışma olarak kabul eden Habermas aynı zamanda eleştiriye bir sınama yöntemi olarak kabul eder. Öte yandan, içinde kuramların geçerliliğine eleştirel olarak karar veren boyut, kuramların içinde oldukları boyut değildir. Çünkü eleştiriye yalnızca tümceler ve onların mantıksal ilişkileri değil, argümanların yardımıyla etkilenen empirik tutumlar da girerler.<sup>90</sup>

Habermas'a göre, Popper'ın yöntemi, eleştirinin eleştirel bir gerekçelendirilmesidir. Bu yöntem tümdengelimsel değildir ve mantıksal bir mutlakçılık

---

<sup>87</sup> Habermas, a. g. e. , s.61.

<sup>88</sup> Habermas, a. g. e. , s.62.

<sup>89</sup> Habermas, a. g. e. , s.64.

<sup>90</sup> Habermas, a. g. e. , s.64-65.

için doyurucu gelmeyebilir. Ama bilimsel eleştiri, kararları sınyayan başka bir gerekçelendirmeyi, yöntemi kesinlikle tanımıyor.<sup>91</sup>

Popper eleştirel tutumu akla duyulan bir inanç olarak adlandır, bu yüzden rasyonalizmin sorunu, bilme ve inanma arasında bir seçim yapmak değil, iki inanç türü arasında bir seçim yapmaktır. Sorun, hangi inancın doğru, hangi inancın ise yanlış olduğunda yatmaktadır. Popper, tümdengelimli olmayan gerekçelendirmeyi bütünüyle yadsımıyor, ama eleştirinin gerekçelendirilmesinden vazgeçerse bu gerekçelendirmenin mantıksal ve empirik ilişkileri sorumlu bir biçimde birbirine karıştırmamasından, sanki zaten eleştirinin kendisinde bir çapanoğlu yokmuş gibi kurtulacağını sanıyor.<sup>92</sup>

Habermas'a göre, eleştirel gerekçelendirme seçilmiş standartlara empirik saptamalar arasında tümdengelimli olmayan bir bağlantıyı kurar. Böylelikle eleştirel gerekçelendirme düşünüş biçimlerini, kendileri de ancak bu düşünüş biçimlerinin perspektifinde bulabilecek tartışmalar (argümanlar) yoluyla da desteklemeye ya da zayıflatmaya dayanır. Tartışma (argümantasyon), tümdengelimli sistemlerin sınyanmasının ötesine geçtiği anda, düşünseyebileceği standartları kullanır ve yalnız tümdengelimden, uyduğu ilkeleri sürekli tartışmaya açmasıyla ayrılır. Bu bakımdan, eleştiri, kendini olası eleştirinin çerçeve koşullarıyla bağlayamaz. Geçerli olan eleştiri, her zaman eleştiri sürecinde bulunmuş, açıklanmış ve olabildiğine yeniden gözden geçirilmiş kıstaslar aracılığıyla varolabilir.<sup>93</sup>

Habermas'a göre, Popper, "Open Society" nin yeni bir baskısı vesilesiyle standartlarla olgular arasındaki asimetrik ilişkiyi geliştiriyor. Popper'e göre bir önermeyi kabul etme kararıyla, ona uygun standardı (en azından deneme niteliğinde) yaratırız ona karşılık gelen olguyu yaratmış olmayız. Habermas bu ilişkiyi ele alarak önerileri ve yargıları tartışır. Ama ona göre buradaki tartışma olguları üretmediği gibi standartları da üretmez. İlk standartları kabul etme edimini gerekçelendirme ya da ona karşı çıkmak için argümanları işin içine katar. Bu tür argümanlar empirik düşünüşleri içerebilirler. Ama bu düşünüşler tartışmaya açık değildirler. İkinci durumda ise tam tersi olur artık burada tartışılan standartların seçimi değil, yalnızca onların bir olguya uygulanmasıdır. Verili bir hipotez açısından bir temel kabul edilmesi edimini gerekçelendirmek ya da karşı çıkmak için argümanları tartışmanın içine katar. Bu

<sup>91</sup> Habermas, a. g. e. , s.68.

<sup>92</sup> Habermas, a. g. e. , s.68.

<sup>93</sup> Habermas, a. g. e. , s.69–70.

argümanlar yöntembilgisel düşünüşler içerir fakat ilkeleri tartışmaya açık değildir. Kabul edilmiş bir deneyin eleştirisi bir standardın seçiminin eleştirel olarak incelenmesiyle benzer değildir. Bunun nedeni, irdelemenin mantıksal yapısının iki durumda yapısının aynı olmasıdır.<sup>94</sup>

Habermas'a göre Popper bunu, doğruluğun uygunluğu kuramına işaret ederek yarıda kesiyor. Olgular ve standartlar ikiciliği, sonunda, tartışmalarımızdan bağımız olarak, olgular ve önermelere uygun düşebilen ilişkilerin varlığı kabulüne dayanır. Ancak Popper olguların ancak sistemli gözlem ya da denetim altındaki deneyimin standartları bağlamında oluştuklarını yadsıyor. Habermas'a göre doğru önermeleri de bulunmaya niyetlendiğimizde, onların doğruluğunun önermeler ve olgular arasındaki bir uygunluğa göre ölçüldüğünü zaten her zaman biliriz.

Popper, önermelerin anlamını, daha tanımlamadan, genel bir ölçüt koyamadan önce, bağlamdan anladığımız biçimindeki yorumbilgisel kavrayıştan yararlanıyor. Yorum bilgisinden anlayanlar, bu görüşten, böylesi dile getirilmeler ve tümcelerin anlamına bir ölçüt olmaksızın yöneldiğimiz sonucunu çıkarmazlar. Daha çok -Popper'in yorumu da dâhil olmak üzere-yorumu yönlendiren ön anlama, standartları, dile getirilmemiş bir biçimde zaten her zaman içerir.<sup>95</sup>

Habermas'a göre, Popper, doğruluğun uygunluğu kavramına başvurarak, betimleyici, postula koyucu ve eleştirel önermelerin diyalektik bağlamından kurtulamıyor: standartları gerçeklerden böyle kesin bir biçimde ayırmaya izin veren doğruluk kavramı da, her ne kadar biz ona salt dile getirilmemiş bir biçimde yönelsek bile, eleştirel olarak gerekçelendirilmei gereken bir standarttır. Eleştirel bir irdeleme, ister önerilerin(proposals) isterse de yargıların (proposition) kabul edilmesi söz konusu olsun, konuşmanın üç katlı bir kullanımını içerir, nesne durumlarını betimlemek için, betimleyici bir kullanım ve bu kararları gerekçelendirmek için, eleştirel bir kullanım.<sup>96</sup>

Habermas için Popper'in üç dünya (fizik, zihinsel, simgesel) anlayışı her zaman önemli bir dayanaktır. Popper'da bu üç dünya birbirine bağlı iken Habermas için bu dünyalar arasında doğrudan bir ilişki yoktur gene de Habermas, Popper'in bu üç dünya anlayışından etkilenmiştir. Habermas bu dünyalara bağlı olarak dört eylem türü tanımlar; teleolojik ya da erek yönelimli (stratejik eylem) amaç-araç ussallığına dayanır.

<sup>94</sup>Habermas, a. g. e. , s.70.

<sup>95</sup>Habermas, a. g. e. , s.73.

<sup>96</sup>Habermas, a. g. e. , s.74.

Normatif yönelimli eylem bir toplumsal grubun üyelerinin ortak değerlerine yönelik eylemdir. Dramaturjik eylem kısaca ben'in temsilini içerir. İletişimsel eylem ise iki ya da daha çok edimcinin birbirilerinin konumlarını anlamasını ve bu yolla bir uzlaşmaya yönelmesini sağlayan eylemdir.<sup>97</sup>

Habermas, Popper'i eleştirisini, hâlâ güçlü bir pozitivist felsefe olarak görür. O, Popper'ın eleştirel usçuluğunun sınırları üzerine yoğunlaşmaktadır. Popper'ın bilim kuramını, diyalektik olana karşıt çözümleyici bir kuram olarak ele almaktadır.<sup>98</sup>

Habermas'a göre pozitivismde deneyim deneyin standartlarına bağlıdır. Habermas'ın da kabul ettiği gibi Popper, var olanın deneysel anlamda kendini açtığı, ortaya koyduğu tezine karşı olan bir genel felsefi eylemi paylaşır. Popper'a göre, aynı zamanda tüm gözlemler kuram yüküdür. Ancak Popper için, sınama kuramları bağımsız olgulara karşı denetler. Bu tez, Popper'daki sorunun temelidir.<sup>99</sup>

Popper, pozitivist ön yargıyı paylaşır ancak onun sınama işlemlerinde deneye olan güveni tamdır. Habermas pozitivist işlemlere Popper'e göre daha fazla geçerlilik atfeder. Ancak Habermas'a göre Popper'ın yanlışlama kavramı eksiktir. Çünkü yanlışlamada sadece insan etkinliğinin bir yönüdür, o da olgularla sınırlıdır. Diğer bir eleştiri ise Popper'ın eleştirisi kendini sınımadır, Habermas'da bu eleştiri tartışma olarak sınımadır. Buradaki tartışma ise teknikleri, önermeleri doğrulama için kullanılır. Habermas'ın, Popper'e yönelttiği eleştirilerden biriside Popper'ın, pozitivismi eleştirirken onun karşısına kendisinin önerdiği yöntemlerin dışına düşen araçlara başvurmasıdır.

Habermas'a göre, kendi eleştirel kuramı ile eleştirel rasyonalizm arasındaki temel ayrım, kuramların denetlenmesi amacı doğrultusunda geliştirilen ve kestirimleri (prognose) koşul olarak gerektiren bilimsel eylem ile bunların kullanım amacı doğrultusunda geliştirilen teknik eylem arasındaki bağıntının değerlendirilmesinde ortaya çıkmaktadır.<sup>100</sup>

Habermas'ın, Popper eleştirisi çok serttir. Bu onun genel tavrının bir parçasıdır. Çünkü o, herhangi bir bağlamda kendisine yakın bulduğu bir düşünürü diğerlerine oranla çok daha yoğun bir eleştiriye tabi tutmaktadır.<sup>101</sup> Habermas için

<sup>97</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.198.

<sup>98</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.38.

<sup>99</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.39.

<sup>100</sup> Ströker, BilimKuramına Giriş, s.155.

<sup>101</sup> Dellaloğlu, a.g.e. , s.41.

Popper kendisinden birşeyler öğrenilebilecek bir düşünürdür. Özellikle yanlışlama ilkesi ve kuram-yüklülük vurgusu daha ileride görüleceği gibi, Habermas'ın "iletişimsel eylem" kuramının önemli öncüllerinden biridir.<sup>102</sup>

#### 1. 4. Pozitivizm Eleştirisi

Pozitivizm akımına yönelik sert eleştirilerin başında Frankfurt Okulu üyeleri, Popper, postmodernistler, yorumcu yaklaşımclar gelir. Fakat bizim burada ele alacağımız Frankfurt Okulu ve Habermas'ın eleştirileridir çünkü okulun ortaya çıkışında, genel tavır ve tutumlarında, görüşlerinde pozitivizm eleştirisi önemli bir yer tutmaktadır

Eleştirel teorinin önemli temsilcilerinden Max Horkheimer 1937'de yayımlanan "Metafiziğe Son Saldırı" ve "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", "Akıl Tutulması" adlı çalışmalarında pozitivizmi geniş bir biçimde ele alıp, eleştirmiştir. Frankfurt Okulunun bir diğer önemli temsilcilerinden Adorno da en başlarda ampirik bir yöntemin kullanılmasını savunmuş daha sonraları 1959'daki Dördüncü Sosyoloji Kongresinde sunduğu tebliğde sosyolojinin yöntemini yeni de ele almış bu tebliğdeki pozitivizm eleştirisi onun ilerideki çalışmalarında etkili olmuştur.<sup>103</sup>

Horkheimer'in eleştirisi genel olarak bilimciliğe (scientism) ve bir birleşik bilim tasarısınadır. Viyana Çevresi üyelerince ifade edilen doğal ve toplumsal bilimlerini tek bir bilim ve teori altında yani pozitivizmin ortak evrensel ve bilimsel bir yöntemiyle oluşturmasınadır.<sup>104</sup>

Pozitivistler bilimi fizikteki gibi kural ve işlemlere indirgerler; meşru yöntemler olarak bunu kabul ederler bunun dışındaki her türlü teorik çabayı bilim dışı sayarlar.<sup>105</sup> Bu bilim anlayışı, araştırmanın makineyi andıran işleyişini, olgu toplama, doğrulama, sınıflandırma vb. çarkını durdurup, bunların anlamı ve doğrulukla ilişkisi üzerine durmak yerine, bilimin gözlemlerle hareket ettiğini tekrarlar ve işleyişini betimlerler. Kuşkusuz, işlerinin doğrulama ilkesini gerçekleştirmek ya da kanıtlamak olmadığını, sadece bilimsel terimlerle konuşmak istediklerini söyleyeceklerdir. Yani

<sup>102</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.42.

<sup>103</sup> Tom Bottomore; Frankfurt Okulu, çev: Ahmet Çiğdem, 2. Basım, Vadi Yayınları, Eylül 1997, s.28.

<sup>104</sup> Bottomore, a. g. e. , s.29.

<sup>105</sup> Horkheimer, Akıl Tutulması, s.106.

kendi ilkelerini doğrulamadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığını ileri sürerek onları doğrulmayı kabul etmeyeceklerdir.<sup>106</sup>

“Pozitivist tutumun çıkış noktasındaki bu mantıksal yanılğı, hiç kuşkusuz kurumlaşmış bilime tapınmaların bir ifadesidir. ”<sup>107</sup> Pozitivizm, bilmeyi e bilimle özdeşleştirmektedir. Bilimi, zekâyı, eleştirmek zorunda olduğu o ticari kültür tarafından biçimlendirilmiş olan malzemenin örgütlendirilmesi için gerekli olan işlemlerle sınırlandırılmış olur. Bu sınırlama, zekâyı türetimin hizmetkârı haline getirir. Bilimin içeriği, yöntemleri, kategorileri toplumsal çatışmalardan bağımsız değildir ayrıca insanlar da sırf bunların giderilmesi için temel değerler üzerinde sınırsızca deney yapılmasına razı olmazlar, bu çatışmaların niteliği buna imkân tanımaz. Bilimin gelişmeler sağlaması ancak ideal olarak uyumlu koşullarda mümkün olabilir. Pozitivistler bunun farkındadır o ama bunun mantıksal uzantısıyla, bilimin felsefi teori tarafından belirlenen bir işlevi olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten de kaçınırlar. Pozitivistler teori düşmanlıklarında aşırı-gerçekçiler, toplumsal pratikle ilgili görüşlerinde ise aşırı-idealisttirler. Teori basit bir alete indirgenirse, gerçekliği aşmanın bütün teorileri metafizik olur ki bu durumda yüceltilen gerçeklik de, aynı çarpıtma sonucunda, nesnel nitelikten yoksun olarak tasarlanmış olur.<sup>108</sup>

Başka bir düzeyde Horkheimer üç noktada özellikle sosyal bilimlerle ilişkili pozitivism eleştirisi ortaya koyar. Bunlar; (a) etkin insan varlığına mekanik bir belirlenimcik olarak yaklaşır. (b) Dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimiyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz. (c) Olgu ve değer arasında mutlak bir ayrım koyarak bilgiyi insan istemlerinden ayırır.<sup>109</sup>

Horkeimer’e göre, pozitivismin pek fakir bir felsefe olmasının nedeni, bu felsefenin kendi üzerinde düşünmeyişi, kendi felsefesinin gerek ahlak gerekse epistemoloji alanlarındaki sonuçlarını kavrayamayışındır.<sup>110</sup> Pozitivist ilkenin özgürlük, adalet gibi humanist düşüncelere öteki felsefelerden daha yakın olduğu iddiası da yanlıştır. Modern pozitivismin birçok temsilcisi, bu düşünceleri gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır ve bunun için çalışmaktadır. Ancak özgürlüğe duydukları sevgi, onun taşıyıcısına, teorik düşünceye karşı düşmanlıklarını artırmaktadır. Pozitivistler

<sup>106</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.107.

<sup>107</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.107.

<sup>108</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.112.

<sup>109</sup> Bottomore, Frankfurt Okulu, s.14.

<sup>110</sup> Horkheimer, Akıl Tutulması, s.13.

bilimciliği insanlığın çıkarlarıyla özdeşleştirirken ne yazık ki çoğu zaman bu görüşlerinin toplumda oynadığı rol konusunda hiçbir ipucu vermezler.<sup>111</sup> “Pozitivizm felsefesi teknokrasidir. Pozitivizm için toplumsal meclislere üyeliğin koşulu, matematiğe koşulsuz bir inanç duymaktadır.”<sup>112</sup>

Pozitivistlerin modern bilimi esas olarak olgularla ilgili önermeler olarak ele alırlar ve bu yüzden de genel olarak hayatın, özel olarak da algılamının şeyleştiğini varsayar. Dünyaya bu gözle bakarlar. Dünyanın olgulara ve şeylere dönüşmesindeki toplumsal süreçleri göremezler. Hâlbuki olgu toplumsal yabancılaşmanın bir ürünüdür.<sup>113</sup>

Horkheimer’a göre, pozitivistlerin kendileri metafiziği/dogmatizmi tamamıyla anlamsız bulurlar ama onların ilkelerini meşrulaştırma yollarını biraz kurcaladığımızda, pozitivistlerin dogmatizmi hemen açığa çıkar. Buna benzer bir saptamayı Frankfurt Okulunun bir başka mensubu Marcuse de yapmaktadır: “Comte ve sonraki kendini açıkça pozitivist olarak ilan edenler kendilerinin muhalefet oldukları ‘metafiziksel apriorizm’ ile aynı saftadırlar. Marcuse’e göre pozitivism yetkeci ideolojiye ıralandıran akıl dışılık ile ilişkisi Comte’un yazılarında bütünüyle açıktır: ‘Düşüncenin dolaysız görgülenim zincirlenmesi Comte’un görgülenim alanını sürekli genişletmesiyle el ele gitmekte, öyle ki görgülenim bilimsel gözlem alanına sınırlı olmaya son vermekte ve ayrıca çeşitli duyusal-üstü güç tiplerini de ileri sürmektedir. Gerçekte, Comte’un olguculuğunun sonucu gelişmiş bir adlar, simgeler ve imler kültü ile dinsel bir dizge olarak ortaya çıkmaktadır. Onun kendisi ‘olumlu bir yetke kuramı’ açılmış ve bir kör izleyiciler bölüğüünün yetkeci önderi olmuştur. Olumlu felsefede usun karalanmasının ilk sonucu buydu.”<sup>114</sup> Oysa Horkhimer’in dediği üzere: öteki dogmatikler, metafizik yönelimler, vahiy, sezgi ya da dolaysız kavrayışlarla kendi argümanlarını gerçekleştirmeye girişirken kullanırlar, pozitivistler bunları bilmeden kullanmaktadır. Böylece Eleştirel Teori savunucuları pozitivistlerin vahiy, sezgicilik vb öğeleri küçümsemeye hakları olmadığı görüşündedirler.<sup>115</sup>

<sup>111</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.114.

<sup>112</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.95.

<sup>113</sup> Horkheimer, a. g. e. , s.112.

<sup>114</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.118.

<sup>115</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s.119.

Marcuse'un pozitivizm eleştirisi daha çok pozitivizm-egemen sınıf ideolojisi üzerinedir ki, bu da Eleştirel Teorinin pozitivizm eleştirisindeki temel konularından birisini oluşturmaktadır.<sup>116</sup>

Jurgen Habermas'ın pozitivizm eleştirisi “Bilgi ve İnsansal İlgiler,” “Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine” adlı çalışmalarında yer almaktadır. Habermas'ın özellikle 1960'lardaki çalışmalarının temel özelliği “anti pozitivizm” oluşudur.<sup>117</sup> Habermas bu çalışmalarlarıyla da pozitivizmin eleştirisine katkıda bulunmuştur.

Habermas, pozitivizm eleştirisini, epistemolojik temeller zeminde yeniden ele alır. Bu da, araçsal rasyonalizm değil tam bir rasyonalite konseptini içerir. Bilgi ve değerler, öznenin başarıları değildirler. Bunlar insan toplumlarının maddi tarihi, biyolojik üreyişi, toplumsal evrim bağlamında anlaşılabilirler.<sup>118</sup>

Habermas' a göre, pozitivizm, bilgi kuramının sonunu damgalar. Onun yerine de bilim felsefesi ortaya çıkar. Bilgi bilimlerin başarılarıyla tamamlanmıştır. Bilginin koşullarına yönelik aşkınsal soruşturma, ancak bilimsel kuramların kurulum ve güçlendirilmesinin kurallarına yönelik yöntem bilimsel soruşturma biçiminde, anlamlı bir şekilde ileri götürebilir. Pozitivizm bilime ilişkin bir felsefi konumunu hala dile getirir ve pozitivizm dışındakileri bilimin kendisiyle bağdaştırmaz. Pozitivizm bilimsel soruşturmada yasaklayıcı bir işlev üstlenir. Bilimlerin felsefeye karşı bağımsızlık kazanması için zorunlu olması ölçüsünde, pozitivizm felsefidir. Çünkü kendi başına yöntembilim yeterli değildir, o kendisini bilgibilim olarak da, ya da daha iyisi, onun meşru ve güvenilir çürütücüsü olarak da kanıtlamalıdır.<sup>119</sup> Bilgi denince akla bilimsel bilgi gelir. Bilgi, bilimsel bilgiyle özdeşleştirilir. Bu bilgi anlayışı öteki bilişsel etkinliklerden ayrılır. Bunlardan ilki nesne özalanıdır. Bu nesne özalanı da yalnızca yöntem-bilimsel soruşturma-kurallarıyla tanımlanabilir. Bunlara uyanlar bilim tanımına elverişli olabilirler. Bu anlayış bilimi metafizikten kendini ayırmasından doğmuştur.<sup>120</sup>

Pozitivizm bilimcilik ilkesiyle birlikte yöntemiyle ayakta durur ve (onunla) çöker. Bilimsel yöntemin dışında bulunan onun çerçevesini aşan her bilgi metafizik üstüne verdiği savurganlık ve anlamsızlık yargısının aynısına hedef olur.<sup>121</sup> “Pozitivizm,

<sup>116</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s.123.

<sup>117</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s.131.

<sup>118</sup> West, Kıta Avrupa Felsefesine Giriş, s. 99

<sup>119</sup> Habermas; Bilgi ve İnsansal İlgiler, s.87.

<sup>120</sup> Habermas, a. g. e. , s.102.

<sup>121</sup> Habermas, a. g. e. , s.88.



metafizikle ve onun sorunlarıyla ilgilenmez. Pozitivizm metafizikle asla kapışmaz, ama yalnızca onun bel altına vurur. Metafiziksel önesürümlerin anlamsızlığını bildirir ve onları olduğu gibi bırakarak, öz türetici bir ‘‘kullanımdığışlığa’’ terk eder. Oysa yalnızca metafiziksel kavramlar yoluyla ki, pozitivizm kendini kavranabilir kılar. Hiç düşünsemeksizin bir yana bırakılarak, onlar kendi şartları üzerine bile kendi tözsel erklerini koyarlar. ’’<sup>122</sup> Aynı zamanda Habermas’a göre, pozitivizm, metafiziği eleştirel olmayan bir tarzda ele alır ve ona karşı ilgisizliğini bildirmekle yetinir. Ancak bir zamanlar pozitivizm göz ardı ettiği görüngüler alanı şimdi bilimin nesne önalanıdır. Öyleyse pozitivizm metafiziğin özlerinin gerçek dışı olduğunu söyleyerek de geleneksel metafiziğin öğelerini korumuş olur. Habermas’a göre, gerçi, pozitivist kanıt; çağdaş görgül bilimlerin çıkışıyla birlikte klasik metafiziksel töz-kavramlarının yerini ilişki kavramlarının ve bir bütün olarak varlığı eşlemlenmeyi güdümlen kuramların yerini de görgül düzenlilikleri nedensel bakımdan açıklayan kuramların aldığı yollu bir doğru-gözlemlemeye dayanır. Bu pozitivist yorumu bile yine de metafiziğe bulaşmıştır. Bu sonuncusu (metafizik) evren ile insansal an arasında bir denklik görürken ve varlık kosmozu ile insan logosu arasında bir uygunluk ilişkisi varsayarken, pozitivizm tümelin yerine göreliyi koymakla övünür.<sup>123</sup> Yani Habermas’a göre pozitivizm metafiziğin sorunlarıyla uğraşmayı redderken, metafiziğin ileri sürdüklerini anlamsız bulurken öz – görünüş, dünyanın bütünlüğü, salt bilgi konuları için metafizik içinde devinmeye zorlanır.

Eski felsefi gelenekler pozitivizmi öylesine kalıcı biçimde bastırmış ve bilimlerin öz anlayışını öylesine etkili biçimde tekelleştirmiş ki, Hegel ve Marks’ın bilgi eleştirisinin öz kaldırması, kendi kendini ortadan kaldırması, veriliyken, nesnelcilik yanılması artık Kant’la dönüşle değil, ama yalnızca içkin olarak bir öz düşünseme sürecini kendi öz sorunlarının terimleri içinde gerçekleştirmeye yöntembilim zorlayarak dağıtabilir durumdadır. Nesnelcilik yasası bilimlere aldatır; bu olguların a priori kuruluşunu gizler. Bu durumunun üstesinden ancak öz sınırlarını aşan bir yöntembilimle, etkin biçimde onun üstesinden gelinebilir.<sup>124</sup>

Habermas, pozitivizmi ortaya koyarken, eleştirirken sonuçta diyalektik bir teoriyle karşılaşmaktadır. Habermas, diyalektik teorisinin insanlar tarafından üretilen

<sup>122</sup> Habermas, a. g. e. , s.102.

<sup>123</sup> Habermas, a. g. e. , s. 100–101.

<sup>124</sup> Habermas, a. g. e. , s.89–90.

dünyaya ilişkin olarak bilimin, sağın doğal bilimlerinde başarıyla yaptığı gibi kayıtsızca ilerleyebileceği konusunda kuşku duyduğunu çünkü, sosyal bilimlerin çözümlenen deneyin alanına dışsal kalan ve hatta araştırmannın kendisini bile belirleyen bir bütünlük olarak sosyal hayat bağlamıyla daha önceden kurulmuş bir gerçeklikle ilgilenmek zorunda olduklarını söylemektedir. Diyalektik teori, anlamın yorumsamacı açıklanımıyla ortaya konulan ‘yaşam-dünyasına’ göndermede bulunan ‘bütünlük’ kavramına başvurur. Habermas bundan sonra olguların ve kararların (değer seçimlerinin) pozitivist bölümünü, yani bir tarafta yasalar içersinde formüle edilebilecek doğal ve toplumsal olaylardaki ampirik düzenlilikler, diğer tarafta insan davranışlarının kuralları, başka bir deyişle toplumsal normlar olduğu savını eleştirmeyi sürdürür.<sup>125</sup>

Habermas’ın eleştirisi, kesin deneyim bilimlerinin bilimsel araştırma sürecine yönelik değil, davranış bilimsel bir sosyolojininkine de değil, böyle bir sosyoloji var olduğu ölçüde, böyle bir sosyolojinin sosyal, psikolojik küçük gruplar araştırmasının sınırlarının ötesinde var olup olmayacağı da bir başka sorundur. Onun eleştirisi bu tür bilimsel araştırma süreçlerinin pozitivist yorumuna yönelikti. Çünkü doğru bir praksisin (yaşam dünyası) yanlış bilinci bu yoruma etkimektedir. Habermas analitik bilim kuramının bilimsel araştırma praksisini teşvik ettiğini ve yöntembilgisel kararların aydınlatılmasına katkıda bulunduğunu yatsımıyor. Ama bunun yanı sıra, pozitivist özanlayış gerici bir etkide bulunuyor; bağlayıcı düşünsemeyi ampirik-analitik (ve de biçimsel) bilimlerin sınırlarında donduruyor. O, yanlış bir bilincin bu örtük normatif işlevine karşı çıkar. Pozitivist yasak normları uyarınca, tüm sorun alanları, eleştirel bir aydınlatılmaya pek hala uygun oldukları halde, tartışma dışında bırakılmak ve irrasyonel yaklaşımlara terk edilmek zorundaydılar. Standartların seçilmesiyle ve argümanların yaklaşımlar üzerindeki etkisiyle ilintili sorunlar, eleştirel irdelemeyle ulaşılamaz konumdaysalar ve salt kararlara bırakılmış olmaları gerekiyorsa, o zaman deneyim bilimlerin yöntem bilgisi de daha az irrasyonel sayılmazdı. Tartışmalı sorunlar üzerinde rasyonel yoldan bir uzlaşmaya ulaşma şanslarımız, pratikte iyice sınırlı ve tehlikelidir. Habermas kapsayıcı rasyonelliğin boyutunun bilincine varmak ve pozitivist engeller görüntüsün ötesini görebilmek için açıkça eski moda bir yola başvurur. Özdeşümsemenin gücüne güvenir. Bilimsel araştırma süreçlerinde, her zaman zaten

---

<sup>125</sup> Bottomore, Frankfurt Okulu, s.64–65.

akılcı bir tartışmayla, pozitivistimin izin verildiğini düşündüğünden daha ötede olan ufkunda devindiğimiz kavrayışına varılır.<sup>126</sup>

Tom Bottmore, Frankfurt Okulu adlı eserinde okulun pozitivism ve ampirizm eleştirisini toplumsal teori için alternatif bir epistemoloji ve metodoloji geliştirme girişimi olarak görür. Okulun bu eleştirisini geniş bir gözetmeyle üç ayrı boyutta sunar. “İlkin pozitivism toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramlaştırılması ve anlaşılmasını sağlayan ve sağlamayan, yetersiz ve yanlış yönlendirici bir yaklaşımdır. İkincisi pozitivism yalnızca var olana katılmakla var olan siyasal düzeni kutsallaştırır, radikal herhangi bir değişikliği engeller ve siyasal ve dinginciliğe sürükler. Üçüncüsü pozitivism içsel olarak yeni bir egemenlik biçimi yani “teknokratik egemenliği” destekleme ve üretmeye bağımlıdır ve bu süreçlerde temel bir etmen olmaktadır.”<sup>127</sup>

Eleştirel teorisyenlere göre pozitivistlerin, özellikle de Mantıkçı Pozitivistlerin bilgi modeli bilgiye ulaşımı bakımından doğa bilimlerini aşırı yüceltmeleri ve doğa bilimlerinden başka her şeyi metafizik saymaları ya da anlamsız olarak bir kenara itmeleri teorik ve pratik bakımdan zayıf bir kavrayıştır. Ayrıca sosyal dünyadan ve onun verilerinden uzak durmaları, sosyal yapı/yaşam ve onların alt alanlarını doğru biçimde kavramlaştırdıklarını/anladıklarını savlayan, bu arada kendi üzerlerine/felsefeleri hakkında düşünmeyen pozitivistlerin yönelimleri zayıf bir kavrayış/felsefedir. Bilgi (bilimsel bilgi) ile bilimi özdeşleştiren / (bilimcilik) doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin tüm yönleriyle - özellikle metodolojik açıdan – aynılığı ileri sürerek tek bir birleşik bilim oluşturmaya çalışan, olguları değerlerden ayıran, tikeli tümelden koparan ve bireyi total içinde yok eden pozitivistler, Eleştirel teorisyenlere göre, epistemolojinin sonunu hazırlar, bilimin ruhunu hiçleştirirler bu yönüyle de karşı oldukları dogmatikliğe saparlar, gerici ve çocuksu duruma düşerler, adeta bir modern mitoloji üreticileri olurlar. Aynı zamanda egemen sınıfın ideolojik aygıtlarını, status quo'nun ve özellikle burjuva toplum dizgesinin sürdürümüne katkıda bulunurlar.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı, s.50–51.

<sup>127</sup> Bottomore, Frankfurt Okulu, s.8–29.

<sup>128</sup> Kızılcılık, Frankfurt Okulu, s.163.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. BİLGİ

Frankfurt Okulunun ilk yıllarından itibaren başlayan pozitivism ve onun bilimselcilik anlayışını eleştirisi Habermas'ın çalışmalarında devam etmiştir. “Bilgi ve İnsansal İlgiler” adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde pozitivismin bilgi ve ona bağlı bilim anlayışına alternatif yeni bir bilgi teorisi formüle etmeye çalışmıştır.

Frankfurt Okulu üyeleri bilimsel teori ile eleştirel teoriyi birbirinden ayırır. Bu ayırımlardan ilki amaç, hedef, uygulamaları açısından farklıdır. Bilimsel teoride amaç-hedef dünyayı başarılı bir biçimde “araçsal” kullanımdır. Eleştirel teori aydınlanmayı, özgürleştirmeyi, zorlamaları kaldırmayı amaçlar. İkinci ayırım mantıksal ya da bilgisel yapıları bakımından farklıdır. Bilimsel teoriler nesnelleştiricidir (Teorinin kendi betimlediği nesne alanın parçası değildir.) Eleştirel teori ise betimledikleri bir nesnenin bir parçasıdır, kendileri hakkında teorilerdir. Son olarak ise kabulleri farklıdır. Bilimsel teoriler gözlem, deney yoluyla empirik doğrulama gerektirir. Eleştirel teoriler ancak daha karmaşık bir değerlendirme sürecini başarıyla tamamlarsa bilgisel açıdan kabul edilebilirdirler.<sup>1</sup>

Habermas bilgi ile ilgili görüşlerini 1968’de yazdığı Bilgi ve İnsansal İlgiler adlı kitabıyla ortaya koyar. Bu eser onu Frankfurt Okulu’nun önemli isimleri arasında yer almasını sağlamıştır. Habermas bilgiyi insan figürünün temel istemleriyle bağlayarak bilgiye güvenli temeller sağlayacak yeni bir bilgi teorisi formüle edecektir.<sup>2</sup>

Habermas’da bilgi yönlendiren ilgi (istem/çıkar) kavramıdır. Genelde ilgi; bizim bir nesnenin ya da bir eylemin var oluş idesiyle bağlantılandığımızıdır. İlgi var oluşu amaçlar, çünkü o ilgi nesnenin, bizim isteme (idesine) yetimizle ilişkisini dile getirir. Ya ilgi bir gereksinimi (need, bedürfnis) ön varsayar, ya da bir gereksinimi üretir.<sup>3</sup> Bu ilgi ya da istem bilgide gizlenmiş olanı, bilgiyi, üretim biçimlerini ve bunları nedenlerine götürerek açığa çıkarır. Bu ilgi/istem aynı zamanda bilgi sorununu ele alır.

<sup>1</sup> Raymond Geuss; Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu, çev: Ferda Keskin, Birinci Basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 84 – 85

<sup>2</sup> Tom Bottomore; Frankfurt Okulu, çev: Ahmet Çiğdem, 2. Basım, Vadi Yayınları, Eylül 1997, s.66.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas; Bilgi ve İnsansal İlgiler, çev: Celal A. Kanat, 1. Baskı, İstanbul, Küyerel Yayınları, Kasım 1997, s.242.

Burada mümkün bilginin metodolojik sorunlarını bilimselci anlaşılmasına ve böyle sınırlandırılmaması gerektiğine de işaret eder.<sup>4</sup>

Habermas'a göre, 'İlgi' kavramı aşkınsal-mantıksal özelliklerin görgül (özelliklere) doğalcı bir indirgemenin anıştırma anlamına gelmez. Gerçekte, tam da böyle bir indirgemeyi engelleme anlamına gelir. Bilgi-kurucu ilgiler inan türünün doğal tarihini, onun özoluşum sürecinin mantığıyla dolayimler (ki bu noktada bunu yalnızca öne sürebiliyor, ama gösteremiyorum). Ama onlar bu mantığı herhangi bir tür doğal temele indirgemedi kullanmazlar. İnsan türünün olanaklı yeniden üretim öz kuruluşunun özgül temel koşullarına kök salmış olan temel yönelimleri, eşdeyişle çalışma ve etkileşimi, Habermas ilgiler diye nitelendiriyor. Dolayısıyla, bu temel yönelimler dolayimsız biçimde görgül gereksinimlerin doygunlaştırılmasını değil, ama genelde dizge sorunlarının çözümünü amaçlar. Ne var ki, "sorun çözümü" terimi burada yalnızca tentatif biçimde kullanılabilir. Çünkü bilgi-kurucu ilgiler yalnızca tam bu ilgiler tarafından saptanmış bir yöntembilimsel çerçeve içerisinde sorun gibi görülebilen sorunların terimleri içinde tanımlanamayabilir. Bilgi-kurucu ilgiler dışlayıcı biçimde, yaşamın korutulmasının, bizatihi var oluşun ekinsel biçimi tarafından çözülmüş olan nesnel biçimde kurulmuş sorunlarının bir işlevi gibi tanımlanabilir. Çalışma ve etkileşim doğası gereği, öğrenme ve karşılıklı anlamaya ulaşma süreçlerini içerir. Özgül bir evrimleşme aşamasından yola çıkarak, bu süreçlerin, eğer türünün özoluşum süreci tehlikeye atılmayacaksa, yöntemsel soruşturma biçiminde ayakta tutulması gerekir. İnsansal düzeyde, yaşamın yeniden üretimini ekinsel bakımdan çalışma ve etkileşim belirler. O nedenle, çalışma ve etkileşimin var oluş koşullarına kök salmış olan bilgi-kurucu ilgiler türün yeniden üretimi ve korunmasının dirimbilimsel gönderme çerçevesinde kavranılamaz. Toplumsal yaşamın yeniden üretimi yeniden üretimin ekinsel koşullarına, demek ki her iki biçimde de bilgiyi hâlihazırda anıştıran bir özoluşum sürecine, başvurmaksızın, upuygun biçimde ıralamaz. Öyleyse, bilgi-kurucu ilgiler eğer sırf toplumsal yaşamın yeniden üretiminin işlevleri gibi görülürlerse, tümüyle yanlış anlaşılmış olurlar. "Bilişsel ilgi" o yüzden güdülenim ile biliş arasındaki (ayırma olduğu) gibi, görgül ve aşkınsal, ya da olgusal ve simgesel belirlenimler arasındaki ayırma da pek az uygun düşen, özgün bir ulamdır. Çünkü bilgi ne

---

<sup>4</sup> Ahmet Çiğdem; Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jurgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Nisan 1997, s.67.

örgenselliğin değişen bir çevreye uyarlamasının sırf bir aracı, ne de derin düşünme içinde yaşamın bağlamından uzaklaşan bir arı ussal varlığın edimidir.<sup>5</sup>

Habermas'a göre bilgi insan etkinliğidir. İlgı (istem-çıkar) epistemolojik öznenin anlamlı çabasıdır. Bu ilgiler de karşılığını toplumsal pratikte bulur ve tarihsel-toplumsal şartlarda oluşur. Toplumsal şartlar olmaksızın ilgiler tanımlanamaz. Habermas'a göre hayatın temel şartları bir istem yapısına sahiptir yani bir hayat yapısı, bir istem yapısıdır. Bilgi kurucu ilgiler (istem) biçimlendiricidir çünkü bilginin nesnesi olarak duran şeyi oluştururlar.<sup>6</sup>

Habermas insanın üretiminin ve toplumun var oluşunu "emek" (çalışma, araçsal eylem) ve "toplumsal etkileşme" (iletişimsel eylem) bağlı olduğunu ileri sürer. "Araçsal ve iletişimsel eyleminin" şartları aynı zamanda mümkün bilginin nesneliliğinin şartlarıdır. Emek ya da etkileşim tarafından desteklenen ve sürdürülen ve gerçekliğin bir parçası olan nesne, insan türünün kendini koruması ve kurması sürecinde konumlanmış olarak, aynı zamanda toplumsal hayatın araçsal ve iletişimsel eylemle örgütlenmesine katkıda bulunur.<sup>7</sup>

Epistemolojideki Habermasçı projeye göre dünyayı bilinir yapan öznedir. Bilinmek istenen dünya önceden kuruludur. Bu kurulu dünyayı bütün karmaşasıyla toplumsal pratiğin bir bütün olarak biçimlendiren toplumsal öznenin temel etkinleri, yani emek, etkileşim ve güç aracılığıyla dünyaya müdahalede bulunduğu bir çerçeve de tanımlanabilir.<sup>8</sup> Habermas'a göre tek bir bilgi (olguya dayanan, pozitivizm) yoktur. Farklı bilgi türlerinden bahseder. Bilgilerin farklılaşmasını ise bu emek, etkileşim ve güç (iktidar) ilişkileridir. Habermas'a göre, bilgiyi yönlendiren ise ilgililerdir. O, üç tane ilgi ve bu ilgilere karşılık gelen üç bilimden söz eder.

---

<sup>5</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.239–240.

<sup>6</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.70.

<sup>7</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.70.

<sup>8</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.74.

## 2. 1. Teknik İlgi

Teknik ilgi (istem) Ampirik-Analitik Bilimleri verir yani teknik ilgi (istem) doğa bilimlerini ele alır. Kendi deyişle “görgül- çözümsel bilimlerin yaklaşımı bir uygulamısal biliş ilgisini cisimlendirir.”<sup>9</sup>

Burada kastedilen ilgi, bilgiye duyulan saf bilimsel ilgi değildir; tersine, özellikle deneysel çözümlenici bilimlerdeki teknik ilgi, yani işlemsel başarıya duyulan ilgidir. <sup>10</sup> Habermas’a göre bilgiyi, teknik ilgi ve onun bilgisi yönlendirmekte ve bilgi böyle kendisini göstermektedir. <sup>11</sup> Habermas’a göre, bilim kendini bu teknik ilgide göstermekte, güçlü kılmakta, bilgiyi yönlendirmekte ve hatta bilimin temelinde bu ilgi görülmektedir.

Olanaklı bildirimlerin anlamını önyargılayan gönderme çerçevesi görgül çözümsel bilimlerde, hem kuramların kurulumu, hem de onların eleştirel sınaması için kurallar saptar. Kuramlar ise görgül içerikli yasayı-andıran-sayıltıların dedüksiyonuna izin veren hipotetik-dedüktif önerme bağlantılarını kapsar. Bu sonuncular (görgül içerikli yasayı-andıran-sayıltılar) gözlemlenebilen olayların birlikte-değişimiyle ilgili bildirimler olarak yorumlanabilirler; bir dizin başlangıç koşulu veriliyken, öndeyileri bunlar olanaklı kılarlar. Bu yüzden, görgül-çözümsel bilgi olanaklı öndeyisel bilgidir. Ne var ki, böylesi öndeyilerin anlamı, demek ki onların uygulamısal kullanılabilirliği, ancak bizim kuramları gerçekliğe uygulanışımızın kurallarıyla saptanır.

Sık sık deney biçimi alan denetimli gözlemlenmede, bizler koşullarını türetir ve yürütülen işlemlerin sonuçlarını bu koşullar altında ölçeriz. Görgücülük temel bildirimlerde dile getirilen nesnelci yanılısamayı gözlemler içinde temellendirmeye çabalar. Bu gözlemlerin öznelğin işe karışması olmaksızın, dolayimsız kanıt sağlamada güvenilir olduğu varsayılır. Gerçekte ise, temel bildirimler kendileri içinde olguların yalın tasarımları değildir, ama bizim işlemlerimizin başarı ya da başarısızlığını dile getirirler. Olgular ile onlar arasındaki ilişkilerin betimsel biçimde kavrandığını söyleyebiliriz. Ama bu konuşma yolu görgül bilimlerle ilintili olguların kendilerinin, ilkin, bizim deneyimimizin araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde apriori örgütlenmesi yoluyla kurulduğunu gizlememelidir.

<sup>9</sup> Habermas, Bilgi ve İnsansal İlgiler, s.373.

<sup>10</sup> Pauline Marie Rasenau; Postmodernizm ve Toplum Bilimleri, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 2.basım, Ankara,2004, s.147.

<sup>11</sup>Rasenau, a. g. e. , s.147.

Birlikte alındıkta bu iki etken, demek ki benimsenebilir önerme dizgelerinin mantıksal yapısı ve görgül bilim kuramlarının gerçekliği ortaya çıkardığını öneren türden doğrulama-koşulları; geribeslenme-denetimli eylemin, bilişi yoluyla, olanaklı güvenceleme ve genişletilmesine yönelik kurucu ilgiye bağlıdır. Bu; nesneleştirilmiş süreçler üzerindeki uygulamalı denetime yönelik bilişsel ilgidir.<sup>12</sup>

Habermas pozitivistin yanlış nesnelciliğini eleştirir. Ona göre bilginin değerden bağımsız olabilmesi, üretilmesi olamaz. Emeğin (çalışmanın örgütlenmesi, yapması, üretmesi), gerçekliği nesneleştiren teknik istemi yaratmaktadır.

## 2. 2. Pratik İlgi

Pratik istemde düşünme, iletişim ve etkileşim vardır. Etkileşim de dilin kullanımı ve iletişimi vardır. Bu istem, bireylerin ve grupların anlamalarını mümkün kılar. Bu ilgi özneler arası bakışla kavranılır. Buradaki bilim Tarihsel-Hermenutik (yorumsamacı) bilimlerdir.

Tarihsel-yorumsamacı bilimler ise ayrımlı bir yöntem bilimsel çerçevede bilgi kazanırlar. Burada, önermelerin gerçekliğinin anlamı uygulamalı denetim çerçevesinde kurulmuş değildir. Biçimselleştirilmiş dil ve nesneleştirilmiş deneyim düzeyleri henüz ayrılmamıştır. Çünkü kuramlar dedüktif biçimde kurulmuş ve deneyim de işlemlerin başarısına bakılarak örgütlenmiş değildir. Olgulara erinç gözlemlemeyle değil, anlam anlayışıyla sağlanır. Yasayı-andıran sayıtlıların görgül-çözümsel bilimlerdeki irdelenmesi burada, metinlerin yorumlanmasında kendi karşı eşini bulur. Bu yüzden, ekinel bilimlerin bildirimlerinin geçerliliğinin olanaklı anlamını yorumsama kuralları belirler.

Tarihselcilik ansal olguların doğrudan kanıt içinde verildiğinin varsayıldığı (bu) anlam anlayışını alır ve buna, nesnelci arı-kuran yanılsamasını aşılır. Sanki öyle gözüktür ki, yorumlayıcı kendini, bir metnin kendi anlamını türettiği dünya ya da dil ufkuna transpoze etmektedir. Ama burada da, olgular ilkin onları saptayan ölçünlerle ilişki içinde kurulmuşlardır. Tıpkı pozitivist özanlamanın ölçme işlemleri ile geribesleme-denetimi arasındaki bağlantıyı belirttik biçimde hesaba katmaması gibi, o da yorumlayıcının önanlamasını (önanlayışını) dikkate almaz. Yorumsamacı bilgi her zaman yorumlayıcının başlangıç durumundan türeyen bu önanlamayla (önanlayışla)

<sup>12</sup> Habermas, Bilgi ve İnsansal İlgiler, s.373-374.



dolayımlanmışır. Geleneksel-anlam dünyası kendini yorumcuya, ancak onun kendi dünyasının da aynı zamanda aydınlanması ölçüsünde açar. Anlamanın (anlığın) öznesi bu iki dünya arasında iletişim kurar. Geleneğin tözsel içeriğini, geleneği kendine ve kendi durumuna uygulayarak kavrar.

Bununla birlikte, eğer yöntembilimsel kurallar yorumlamayı ve uygulanımı bu yolda birleştirmekteyse, o zaman bu; yorumsamacı soruşturmanın, eylem-yönlendirici olanaklı karşılıklı-anlamanın öznelerarasılığının korunması ve genişletilmesine yönelik bir kurucu- ilgiye bağlı (olarak), gerçekliği ortaya serdiğini anırtır. Anlamanın anlaşılması bizzat kendi yapısı içinde, edimciler arasında geleneğe türemiş bir özanlama (özanlayış) çerçevesinde olanaklı uylaşmanın sağlanmasına yöneltilmiştir. Habermas buna buna, uygulayım (ilgiye) zıt olarak, kılısal biliş ilgisi der.<sup>13</sup> Yani tarihsel – yorumsamacı bilimlerin (yaklaşımı) bir kılısal (biliş) ilgisini cisimlendirir.<sup>14</sup>

Pratik istem etkileşim, gelenekselleştirilecek toplumsal pratiğin hayat- alanlarının devam etmesi için bir zorunlu olan karşılıklı anlaşmaya ( öznelerarası etkileşime ) bağlıdır. Bu istem hermeneutik ile bireylerin ve grupların birbirini anlamalarını sağlamakta, bireylerin ve toplumun sınırlanmamış uylaşım formuna yol açmakta ve onun herhangi bir bireyin tanınmasının yokluğu anlamına gelen şiddetle kaynaklanan tehlikelere meydan okumaktadır. Pratik istem toplumsal hayatın temelinde yer almakta ve tarihsel-hermeneutik bilimlerin nesne-alanını oluşturmaktadır. Şu halde pratik istem teknik istemden nesneleştirilmiş bir gerçekliğini kavramak yerine anlaşmanın öznelerarasılığının korunmasını amaçlamasıyla ayrılmaktadır.<sup>15</sup>

Habermasa'a göre, hermeneutik hayatın düşünce üreten kısmıyla ilgilenmektedir. Hermeneutik bir anlaşma, öznelerin eksiksiz bir kendini anlama formudur. Pratik istem benim anlaşılmasına bağlıdır. Benin kendini anlaması benim anlaşılmasını gerektirir. Ben olmadan benim olması imkânsızdır. Ben, benim karşılıklı anlaşmasıdır. Kültürel hayatın sürdürülmesi ve zenginleşmesi için bu son derece önemlidir. Anlam burada gelen kültürlere bağlanmıştır.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Habermas, a. g. e. , s.374–375.

<sup>14</sup> Habermas, a. g. e. , s.373.

<sup>15</sup> Çiğdem, Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, s.80–81.

<sup>16</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.83–84

### 2. 3. Özgürleşimci İlgi

Bu ilgi teknik ve pratik ilginin tamamlayıcısı bazen de bu ilgilere öncel olan ilgidir. Özgürleşimci ilgi insanın kendi üzerine düşünmesi, yaratıcılığını kullanması ortaya çıkarması ve güvence altına almasıyla ilgilidir. Bu ilginin temelinde insanın aklı (rasyonalitesi), her türlü dışsal baskıdan, otoriteden kurtulması vardır. Özgürleşimci ilginin epistemik öznesi daha çok demokratikleşmeyi istemektedir. Habermas'a göre bu özgürleşimci ilgiye bağlı olan bilimler eleştirel bilimlerdir. İdeologiekritik ve psikanaliz eleştirel bilimlere örnektir. Frankfurt Okulu'na göre kendi teorileri için tek uygun psikoloji Freud'un ki olabilir çünkü psikanaliz, materyalist, tarihsel ve toplumsal bilimdir. Fromm'a göre dürtü oluşumunun kendisi toplumsal ve tarihsel bakımdan belirli yaşam deneyimleri ile diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyması nedeniyle dürtü teorisi Marksizmle uyur. Fromm aynı zamanda Freudçu psikoloji ve Marksist materyalizmin, bilinçliği, tarihin nihai motoru olarak değil de, gizil güçlerin yansıması olarak ele almaları noktasında birleştiklerini iddia eder.<sup>17</sup> Fromm göre doğal içgüdüler toplumun temelinin bir parçasıdır. Temel bağlamda içgüdüler biyolojiktir. Ancak başlıca şekillendirici faktör ekonomidir. Toplumsal psikolojinin görevi ekonominin libido üzerindeki bilinçaltı temellerini açıklamaktır. Ayrıca Fromm psikanalizin sosyo – ekonomil ilgilerin ve yapıların ideolojilere nasıl dönüştüğünü, ideolojilerin insan düşüncesini, davranışlarını nasıl etkilediğini, şekillendirdiğini açıklamada yardımcı olacağını düşünür.<sup>18</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı adlı eserinin önsözünde “psikanalizi, dil analizi olarak kavrama çabam (Bilgi ve İlgi; Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası), iletişimsel bir eylem kuramı yolunda attığım bir adımdır” der.<sup>19</sup> Eleştirel bilime bir model olarak psikanaliz örneğini ele alan Habermas, psikanalizin hem bir bilim dalı olarak kendi üzerine düşünme boyutuna sahip olduğunu hem de özneler kendi üzerine düşünme imkanı tanıdığını söylemektedir.<sup>20</sup> Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki Habermas'ın psikanalizi ele alışı ile bu yaklaşımın kurucusu olan Freud arasında birçok fark bulunmaktadır. Ancak Habermas'ın ele aldığı şekliyle

<sup>17</sup> Slater Phil; Frankfurt Okulu, çev: Ahmet Özden, 1. Baskı, Kabala Yayınları, İstanbul 1998, s.

<sup>18</sup> Kellner Douglas; Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu, Frankfurt Okulu, Edi: H. Emre Bağçe, 1. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ocak 2006, s. 360.

<sup>19</sup> Habermas Jürgen; Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, çev: Mustafa Tüzel, 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 15.

<sup>20</sup> Çiğdem, Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma, s.88.

psikanaliz, “birey, terapatik olarak yönlendirilen kendi üzerine düşünüm ihtiyacında olduğundan”, bir yeniden inşa gereğiyle kendini biçimlendirme sürecindeki bireyi araştırmaktadır. Habermas psikanalizi, rüyalara, davranış ve eylemlere işaret ederek bireyin kendi gelişmesine bir engel olarak gördüğü şeylere neden olan etmenlerin sorgulandığı bir tür hermeneutik olarak değerlendirir.<sup>21</sup> Görüldüğü gibi psikanaliz ampirik ve hermeneutik yöntemi kullanmaktadır. Habermas’a göre psikanalizi analist ve analizan arasındaki ilişkiye (diyaloga) sahip olmalıdır. Bu sağlanırsa birey kendini yeniden inşa edebilir. Psikanalizin nesnesi bireydir ama bu bireyin davranışları, yapıp ettikleri toplumsal çerçevede açıklanmalıdır. Her ne kadar özgürleşim bireysel olsada topluma bağlıdır. Toplumsal olanda aynı zamanda tarihseldir. Habermas burada da bilginin, aklın, toplumsal ve tarihsel olduğunu gösteremeye çalışmıştır. Ancak Habermas yorumcuları hatta kendisi bile özgürleşimci istem ve onun konumu hakkında ayrıntılı bir açıklama yapamadıklarını belirtmek gerekir.<sup>22</sup>

Habermasa’a göre gündelik deneyimden biliriz ki, ideler çoğu kez eylemlerimizi, gerçek olanlar yerine gereklendirici (nitelikteki) güdülerle donatmaya yarar. Bu düzeyde ussallaştırma denilen şeye, kolektif eylem düzeyinde ideoloji denir. Her iki durumda da, bildirimlerin belirttik içeriği bilincin, özerklik yanılmasına karşın, ilgilerle düşünsenmemiş bağıyla yanlışlandırılır (çarpıtılır). Eğitilmiş düşüncenin sıkıdüzeni bu yüzden böylesi ilgileri dışlamayı amaçlar. Tüm bilimlerde, sanının öznelliğine karşı koruyan yordamlar geliştirilmiştir ve bireyselden çok, toplumsal grupların nesnel durumundan türeyen ilgilerin daha derin bir düzeydeki denetimsiz etkisine karşı koymak üzere yeni bir sıkıdüzen, bilgi toplumbilimi, ortaya çıkmıştır. Ama bu sorunun yalnızca bir yanını açıklar. Tikel ilgilerin baskısı ve baştan-çıkarcılığın karşı kendi bildirimlerinin nesnelliğini güvencelemesi gerektiği için bilim yalnızca itkisin değil, ama olanaklı nesnellik koşullarının kendilerini de borçlu bulunduğu temel ilgiler konusunda kendi kendini kandırır.

Uygulayimsal denetime, yaşam davranışında karşılıklı anlamaya ve görünüşte “doğal” dayatımdan özgürleşime yönelim bizim gerçekliğin kendini herhangi bir yolda kavrayabildiğimiz özgül bakış açılarının oluşturur. Bu aşkınsal sınırların ötesine çıkmanın olanaksızlığının ayırtına vararak, doğanın bir parçası bizim aracılığımızla doğa içinde özerklik kazanır. Eğer bilgi kendi doğuştan insansal ilgisinden daha

<sup>21</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.88.

<sup>22</sup> Çiğdem, a. g. e. , s.85.

kurnazca davranabilmiş olaydı, bu, felsefesal bilincin özellikle kendi öz bireşimine yüklediği (atfettiği) özne ve nesne dolayımının başlangıçta ilgiler tarafından üretilmiş olduğunu kavrayarak olacaktı. An bu doğal temelin, düşünsel yolla ayırtına varabilir. Yine de, onun erki tam da soruşturma mantığına uzanır.

Tasarım ve betimlemeler ölçünlerden asla bağımsız değildir. Ve bu ölçümlerin seçimi de, ne mantıksal yolla çıkarsanmış, ne de görgül olarak tanıtlanmış olabileceklerinden, kanıtlar aracılığıyla eleştirel dikkat gerektiren tutumlara dayanırlar. Temel yöntembilimsel kararlar, örneğin ulamsal olan ve olmayan varlık arasındaki gibi temel ayrımlar ne kendince, ne de zorlayıcı olma tekil-ırasına iyedirler. Onlar uygunluğu (uygun oluşu) ya da uygunsuzluğu (uygun olmayışı) tanıtırlar. Çünkü onların ölçütü bizlerin ne buyurabileceği, ne de temsil edebileceği, ama bunun yerine kendileriyle anlaşmamız gereken mantıksal ilgiler zorunludur. Bu yüzden Habermas'ın ilk tezi şudur: Aşkınsal öznenin başarıları temellerini insan türünün doğal tarihi içinde bulurlar.

Kendi başına anlıkta, bu sav tıpkı pençe ve dişin hayvanlar için olduğu gibi, usun da insanlar için bir uyarılama örgeni olduğu yollu yanlış-anlamaya yol açabilir. Gerçi, o bu işleve hizmet eder. Ama geriye üç bilgi kurucu ilgiye dek izini sürdüğümüz (ve) insanın doğal tarihinde ortaya çıkmış olan insansal ilgiler hem doğadan hem de doğayla ekinsel kopuştan türerler. Onlar doğal dürtüleri gerçekleştirme eğiliminin yanı sıra, doğanın dayatımından kurtulma eğilimini de cisimlendirirler. Hatta görüldüğü şekliyle doğal (gözüken) özkoruma ilgisi bile insanın örgensel donanımındaki noksanlıkları ödünleyen ve onun tarihsel varoluşunu, dışarıdan tehdit eden doğanın gücüne karşı güvenceleyen bir toplumsal dizgeyle temsil edilir. Ama toplum yalnızca bir özkoruma dizgesi değildir. Libido gibi, bireyde mevcut olan ayartıcı bir doğal güç kendini özkorumanın davranışsal dizgesinden ayırmış ve ütöpik doyuruma yönelmiştir. Başlangıçta kolektif özkoruma gereksinimiyle uyuşmayan bu bireysel istemler de toplumsal dize tarafından soğurulur. Bu nedenle, toplumsal yaşamın çözünmez biçime bağlı olduğu bilişsel süreçler yalnızca yaşamın yeniden-üretim aracı olarak işlev görmezler; çünkü onlar eşit ölçüde bu yaşamın tanımlarını belirlerler. Çıplak varolma gibi gözükebilecek olan şey her zaman kendi kökleri içersinde bir tarihsel görüngüdür. Çünkü bir toplumun kendi açısından iyi yaşam diye güdümediği şeyin ölçütüne

bağlıdır. Bu yüzden, Habermas'ın ikinci tezi bilginin eşit ölçüde bir araç olarak hizmet ettiği ve sırf öz korumayı aştığıdır.

Gerçekliği, aşkınsal zorunlulukla kavradığımız özgül bakış açıları olanaklı bilginin (şu) üç ulamını temellendirir: uygulamısal denetim erkimizi genişleten bilişiyi; ortak gelenekler içersinde eylem yönelimini olanaklı kılan yorumları ve bilinci hipostatize erklerle bağımlılığından özgür kılan çözümlenmeleri. Bu bakış açıları bir türün ilgi yapısından kaynaklanırlar ki bu da kökleri içinde, belirli toplumsal örgütlenme araçlarına bağlıdır: çalışma, dil ve erk. İnsan türü var oluşu toplumsal emek ve öz önesürüm dizgeleri içinde şiddet yoluyla, olağan-dil iletişimi içinde gelenekle-bağlı toplumsal yaşam yoluyla ve, bireyleşmenin her düzeyinde, bireyin bilincini grubun düzgüleriyle ilişkili olarak yeniden pekiştiren ben-özdeşlikleri yardımıyla güvenceler. Dolayısıyla, dış koşullarına uyarlayan, özoluşum süreçleri aracılığıyla bir toplumsal yaşam-dünyasının iletişim dizgesine giren ve içgüdüsel amaçlar ile toplumsal dayatımlar arasındaki çatışma içinde bir özdeşlik kurulumlandırıran bir benin işlevlerine bağlanmışlardır. Buna karşılık, bu başarılar da bir toplumun biriktirdiği üretici güçlerin, bir toplumun kendini yorumladığı ekinsele gelenek ve bir toplumun benimsediği ya da eleştirdiği meşrulaştırmaların bir parçası durumuna gelirler. Öyleyse, Habermas'ın üçüncü tezi bilgi-kurucu ilgilerin çalışma, dil ve erk ortamında biçimlendikleridir.

Ne var ki, bilgi ve ilgi konfigürasyonu tüm ulamlarda aynı değildir. Gerçi, bu yüzeyde bir özerklik, önvarsayımlardan bir özgürlük varsaymak her zaman yanlıdır ki, burada (bu varsayımda) bilme ilkin gerçekliği kuramsal olarak kavrar. (ve) ancak daha sonra, kendine yabancı ilgilerin hizmetine sokulur. Ama an her zaman geriye, özne ile nesneyi apriori birleştiren ilgi yapısını düşünseyebilir: bu özdüşünsemeye ayrılmıştır. Eğer bu sonuncusu ilgiyi ortadan alıramazsa, belli bir ölçüde tefli edebilir.

Özdüşünseme ölçünlerinin, başka tüm biliş süreçleri (ölçünlerinin) eleştirel değerlendirme gerektiğini bir tekil askıya-alma-durumundan bağışık olması ilineksel değildir. Onlar kuramsal pekinliğe iyedir. Özerklik ve sorumluluğa yönelik insansal ilgi sırf kuruntu değildir, çünkü o apriori kavranılabilir. Bizi doğanın dışına çıkararak şey doğasını bildiğimiz tek şeydir: dil. Onun yapısıyla ki, özerklik ve sorumluluk bizimi için konumlandırılmıştır. Bizim ilk tümcemiz açık bir biçimde tümel ve dayatılmamış uyuşma güdemini dile getirir. Birlikte alındıkta, özerklik ve sorumluluk bizim felsefesal gelenek anlamında apriori iye olduğumuz biricik ideyi oluşturur. Belki de bu

nedenle, Alman İdealizmi'nin dili -ki buna göre akıl hem istenci, hem de bilinci kendi öğeleri olarak içerir- bütünüyle eskimiş değildir. Akıl ayrıca uslamlama istenci anlamına da gelir. Bilgi-uğruna-bilgi özdüşünsemede, özerklik ve sorumluluk ilgisiyle uyuma kavuşur. Özgürleşimci biliş ilgisi bizatihi düşüneme izlemini amaçlar. O yüzden, Habermas'ın dördüncü tezi özdüşünsemenin erki içinde, bilgi ve ilginin bir olduğudur.

Ne var ki, ancak üyelerinin özerklik ve sorumluluğunun gerçekleşmiş bulunduğu özgürleşimli bir toplumda, iletişim hem bizim karşılıklı-kurulmuş-ben-özdeşliği-örnekçemizin, hem de hakiki uyuşma idemizin her zaman örtük biçimde türetilmiş olduğu, yetkeci-olmayan ve tümel biçimde kılığlanmış diyaloga doğru gelişecektir. Bu ölçüde, bildirimlerin doğruluğu da iyi bir yaşamın gerçekleştirilmesi beklentisine dayanır. Ardında bilgi-kurucu ilgilerin görünebilir duruma geldiği varlıkbilimsel arı-kuram yanılması Sokratik diyalogun her yerde ve her zaman olanaklı olduğu yapıntısını kışkırtır. Felsefe başından bu yana, dilin yapısıyla konumlandırılmış olan özerklik ve sorumluluğun yalnızca beklenti olduğu değil, ama gerçek olduğunu önvarsaymıştır. Herşeyi kendisinden türetmek isteyen arı-kuramdır ki, kabullenmemiş dış koşullara yenilir ve ideolojik duruma gelir. Ancak felsefe yinelenen diyalog girişlerini bozunduran ve dayatılmamış iletişime yolu defalarca kapatan şiddetin izlerini tarihin eytişimsel akışı içinde buluşladığı zaman, aksi durumda askıya alınması meşrulaştıracağı bir süreci ötelere (ilerletir): insanlığın özerklik ve sorumluluk yönündeki evrimini. Öyleyse Habermas'ın beşinci tezi bilgi ve ilginin birliğinin, kendini, bastırılmış diyalogun tarihsel izlerini süren ve bastırılmış olan şeyi yeniden kurulumlandırılan bir eytişim içinde tanıtladığıdır.<sup>23</sup>

Sonuç olarak Habermas bilgi ile insan üretimi, sosyal yaşam ve ilgiler arasında bir bağ kurmuş. Bilgiyi insansal ilgiler olarak görmüştür. Bu bilgi aynı zamanda akıl ile uyum sağlamıştır.

---

<sup>23</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, ss.377-381.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. SOSYAL BİLİM METODOLOJİSİ

#### 3. 1. Sosyal Bilim Nedir?

Pozitivizm doğayı kavramada ve açıklamada göstermiş olduğu başarıyı sadece doğa alanında değil her alanda göstermek istemiştir. Bu çaba insanın doğayı olduğu gibi toplumu da kavrayabileceği tavrıdır. Bu bakış açısı ve tavır bilimlerde sorun çıkarmıştır. Doğa bilimleri, sosyal bilimler (tin bilimleri) ikiciliği gibi. Bu ikicilik doğa bilimlerinden bağımsız bir sosyal bilimler gelişmesine yol açmıştır.

Sosyal bilimler, geniş bir toplumsal ve kültürel bağlam içinde, moderleşmeyle ortaya çıktı.<sup>1</sup> Modernleşmeye katkıda bulunan etmenler ise Reformasyon'u, Rönesans'ı, modern Avrupa devletlerinin doğuşunu, Bilimsel Devrim, Fransız İhtilali'ni, Sanayi Devrimi'ni ve kitle toplumlarının yükselişini içerir.<sup>2</sup>

Sosyal bilimler burada görüldüğü gibi Avrupa'da ortaya çıkmış, modernleşmeyi anlama çabasıyla başlamıştır. Çünkü modernleşme ile birlikte Avrupa'da birçok sorun ortaya çıkmıştır. Bu sorunlar kent alanlarının artışı, gelişimi, nüfus artışı, yoğunluğu, bilim ve teknolojinin yayılması, kültürel, politik, değişimler. Ayrıca sosyal bilimlerin var oluş nedenleri ve gerekçelerini kapitalizmin ekonomik, siyasal ve kültürel bir görünüşü ve süreci olan küreselleşme ideolojisinin bağlamının dışında düşünmek güçtür.<sup>3</sup>

Sosyal bilimler 19. yüzyıl sonunda hayat bulan kapitalist sistemin icadıdır. Çünkü sosyal bilim disiplinlerinin isimleri, kavramsal terminolojinin büyük bir kısmı 19. yüzyılda inşa edildi ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren baskın sosyal bilim epistemoloji giderek artan bir şekilde pozitivistik hakikat, gözlenebilir olaylar ve bunların ilişkilerini yöneten yasalarla ilişkilendirilir olmuştur.<sup>4</sup>

İdeolojiler, sosyal bilimler, sosyal hareketler birbiriyle bağlantılı olarak 19. yüzyıldaki büyük dönüşüm ve değişimlere koşut bir biçimde inşa edilmişlerdir. Çünkü sosyal dünyanın işlemlerini sağlamada neyin nasıl yapılması gerektiğini önermek için

<sup>1</sup>Robert Hollinger; Postmodernizm ve Sosyal Bilimler Tematik Bir Yaklaşım, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma, Nisan 2005, s. 9.

<sup>2</sup> Hollinger, a. g. e. , s. 10.

<sup>3</sup> Sezgin Kızılcılık; Küreselleşme ve Sosyal Bilimler, I. Basım, Anı Yayıncılık, Eylül 2001, s. 69.

<sup>4</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s. 71.

sosyal dünyanın ve toplumların hangi tarzda işlediğini bilmek, onu kavramak ve teorikleştirmek gerekir.<sup>5</sup>

Sosyal bilimler, Avrupa'nın sorunlarına yanıt olarak, Avrupa'nın dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmış ve söz konusu ülkelerin yani Almanya, Fransa, Büyük Britanya, İtalya ve ABD'nin sosyal gerçekliğini betimleme sorumluluğunu üstlenmiştir.<sup>6</sup>

Sosyal olaylara bilimsel yöntemin uygulama girişimi ile birlikte toplumsal bilimlerin doğa bilimleri karşısında bilimsel bir kategori olarak literatüre girmesini sağlamıştır. Sosyal bilimler için 1662 yılı böyle bir tarihti. Bu yılda İngiliz kumaş tüccarı olan John Graunt, insanın farklı özellikleri üzerine değişik araştırmalara yol açan doğum ve ölüm olaylarını incelemek amacıyla, Londra kiliselerinin kayıt defterlerini kullanma düşüncesini uygulamaya koydu. Bu olay toplumsal bilimlerin başlangıcı olarak simgesel bir anlam ifade etmektedir.<sup>7</sup> Ancak sosyal bilimlerin ortaya çıkışı daha önce bahsettiğimiz gibi modernleşmeyle ve onun sorunlarıyla birlikte olmuştur.

Doğa bilimleri, sosyal bilimlerden daha önce ortaya çıkmıştır. Hatta doğa bilimlerinin yöntemi, sosyal bilimlere uygulanmak istenmiştir. Sosyal bilimlerin, doğa bilimlerine oranla gelişmesini engelleyen sebeplerin başında bu yöntem gelir. Doğa bilimsel yöntemi, deneye, gözleme, tümevarımsal akıl yürütme, objektiflik gerektiren olayları neden-sonuç ilişkisiyle açıklayıp, evrensel, kesin sonuçları vermeye dayanıyordu.

Oysa sosyal bilimlerde ne anlaşıldığını açıklamak kolay değildi. Hangi bilimler sosyal bilimdi? Sosyoloji, tarih, siyaset, ekonomi, psikoloji vs. bilimler sosyal bilimler ya da insan bilimleri grubuna girerler. Örneğin çoğu insan psikolojiyi bilim olarak kabul ederken K.Popper gibi bilim adamları psikolojiyi bilim olarak kabul etmezler.

Sosyal bilimler toplum içinde yaşayan insanları; Aristo'nun "siyasal hayvan" dediği insanları incelemekte; bu bakımdan insan gruplarının, topluluklarının ve toplumlarının irdelenmesi ile ilgilenmektedir. Fakat sadece insan grubu kavramı ile sosyal bilimleri tanımlamak kolay olmamaktadır. Örneğin, insan grubu için 'basit bir bireyler alışımı' desek, herhangi bir salondaki seyircilerin gerçek bir topluluk

<sup>5</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s. 74.

<sup>6</sup> Kızılcılık, a. g. e. , s. 84.

<sup>7</sup> İsmail Doğan, Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, 6. Baskı, Pagem A Yayıncılık, Ekim 2004, s. 16.



olmadığına itiraz edilebilir. Aynı şekilde sosyal bilimler toplumdaki insanın incelenmesidir ifadesi ile sosyal bilimler ‘insan gruplarının analizidir’ ifadesinin eş anlamlı sayılmaları gerekmektedir: Birincisinde, grubun üyesi olan bireyler; ikincisinde ise topluluk vurgulanmaktadır.<sup>8</sup>

Burada görüldüğü gibi en genel anlamıyla sosyal bilimlerin konusu insandır, insanın toplum içinde yapıp ettikleridir. Sosyal bilimlerin konusunu anlamak için insan davranışlarını anlamak gerekir. Çünkü sosyal bilimler, insanı fiziksel ve biyolojik yönden değil ‘davranışlar’ yönünden ele almaktadır. İnsan davranışları değerler, inançlar, istekler, fiziksel ve sosyal ihtiyaçlar, kültürel normlar, eğitim, alışkanlıklar gibi genel unsurlarca belirlenir. Öyleyse sosyal bilimler, insan davranışının bu unsurlarca nasıl yönlendirildiğini veya etkilendiğini anlamaya yönelik bir çalışmadır.<sup>9</sup>

Fakat insanı anlamak doğayı anlamaktan zordur. Çünkü doğada determinist bir ilkeyle işlemekteyken insan çok farklı değişken özelliklere sahiptir. Kişiler, gruplar, kültürler, toplumlar, kendi psikolojisine göre değişmektedir. Bu da karmaşık bir yapıya sahip olan insanın anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Sosyal bilimler zamana ve mekâna göre değişiklik gösterir. Bu araştırmalar da farklılık gösterir. Sosyal bilimlerin yeni bir bilim oluşu, ortak terminolojinin üretilmesindeki güçlükler, sosyal bilimlere özgü bazı genel zorlukları beraberinde getirmiştir.

Habermas sosyal bilimlerde bilimsel bir duruşun eksikliği üzerinde durur. Sosyal bilimlerin soyuttan ziyade somut bir değerlendirilmesi ve diyalektik olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bilim pratiği yargılayacak bir zemin değil, onun tarihsel ve kültürel biçimidir.<sup>10</sup> Habermas sosyal bilimlerin, dil kuramıyla temellendirilmelerinin, bilimsel araştırma mantığının tartışmalı sorularını aydınlatmaya da yardımcı olacağına inanır.<sup>11</sup>

Habermas’a göre, sosyal bilimlerin öz analitik bilim kuramı tarafından belirlendiği ölçüde, radikal olduğu varsayılan aydınlanma, her diyalektik özellikte bir

<sup>8</sup>Maurice Duverger; Sosyal Bilimler Giriş, çev: Ünsal Oskay, 6. Baskı, Bilgi Yayınevi, Kasım 2002, s. 8.

<sup>9</sup> Mustafa Aksoy; Sosyal Bilimler ve Sosyoloji, 1. Baskı, Alfa Yayınları, Ocak 2000, s. 3.

<sup>10</sup> H. T. Wilson; Eleştirel Kuramın Sosyal Bilimler Eleştirisi: “Adorno’dan Habermas’a Değişen Bir Sorunsaldan Kesintiler”, *Frankfurt Okulu*, çev: Fatih Demir, Birinci Basım, Doğu Batı Yayınları, Ocak 2006, s. 440.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas; Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, çev: Mustafa Tüzel, I. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 17.

parça mitoloji konusu alıyor – belki de bütünüyle haksız değil; çünkü inandırıcılığı bu düzlemden uzaklaşmaya çalışan diyalektik aydınlanma, aslında mitosdan, pozitivizm sayesinde vazgeçilmiş bir kavrayışı, yani, öznelere tarafından düzenlenen araştırma sürecinin kendisinin de, bilinmesi gereken nesnel bağlama, bizzat bilme edimleri aracılığıyla dahil olduğu kavrayışını koruyor.<sup>12</sup>

Adorno’da doğa alanında, doğru bilgilerin rekabetinin bir ağırlığı yoktur ama sosyal bilimlerde, daha bilmekte yanlı olan özne, tam da analiz etmek istediği düzlemin zorunluluklarına bağlı kaldığında, nesnenin böyle bir intikamı vardır. Özne zorunluluklardan ancak, toplumsal yaşam bağlamını, bizzat bilimsel araştırmayı hâlâ belirleyen bir bütünlük olarak kavradığı ölçüde kurtulabilir. Aynı zamanda sosyal bilim böylelikle, kategorileri ve modelleri seçmekteki sözüm ona özgürlüğünü de feda eder; şimdi ‘tanımlanmamış veriler üzerinde değil, toplumsal bütünlüğün bağlama aracılığıyla yapılanmış veriler üzerinde çalıştığını’ bilir.<sup>13</sup>

Analitik sosyal bilimlerin varsayıtları sistem kavramı, işlemsel anlamını, böyle bir kavram olarak ampirik yöntemle kanıtlayamaz ya da çürütemez. Sosyal bilimsel yasaların genelliği, tarihsel somutlaşması içindeki genel ve özel ilişkilere dayanır. Oysa Habermas’a göre sosyal bilimlerde oluşmuş rakip yaklaşımlar, daha çok genel toplum kuramları aygıtının, nesneleştirilmiş doğa süreçlerinininkiyle aynı biçimde üst üste yığılması yüzünden negatif bir biçimde oluşan bir bağlamda yer alıyorlar.<sup>14</sup> Bu durumda sosyal bilimlerde de tüm nomolojik bilimlerde gibi, bu bakış açısıyla, amaçlı – rasyonel bir araç seçimi için teknik önerilere tercüme edebilecek bilgiler üretirler. Oysa sosyal bilimlerde yaşamı dışsal olayları olduğu kadar, insanların eylemlerini de hesaplayarak onlara egemen olma tekniği üzerine bilgiler sunarlar. Teknik olarak bu şekilde değerlendirilen bilgi empirik eşbiçimliliklerinin bilinmesine dayanır; nesnel süreçler üzerinde koşullu tahminler biçiminde teknik uygulamayı olanaklaştıran nedensel açıklamaların temelini oluşturur. Bu ilginin yönlendirdiği sosyal bilimsel bilgi, bu yüzden araçlarını yalnızca sosyal davranışın güvenilir genel yasalarını ortaya koyma amacıyla geliştirmeli ve kullanmalıdır.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Habermas, a. g. e. , s. 20

<sup>13</sup> Habermas, a. g. e. , s. 22.

<sup>14</sup> Habermas, a. g. e. , s. 97.

<sup>15</sup> Habermas, a. g. e. , s. 109–110.

Sosyal bilimsel bilginin, kültür bilimlerinin kendi yönetsel, aşkınsal felsefi yorumu sosyal yaşama evreni ile olan ilişkiye dayanır. Toplumsal süreçlerin nomolojik bilgisi yorumbilgisel olarak, bilinen öznenin ve onun sosyal bağlantı grubunun özanlayışının açıklamasına girebilir, aynı zamanda koşulu tahminlere çevrilebilir ve idare edilen toplumsal alanların denetimi için değerlendirilebilir. Bilimsel araştırmanın yöntem bilgisel çerçevesinin, yöntemsel yaklaşımlarda yer alan bilgiyi yönlendirici ilgilerin bilincine varılabildiğinde açıklanabilir. Sosyal bilimlerin kendi içyapılarını anlama ve açıklama ancak bundan sonra tam bir yanıt bulunabilir.<sup>16</sup>

Habermas'a göre çağdaş bir konu alanına ilişkin olan sosyolojik araştırmalar da, aslına bakılırsa, tarihsel sorunlara yanıtlardır.<sup>17</sup> Ona göre kimi yazarlar da, sosyal eylemin genel kuramlarını geliştirme çabalarının başarısız kalmalarının bir rastlantı olmadığı, bu çabaların ilkesel engellere çarptıkları görüşündeler. Tarihsel içerikli kuramların unsurları yalnızca belirli bir tarihsel konumun öz anlayışıyla irdelenebilen bir bağlantı sisteminden yola çıkmaktadırlar. Sosyolojik yasa kabullerini formüle ettiğimiz kategorik çerçeve, kural olarak genel kuramların mantıksal biçimine uygun düşecektir: temel kabuller birey isimleri içermez, belirli bir zaman dilimine ilişki de değildir; ama temel yüklemelerin içeriksel yorumu, yorum bilgisel açıdan belirli bir tarihsel konumla bağlantı içinde açıklanması gereken özgül bir anlam içeriğine bağlı olabilir.<sup>18</sup>

Günümüzde, sosyoloji ve tarih ilişkisi açısından, sosyologlar arasında üç tavır vardır. Birincisi pozitivist tavidir. Bu tavıra göre iki bilimsel araştırma kategorisi vardır. Bunlardan ilki yasa kabullerinin geçerli kılınmasına olanak sağlayan, katı kuramsal araştırmalar, diğeri ise tarihsel bağlantılar kurmadan, tarihsel soru sorma biçimlerine yönelik olan, yani tekil bağlamları, genelleştirme yardımıyla ele alan araştırmalardır.<sup>19</sup>

İkinci tavra göre, sosyolojinin asıl görevi, sosyolojik bir tarih yazımı yapmak, sosyal eylemin kurallarını, hem de, sosyal olayları tarihsel süreçler boyutunda açıklamaya izin veren bir soyutlama düzeyinde oluşturmaktır. Bu tavır, genel davranışı ele almaz. Bu yüzden sosyolojinin, sosyal psikolojik bir davranış

---

<sup>16</sup> Habermas, a. g. e. , s. 112.

<sup>17</sup> Habermas, a. g. e. , s. 144.

<sup>18</sup> Habermas, a. g. e. , s. 146.

<sup>19</sup> Habermas, a. g. e. , s. 147.

araştırmasına dayandırılmasıyla ulaşılabileceği gerekçesiyle pozitivismeye karşı çıkmaktadır.

Üçüncü tavır, eski sosyolojinin gelişim tarihine yönelik eski yaklaşımı korumaktadır. Bu tavır, sosyolojinin, nesne alanından koparılamayacağı anlayışıyla, ikinci tavrıla uyuşmaktadır ama birinci tavrıla tarihsel içerikli kuramların yalnızca görünüşte genel kuramlar biçimine bürünebildikleri ama geçerlilik iddialarından aslında döneme ve kültüre özgü bağlamlarla sınırlı oldukları kanısını paylaşmaktadır.<sup>20</sup>

I. Tavrıda sosyal bilimler ampirik olma iddiasındadır. Son dönemlerdeki metodolojik çabalar eklektik olma, disiplinler arası çatışma yönünde yoğunlaşmaktadır.

Siyaset bilimi, dar anlamda tarihsel olmadığı sürece, komşu disiplinlerin kuramsal yaklaşımlarından yararlanırlar.<sup>21</sup> “Paul Lazarsfeld, bir defasında, yöntem bilimcilerin, sosyal bilimcilere, bilimsel araştırma pratiğinde ortaya çıkan sorunlarda yardımcı olmadıklarından yakınmıştı. Bu yakınmasını, sosyal bilimlerin henüz kesin bir anlamda bir kuram geliştirmeyi başaramamış olmalarına dayandırıyor.”<sup>22</sup> Habermas bunu pozitivist bir önyargı olarak görür.

Sosyal bilimlerin kural koyuculuğu zayıftır. Temel kabuller ise düzenleyici ilkeler altında ideolize edilmiş bir eyleme ilişkindirler, bu kabullerden, empirik açıdan zengin içerikli ya da hipotezler türetilemez.<sup>23</sup> Habermas’da sosyal bilimlerde, veriler olarak yönelimsel eylemlerden vazgeçmek, iletişim içermeyen gözlem değil, dilsel iletimdir.<sup>24</sup>

### 3. 2. Evrensellik

Pozitif bilimsel bilginin en önemli özelliklerinden biri, genelleştirilmiş bir bilgi olmasıdır. Bilimsel bilgi aynı cinsten ve ortaklaşa niteliklere sahip olanı incelediğinden sonuç olarak elde ettiği bilgileri de geneldir. Mesela bilimsel bilginin katı, sıvı, gaz vb. cisimler hakkında yapmış olduğu açıklamalar ( ... ) aynı cinsten olan bütün sıvılar, katılar, gaz cisimler için geçerlidir. Yani bilimsel bilgi “genel geçerdir.”<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Habermas, a. g. e. , s. 149.

<sup>21</sup> Habermas, a. g. e. , s. 151.

<sup>22</sup> Habermas, a. g. e. , s. 152.

<sup>23</sup> Habermas, a. g. e. , s. 157.

<sup>24</sup> Habermas, a. g. e. , s. 166.

<sup>25</sup> Doğan, Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, s. 4.

Pozitif bilimsel bilgide genellik, sosyal bilimlerde içinde söz konusu mudur? Sosyal bilimlerde ele alınan insan, toplum ve kültürü değişken bu itibarla genelleme yapmanın zor olduğu açıktır. Ama gene de “evrensellik bütün disiplinlerin varoluş gerekçelerinden birisidir. “Çağdaş bilginin üç ana dalı (insan bilimleri, doğa bilimleri ve sosyal bilimler) ve her birinin içinde yer aldığı kabul edilen disiplinlerin hepsi, evrensellik konusundaki değişik iddialarını koruyabilmek için farklı cephelerde – entelektüel, ideolojik, siyasal – bitmeyen bir kavga vermişlerdir. ”<sup>26</sup>

Evrensellik iddiası, sosyal bilimlerin bugüne kadarki tarihsel gelişmesi içinde sağlanamadı. Son zamanlarda sosyal bilimlerin bu amaca ulaşmadaki yetersizlik ve başarısızlıkları eleştirmenler tarafından evrenselliğin erişilmesi olanaksız bir amaç olduğunu ileri sürdüler.<sup>27</sup> Çünkü doğa bilimcilerin tanımladıkları alandan farklı olarak, sosyal bilimlerin alanı, araştırmacının kendisinin de araştırma nesnesine dâhil oluyor, ayrıca incelenen kişiler araştırmacılar çok çeşitli diyaloglara da çekişmelere girebiliyorlar.<sup>28</sup>

Thomas Kuhn’a göre, bilim adamı bir bilim faaliyeti içine girerken bulunduğu toplumun değerlerini, beklentileri, ihtiyaçlarını dikkate alır. Bilim adamı bu istek, ihtiyaç ve beklentilerin etkisi altındadır.

Bilim adamlarının (sosyal bilimcilerin de) bir misyonu vardır; evrensel kabul görmek, gerçeğe ulaşmak ister. Ama neyin evrensel olduğu da kuşkucudur. Ancak evrenselcilikten anlaşılan şey ortak bir söylem geliştirmek olabilir. Sosyal evrenseline bilim şartını değil, başarısı olabilir. “Bilim zamanla, her zaman her yerde doğru olan, doğanın evrensel yasalarını aramak şeklinde tanımlandı. ”<sup>29</sup> Artık kesin bilgi, bilimsel bilgiydi. Bu doğal bilimleriydi, diğer bilgilerin profilden yoksun oluşu, iç tutarlık yoksun oluşu, yöntem problemler onu güçlü kılıyordu.

Evrenselcilikte amaç herkes için geçerli (ortak) bir söylem geliştirmektir. Ancak evrenselcilikle tekilciliğin gizli bir biçimi olmakla suçlanmış ve bu haliyle oldukça baskıcı olduğu söylenmiştir. Evrensellik iddialarını hep belirli kişiler ileri sürmüşlerdir. Ayrıca sosyal iktidarı elinde bulunduranlarda kendi yararları olduğu için kendi yaptığı çalışmaları evrenselmiş gibi göstermişlerdir. Dolayısıyla evrensel

<sup>26</sup> Gulbenkion Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın; çev: Şirin Tekeli, Dördüncü Basım, Metis Yayınları, Mart 2003, s. 50.

<sup>27</sup> Gulbenkion Komisyonu, a. g. e. , s. 51.

<sup>28</sup> Gulbenkion Komisyonu , a. g. e. , s. 52.

<sup>29</sup> Gulbenkion Komisyonu, a. g. e. , s. 12.

doğrunun tanımını iktidar odaklarının ve kişilerin değişmesiyle birlikte değişmiştir. Bu değişme sonucu evrenselcilik iddiaları karşılıklarına hep rakip iddialar bulmuşlardır. Eğer evrenselcilik, tarihsel dönemlere göre değişiyorsa, günümüzde geçerli olacak tek bir evrenselcilikte anlaşmanın olanağı var mıdır? Yoksa varolan evrenselcilik anlayışları (çoğulcu evrenselcilik) mı vardır? Bu çoğulcu evrenselcilikte herkes kendi evrenselliğini mi seçmelidir? Sosyal gerçekliğin zenginliği böyle bir çoğulcu bir evrenselciliğe mi yol açar? Eğer hedef ortak evrensellikse ortak bir paylaşım, sonuç gerekir. Bu da nesnelere, amaçları, dili, yorumları, tarihselliği, entelektüelliği vs. içine alan bir söylem olmalıdır.<sup>30</sup> Habermas bu anlamda evrensel yasaların türetilmesi ve onaylanması değil, tekil olayların açıklanmasını hedefler.<sup>31</sup>

“Popper’in kendisinde, bu yorum için dayanak noktaları bulunuyor. Deneyim bilimsel kuramlar, empirik büyüklüklerin ortak değişkesi hakkında evrensel önermeler türetmeye izin verme anlamına sahipler.”<sup>32</sup>

Tümevarımla yani tek tek olguları gözlem ve deneyle bir sonuca varmak istenir. Tümevarımsal genelleştirme, tekrar, süreklilik ve türdeşlik gösteren doğal olguların gözlemlenmesi ve deneylenmesi ile ulaşılabilir.<sup>33</sup> Tümevarımla elde edilen sonuçlar zorunluluğu değil, ancak bir olasılığı ifade eder.

Buna karşılık “kültür bilimleri felsefesi” geleneği içerisinde, kültür bilimlerinin genelleştirici olmaları gerekmediği tam tersine bu bilimlerin tarihsel/toplumsal/kültürel olgu ve olayları kendi bir defalıkları, kendi tekillikleri ve tekrarlanamazlıkları ile bilmeyi hedefleyen tekilleştirici/bireyselleştirici bilimler olduğu savunulmuştur.

Sosyal değerler önemli ölçüde evrensel değildir ve sosyal değerler var olduğu sosyal yapının izlerini taşırlar. Bununla beraber sosyal gruplar etkileşimde bulunduğu değerleri, kendi dinamikleri içinde, kendine göre şekillendirmeye çalışır veya şekillendirir.

Ayrıca Batılı sosyal bilimciler dahi bu sahadaki metodolojilerin evrensel olmadığını ifade etmektedir. Mesela Bannet’e göre, her sosyal yapının kendine özgü sosyal problemleri vardır ve hiçbir metodoloji, geliştirildiği gruptan başka grupların

<sup>30</sup> Gulbenkion Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın, s.57–59.

<sup>31</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s. 26.

<sup>32</sup> Habermas, a. g. e. , s. 60.

<sup>33</sup> Doğan Özlem; Felsefe ve Doğa Bilimleri, II. Basım, İstanbul, İnkilâp Kitapevi, Ekim 1996, s. 20.

problemlerinin çözümü için tatbik edilemez. Fallers de sosyal bilimlerin milli karakterli olduğunu ve metodlarının bilim adamının içinde yaşadığı sosyal gruplardan çıkardığı yorumlarla oluştuğunu belirtir.<sup>34</sup> Genel-geçer bir metodun sosyal bilimlerde olması zordur.

### 3. 3. Nesnellik

Nesnellik (objectivity) teriminin en az iki anlamı vardır. 1. Pratik kullanımıyla ‘nesnellik’ bir konu veya olay hakkında kişisel duygularımıza, çıkarlarımıza, grupsal eğilim ve çıkarlarımıza göre değil, herkes için bağlayıcı olan genel ilkelere göre düşünmeyi, karar verebilmeyi ve eylemde bulunmayı ifade eder ki; adalet, hakkaniyet gibi erdemler için bir ön koşul sayılır. Bu nesnelliğin gerçekleştirilebilir bir şey olup olmadığı veya gerçekleşmesinin gerekli olup olmadığı gibi sorular ahlak, hukuk ve siyaset felsefelerinin başlıca soruları arasında yer alır. 2. Epistemolojik, bilimsel kullanımıyla nesnellik, teorik felsefe ve bilimde “ doğruluk ” terimiyle birlikte düşünülür. Epistemolojik bir terim olan “ nesne” (obje) terimi yerine bilimin nesnesi “olgular dünyası” olarak sınırlayıp, buradan doğabilimsel nesnellik için de bir tanım elde edebiliriz. Bu tanım da şöyledir; doğabilimsel nesnellik, bilgimizin olgular dünyasına uygunluğu, bu uygunluğun oran ve derecesidir.<sup>35</sup>

Pozitivizm doğaya sadece nesnel dünyası olarak bakar. Ancak bu dünyaya bakış değer yargılarımızdan bağımsız bir bakıştır. Nesneye öncelikli bir var oluş verir ve gözlemci aktif değil, pasif biri olarak resmedilmesini gerektirir. Böylece nesnenin önceliğini belirli bir fail/aktör anlayışını ima ediş tarzındaki retorik önemini fark ederiz. Nesne önceden bize verili bir şey olarak anlaşıldı mı, temsilin öznesinin ise karışması yalnızca çevresel ve geçici bir şey haline gelir. Gözlemci, mevcut bir sahnede iğreti bir şekilde duruyormuş gibidir sadece.<sup>36</sup>

Nesnellik sorunu sosyal bilimlerin temel sorunlarından biridir. Sosyal bilimlerin değerlerden arındırılmış bir bilim olması amaçlanmıştır. Bu tutum sosyal bilimlerdeki pozitivist tutumdur. Yani, toplumu, insanı fiziksel olguları açığa çıkaran yöntemle kurmak istemektedir.

<sup>34</sup> Aksoy, Sosyal Bilimler ve Sosyoloji, s. 51.

<sup>35</sup> Özlem, Felsefe ve Doğa Bilimleri, s. 153.

<sup>36</sup> Steve Woolgar; Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, çev: Hüsamettin Arslan, Birinci Basım, İstanbul, Paradigma, Ekim 1999, s. 92.

“Nesnelliğin” karşıtının, “öznellik” olduğu kabul edilir. Öznelliğin, veriyi çarpıtığı, yani araştırmacının araştırma yaparken kişisel yargılarını işin içine kattığı dolayısıyla araştırmanın geçerliğini azalttığı düşünülür. O zaman nasıl nesnel olunabilir? Ortaya atılan soru önemlidir ve bu soru “kimin nesnelliği?” demektedir.<sup>37</sup>

Nesnelliğe meydan okuma, sosyologların, bilimsel doğruların göreceliğini ciddiye almasıyla başlar. Bilimsel bilginin üretiminin bir sosyolojik mesele olarak ele alınmasıyla bilim sosyoloji, bilimsel bilginin sosyolojisine dönüştü. Bu da ‘ nesne’ ile onun ‘temsili’ arasındaki ilişkinin doğasına ilgiye, bu bağlantının varsayılan istikametinin eleştirel analizi eşlik etti. İleri sürülen iddia artık olguyla nesnelere keşfedilmekten çok inşa edildikleridir.<sup>38</sup>

Nesnel bilgi toplumsaldı. David Bloor’un yazıları bu yaklaşımın bir örneğidir. Örneğin Bloor nesnelliğin toplumsal olduğunu iddia eder. Bazı inançlarımızın sosyal kurumların varlığından kaynaklandığını savunur.<sup>39</sup>

Nesnel bilginin, sosyal ve siyasal olarak güçlü olanların bilgisinden başka bir şey olmadığı anlayışı da vardı. Bunun yanında, bütün bilim adamlarının belirli bir sosyal ortama ait olduklarını, dolayısıyla sosyal gerçekliği algılar ve yorumlarken kaçınılmaz olarak bazı ön kabullerle ve önyargılardan yola çıktıklarını kabul edenler vardır. Bunlara göre ‘tarafsız’ bilim adamı olamaz. Sosyal gerçeklik, fotoğrafın gerçeği temsil ettiği gibi temsil edilemez. Eğer nesnellikten hiçbir taraf olmayan bilim adamlarının kendi dışındaki dünyayı yeniden üretmeleri anlaşılıyorsa böyle bir şey mümkün değildir.<sup>40</sup> Toplumsal olaylar insan faaliyetleriyle ilgilidir ve sosyal bilimlerin öznel görüşlerden etkilenmeleri kaçınılmazdır.<sup>41</sup>

Bilimde amaç gerçekliği bilmektir, öyleyse gerçekliğin bulunmasında sosyal temellerin ve diğer faktörlerin olduğunu belirlemek sosyal bilimlerin, bilim olmadığı (pozitivizme göre) , nesnel olmadığı anlamına gelmez.

Habermas’ da nesnel süreçleri kullanılabilir kılınmasına yönelik pratik ilgi, yaşam praksisinin öteki tüm ilgilerinin açıkça önüne çıkar: doğal koşuların baskısı altında, toplumsal çalışma yoluyla yaşamını kazanmaya yönelik ilgi, insan

<sup>37</sup> Gulbenkion Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın, s. 85.

<sup>38</sup> Woolgar, Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, s. 129.

<sup>39</sup> Roger Trigg; Sosyal Bilimleri Anlama, çev: Beyza Sümer – Filiz Ülgüt, Birinci Bım,İstanbul, Babil Yayınları, s. 46.

<sup>40</sup> Gulbenkion Komisyonu, Age, . s.86.

<sup>41</sup> Trigg, Sosyal Bilimleri Anlama, s. 148.



türünün şimdiye kadar ki gelişme aşamaları içinde, olabildiğince sabit kalmış görünmektedir. Bu yüzden teknik kullanımının anlamı üzerine bir görüş birliğine, ilkesel bir zorlukla karşılaşmadan varılabilir, bu ön anlamının kıstaslarına uyan deneyinin bilimsel önermelerin öznel arası geçerliliği güvenceleşmiştir. Bu önermelerin yüksek dereceli öznel arasılığı, geriye yönelik olarak, kendi temelinde yatan, tarihten ve çevreden nötr olarak sabit kalmasını borçlu olduğu ilginin unutulmasına yol açar. Bir doğallık olarak görülen bu ilgi bir kez yöntemsel olarak bilgi tümcesine atandığında öznel olarak, bilimsel araştırma projesine katılanların bilincinden çıkar.<sup>42</sup>

Deneysel bilim olarak nesnelleştirilmiş olanın değerden bağımsızlığı da, yaşam bağlamından çıkarılmış değerlerdir. Bunlarda şeyleştirimin bir ürünüdür.<sup>43</sup> “Değerden bağımsızlık postulatı, analitik–empirik yöntemlerin, nesnel bir tavır içinde oldukları yaşam bağlamının biliminde olmayacaklarını kanıtlıyor.”<sup>44</sup> Değerleri çıkarırsak bilimi sınırlamış ve diğer tarafı görmezlikten gelmiş oluyoruz. Değerden bağımsızların, klasik anlamda kurumsal düşünüş ilişkisi yoktur. Tersine, önermelerin geçerliliğinin, teknik bir bilgi ilgisiyle sınırlandırılmış bir nesneye karşılık düşer.<sup>45</sup>

Sosyal bilimler kuramlar, deneyim bilimsel kıstaslarla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen genel yorumlara bağımlıdır. Gerçi böylesi de varsayımlarla açıklanabilirler. Değer ilişkileri yöntemsel olarak kaçınılmazdırlar, ama nesnel olarak bağlayıcı değildirler. Bu yüzden sosyal bilimler, bu tür normatif varsayımların kuramsal temel kabullerini ilan etmekle yükümlüdürler. Değerden bağımsızlık postulatı buna dayanır.

Bu nedenle pozitivizm, sosyal olguların öznel yorumu temel ilkesini gereksiz kılan bir kuramsal yaklaşımı tercih eder. Toplumsal normlar davranış beklentileri olarak kavranabilirlerse, neden bu beklentiler de gözlemlenebilir davranışın değişkenleri içinde dile getirilmesinler? Sosyal nesne durumları düzleminde böyle bir dilsel iletişim çerçevesi zorunlu değildir, sorunsal bir anlam, anlama yerine her zaman için gözlem yeterli olacaktır.

<sup>42</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, .ss. 44–45.

<sup>43</sup> Habermas, a. g. e. , s. 46.

<sup>44</sup> Habermas, a. g. e. , s. 47.

<sup>45</sup> Habermas, a. g. e. , s. 48.

### 3. 3. Siyaset - İdeoloji - Bilim

Horkeimer tarafından geliştirilen eleştirel teorinin bilgi ve araştırma alanında, geleneksel teoriden farklılığı toplumsal-tarihsel belirleyicinin yanı sıra bilimsel etkinliklerinin endüstri ve hükümet tarafından yönlendirilmesi ve finanse edilmesidir.<sup>46</sup> Bilimlerin ortaya çıkışından, biçimlendirilmesinde, desteklenmesinde toplumun hâkim olan siyaset ve ideolojileri hiç şüphesiz çok geniş bir şekilde etkili olmuşlardır. Çünkü siyasi güç ve onun arkasındaki ideoloji tüm toplumları yönlendiren fikri işleve sahiptir. Bu devletler, yönetimde bulunan erk ve ideoloji her alanda kendini gösterir. Bu anlamda devletlerin politik ideoloji, dünya görüşü, bilim faaliyetleriyle ilgili ideolojiler vardır. Grubun “ideolojisi” grubun üyelerinin taşıdığı inançları, kullandıkları kavramları, tutumlar ile psikolojik eğilimleri, güduları, arzuları, değerleri, tercihleri, sanat eserleri, dinsel ayinleri, davranışları kapsayacaktır.<sup>47</sup>

Habermas, ideolojiyi ilk olarak toplumdaki faillerin inançlarına gönderme yapmak için kullanır. Dolayısıyla ilk olarak toplum içindeki faillerin taşıdıkları bütün inançlar kümesini az çok doğal parçalara böler. Böylece ‘ideoloji’ terimi daha da dar anlamda, grubun taşıdığı tüm söylemsel öğeler kümesinin alt kümesine gönderme yapmak üzere kullanılabilir. Bunun için Habermas’ın ideoloji tartışması, bütün ideoloji türlerini birbirinden ayırt etmek için iki ana yol telkin eder. İlki ideolojiler, tüm inançlar kümesinin alt kümeleri, arasındaki ayırım, bu ideolojilerin ‘görünür içerikleri’ arasındaki farklılıklar temelinde, yani inançlar ne hakkındaysa o şeylerdeki farklılıklara göre yapılabilir. Böylece insan davranışlarını denetlediği düşünülen, insanüstü varlıklarla ilgili bir inanç kümesi bir ‘dinsel ideoloji’ olarak adlandırılabilir; öte yandan ekonomik mübadeleler hakkında konuşmak için kullanılan bir kavram kümesi bir ‘ekonomik ideoloji’dir. İkincisi ise ideolojiler arasında işlevsel nitelikleri bakımından ayırım yapılabilir. ‘İşlevsel nitelikler’ ideolojinin öğelerinin eylemi etkileme biçimidir. Dolayısıyla ekonomik davranışı önemli bir biçimde etkileyen bir inanç kümesi bir ‘ekonomik ideoloji’ olarak, dinsel pratikleri önemli ölçüde etkileyen bir inanç ve tutum kümesi ise bir ‘dinsel ideoloji’ olarak adlandırılabilir.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Phip Slater; Frankfurt Okulu, çev: Ahmet Özden, İstanbul Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 63.

<sup>47</sup> Raymond Geuus; Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu, çev: Ferda Keskin, 1. Basım, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 15.

<sup>48</sup> Geuus, a. g. e. , s. 18 – 19.

Fen bilimleri gibi toplum bilimler de yasalar keşfetme peşindeydiler. Özellikle reformist ve devrimci siyasetler, talep ve nihai araçlarını bu yasalarına dayandırabildikleri oranda meşru ve etkin olabileceklerine inanmaktaydılar.<sup>49</sup>

“Max Weber rasyonalite kavramını, kapitalist iktisadi faaliyet tarzı, burjuva özel hukuk ve bürokratik otoriteyi tanımlamak üzere geliştirmişti. Rasyonalizasyon ilkin, rasyonel karar ölçütlerine tâbi olan toplum alanlarının genişletilmesi anlamına gelmektedir. İkincisi, araçsal eylem ölçütlerinin hayatın diğer anlamına da (hayat biçiminin kentleşmesi, taşıma ve iletişimin teknolojikleşmesi) nüfus etmesi sonucuyla toplumsal emek endüstriyellemektedir. Her iki eğilim de ya amaçların örgütlenmesine ya da alternatifler arasındaki seçime göndermede bulunan amaçla rasyonel eylem tipini örneklendirmektedir.”<sup>50</sup>

Marcuse, Weber’in ‘rasyonalizasyon’ olarak adlandırdığı rasyonalite bu sıfatla değil, rasyonalite adına ilan edilmemiş özgül bir siyasi düşünce biçiminde gerçekleştiğine inanmaktadır.<sup>51</sup> Ancak Marcuse, bir ileri kapitalist toplum teorisini analitik kopma noktası olarak “teknik rasyonalitenin siyasi muhtevası” na işaret eden ilk düşünürdür.<sup>52</sup>

“Yeni ideoloji sonuçta kültürel varlığımızın iki tam şartından birinde temellenen bir isteme tecavüz etmektedir. Dilde ya da daha açıkçası gündelik dilde iletişimce belirlenen bireylerin ve toplumsallaşma formunda.”<sup>53</sup>

Bilimi kim belirliyor? Politik gücü elinde bulunduranlar mı bilim adamları mı? Bütün bu tabloya bakarak denilebilir ki; modern çağa siyasetleriyle toplum bilimlerinin doğası eşanlı ve hatta iç içedirler. İktisat, iktisadi sorunlar bir önceki dönemde de siyasetin siyasal ayrışma ve mücadelelerin başat konularından biridir. Bu yönelim, siyasal, toplumsal, etik ve kültürel önermelerin – ve haliyle taleplerin – geçerliliklerinin de iktisadi karşılıklarına tespitine kadar vardı. Siyasetin, toplumun, ahlakın, iktisattan bağımsız tanımlı yapılamaz hale geldi. 20. yüzyıl başlarına İkinci

<sup>49</sup>Ömer Laçiner; Sosyal Bilimler- Siyaset İlişkisi, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 2. Basım, Metis Yayınları, Nisan 2001, s. 256

<sup>50</sup>Jurgen Habermas; Rasyonel Bir Topluma Doğru, çev: İsmail Türkmen, 1. Baskı, Vadi Yayınları, 2001, s. 97.

<sup>51</sup>Habermas, a. g. e. , s. 98

<sup>52</sup>Habermas, a. g. e. , s. 102.

<sup>53</sup>Habermas, a. g. e. , s. 135.

Dünya Savaşı sonuna kadar ise siyaset, iktisat ve diğer tüm toplumsal etkinlikleri yönlendiren bir işlev görme şansını gerçekleştirmek için son denemesini yapmışlardır.<sup>54</sup>

Kısaca siyaset toplumu, bilimi, teknolojiyi, bilgiyi vs. birçok sınırı, yönü çizen faaliyet oluyordu.

### 3. 5. Yorumbilgisi

Toplumbilimlerinin ortaya çıkışıyla şöyle bir beklenti oluştu. Bu bilim, pozitivizmi etkisinde uzaklaşıp pozitivist bilim gibi değerlerden, bireysellikten kurtulacaktı.<sup>55</sup> Ancak görüldü ki toplumbilimlerinin alanı ile doğa bilimlerin alanı farklı, bu farklılık düşünürleri yeni yöntem arayışlarına yöneltti. Bu yöntem yorumlama (hermeneutik) idi. Toplum bilimlerini, kültürü, insan oluşturuyordu. Bu yüzden bu bilim yansız olamazdı. İşin içine değerler, duygular, inançlar, toplumsal şartlar da giriyordu. “Yorumlamanın amacı, evrensel olanın ve kanunların keşfedilmesi değil, belli bir bağlamın ve dünyanın açıklanmasıdır.”<sup>56</sup>

Grekçede hermeneuia kelimesi, bilgece açıklama, hermeneious ise açıklayan, çeviren olarak geçer.<sup>57</sup> Hermeneutikinin temelinde mitolojik bir yön vardır. Eski Yunanda Hermes bir tanrıdır. Hermes, tanrıdan aldığı sözleri insanlara iletir. Ancak insan tanrının sözlerini direkt olarak anlayacak düzeyde değildir. O yüzden Hermes tanrı sözlerini, insanların anlayabileceği şekilde insanlara anlatır. Hermes bir haberci ya da kılavuzdur. Hermes, ister Olympos’la yeryüzü isterse yeraltı ile ilgili olsun, ayağındaki kanatlı ayakkabılarla ve başındaki görünmezlik şapkası ile kolayca her yere ulaşabilen, tanrılara ve insanlara yol gösteren bir tanrı olarak düşünülmüştür.<sup>58</sup> Hermes, aynı zamanda haydut, sığır kaçıran, rüyalar kılavuzu, geceleri gözetleyen, kapı kapı dolaşan aylak olarak bilinmektedir.<sup>59</sup>

Hermes Tanrı’dan aldığı şeyi yorumlayarak insanların anlayacağı seviyede anlatmıştır. Hermes aynı zamanda dil ve konuşmayı da yaratan tanrıdır. Bundan dolayı

<sup>54</sup> Laçiner; Sosyal Bilimler- Siyaset İlişkisi, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Sempozyum Bildirileri, s. 257.

<sup>55</sup> Paul Rabinow - William Sullivan; Yorumcu Eğilim Bir Yaklaşımın Doğuşu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, Der: Paul Rabinow, William Sullivan, çev: Taha Parla, 1. Baskı, Hurriyet Vakfı Yayınları, Ekim 1990, s. 1.

<sup>56</sup> Rabinow-Sullivan, a. g. e. , s.7.

<sup>57</sup> Hermeneutik Üzerine Yazılar; Gadamer-Habermas, Misch- Riedel, Bollnow-Japp, çev: Doğan Özlem, I. Baskı, inkilâp Yayınevi, 2003, s. 14

<sup>58</sup> Mehmet Karaosmanoğlu ; Mitoloji ve Ege Tanrıları, 1. Baskı, Eser Ofset Matbaa, 2005, s. 120..

<sup>59</sup> Karaosmanoğlu, a. g. e. , s. 123.

Platon'un diyaloglarında Socrates, sözcüklerin ikilemine dikkat çeker. Sözcükler bir anlam açığa vurdukları gibi anlamı gizledikleri için çok güçlü bir gösterge (sign) sayılmış ve Hermes'in oğlu Pan'a benzetilmiştir. Pan değişik bir varlıktır. Üst kısmı tanrısal ve mükemmel, alt kısmı ise keçiye benzeyen bir varlık. Dil, Pan'a benzetilmiştir. Dil hem doğruları, hem de yanlışları içerir. Hermes dil içindeki ikilemi ve belirsizlik durumunu çözümlemiş bir tanrı değildir. Bu yüzden de onun taşıdığı tanrı sözlerinin anlamı her zaman değişebilen yorumlara açıktır.<sup>60</sup> Grekler Hermeneuein kavramı ile eski değerleri yeni değerlerle uyuşturmaya, bozulan dengeyi yeniden kurmaya çalıştılar. Sonuçta Hermeneutik yorumlama ve anlama etkinliğinin farklılıklarını uzlaştırma tecrübesinin adı oldu.<sup>61</sup> Hermeneutik, hermeneuic sanatı, artık bildirme, haber verme, çeviri, açıklama ve açıklama yapma sanatıydı.<sup>62</sup>

Hermeneutik'in bilimsel bir kimliğe bürünmesi ilkin Ortaçağın sonunda Protestanlık akımıyla gerçekleşir. Bu dönemde Hermeneutik'in salt dinsel bir işlenişi var. Hermeneutik kutsal kitabın yorumlanmasında ve açıklanmasında yöntem olarak kullanılmıştır. Bu şekilde Tanrıbilimsel bir yorum sanatının ilk bilimsel temelleri atılmıştır.<sup>63</sup> Örneğin Augustinus, Hermeneutik'i kullanarak Yeni Plâtoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşüncenin, kutsal metinlerdeki sözel ve sıradan anlamdan tinsel anlama yükselmesi gerektiğini öğretir.<sup>64</sup> Aynı şekilde Philon, Clemens ve Origenes gibi düşünürler de kutsal metinlerdeki yüksek tinsel anlamı, basit sözel anlamdan ayırmışlardır.<sup>65</sup> Kısaca Ortaçağda hermeneutik bir tefsir olarak girmiş, dini bilgileri anlatmak, anlaşılmayan yerleri çözümlmek için yorumlar olarak kullanılmıştır.

Yorumlama sanatı anlamında hermeneutica sözcüğünü ilk kez J.C. Dannhauer'in 1654 tarihli Kutsal Metni Yorumlama: Kutsal Yazının Açıklanması Yöntemi adlı eserinin başlığında görülmüştür. 1761 yılında yazıya aldığı yorumbilgi kitabında ise kutsal metinde geçen sözün anlamının aynı öteki metinlerde belirlendiği

<sup>60</sup> Besim F. Dellaloğlu; Toplumsal'ın Yeniden Yapılanması Üzerine Bir Araştırma, I. Basım, Bağlam Yayıncılık, Kasım 1998, s. 43.

<sup>61</sup> Ozan Zeki; Teolojik Hermeneutik, 1. Basım, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 8-9.

<sup>62</sup> Hermeneutik Üzerine Yazılar; Gadamer-Habermas, Misch- Riedel, Bollnow-Japp, a.g.e. s. 13.

<sup>63</sup> Onay Sözer; Anlayan Tarih, 1. Basım, İstanbul, Vasko Yayınları, 1981, s. 27.

<sup>64</sup> Mustafa Günay, "Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik" Doğu - Batı Dergisi, Mayıs, Temmuz 2002, s. 8.

<sup>65</sup> Wilhelm Dilthey; Hermeneutik ve Tin Bilimleri, çev: Doğan Özlem, Birinci Basım, İstanbul, Paradigma, Eylül 1999, s. 95.

gibi belirlenmesi gerekir sözüyle kutsal metin ile kutsal olmayan metin ayırımına son vermiş olması bakımından önemlidir.<sup>66</sup>

Kutsal metinleri yorumlamanın dışında, hukuk belgeleri ile Eskiçağın klasik yapıtları yorumlamalarda Hermeneutik'in gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu arasında Fredrich Ast ile F. August Wolf önemli isimlerdir. Ast 1806 yılında bastırıldığı *Dilbilgisi, Yorumbilgisi ve Eleştirel Temel Öğeleri* başlıklı eserde bir metni anlamının değişik düzeyleri bulunduğunu söyler. Bunlardan ilki, özgün metni aynı dönemde yazılmış başka metinlerle özgün karşılaştırılması bundan da önemlisi metnin yazıldığı dönemin tarihsel bağlamına ilişkin bilgi toplamakla kurulan tarihsel düzeydir. Bu doğrudan metin düzeyindeki düz anlamına yönelik anlamaya karşılık gelmektedir. Metnin gerçek anlamına karşılık gelen ikinci düzey ise, metinde geçen sözcükler ile tümceleri hangi anlamda kullanılmışlarsa o anlamlarıyla anlamayı amaç edinmiş anlam yorum bilgi düzeyidir. Burada tinsellik ile söylenmek istenen, metnin yazarının zihinsel yapısı, dünya görüşü, evren ile yaşama bakışı, toplum yapısı işin içine girer metnin artık tanrıbilimsel ya da ruhbilimsel bir anlam içeriği taşıması zorunlu değildir.<sup>67</sup> Wolf ise 1785 ile 1807 yılları arasında verdiği klasik çalışmalar ansiklopedisi başlıklı dersinde, yorum bilgisini kendisi aracılığıyla göstergelerin anlamlarının kavrandığı kurallar bilimi diye tanımlamaktadır. Wolf'a göre, bu bilimin amacı metni aynı yazarın ya da konuşmacının kavradığı gibi kavramaktır. Kuşkusuz böyle bir kavrayışı gerçekleştirebilmek için metnin dilini, metnin yaratıcısının yaşamını, yaşadığı dönemi, yaşamını geçirdiği ülkeye, bölgeye ilişkin tarihsel bilgileri iyi edinmek ve bilmek zorunludur.

Hermeneutik eski çağdan modern döneme kadar birbirinden farklı düşünüşten ve sınıflandırmalardan olmuştur. Bunlar, 1- teolojik, 2- filolojik, 3- hukuksal yönelimli hermeneutikten ve son olarak, 4- felsefi hermeneutiktir.<sup>68</sup> Hermeneutik'i oluşturan tüm görüş ve düşünceleri bir arada düşündüğümüzde en genel hatlarıyla Bleicher üç ana

<sup>66</sup> Abdülbaki Güçlü - Serkan Uzun – Ekan Uzun - Hüsrev Yolsav; *Felsefe Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 2003, s. 1614

<sup>67</sup> Güçlü-Uzun-Uzun-Yolsav, a. g. e. , s.1615.

<sup>68</sup> Hans Georg Gadamer; *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev: Doğan Özlem, 1. Baskı, İstanbul, İnkilâpKitapevi, 2003, s. 14

sınıfta sınıflandırır. a) Hermeneutik Kuram b) Hermeneutik felsefe c) Eleştirel Hermeneutik.<sup>69</sup>

Hermeneutik ilk kez epistemolojik değerlendirmeler için bir yönetsel tartışmaya sokan Schleirmacher olmuştur. Hermeneutik kuramın kullanılış biçimi Schleirmacher'e dayanmaktadır. Hermeneutik kuram içinde yer alan düşünürlerin yapmaya çalıştığı doğal bilimlerin yöntemlerine alternatif geliştirmektir. Genel olarak Hermeneutik kuram, pozitivist yöntem gibi nesnel olgularla uğraşmaz, araştırmacıların ulaştığı anlamların yaşamakta olduğu tarihsel toplumsal yapı ile sıkı bağlantıları olduğuna inanır; algı ile değer in ayrıntı ile bağlamın gözlem ile kuramın birbirinden ayrılmazlığını vurgular.<sup>70</sup>

İlk kez Schleirmacher, F. Shlegel'in etkisiyle hermeneutik'i evrensel bir anlama ve açıklama öğretisi haline getirmeye çalışmış, onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözmeye çalışmıştır. Böylece hermeneutike metnin normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Schleirmacher bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamın tekilleştirici bir ilgi ile anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu öğretilde dilin rolü ön plana çıkmış, yazılı esere bağlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları açılmak istenmiştir. Schleirmacher'in Hermeneutik'i konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi hermeneutike derinlik kazandırmıştır. Tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller ortaya konulmuştur. Hermeneutik tüm tarihsel bilimlerin temelinde yatan zemin haline gelmiştir. Schleirmacher'e kadar Hermeneutik metnin arkasında yatan anlamı bulmaktı. Schleirmacher ile tarihselciliğe giden yol açılmış oldu.<sup>71</sup>

Schleirmacher için Hermeneutik'in başvurduğu anlama yöntemi, evrensel bir yöntem olarak, tüm tinsel yaşantıları, düşünce ürünlerini bu yaşantı ve ürünleri onların yapıcılar ile özdeşleştirerek yeniden zihnimize kurma yöntemidir. Bu yöntemle ele alınacak olan yazılı metinler, aslında dinsel ürünlerdir. Dil, bireyin olduğu kadar toplumun da evreni anlamlandırma ortamıdır yani birey de toplum da her tarihsel çağda sözcüklere yüklenen ortak anlamlar aracılığıyla evreni kavrarlar. Dil anlamların taşıyıcısıdır. Dil aynı zamanda her tarihsel çağda insanların evreni nasıl kavradıklarını

<sup>69</sup> Erol Göke, Abdullah Topcubaşı, Yasin Aktay, Önce Söz Vardı, Yorumlamacılık Üzerine Bir Deneme, 1. Basım, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 26.

<sup>70</sup> Göke, Topcubaşı, Aktay, a. g. e. , s. 27-28.

<sup>71</sup> Günay, Düşünce ve Kültür, Tarihte Hermeneutik, a. g. m. , s. 88-91.

hermeneutik yoldan yorumlamamızı sağlayan ortam olarak tarihin de taşıyıcısıdır. O zaman her dilsel yapıt bir tarihtir.<sup>72</sup>

Hermeneutik, Schleiermacher için anlama sanatıdır. Hermeneutik Schleiermacher'e kadar tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş, bir kurallar binasıydı. Schleiermacher bu kuralların arkasına, anlam analizine, anlamayla amaçlanan bilgiye yöneldi. O, bilgiyi de buradan türetti. Anlamayı sadece yazılı eserler üretmede kurduğu canlı ilişki içinde, yeniden kurma olarak analiz edebildi.<sup>73</sup>

Schleiermacher metin yorumunu bütün parça ilişkisine dayanarak yapılmasını öneriyordu. Metin parçalardan oluşmuştur, parçadan yola çıkarak bütünü anlamak gerekir. Bu parçayı anlamak için de bütünden hareket etmek gerekir. Schleiermacher bu parça ile bütün arasındaki karşılıklı gidip gelmeye 'yorumsal döngü' adını veriyordu.<sup>74</sup>

Schleiermacher'e göre, bir metni anlamanın iki koşulu vardı. Doğru anlama önce yazarın dilini anlamaktan, sonra yazarın bireysel kimliğini anlamaktan geçer. O, bu iki anlama kipini dilsel ve psikolojik anlama diye adlandırılacak ve bunlar daha sonra yorumbilginin gelişim içerisindeki başat iki anlama paradigmasını oluşturacaktır. Schleiermacher, Yorumbilgisi Üzerine Dersler adlı yapıtında konuyu 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>75</sup>

Schleiermacher'ın en önemli katkısı düşünce ile dile getirilişi arasında öncelik – sonralık tasarımına dayandırılmış geleneksel ayrımı yıkarak, düşünme ile dile getirmenin her durumda özdeş, dolayısıyla da eşzamanlı olduklarını açıklıkla kanıtlamış olmasıdır.<sup>76</sup>

Schleiermacher, her dönemi, kişiyi kendi şartaları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek, tarihselciliğin temsili olmuş, çağdaş Hermeneutik'in önemli isimlerinden biri olmuştur.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, 9. Basım, İnkilâp Yayınevi, 2004, s. 240.

<sup>73</sup> Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri, a.g.e., s. 101-102.

<sup>74</sup> Günay, , Düşünce ve Kültür, Tarihte Hermeneutik a. g. m. , s.90.

<sup>75</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 46.

<sup>76</sup> Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsav, a. g. s. , s. 1616

<sup>77</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 47



Wilhelm Dilthey (1833–1911) felsefi hermeneutikin babası sayılmaktadır. Dilthey, pozitivist doğa bilimlerinin yönteminin insan hayatını anlamaya ve araştırmaya uygulama girişiminin insan varoluşunun özel yönlerini kaçınılmaz olarak göz ardı ettiğini ya da çarpıttığını düşünür. Dilthey, bununla birlikte doğa bilimindeki rasyonelliği, nesnelliği ve kesinliği asla küçümsemez.<sup>78</sup> Ancak tin bilimleri ile doğa bilimlerinin yöntemi aynı olmayacağı, doğa bilimlerin yönteminin, tin bilimlere uygulanmasının doğru olmayacağını düşünür ve yeni bir metot arayışı içinde girer.

Dilthey'e göre doğa bilimleri ile tin bilimlerinin yöntemi farklıdır. Doğa bilimleri açıklamayı, tin bilimleri anlamayı amaç edinmiştir. Dilthey, tarihsel gerçekliği konu alan bilimlerin tümünü 'Tin Bilimleri' adı altında toplamıştır. Tin Bilimleri kavramını bu bilimlerin bir bütün olarak kurma olanağı sağlayacağını söylemiştir. Dilthey sözcük anlamıyla bilimden kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu olarak anlar ve bu kavramların gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş olduğunu söyler. Bu ilkeler ile ilgili Dilthey şunları söyler : "Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genel geçerlidirler ve parçaları bir bütüne bağlanmaya aracılık ederler. Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey ya bu parçaların birbirlerine bağlanması yoluyla bir bütünlük içerisinde düşünülür ya da insani etkinliklerin bir alanı bu ilkelere düzenlenir. İşte bu yüzden biz bilim teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve bilim denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır."<sup>79</sup> Dilthey, bu iki bilimi ayrı ve bağımsız bir bilimlere haline getirmek isteyen çabaların en üst noktasında yer alır.<sup>80</sup>

Dilthey'e göre, bilimin de imkânını sağlayan tinsel olgular insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş ve insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya, her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir gerçeklik değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halini almıştır.<sup>81</sup>

Dilthey'in tin bilimleri anlayışını yaşantı, yaşam kavramları üzerine oturtmaktadır. Buna göre Dilthey için "bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapı taşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki

<sup>78</sup> David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 139.

<sup>79</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 25.

<sup>80</sup> Kamuran Birand; Kamuran Birand Külliyyatı, 1. Basım, Ankara, Akçay Yayınları, 1998,s. 13.

<sup>81</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 26.

bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamlar birbirine karşı etkileridir ve tüm bunlar ancak insanın bütüncül oluşumundan çıkılarak açıklanabilir” der.<sup>82</sup>

Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırmasına işaret eden bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar. Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirine karşılıklı etkileridir.<sup>83</sup> Suje'nin olabilirliğini bu başkalarıyla karşılaşma sağladığı gibi, bizzat suje, bu başkalarıyla karşılaşma olaylarının zamansal toplamı olarak tarihin ürünüydü ve o bu haliyle tamamen toplumsal bir şeydir. İşte yaşam bütünlüğü kısaca yaşama Dilthey'e göre, bireyin başkaları ile olan ilişkilerinin başkalarıyla karşılaşmalarının bütününden başka bir şey değildir. Çünkü kendimiz hakkındaki bilince de ancak başkaları aracılığıyla varırız.<sup>84</sup>

Dilthey'e göre, bu yaşantı bir yüklem bir özneye bağlı olması gibi bizim kişiliğimize/kişiselliğimize bağlıdır.<sup>85</sup> Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psiko-fizik yaşam bütünlüğünden koparılamaz.

Görüldüğü gibi W.Dilthey tarihsel/toplumsal olguları çözümlerken insanın deneyimlerini, psiko-fizik yönünü, kişiliğini, inançlarını, bireylerin birbiriyle olan etkilerini gibi şeylerinde bu yaşamın içine katar.

Habermas'a göre de, yaşantı kategorisi, Dilthey için başlangıçtan beri tin bilimleri kuramı için anahtardır. İnsanlık, bir bölümüyle doğa bilimsel 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 burada nesne, konu doğrudan doğruya insanlık da değildir. İnsanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel-toplumsal yaşamdır. Dilthey henüz bilim mantığının sorunlarını betimleyici ve ayrıştırıcı bir psikoloji içinde açıklanabileceğine inandığı sırada yaşam dışlaştırmalarını anlama edimini öznenin diğer psişik hallerini kendinde hissetmesi modeline göre düşünür. İfadeyi anlama ve yaşantı, karşılıklı ilişki içindedirler: Kendimize ait özgül yaşantılar çokluğundan, bir dolayısıyla, dışımızdaki yaşantı yeniden yapılandırılır ve anlaşılır. Tin bilimlerinin en somut önermelerine kadar,

<sup>82</sup> Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgi) Dersleri*, 2. Basım, İstanbul, İnkilâp Kitapevi, 1996, s. 27.

<sup>83</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 19.

<sup>84</sup> Özlem, a. g. e. , s. 28.

<sup>85</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 36.

düşünceler içinde yansıtılan olgu, yaşama ve anlama ilişkisidir. Kendimi bile, geçmişte kalmış bir yaşantımı veya bir diğer yaşantıyı tekrar bugüne taşıyarak dışsal bir şey halinde anlayabilirim. Bu anlama psikolojisinden, yaşantı temeli üzerine kurulmuş monodolojik bir tin bilimsel yorum bilgisi çıkar.<sup>86</sup>

Dilthey'de bile özne, artık sadece duyum–tasarımı, duyarlık–zihin bağlantısı içinde bilen özne değildir.<sup>87</sup> Yani “Ben” diyebilmek, ancak toplumsallık, tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür. İşte tin bilimleri bizzat öznenin oluşma ortamı olarak toplum ve tarihi konu edindiklerinden belli toplumsal, tarihsel koşullar altında oluşmuş olan öznenin, bu oluşmuşluğuyla sonradan gerçekleştirdiği bir bilgi faaliyeti tarzı olarak doğa bilimlerine göre bir önceliğe sahiptir.<sup>88</sup>

Yaşantı, herhangi bir psik veya estetik kavram değil, bilgiye giden yolu tüm genişliğiyle kucaklayan kavramdır. Dilthey için bu kavram, Brontano'nun niyetsellik/yönelimsellik (intentionalite) kavramıyla aşağı yukarı aynı yapıdadır. Yaşantı tüm bilinç içeriklerine işaret eder ve daima bir şey hakkındadır, bir şeye ilişkidir ve bilincin üç temel unsuruna göre bu şeyin tasarım, duygu/heyecan istenç içeriğini kapsar. Burada açığa çıkarılmak istenen şeyi yani nesnelerin ölçüye gelmez büyüklüğüyle dış dünyanın, hatta kendini bu dış dünyadan ayıran Ben'in bile, bilinç edimleri olarak benim bilincimdeki yaşantı olduğudur.<sup>89</sup>

Dilthey için, anlama, tin bilimleri için temel yöntem ve diğer tüm işlemler içinde temel yöntemdir.<sup>90</sup> Kurallar arasındaki uyumsuzluktan yaşamsal öneme sahip eserlerin açılanmasından ortaya çıkan değişik yönelimler arasındaki savaştan ve kuralları temellendirme gibi zorunlu bir ihtiyaçtan hermeneutik bilim ortaya çıkmıştır. Bu bilim, yazılı eserlerin açılanması sanatının öğretisidir.<sup>91</sup> Dilthey “yazıyı geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamının öğretisine hermeneutik” der.<sup>92</sup>

Hermeneutik, keyfilik ve özneliğin müdahalesine karşı, tarih alanında açılanmanın genel geçerliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Tin bilimlerinin bilgi kuramı, mantığı ve yöntem öğretisi bağlamında alındığında, felsefe ve tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı halkası tin

<sup>86</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 49.

<sup>87</sup> Özlem, Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgi) Dersleri, s. 64.

<sup>88</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 85

<sup>89</sup> Özlem, , Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgi) Dersleri, s. 65

<sup>90</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 111.

<sup>91</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 90.

<sup>92</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 10.

bilimlerinin temellendirilmesinde temel öge olur.<sup>93</sup> Hermeneutik yöntem yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiri ile bağlantılıdır. Ve hermeneutik yöntemlerle bu eleştiri tarzlarının oluşturduğu bütün, tekil fenomenlerin açıklanmasına hizmet eder; çünkü anlama sonsuz bir görevdir.<sup>94</sup>

Dilthey'e göre, toplum bilimlerinin anlamaya çalıştığı şeyler yalnızca yazılı ya da sözlü metinlerle sınırlı değildir, mimiklerden eylemlere sanat yapıtlarından kurumlara toplumsal görüngelerden geçmişte meydana gelmiş olaylara insan yaşamında ilkece anlamaya açık anlamlı ne varsa toplum bilimsel anlamının konusu olduğu saptamasında bulunmaktadır.<sup>95</sup>

Felsefi bir planda Dilthey'in yorum teorisi ise sosyal hayatın nesnel öğelerini kültürel süreçlerin ürünleri olarak yorumlayan bir tür kültür hermeneutiği ortaya koyar.<sup>96</sup>

Habermas doğa bilimleri ve tin bilimleri ayırımında Dilthey vari bir yaklaşım sergiler. Çünkü tüm bilimsel etkenler bir iletişim ortamında cereyan eder, fakat bu ortamın nesnesi doğal bilimciler tarafından kabul görmesi mümkün değildir. Habermas'a göre de doğa ve tin bilimleri kendi nesnelere göre oluşturulmalıdır.

Habermas Dilthey'i başlangınçda psikolojik temellendirmenin bir monodolojik hermeneutiğe yol açacağını söyleyerek Dilthey'i eleştirir.<sup>97</sup> Habermas özneller arasılığı yani karşılıklı iletişimi temel alır. Çünkü yaratım ortaklaşadır. Bu ortak yaratımda dille olur. Dilsel ifadelerde aynı zamanda duygusal, heyecanlı, normatif doğasal, ideolojik vb. yönler birlikte içerirler. Habermas'da "hermeneutik bir tarihsel dönemi, bir toplumu, o dönemin, o toplumun kültürünü taşıyacak olan dile yönelerek anlama yöntemidir."<sup>98</sup>

Hermeneutik felsefe ile hermeneutik yeni bir anlam kazanmıştır. Hermeneutik'in bu tarz kullanımı Heidegger'den gelmektedir ve insan varoluşunun gerçek temelini sorun edinmektir. Hermeneutik felsefe, Heidegger'in insan olmak (Pasein) kavramı ile ilgilidir. Çünkü varoluş orda insanın kendi kendini anlama çabası, yaşamı, çevreyi, dünyayı yorumlama anlamında ortaya konulabilir. Bu bağlamda anlama, insanın varoluşunun temel özelliği olmaktadır. Heidegger'e göre ayrıca varlık,

<sup>93</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 108.

<sup>94</sup> Dilthey, a. g. e. , s. 115.

<sup>95</sup> Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsav, a.g. s., s. 1616.

<sup>96</sup> Suzan Hekman; Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Mannheim, Gadamer, Faucolt ve Derrida, çev: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkıs, 1. Basım, İstanbul, Paradigma Yayınları, Kasım 1999, s. 40.

<sup>97</sup> Özlem, Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgi) Dersleri, s. 247.

<sup>98</sup> Özlem, a. g. e. , s. 312.

bize dilde açılan bir tarihtir. O yüzden bir metnin anlaşılmasında insanların o dönemdeki yaşamları, tarihsel konumları önemlidir. Heidegger, Varlık ve Zaman (1927) adlı eserinde varlık ve zamanın bir yorum olduğunu söyler. Ancak bu yorumlar yanlış olabilir. Bunun nedeni ise yanlış anlamaktır. Heidegger’de sözcükler durağan, değişmeli, tek anlamlı değildir. Tek anlamlılık bizi yanlış anlamalara, bu da bizi yanlış yorumlamalara götürür.

Heidegger ontolojik felsefesine göre, hermeneutik yorumlamış böylece ontolojik bir hermeneutik oluşturmuştur. Heidegger’den sonra öğrencisi Gadamer ontolojik bir hermeneutik geliştirdi. Gadamer hermeneutiki bütün bir anlamamanın karakterinin, temel şartlarının felsefi araştırması olarak tanımlar ve hermeneutik görevinin sosyal bilimlere ya da herhangi bir disipline yönelik yöntem araştırmaları olduğunu reddeder.<sup>99</sup>

Gadamer için hermeneutik yeni bir yöntem değil, bir sorgulama biçimidir. Kendisi yorumbilgisiyle yeni bir bilim ve yöntem oluşturma kaygısı taşımaz. Heidegger gibi Gadamer’ de hermeneutik sorgulamanın faaliyet alanını insan bilimlerinin metodolojisiyle ilgili problemlerle sınırlandırılmasını kabul etmez. Hermeneutik anlamayı anlaşılabilir bulunan şeyin doğru yorumunun incelenmesi olarak görülür.

Gadamer ilkin amacı insan bilimlerinin gerçekte ne olduklarını araştırmak ikincisi ise anlamamanın nasıl mümkün olduğunu bulmaktır. İnsan bilimlerinin kendilerini kavrayışlarının temelde hatalı olduğu Gadamer için açık olduğundan, anlamamanın hangi türünün insan bilimlerine uygun olduğu sorusuyla ve dolayısıyla evrensel anlamın bizatihi kendisinin ne olduğu sorusuyla meşgul olmaya sürüklenir. Onun bu soruya cevabı, bütün anlamamanın hermeneutik olduğu ve bu yüzden anlamamanın dolayısıyla ilgili bir analizin evrensel hermeneutik analiziyle örtüştüğüdür. Gadamer ilkin hermeneutik sonluluğunu/sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan ve bu yüzden dünyayla tecrübesinin tamamını içeren temel varlığı olarak tanımlar. Bu yüzden hermeneutik inceleme varlık incelemesi ve dil incelemesidir. Çünkü anlaşılabilir varlık dildir.<sup>100</sup>

Gadamer’ e göre insanbilimlerinin anlaşılması dille olur bundan dolayı hermeneutik dilin anlaşılması üzerine kurulmuştur. Gadamer, insani yaşam deneyimimizin esasını dilde bulur. Buradan hareketle insan ilişkilerinin evrensel dilselliğinin altını çizmekte ve Hermeneutik’in dil zemininde temellendirilmesinin,

<sup>99</sup> Hekman, a. g. e. , s. 126.

<sup>100</sup> Hekman, a.g. e. , s. 129.

öncelikle dilselliğin analizinin gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte burada deneyim alanlarının sınırlandırılması da kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bizzat dilsellik deneyimimiz sınırlıdır. Gadamer'e göre bu zaten Hermeneutik problemin tarihsel gelişimindeki sınırlandırmalara da koşutluk gösterir. Dilsellik analizi bu nedenle günümüzde bize yabancılaştırılmış gelenek ile yazılı gelenek ile yorumlama gerektiren bir karşılaşmaya maruz kalmak zorundadır. Yorumlamayı tercüme olarak ele alır, tüm insan eylemleri ve ürünlerini anlayıp değerlendirmen bir model kılar. Tercümenin bu yapısından hareketle, bize bugün bunun genel bir problem olduğunu gösterir. Hermeneutik'in evrenselliği esası da bundandır. Bu demektir ki her çağ önceki çağların yazılı eserleri temelindeki ilişkisini bir tercüme ilişkisi olarak kurar. Bugünün dünle ilişkisindeki bu evrensellik, bu tercüme etkinliği diğer bir deyişle yorumlama Hermeneutik'in evrenselliğini gösterir.

Gadamer'in yorumbilgisinin temeli dört temel kavramdan oluşur.

1. Etkin tarihsel bilinç
2. Ön yargısı (Ön anlama)
3. Oyun kavramı
4. Ufukların kaynaşması

Etkili/fiili tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisini, onların incelememizi etkilediği gerçeğinin kabul edilmesidir. Anlama edimindeki bu zorunlu unsurun görmezlikten gelinmesi—bilimsel yöntemin özelliklerinden biridir—bilginin tahrifine yol açar.

Gadamer'e göre insan tarihsel bir varlıktır, anlamayı bir tarih içerisinde ele almalıdır çünkü anlamada geçmişin rolü büyüktür. Yorumlar tarihten bağımsız değildir. Gadamer, tarihsel bilimi, bireyler arasındaki ben–sen ilişkisine benzer bir şey olduğunu ileri sürer. Ben–sen ilişkisinde ben kendisini ötekine açar; buna rağmen olan şey, hâkimiyet kurma arzusu değil, işitme arzusudur. Benzer şekilde, tarihsel anlamada kendimi geleneğe açarım, başka bir deyişle, onda saklı doğru anlamın açığa çıkmasına zemin hazırlamak suretiyle onun benimle konuşmasına imkân veririm. Hem ben–sen durumunu hem de etkili tarihsel bilinç bir diyalog ilişkisini gerektirir, fakat ben-sen arasındaki ilişki bireyler arasında iken, tarihsel bilinçte ilişki, yorumcu ile metin arasındaki ilişkidir.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Hekman, a. g. e. , s. 140.

Gadamer'e göre, bütün tarihsel bilginin, genel deneysel düzenliklerinin somut sorunları uygulanmasını bir ölçüde içerdiğini elbette teslim edebilmiş; 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 kaygısı, insanların, halkların ya da devletlerin nasıl geliştiğini bilmek değil, bu adamın, bu halkın ve bu devletin nasıl bu hale geldiğini, bu tekillerin nerelerden geçip nasıl buraya geldiklerini anlamaktır.<sup>102</sup>

Gadamer' de önyargı kavramı hermeneutik'in anlaşılmasında önemli bir kavramdır. Gadamer'de ön yargı bir ön anlamanın ve yorumlamanın şartıdır. Bu önyargılar geçmişi bize açar. Tarihsel varoluşumuz bu önyargılar sayesinde olur. Gadamer doğru ve yanlış önyargılardan söz eder ve anlamanın önündeki engellerin önyargıların değil, yanlış önyargıların olduğunu söyler. Gadamer' de önyargı körü körüne bir şeye bağlanmak değildir. Önyargılar zorunlu olarak doğru veya yanlış değildirler. Bu nedenle mutlak olarak gerçeği çarpıtamayız. Aslında, varoluşumuzun tarihselliği sözcüğün literal anlamında önyargıları tüm deneyim kapasitemizin ilksel yöneltilmişliğini oluşturur. Önyargılar dünyaya açıklığımızın göstergesini oluştururlar.<sup>103</sup>

Gadamer'in yorumbilgisinin diğer bir önemli kavramı oyun kavramıdır. Oyun kavramını doğruluk ve yöntemin iki yerinde çok önemlidir. Özde estetiğin öznelliğini, geneldeyse modern felsefenin öznelliğini aşmak için kullanır. Bunların ilkinde Gadamer, tıpkı bir oyunda yer alan oyuncunun oyununun kendisi tarafından yutulması gibi, sanat yapıtlarıyla girdiğimiz ilişkide oynadığımız oyunda öznenin doğruluk yaşantısına geçebilmek için nasıl kendini kaybettiğini betimlemektedir.<sup>104</sup> İkincisinde ise oyun kavramını Wittgenstein gibi dil oyunu ile temellendirir. Dil Gadamer' de gerçekliğin kendisi, anlaşılabilen varlıktır. Dil anlamayı sağlayan evrensel bir araçtır. Bu yüzden bütün dilsel sorunlar gerçekte anlam sorunudur. Bu anlamda Heidegger varlığa dönüşü, Wittgenstein'in dile dönüşüyle birleştirmeye çabalar. Bir başka biçimde söylersek, Gadamer varlığın unutulmuşluğunu, dilin unutulmuşluğuna indirgeyerek okur.

Gadamer'e göre, ussallığımız dilin dışında değil de, dille birlikte oluştuysa, gerçeğin, sanat yapıtı ve tarihsel metinlerle ilişki içinde olduğu iddia edilebilir. Bu, dil

<sup>102</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 68.

<sup>103</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 81.

<sup>104</sup> Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsav, a.g. s. , s. 580.

ve varlığı birbirine bağlayan genel bir kuramında garantisidir. Dil, tüm toplumsal – tarihsel süreçler ve eylemlerin anonim öznesi değil tersine dil, bizzat gündelik yaşamda bizi meşgul eden her şeyin yorumlanması oyunudur. Bu oyunda hiç kimse diğerlerine göre üstün ya da öncelikli değildir. Herkes merkezdedir ve oyunun içindedir. Dilsel bilinç yaşamın maddi varoluşunu belirler. Gerçeklik dilin ötesinde oluşmaz, dilin içinde oluşur.

Gadamer, dil ile ilgili değerlendirmelerinin sonucunda geleneğin bizim ustalaşmayı öğrendiğimiz bir süreç olmayıp, 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 söz konusu olamaz.<sup>105</sup> Yani dili öznenin bilincinde temellendirme yerine söyleşim ya da söyleşi diye adlandırdığımız dil oyunu ile temellendirmektedir.<sup>106</sup>

Gadamer ufuk kavramını Husserl ve görüngübilimsel gelenekten devralır. Gadamer'deki kullanımında ufuk görüş olasılığını sınırlayan bakış noktası olarak tanımlar ve konum kavramının bir parçasıdır. Ufuk, bizim dünyadaki yerimizi tanımlar ve betimler. O, belirli ve kapalı bir bakış noktası açısından kavranmamalıdır. O, içinde bizim hareket ettiğimiz ve bizle birlikte kendisi de hareket eden bir şeydir. Ufuk aynı zamanda, herhangi bir dönemde beraberimizde getirdiğimiz önyargılara bağlı olarak da tanımlanabilir. Bu önyargılar olmadan ufku göremeyiz. Anlam edimi, birbirinin ufkunun tarihsel ufukla kaynaşması şeklinde tanımlanır. Gadamer'e göre bağımsız bir ufuk düşüncesi yanlısamadır. Geçmiş bugünden ayıran belirgin bir çizgi de yoktur. Geçmişin dünyası bize yabancı değildir çünkü o bugünkü ufkumuzun oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Ufuk kavramı kendini anlatır, geniş ve ileri bir bakışı ifade eder. Bir ufka sahip olmak, kapalı olanın ardına bakmayı öğrenmek demektir. Bunun amacı onu, daha geniş bir bütün ve doğru bir oranda görebilmektir. Kendimizi yok sayarak tarihsel bir ufka sahip olamayız.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 69-70.

<sup>106</sup> Güçlü – Uzun – Uzun - Yolsav, a.g.s., s. 581.

<sup>107</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 78-79.



Ancak başarılı bir yorum ufukların birleşmesiyle olur. Ufukların birleşmesi yorumcu ile yapıtın sahici bir söyleşiyle son bulunur. Bu birleşme yorumcuların önyargılarının yapıttan öğrendikleriyle değişmesiyle olanaklıdır.

Gadamer'e göre anlam geçmişi içeren yeni bakış açılarının ve onların birleşmiş anlamların bir toplamıdır. Bu yüzden geleneksel anlam tamamlanmamıştır, yani gelecekteki geçmişe göndermelerden türeyen gelişmelere açıktır.<sup>108</sup>

Bir metnin yorumcuya gözüken o anki anlamı, yazar ve çevresine bağlı değildir. Anlam, 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. Artık burada yazar ne demek istedi, amacı neydi gibi yazar merkezli anlamadan, okuyucu merkezli yani metin bizim için ne ifade ediyor anlayışı yer alır. Burada öznellik var. Bu da çok anlamlılık sorununa neden olur.

Bütün ile onu oluşturan parçaları arasında döngüsel bir ilişki vardır. Bütünün anlamı parçalar yoluyla anlaşılabilir ama bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiçbir işe yaramaz. Gadamer bu temel kuralı "bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorundayız" diye ifade eder.<sup>109</sup>

Gadamer'e göre, anlama dil olayıdır. Anlama yalnızca karşılıklı konuşmayla gerçekleşir ve anlaşılabilir. Metinle Hermeneutik konuşmada iletilen, anlaşılan anlam, ortaklaşa ortaya çıkan anlamdır. Bu dil, ortak olarak anlama yol açan merkezdir. Dil, yorumcunun ve metnin ufuklarının bir noktada kaynaşmasını mümkün kılar ve bu kaynaşmada metin tarafından sorgulanan konular ortak ilginin sorunlarına açık olmakla kalmazlar yalnızca, aynı zamanda bu sorulara verilen cevaplarda, ortak olan ve üzerinde uzlaşılabilen şeyden sorumlu ve ortak olan ve üzerinde uzlaşılabilen şeye açıktır.<sup>110</sup> Ufuklar özel bakış alanıdır.

Gadamer'in gördüğü şekliyle, bu iki tür bilim arasındaki temel farklılık, araştırma nesnelileri ilgilidir. İnsan biliminin nesnesi, kendi başına olamaz. Gadamer çalışmalarında sosyal bilimler için bir yöntem ortaya koymuyor ise de, çalışmaları sosyal bilimler için derin imalara, sonuçlara sahiptir. Bundan, onun dil ve insan bilimleri karşısındaki konumunun, temel arayıcı gücünün, zorunlu olarak, çoğu sosyal

<sup>108</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.72.

<sup>109</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.77.

<sup>110</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s.84.

bilimci ve elbette çoğu bilgi sosyologu tarafından düşünülenden kökten farklı bir yöntemi dikte ettiği sonucu çıkar.<sup>111</sup>

Gadamerde, dil sorunu ontoloji sorununun yerini alır. Ontoloji sorununa nasıl yaklaşır? Bu soruya verecek cevap dil olacaktır. Gadamer yöntem ortaya koymadığı için eleştirilebilir.

Gadamer, Habermas ve Apel'in, felsefesi hermeneutiğin geleneğin bir pasif kabulünü görüşünü kabul etmez. Ona göre anlama faaliyetimizde kendimizi geleneğe açmak mecburiyetindeyiz ancak geleneğin öğretisi ve adetlerini körce benimsemek zorunda değiliz. Gadamer, gelenekle ilişkilerimiz itaate değil, aksine onun üstünlüğünün kabulüne dayandığını iddia etmeyi sürdürür.<sup>112</sup>

Eleştirel hermeneutik'in temsilcisi Jürgen Habermas, K.O. Ayel, Alfred Loinzer'dir. Eleştirel hermeneutikçiler doğruluk iddiaları konusunda şüpheli bir tavır takınılmasını öne sürülen doğruluk iddialarının arkasındaki yalan, propaganda, düşünceye uygulanan baskı, sansür ve manüplasyonlara karşı uyanık olunmasını ister. Eleştirel hermeneutik daha siyasi ve moral amaçlıdır. Kültürün ideolojik paydalarını, entelektüel uygulamaları, toplumsal kurumları ve egemen politik dizgeyi açığa vurmaya çalışır.<sup>113</sup>

Eleştirel Hermeneutik, her anlama, başarısı için gerekli olan bir anlama formudur. Eleştirel hermeneutik, ele aldığı eserin mükemmel bir şekilde gerçekleşmiş, olduğu vakit, eleştirecek bir şey kalmaz. Ama eser yeter bir şekilde gerçekleşmemişse yani eserin ne demek istediği ve nasıl bir düşünceyi gerçekleştirmek isteği yeter bir açıklık ve seçiklikle belirlenmişse eleştirici anlama için gene eleştirilecek bir şey mevcut değildir. Eleştirici anlama eserin gerçekleştirmek istediğini belli olduğu, ama amacına tam ulaşamadığı durumlarda söz konusu olur. Eleştirel anlama konuyu belli bir uzaklıktan ele almak ve onu dışardan görmeye yarayacak belli bir görüş noktasına sahip olmak zorundadır. Eleştirel hermeneutik aynı zamanda kendisi ile konusu arasında duygu bakımından da belli bir ara kaynak ve konusuna karşı tavır olmak zorundadır. Bu eleştirici tavra insan, yalnız başkalarıyla ilgili çalışmalarında değil, kendi çalışmaları karşısında takınabilir.<sup>114</sup> Eleştirel hermeneutik'in günümüzdeki en önemli ismi Jürgen

<sup>111</sup> Hekman, a. g. e. , s. 130.

<sup>112</sup> Gayle L. Ormitson – Alan D. Schrift; Hermeneutik ve Humaniter. Disiplinler, Der, çev: Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, Şubat 2002, s. 29.

<sup>113</sup> Göke, Topçuoğlu, Aktay, a.g. e. , s. 56–57.

<sup>114</sup> Birand, a. g. e. , s. 68–69

Habermas'dır. Habermas'ın hermeneutik ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken Gadamer'in hermeneutik anlayışını eleştirerek başlamıştır.

Bilimler arasındaki farklılaşma, sınıflandırma bu bilimlerin nesnelere farklılaşmasına bağlıdır. Habermas bu farklılaşmayı daha önce değindiğimiz istemlerle açıklar. Tarih ve hermeneutik bilimler Habermas'da pratik istemin bilimidir. Bu pratik istemde iletişim yani karşılıklı anlaşmanın öznelere arasılığına bağlıdır. (Habermas anlamayı istem olarak ele alır.) Habermas'a göre yorumbilgi hem bir deneyim bilimi hem de dilbilgisel çözümlerdir. Ricoeur'un Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi adlı denemesinde dediği gibi "Habermas, düzenleyici bir ideal olarak hizmet görece bir sınırsız ve baskı altına alınmamış iletişim fikri arayışındadır."<sup>115</sup>

Habermas'a göre, eleştirel refleksiyon ve ideoloji eleştirisi, hermeneutik anlamının temelidir. Habermas'da "dil aynı zamanda tahakkümün ve sosyal iktidarın da aracıdır; dil ilişkilerin veya organize edilmiş gücün meşrulaştırılmasına hizmet eder".<sup>116</sup> Habermas'ın Gadamer'e tepkisinin temelinde, onun dille ilgili görüşleri yatar. Dil, bir etkili ideolojik silah olarak anlaşılmalıdır. Bu temelden yola çıkarak Habermas, Gadamer'in önyargı, gelenekle otorite arasındaki ilişki, hermeneutiğin evrenselliği görüşlerine karşı çıkar.<sup>117</sup>

Habermas'a göre, gelenek olarak dilin kurumlaşması normatif ilişkilere indirgenemeyecek olan toplumsal süreçlere bağlıdır. Dil, aynı zamanda örgütlü güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden, baskının ve toplumsal gücün bir aracıdır. Yani dil, etkili bir ideolojik araç olarak görülmek durumundadır ve bu anlayış Gadamer'in tüm temel tezlerine taban tabana zıttır.<sup>118</sup> "Gadamer'de dil, güç ve toplumsal süreçte bozulmuş saf bir değişim dizgesi olarak ortaya çıkar. Habermas ise, Gadamer tarafından dilin bir meta – kurum olarak idealize edilmesine karşı çıkar. Habermas'a göre dil, aynı zamanda bir toplumsal güç ve egemenlik aracıdır."<sup>119</sup>

Habermas'a göre insan tarihsel ve toplumsal varlıktır. İnsan kendini dilsel bir yaşam dünyası içerisinde bulur. Anlaşmamızı sağlayan araç olan dil, kimsenin özel mülkiyetinde değildir. Dil, konuşanların öznelliğinden öne gelip, öznelere arasıdır.

<sup>115</sup> Ormitson – Schrift, a.g. e. , s. 30.

<sup>116</sup> Ormitson-Schrift, a. g. e. , s. 28.

<sup>117</sup> Ormitson – Schrift, a. g. e. , s. 27.

<sup>118</sup> Dellaloğlu, a. g.e. , s. 70.

<sup>119</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 71.

Ancak dil bizim kontrolümüzün dışında olsa da, konuşma ve edim de bulunma yeteneğine sahibiz. Bu yüzden dil hep bizim dilimiz olarak kalmaktadır.<sup>120</sup>

Habermas'ın Gadamer'i yönelttiği bir diğer eleştiri önyargıdır. Gadamer önyargıları anlamada engel görmez, hatta önyargıları anlamada yorumcu için önem ar eder. Çünkü önyargı tarihsel gerçekliğe aittir. Habermas'a göre önyargı aydınlanma felsefesine uygun değildir bu nedenle onay görmez. Habermas'a göre Gadamer'in gelenekle devralınan önyargıları savunmasını onlar üzerine düşünmemizi ve gerektiğinde onları eleştirmemizi engellemektedir. Habermas'ın istediği yorumbilgisinin eleştirel boyutunu yitirmemesidir.<sup>121</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 doğrulanamaz, aynı zamanda parçalar. Otorite ve bilgi bir noktada birleşemezler. Elbette bilgi bugünkü gelenekte temellenir, olası koşullarla sınırlanmıştır. Ancak düşünüm geleneksel normların olgusallığında hiçbir iz bırakmadan kendini tüketmez. Habermas için otoritenin itaatle hiçbir ilgisi yoktur. O, bilgi ile ilgilidir. Önermesini kabul etmek mümkün değildir.

Gadamer geleneği, yeni durumlarla güncelleşmek durumunda olan görüşler ve değerler olarak görürken, Habermas mirasımızın bir parçası olan özgürleşmek durumunda olduğumuz egemenlik, baskı ve çarpıtma öğelerini vurgular. Gadamer içinde bulunduğumuz diyalogdan bahsederken, Habermas hali hazırda olan diyalogdan değil, olması gereken diyalogdan söz eder. Gadamer geleneğin üstünlüğüne saygı gösterirken, Habermas gelecekteki bir özgürlük umudunun peşindedir.<sup>122</sup>

Habermas insanlığın tarihselliğinin kavrayışımızı daralttığını söylerken Gadamer onun anlamayı genişlettiğini gerçekte anlamayı mümkün kıldığını savunur. Gadamer eleştirel kapasitemizi sağlam bir biçimde tarihe yerleştirir, oysa Habermas, özgürleşme ilgisi diye adlandırdığı şeyi, tarihten çıkarma girişiminde bulunur. Habermas tüm çalışmalarında hermeneutik'i sosyal bilimlerin anlama yöntemi içindeki

<sup>120</sup> Jürgen Habermas; İnsan Doğasının Geleceği, çev: Kaan H. Ökten, İkinci Basım, İstanbul, Everest Yayınları, Ekim 2003, ss. 17 – 18.

<sup>121</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 85.

<sup>122</sup> Dellaloğlu, a. g. e. , s. 86.

vazgeçilmez bir adımı olarak görür. Habermas, son noktada sosyologla metodun amacının gelenekten kurtuluş olduğunu söyler.<sup>123</sup> Gadamer'e göre hermeneutik bir yöntem değil, anlama sürecidir. Habermas'a göre bu anlayış hermeneutiki basitleştirir.

Habermas sosyal bilimleri analiz olarak görür. Bu analizi yaparken göreceliği kabul etmez. Sosyal aktörlerin sosyal gerçekliği inşa ettiği fikrine karşı çıkan Habermas, tam tersini yani sosyal eylemin nesnel objektif bir çerçeve içinde oluştuğunu ileri sürer.<sup>124</sup>

Habermasa'a göre yorumbilgisel anlamı anlama ve güdülerimi anlama arasındaki ayrım, anlama işleminin, bir davranışa verili durumda bir davranış düzenleyici ilke uygulamakla bitmediğini göstermektedir.<sup>125</sup> “Yorumbilgisel anlama, yapısı gereği, gelenekten yola çıkarak, sosyal grupların olası bir eylem yönlendirici öz anlayışını açıklamak amacındadır. Yorumbilgisel anlama, iletişimsel eyleme bağlı bir görüş birliği biçimini olanaklaştırır.”<sup>126</sup>

Geleneksel anlamın benimsenmesi olası dünya görüşünün şeması üzerine karar verilen bir düzlemde gerçekleşir. Bu karar, böyle bir şemanın verili ve önceden yorumlanmış bir konumda doğruluğunu gösterip göstermemesinden bağımsız olarak alınmaz. Bu yüzden yorumbilgisel bilgiyi ya kavram ya da deneyim olarak sınıflandırmak anlamsızdır; yorumbilgisel anlamda her ikisi de vardır ve ikisi de tam değildir. İletişimsel deneyim olarak adlandırdığımız aslında, grameriyle böyle bir şemayla bağlantının gösterildiği bir dilin içinde gerçekleşir. Ama kopan özneler arası ortak bir şema üzerine sürekli bir oylamayı uzun süreli bir görev haline getirir. Aşkınısal dünya görüşü şemasının alttan alta sürekli yeniden biçimlenmesi ve gelişmesi, ancak uç durumlarda yorumbilgisel anlama yoluyla açıkça başarılması gereken bir görev olur. Bu tür durumlar, gelenekler koptuğunda ya da yabancı kültürlerle karşılaştıklarında ya da bildik gelenek ve kültürleri yabancıymışlar gibi analiz ettiğimizde ortaya çıkarlar. Denetimli bir yabancılaştırma anlamayı, bilimden önceki bir alıştırma olmaktan, düşünsenmiş bir yöntem mertebesine yükseltebilir. Böylelikle yorumbilgisel işlem biçimleri sosyal bilimlere de girerler. İletişimsel deneyim düzleminde veriler toplandığında, bu işlem biçimleri kaçınılmazdır. En genel kategorilerin bile kaçınılmaz

<sup>123</sup> Hekman, a. g. e. , s. 181.

<sup>124</sup> Hekman, a. g. e. , s. 56.

<sup>125</sup> Hekman, a. g. e. , s. 170.

<sup>126</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine, s. 310.

bir biçimde tarihsel olan içeriğine karşı naif bir biçimde davranmak istemiyorsak, bu işlem biçimleri kategorik çerçevenin seçiminde de aynı ölçüde önemlidir.<sup>127</sup> Topluluğun öz anlayışıyla, pratik yaşam ilişkisi daha çok uygulamanın içinde gerçekleşir, sonradan eklenmiş değildir.<sup>128</sup>

“Yorumbilgisi, doğal bir dile hâkim olmayı öğrendiğimiz ölçüde edindiğimiz bir yetiyle; dilsel olarak iletişilebilir anlamı ve bozulmuş iletişimler durumunda, anlaşılır kılma sanatıyla ilişkilidir.”<sup>129</sup> Yorumbilgisel anlama, konuya önyargısız bir biçimde giremez, çünkü öznenin kendi yorumlama şemalarını önceden edinmiş olduğu bağlamdan yanadır. Bu ön anlamada her analizde, konunun üzerinde sınanması gerekir.<sup>130</sup>

Habermas’da dil ve eylem karşılıklı olarak birbirini yorumlar. Felsefi yorumbilgi doğal dillerin yapıları üzerine, iletişimsel edincin düşünsemiş bir kullanımıyla kazanılan idrakleri açındırır. Yaratıcılık ve dilin yaşam pratiğine bütünlenmesi gibi, düşünsemelik ve nesnellik de dilin ayırıcı özellikleridir. Yorumbilgisel bilinçte toplanan düşünseme bilgisi, disiplin altına alınmış olmasının ve konuşmanın sanat anlayışından, belirgin biçimde ayrılır. Dilbilim, iletişimsel edinçle yani bir dilin içine doğan konuşmacıların gündelik dildeki iletişime anlayarak ve konuşarak katılma yeteneğiyle ilişkili değildir; dilbilim daha dar anlamda, dilbilimsel edinçle sınırlıdır.<sup>131</sup>

Yorumbilgisinin, en azından dört açıdan, bilimler için ve bilimlerin sonuçlarının yorumlanması için önemli olduğu söylenebilir.

(1) Yorumbilgisel bilinç, geleneksel tin bilimlerinin nesnelci özanlayışını yıkar. Yorumlayan bilim adamının, kendi yorum bilgisel başlangıç noktasıyla olan bağlantısını, anlamının nesnelliğinin ön görüşlerin soyutlanmasıyla değil, sadece bilen özneyi kendi nesnesiyle zaten hep bağlayan etki tarihsel bağlantının düşünsenmesi yoluyla güvencelenebileceği izler.

(2) Yorumbilgisel bilinç ayrıca, sosyal bilimlere, kendi nesne alanının simgesel olarak önyapılandırılmasından kaynaklanan sorunları anımsatıyor. Verilere ulaşma denetlenen gözlemle değil, gündelik dildeki iletişimle sağlanıyorsa, kuramsal

<sup>127</sup> Habermas, a. g. e. , s. 312–313.

<sup>128</sup> Habermas, a. g. e. , s. 307.

<sup>129</sup> Habermas, a. g. e. , s. 343.

<sup>130</sup> Habermas, a. g. e. , s. 345.

<sup>131</sup> Habermas, a. g. e. , s. 348

kavramlar artık, fiziksel ölçmenin bilim öncesi uygulanmış dil oyunu çerçevesinde işlemselleştirilemezler. Ölçme düzleminde ortaya çıkan sorunlar, kuram oluşturma düzleminde yeniden ortaya çıkmışlardır; kategorik çerçevenin ve kuramsal temel yüklem seçilmesi, önlemeci bir nesne alanının ön kavramına uygun olmalıdır.

(3) Yorumbilgisel bilinç, doğa bilimlerinin, elbette yorumbilgisiyle değil, ama bilimci öz anlayışıyla da ilgilidir. Doğal dilin biçimsel dildeki kuramların tümü için sürekli bir ‘son üstdil’ rolünü oynaması, gündelik dilin bilimsel araştırma sürecindeki bilgi kurumsal değerini açıklar. Araştırma stratejilerinin seçilmesi, kuramların sınanmasının yapısını ve yöntemlerini, bununla birlikte ‘bilimin ilerlemesini’ belirleyen kararların meşrulaştırılmaları, bilimsel araştırmacılar topluluğunun tartışmalarına bağlıdır. Ne ki, üst kurumsal düzlemde yürütülen bu tartışmalar esas olarak doğal dillerin bağlamına ve gündelik dildeki iletişimin açıklama biçimine bağlıdır. Yorumbilgisi, bu üst kuramsal düzlemde, rasyonel olarak güdülenmiş ama zorlayıcı olmayan bir görüş birliğine neden ulaşılamayacağını nedenlerini verebilir.

(4) Son olarak, bugün, benzeri görülmedik bir biçimde yorumbilgisel bilinci davet eden bir yorumlama alanı, yani zengin sonuçları olan bilimsel bilgilerin sosyal yaşama evrenin diline çevrilmesi, toplumsal bir güncellik kazanmıştır. Varoluşumuzu böylesine görünür bir biçimde yeniden biçimlendiren modern fizik hakkında, sadece fizikten kaynaklanan ne bilebilirdik? Modern fiziğin, uzmanlar çevresinin dışına çıkabilen tüm serimlemeleri etkilerini retorik unsura borçludurlar. Pratik olması gereken tüm bilim, retoriğe bağımlıdır.<sup>132</sup>

Habermas’a göre, yorumbilgisel bilinç, doğal dillerin içindeki devinimimizin düşünsenmesinden doğar; oysa bilimlerin yaşama evreni için yorumlanması doğal dil ile monologsal dil sistemi arasında bir uzlaştırma başarmalıdır.

Çeviri yorumbilgiseldir ama aynı zamanda yorumbilgisel sorundur. Çünkü dilin günlük kullanımını ve kültürü aşar. Bu yüzden gündelik dilden dışarı çıkmalı, monologsal olarak kullanmayı olanaklaştıran koşulları aydınlatmalıdır.<sup>133</sup> Yorumcu bunu, metni yanlış bir biçimde başka bağlama yerleştirdiğinin ve yazarınkilerden başka soruları çıkış noktası aldığı bir belirtisi olarak görür. Bu noktada yorumlamanın ödevi, yorumcunun ilkin yazarla paylaştığı sandığı kendi bağlam anlamasını, yazarın bağlam anlamasından ayırması olarak belirlenebilir. Bu ödev, geleneksel metnin

<sup>132</sup> Habermas, a. g. e. , ss. 348–350.

<sup>133</sup> Habermas, a. g. e. , s. 352

varsaydığı durum tanımlamalarının, yazarın ve okur kitlesinin yaşama evreninden yola çıkarak açıklanmasından oluşur.

Demek ki yorumcu bir metnin imlemini, yazarın neden belirli öne sürümleri (doğru olarak) yapmaya belirli değerleri ve normal (uygun olarak) ortaya koymaya ve belirli yaşantıları (içten olarak) anlatma hakkı olduğunu duyumsadığını anladığı ölçüde anlar.

Yorumcu, yazarın uygun koşullarda ortaya koyabilecek olduğu gerçekleri göz önünde canlandırmadıkça bir metnin imlem içeriğini anlayamayız ve gerçeklerin isabetliği gerçekleri isabetli bulunuşuyla özdeş olmadığı için, yorumcu bu gerçekleri yargılamadan, onlara karşı olumlayıcı ya da değilleyici bir almadan onları göz önünde canlandıramaz. ”<sup>134</sup>

Habermas rasyonel yorumlama işlemlerinin sosyal bilimlerde kuşku götürür bir itilafı bulur.<sup>135</sup> Çünkü rasyonel yorumların olanaklılığını ve kuramsal açıdan verimliliğini kanıtlamak değil sosyal eylemin nesne alanına anlamı anlayıcı bir biçimde yaklaşıldığında rasyonellik sorunuyla kaçınılmaz bir biçimde karşılaşıldığına ilişkin, daha güçlü bir iddiayı temellendirmek ister. İletişimsel eylemler rasyonel bir yorumlama gerektirir.<sup>136</sup>

“Yorumlamanın uygulamaya mantıksal olarak bağımlılığını ve normatif müdahalelerin bilişsel deneyimle sınırlı oluşunu, yorum bilgisel anlamayı kesin araştırma ve olası bilgi alanından dışlama nedeni olarak gören bir eleştiri, aceleci davranmış olur. Yorumbilgisel anlama düzleminde bilgi süreçlerini olanaklaştıran devingen ilişki: standartları oluşturma ve standartlara göre betimleme henüz durdurulmamıştır. Kuramsal kurmaları ve bu kurmaların başarısız olduklarını gösterebilecek gözlemleri, ancak deneyim bilimlerin yöntembilgisi birbirinden koparır. Ama her iki momonet de aşkınsal bir çerçeve içinde önceden koordine edilmişlerdir. Protofizik, gerçekliğin bir yorumunu bağlayıcı kılar. Bu yorum, teknik uygulanabilirliğin olası nesnelere kuramı altında önceden kurulmuştur. Böylelikle, kurumsal ilkelerin olgular üzerinde uygulanabilecekleri kurallar

<sup>134</sup> Jürgen Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, I. Baskı, Kabalcı Yayınevi, 2001, s. 159.

<sup>135</sup> Habermas, a. g. e. , s. 133.

<sup>136</sup> Habermas, a. g. e. , s. 134.



hakkında önceden karar verilmiştir; bu yüzden, bu kurallar bilimlerin içinde sorunsuzdurlar. Sorunlu olan uygulamadır ve uygulama, her zaman ilkeleri ve olguları koordine eden aşkınsal bir çerçeveye, henüz bir ve son defa olmak üzere önceden karar verilmediği, tersine bu çerçevenin biçimlenme içinde olduğu ve ad hoc saptanması gerektiği yerde, yorumdan ayrılamaz.”

137

Genel ve özeli, geleneklerin benimsenmesinde, kuralların buna uygun olarak uygulanmasında yerleşen diyalektiği, özneler arasılığın kopmuşluğunu da gösterir. Gelenek diye bir şeyin var olması, bir bağlayıcı olmamalı, aktarılan gelenek gözden geçirilebilir de olmalıdır; yoksa varlığını sürdüren grup özdeşliğinin de, özdeş olmayan yok edilmiş olur.<sup>138</sup>

### 3. 6. Kuram

Kuram, yüksek açıklayıcı gücü yüksek yasaların tümdengelim zinciri içerisinde bir araya getirilmesidir. Mantıksal görünümüyle kuram, bir tümdengelim zinciri içerisinde birbirine bağlanmış bir önermeler dizisidir.<sup>139</sup>

Habermas, bilimsel araştırma mantığının sorunlarıyla yalnızca toplum kuramının maddi sorunları bağlamında ilgilenmiştir. Sosyal bilimleri, dil kuramıyla temellendirmiştir. Dil kavramıyla temellendirmesinin amacı ise bilimsel araştırma mantığının tartışmalı sorunlarını aydınlatmaya da yardımcı olacağına olan inancıdır.<sup>140</sup> Habermas’a göre kuram, bütün olarak toplumsal sistemle ilişkili olmalıdır.

Sosyal bilimin, biri kendi sistem kavramının işlemsel kullanımıyla sınırlayan, diğeri ise diyalektik bir bütünlük kavramına dayanan anlayış vardır. Habermas bu iki tipi dört karakteristik ayırım olarak irdeler.

1. Katı deneyimsel bir kuram çerçevesinde, sistem kavramı yalnızca biçimsel olarak, kendi açılarından değişebilir sosyal davranışlar arasındaki ilişkiler olarak yorumlanabilecek karşılıklı bağımlılık işlevlerinin bağlamını tanımlayabilir. Bunlar deneyim bilimsel olarak kullanabilir hesaplar içerir, özne ve nesne arasında uygunluğu esas alır ama bu uyuşma rastlantısaldır. Bunlar toplumsal ilgiyi hesaba katmaz.

<sup>137</sup> Jürgen Habermas; Sosyal Bilimler Mantığı Üzerine, çev: Mustafa Tüzel, I. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 311–312

<sup>138</sup> Habermas, a. e. , s. 310.

<sup>139</sup> Doğan Özlem, Felsefe ve Doğa Bilimleri, 2. Basım, İstanbul, İnkilâp Yayınevi, Ekim 1996, s. 109.

<sup>140</sup> Habermas, Sosyal Bilimler Mantığı Üzerine, s. 15.

Diyalektik kuram bilimin, insanların yarattığı dünyaya bakarken, sağın doğa bilimlerinin başarıyla gerçekleştirdikleri gibi, kayıtsızlık içinde davranabileceğinden kuşku duyar. Burada sosyal bilim tanımlanmış veriler üzerinde değil, toplumsal bütünlüğün bağlamı aracılığıyla yapılanmış veriler üzerinde çalıştığını bilir.

Kuramın, kendi kuruluşunda ve kavram yapısında, konuya uygun olması, konunun bu yöntemde kendi ağırlığına göre geçerlilik kazanması istemi, her türlü resmetme kuramının ötesinde ancak diyalektik olarak yerine getirebilir.

Burada nesne, sosyal yaşamın evresidir. Bu alan doğal yorum bilgisiyle diyalektik bir biçimde düşünülür. Tümcelerin varsayımlı-tümdengelimli bağlamının yerini, anlamın çevrilebilir bir biçimde tek anlamlı bir düzenlenişi yerine, belirsizce önceden anlaşılmış kategoriler, belirlenmişliklerini yavaş yavaş, gelişen bağlamdaki yerleriyle birlikte kazanırlar; ilişkisel biçimdeki bağlamlar, yerlerini tözü ve fonksiyonu bir arada dile getirebilen kavramlara bırakırlar.

2. Kuramının nesnesine olan ilişkisinin değişmesiyle birlikte kuram ve deneyim ilişkisi de değişir. Empirik bilimlerde (deneyim bilimlerinde) deneyim zeminin temsil eden nesne. Bu nesne istenildiği gibi değiştirilebilir ve üretilebilir.

Ancak sosyal bilimlerin sistem kavramı empirik yöntemle çürütülemez, sınınamazlar. Çünkü tarihsel-yaşam olarak çevrenmiş bir sosyal çevre (nesne) vardır. Bu nesne alanı, ampirik deneyimler diline çevrilemezler.

Buna karşılık bütün olarak toplum diyalektik kavramı, analitik araçların ve toplumsal yapıların, dişli çarklar gibi iç içe geçmelerini gerektirir.

3. Kuram ve deneyim ilişkisi kuram ve tarih ilişkisini de belirler. Ancak deney bilimlerine göre doğa bilimlerinin yöntemi, tarih bilimlerinde aynıdır.

Diyalektik toplum kuramı bu sınıflandırmayı reddeder. Bu kuramda tekil ilişkiler yerini, tarihsel gelişime bırakır. Adorno'nun dediği gibi 'Sosyal bilimsel yasaların genelliği, tek tek parçaların kesintisiz olarak uydukları kavramsal bir çapta değildir, tersine sürekli ve asıl olarak tarihsel somutlaşması içindeki genel ve özel ilişkisine dayanır.' Bu kuram, tarihsel olduğundan yorumbilgisel davranır. Bu kurama göre, anlamı anlama kurucudur. Sosyal bir yaşama evresinin nesnel tininde, sosyolojik yorumun dayandığı anlam aynı zamanda hem tanılayıcı hem de eleştirel bir biçimde dile gelir. Fakat bu yorum direktmeyi yasaklar, nesnel olarak anlayıcı bir kurum,

nesnelleştirici işlemlerin tek hedefi olan şeyleştirme momentinin de hesabını vermelidir. Bu şekilde ideolojileştirme tehlikesinden korunur.

4. Kuramın tarihe olan ilişkisinin değişmesiyle bilimin praksise olan ilişkisi de değişir. Deneyim bilimsel yöntem, yaşam pratiğini anlamaya uygun değildir. Bunlar teknik önermeleri tercüme edebilirler.<sup>141</sup>

Kısaca doğa ve tin bilimlerinin çalıştıkları düzlemler farklıdır. Bilimlerde bu ayrım yöntem ikiciliğinden kaynaklanıyor. Habermas burada W.Diltheyle aynı konumdadır.

Bazıları sosyal eylemin genel kuramlarını geliştirme çabalarının başarısız olmaları rastlantı değildir, bu çabaların ilkesel engellere çarptıkları görüşündedirler. Öyle görünüyor ki, tarihsel kuramlar, yalnızca belirli bir tarihsel konumun öz anlayışıyla irdelenebilen bir bağlantı sisteminden yola çıkmaktadır.<sup>142</sup> Sosyal bilimsel kavramlar tarihsel olduklarından bunları bütün toplumlara uygulayabilmek imkânsızdır. Tarihsel ve toplum şartları farklı olduğu için tarihsel gelişimlerini göstererek onları kavramak gerekir.

“Kuramları şimdiki zamanı analiz eden uygulama alanından ne denli uzaklaşırsa hipotezleri de daha uzaktaki nesnelere açıklanmasında o denli az işe yararlar, çünkü şimdiki zamanın analizi bağlamında üretilmiş içkin öz anlayış olmadan, yorumlamaya daha az katkıda bulunurlar, daha az imlerler ya da anlaşılır kılarlar.”<sup>143</sup>

Sosyal bilimlerin temel sorunlarından biride sosyal olayların ölçülüp ölçülemeyeceği ve nasıl ölçüleceğidir. Empirik bilimlerde yapılan ölçümlerinin aynısını sosyal bilimlerde de yapabilir misiniz? Sosyal bilimlerde kullandığımız ölçü araçları, ilkesel olarak yinelenebilir ölçümler olması gerekir. Ancak sosyal bilimlerde sosyal olguların ölçülebilir olmalarını göremiyoruz.

Habermas’a göre, sosyal olguların ölçülmesi sorunu, empirik bilimlerin sosyal bilimlere uygulanmasında ya da yorum bilgisel olmayan anlamaya dayanmayan sosyal bilimlerde ortaya çıkar. Sosyal bilimler nedenselci bir analize değil, dil analizine ya da dil yorumbilgisel bir temellendirmeye dayanmalı ve incelenmelidir.

Habermas’a göre, gerçekliği farklı yorumlamak aynı bağlantı sisteminin içinde betimlenebilir olgulara değişik seçmeci yorumlar vermek demek değildir; gerçekliği

<sup>141</sup> Habermas, a. g. e. , s. 20–30.

<sup>142</sup> Habermas, a. g. e. , s. 146.

<sup>143</sup> Habermas, a. g. e. , s. 147.

farklı yorumlamak değişik bağlantı sistemlerini tasarlamak demektir. Bu yüzden sosyal olguların statüsü ile doğa olaylarının statüsü birbirinden farklıdır. Dil analizi eskiden doğa bilimleri için, yalnızca aşkınsal mantıksal önkoşulları aydınlatabilmiş ve aydınlatması gerekmişken, şimdi yapısı gereği anlayıcı bir sosyolojiye benzer.<sup>144</sup>

Bu yüzden anlayıcı bir sosyoloji, esas olarak bir dil analizi işlemi yapar, eylemi yöneten normları gündelik dildeki iletişim kurallarında kavrar. Kuram oluşumunun, öznelerin özanlayışına bağlı olmasının nedeni de budur.<sup>145</sup> Yani kuram, yalnızca iletişimsel deneyimde verili olana bağlıdır.<sup>146</sup>

### 3. 6. 1. Tartışma Kuramı

Habermas konsensus (uzlaşım) ya da diskurs (tartışım) olarak adlandırılan kuramı benimser. Bunlardan birincisinin daha yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Buna karşılık Habermas, yanlış anlamaları önlemek için, kuramın görüş birliği yerine, tartışım kuramı olarak adlandırmayı önerir. Yine Habermas tartışımın tam karşılığı olan Latince kökenli diskussion yerine, yine Latineden gelen diskurs sözcüğünü kullanır; bununla anlatmak istediği, birden fazla kişinin tartışmaların ötesinde bir şeydir, sözcüğe bunu aşan bir anlam yüklemektedir.<sup>147</sup>

Habermas'ın tartışım kuramının anlaşılması onun diğer görüşlerini anlamada önemlidir. Söz edimlerini temel olarak alan Habermas, pragmatik evrenselleri, yani temel söz edim tiplerini dört grupta ele alır.

#### 1. İletişimsel Söz Edimleri (Kommunikativa)

Bu konuşmanın pragmatik anlamını ifade etmeye yarar. 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. Örnek: Söylemek, görüş bildirmek, konuşmak, sormak, yanıltmak, karşılık vermek itiraz etmek.

<sup>144</sup> Habermas, a. g. e. , s. 262–263

<sup>145</sup> Habermas, a. g. e. , s. 266.

<sup>146</sup> Habermas, a. g. e. , s. 281.

<sup>147</sup> Harun Tepe; Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, Ankara, 2.Baskı, İmge Kitapevi, 2003, s. 162.

## 2. Gözlemleyiciler (Konstativa)

Bunlar tümcelerın bilişsel uygulamalarının anlamını ifade etmeye yararlar ya da önerme olarak önermenin anlamını verirler. Örneğin: İddia etmek, betimlemek, raporetmek, iletmeğ, anlatmak, açıklamak, onaylamak, karşı çıkmak, kuşulanmak.

## 3. Serimleyiciler (Representativa)

Bir konuşmacının bir dinleyici önünde kendisini savunmasının pragmatik anlamını ifade etmeye yarar. Konuşmacının açıklamalarının, görüşlerinin, yönelimlerinin ifade edilmesinin anlamını ortaya koyar. Buna verilen örnekler ise açığa vurmak, gizlemek, feragat, saklamak, susmak, maskelemek, vb. edimlerdir.

## 4. Kural koyucular(Regulativa)

Bunlar tümcelerın kılısal kullanımlarını ifade etmeye yararlar. Örnek: Emretmek, yasaklamak, rica etmek, söz vermek, özür dilemek, tavsiye etmek, cesaretlendirmek.<sup>148</sup>

Habermas'a göre, doğruluğa ilişkin sorular, deneyim ve eylemden soyutlanmış olan tartışmalara dayanır. Bir nesne durumunu dile getirdiğini, deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtılmanın gidiş belirler. Doğruluk tartışım yoluyla doğrulanabilen geçerlilik savlarına dayanarak geliştirilebilir.

Bu kuramda tutarlık kuramdaki önermeler arası tutarlılık yerini bilgi öznelerinin uzlaşımına bırakır. Doğruluğa, konuyla ilgili olan tüm kişilerin tartışması sonucu oluşan görüş birliğiyle ulaşılır. Önermelerin doğruluğu için benim dışımdakilerin bu konuya emin olabilecek durumda olmaları ve konuyu onaylamaları gerekmektedir. Doğruluk, akla dayalı bir görüş birliğine erişmedir. Bu anlamda görüş birliği, konuşmaya katılan her kişinin aynı nesneye aynı yüklemi yükleyebileceği bir uzlaşımdır.<sup>149</sup>

Habermas'ın yanıtlamaya çalıştığı soru doğruluk nedir? Sorusu değil doğruluğa nasıl ulaşacağı ya da bir savın doğru olduğunun nasıl kanıtlanabileceğidir.<sup>150</sup>

Habermas doğruluktan söz ederken bazen doğruluğun koşulu, bazen doğruluğun anlamı, bazen de doğruluğun ölçütü olarak görüş birliğinden söz eder. Bunlar arasında bir ayırım yapmaz.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Tepe, a. g. e. , s. 164.

<sup>149</sup> Tepe, a. g. e. , s. 227.

<sup>150</sup> Tepe, a. g. e. , s. 228.

<sup>151</sup> Tepe, a. g. e. , s. 173.

Habermas'a göre, doğru nedir? Tümceler mi, açıklamalar mı, önermeler mi? Tümceler ona göre aynı nesne durumunu ifade etmeyebilirler. Açıklamalar zamana göre değişir, ama doğru zamana göre değişmez. Ona göre, doğru ya da yanlış olan içlerinde olgu durumlarının verildiği, ifade edildiği önermelerdir.<sup>152</sup>

Doğruluk tanımını esasını iki kavram meydana getirir. Geçerlik savı ve tartışım yoluyla doğrulanabilirlik. Habermas'da doğruluk, tartışımla doğrulanabilen ya da temellendirilebilen geçerlilik savlarıdır.<sup>153</sup> Habermas'ın deyişiyle "doğruluk, önermelerle ifade ettiğimiz, böylece bir iddiada bulunduğumuz bir gerçeklik savıdır. Doğruluk savlamalarda önermelerin kullanım anlamına ilişkindir. Bu nedenle doğruluğun anlamı, belirli bir söz edimleri sınıfının pragmatikğine bakılarak anlaşılır".<sup>154</sup>

Habermas'ın bu konuyu açıklamak için seçtiği örnek hukuktaki haklılık savlarıdır. Bir sav ileri sürmek o savın geçerli kılınabilir, tartışılabilir, savunulabilir, reddedilebilir veya kabul edilebilir olması demektir. Kabul edilen, tanınan sav ise geçerlidir. Habermas'ın tartışım ya da görüş birliği kuramının temelini eylemler ve tartışmalar arasındaki ayrım oluşturur. Eylemler ve tartışmalar iletişim alanın öğeleridir. Fakat eylemler alanında, savlamalarda ve açıklamalarda yer alan gerçeklik ya da haklılık savları sessizce varsayılır ve benimsenir. Eylemlere ilişkin bilgi değiş tokuşu için bu gereklidir. Ama tartışma söz konusu olduğunda daha önceki örtük uyuşma ve varsayımlar bir yana bırakılarak, sorunlu hale gelmiş olan geçerlik savları tartışım konusu yapılarak, bunlardan haklılık durumları araştırılır. Böyle bir tartışıma da artık değiş tokuş edilen bilgiler değil, sorun edilen geçerlik savlarının temellendirilmesine, ya da terk edilmesine yönelik tanıtlamalardır.<sup>155</sup>

Habermas'a göre, deneyin nesnelere, üzerine savları ileri sürdüğümüz şeylerdir, buna karşılık olgular, bizim savladığımız şeylerdir. Bir önermeyi doğru kılan olgudur; bunun için önermeler olguları resmeder, betimler ya da ifade eder. Fakat şeyleri, olaylar, kişiler, deney nesnelere, dünyada var olan, hakkında konuşup, savlar ileri sürdüğümüz şeylerdir. Buna ilişkin bir sav haklı ise, bu bir olgudur, yani olgular

<sup>152</sup> Tepe, a. g. e. , s. 166.

<sup>153</sup> Tepe, a. g. e. , s. 173.

<sup>154</sup> Tepe, a. g. e. , s. 167

<sup>155</sup> Tepe, a. g. e. , s. 168.

nesnelerden farklı bir konuma sahiptirler, nesnelere dünyada yer alan gerçek şeyler iken, olgular öyle değildir. Nesnelere deneyimini ediniriz olguları ise savları; tersi olanaklı değildir, yani olguları yaşayamam, nesnelere de savlayamam. Ama bir olguyu savlamak için nesnelere ve deneyimlere dayanılır. Fakat deneyim nesnelere dünyada yer alan şeyler olduğunu söyleyemeyiz.<sup>156</sup> Ama uygunluk kuramı böyle bir sava dayanır: “Doğru önermelerin olgulara uygunluğu söz konusudur.”<sup>157</sup> Ancak önermelerin karşılık geldiği şeyi dünya da var olan bir şey olması durumunda bu ifade anlamlı olabilir. Aslında ise olgular, yalnızca görünüşte önermelerin nesnel karşılıklarıdır; çünkü dünyada yer alan şeylerden değildir.

Habermas bu açıdan katıldığı uygunluk kuramının doğru bir gözleme dayandığını da söyler. Eğer ifadeleri olgulara uydurmaları yansıtma gerekiyorsa, bu durumda olgular da bir anlam verilmiş olmalıdır. Gerçek nesnelere, yani deney nesnelere tam bu özelliktedir. Önermeler olgulara değil, olgular önermelere uygun olmalıdır.<sup>158</sup> Diğer uygunluk kuramından farkı ise tartışmayla olgular üzerinde konuşulur ve olgular bilgiye dönüşür.

Eylemde sav, nesnelere ilişkin bir deneyimin bilgisi, tartışmada sav ise sorun edilen gerçeklik savıyla ilgili bir durumdur. Aynı söz edimi, nesnel ya da yalnız öznel olan bir deneyimi dile getirirken aynı zamanda doğru ya da yanlış bir düşünceyi dile getirmektedir. Eylem bağlamlarında nesnelere ilişkilerimde yanılabilirim; ama tartışmalarda ise geçerlik savları konusunda ya haklı olurum ya da haksız.<sup>159</sup>

Eylem bağlamlarında savlar, deney nesnelere üzerine bilgi verir; tartışmalarda ise olgular üzerine önermeler tartışma açılır. Bu nedenle doğruluk soruları eyleme ilişkin olgulara değil, deneyin ve eylemden soyutlanmış tartışmalara bağlanmış olgulara dayanır. Nesne durumunun öyle olup olmadığını deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlamanın gidişi belirler. Doğruluk idesi ancak tartışım yoluyla doğrulanabilen geçerlik savlarına dayanarak geliştirilebilir.

Habermas olgu ile nesne durumu ilişkisini de tartışım/görüş birliği kuramı çerçevesinde ele alır. Ona göre olgular nesne durumlarından elde edilir. Nesne durumları savların önermesel içerikleridir. Bu nedenle, olguların var olan nesne

---

<sup>156</sup> Tepe, a. g. e. , s. 168.

<sup>157</sup> Tepe, a. g. e. , s. 169.

<sup>158</sup> Tepe, a. g. e. , s. 170.

<sup>159</sup> Tepe, a. g. e. , s. 171.

durumları olduğu söylenildiğinde anlatılmak istenen nesnelere varlığı değil, önermelerin doğruluğudur. Olgu ya da nesne durumu sözcüklerinin anlamı ancak geçerlilik savlarının sınındığı tartışılara dayanarak açıklanabilir. Deney nesnelere üzerine düşünceler, nesnelere algıları ya da deneyimleri aynı şey değildir.<sup>160</sup>

Doğruluk önermelerin özelliğidir. Doğru diye adlandırdığımız önermeler temellendirebileceğimiz önermelerdir. Doğru-yanlış önermeleri ayırmak içinde tüm insanların yargılamalarına bakmak gerekir. Tüm kişilerin onayı gerekir. Doğruluk akla dayalı bir görüş birliğine erişmeye söz vermek demektir.

Habermas'a göre aynı kökenden gelen en az dört tür geçerlilik savı vardır. Bunlar, anlaşılabilirlik, doğruluk, doğruluk-normlarının doğruluğu ile doğruculuk içtenlik bir bütün oluşturmakta ve ussallık olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan ikisi tartışma uygun geçerlik savları iken, ikisi bu özelliği taşımaz. Yöntemleri ve kesinlik yaşantıları ise geçerlilik savlarından farklıdır; çünkü bunların geçerlik savları gibi sonradan sınılanabilirlik ve özneler arası olma özellikleri yoktur.<sup>161</sup> Habermas bu dört geçerlik savının, tümünü doğrulanıp çözümlenecek savlar diye görmez.<sup>162</sup>

Bir kişinin söylediklerinde samimi olup olmadığı, tartışmadan çok o kişinin eylemlerinde kendini gösterir. Bu nedenle Habermas, samimiyeti bir geçerlilik savı olarak görmekle birlikte, onu tartışma dayalı geçerlik savları olarak nitelendirdiği doğruluk ve normların doğruluğundan ayırır.<sup>163</sup>

Bir olguya uygun en az bir sav, belirli koşullarda geçerli bir norma uygun en az bir doğru öneriye karşılık olmalıdır. Olgusal olarak geçerli normun hep doğru olması gerekmez. Aynı şekilde doğru normların da olgusal geçerliğe sahip olmaları gerekmez. Bu nedenle kılışsal tartışmaların sonuçları, toplumun sembolik geçerliğine ilişkin olurken, kuramsal tartışmalar gerçekliğin kendisine değil, yalnızca gerçeklik üzerine ortaya konulan yanlış savlara karşı çıkabilir. Habermas, görüş birliği kuramını kısaca şöyle ifade eder:

1. Görüş birliği kuramı doğruluk ile normların doğruluğunu tartışma ile temellendirilebilen geçerlilik savlarıdır; fakat kuramsal ve kılışsal tartışmalar arasında görülen mantıksal farklılıklar göz ardı edilemez. Bu nedenle, metafizik kuramlar ile

<sup>160</sup> Tepe, a. g. e. , s. 172.

<sup>161</sup> Tepe, a. g. e. , s. 174.

<sup>162</sup> Tepe, a. g. e. , s. 175.

<sup>163</sup> Tepe, a. g. e. , s. 174.



kılgısal sorunlardaki doğruluk olanağını yadsıyan pozitivist kuramların yanıldıkları kanısındadır. Habermas, birincisini çok geniş, ikincisini çok dar, çok sınırlandırılmış bulur.

2. Görüş birliği kuramı, deneyim kazandığımız, öğrenileri, dizgeleri, sorunlu geçerlilik savlarının tanıtılamayla açıklanabildiği tartışılardan ayırmaktadır. Transendental doğruluk kuramları ise olanaklı deneyim nesneliliğinin koşullarını tartışım ile doğrulanabilen geçerlilik savlarının koşullarıyla karıştırmaktadır. Olanaklı deneyim nesnelilerini çözümleyen bir yapı kuramı, bir doğruluk kuramı işlevi görmez. Deneyimler nesnelilik savıyla ortaya çıkar. Bu bir ifadenin doğruluğuyla aynı şey değildir. Deneyimin nesneliliği, her kişinin onu başarıyla ya da başarısız ele alabileceği anlamına gelmektedir. Tartışmalarda ileri sürülen bir önermenin doğruluğu, her kişinin bazı temellendirmelerle savın geçerliliğini ikna edebilir.

3. Görüş birliği kuramı öznel arası geçerlilik savlarını, öznel olan kesinlik yaşantılarından ayırmaktadır. Bazı doğruluk kuramları ise belirli tipteki kesinlik yaşantılarını doğruluk modeli olarak almaktadır.

4. Görüş birliği kuramı, tartışıma dayalı (diskursif) olan ve olmayan geçerlik savlarını birbirinden ayırarak, doğruculuğun (içtenliğin) doğrulukla (Manifestationstheorie), normların doğruluğunun (Richtigkeit) doğrulukla (Wahrheit), anlaşılabilirliğin doğrulukla (K.Lorenz'in söyleyiş kuramı) karşılaştırmasını önlemeye çalışır.<sup>164</sup>

Habermas'a göre, görüş birliği rastlantıyla ortaya çıkmaz. Görüş birliği benimle konuşmaya katılabilecek olan her kişinin aynı nesneye aynı yüklemi yükleyebileceği görüş birliğidir. Temellendirilmiş uzlaşım olduğundan görüş birliği bir doğruluk ölçütü olarak kullanılabilir. Doğruluk, kesin bir görüş birliğine erişileceği anlamına gelmez.<sup>165</sup> “Bu doğruluk temellendirilmiş görüş birliğidir. Doğruluk güvenceyle iddia edilebilirlik ( warranted assertability ) demektir.”<sup>166</sup> Doğruluk, tartışmada sorun edilen savlar hakkında olumlu bir karar verebilmeye dayanır, tartışmayla elde edilen bir karar da yalnızca tanıtılamayla elde edilen bir karar da yalnızca tanıtılamayla erişilebilen görüş birliği biçiminde ortaya konabiliyorsa, bu durumda, tanıtılamayı görüş birliğine götüren gücün nerden kaynaklandığı ortaya

<sup>164</sup> Tepe, a. g. e. , s. 178–179.

<sup>165</sup> Tepe, a. g. e. , s. 180.

<sup>166</sup> Tepe, a. g. e. , s. 181

çıkarılmak zorundadır. Bu güç, yalnızca uyuşmanın tanıtılamayla elde edilebilir olması olgusundan kaynaklanmaz; çünkü bu olgunun kendisi de kendisinden açıklanması gerekmektedir. Habermas'a göre, bir tartışmanın sonucu ne mantıksal zorunluluk ne de deneysel zorunlulukla sağlanabilir. Bunu sağlayan daha iyi tanıtılamaların gücüdür. Habermas bu gücü ussal güdülenme diye adlandırır. Tartışmaların biçimsel özelliklerini açıklamayı da tartışım mantığı diye adlandırır; pragmatik mantık olarak ele alır. Bir tartışım mantığının görevi tanıtılamayı açıklamaktır.<sup>167</sup>

Habermas'da bir tartışma söz edimlerinde oluşur. Dil birimleri arasındaki geçişler mantık ve deney ile temellendirilemez. Tartışımın bizi görüş birliğine götürebilecek tanıtılamaları, tözsel tanıtılamalar diye adlandırır. Bu, onların öğreni aktarıcı, ama yalnızca çözümsel tutarlılığa dayanan bir geçerliğe sahip olmaları anlamına gelmektedir. Bir tanıtılama, sav, emrin, değerlendirmenin benimsenmesi için bizi zorlaması gereken temellendirir.<sup>168</sup>

Habermas geçerlik savlarının tanıtılamayla doğrulanabildiği kılışsal tartışmalara uygular. İddialardaki doğruluk savıyla nesne durumlarının varlığı evetlenir ya da değillenir. Bu iddiaya karşı çıkan doğruluğa itiraz ederek ifadelerin doğru olmadığını iddia eder. Emirlerle doğruluk savı taşıyan eylemler istenir ya da yasaklanır. Bu emre karşı çıkan kişi, onun doğruluğuna itiraz ederek emredilen eylemin doğru olmadığını iddia eder. Değerlendirmelerde nesnel uygunluk savıyla iyi ve kötüler olarak gruplara ayrılır. Buna karşı çıkan kişi, uygunluk savına itiraz ederek, sınıflamanın uygun olmadığını iddia eder. İlk durumda karşı çıkan kişinin beklediği temellendirilmiş açıklamadır; son iki durumda ise karşı çıkan kişi temellendirilmiş bir doğrulama istemektedir.<sup>169</sup> Ona göre, ne yüklemeler ne kavramlar doğru olabilir. Sadece önermeler doğru-yanlış olabilir. Bu doğrulama tanıtılamaya dayalı olmalıdır.

Görüş birliğini gerçekleştirmek için, tartışımın biçimsel koşulları önceden yerine getirilmiş olmalıdır. Nedir bu koşullar? İlk dil dizgesini gözden geçirmek ve bu dil dizgesini gerektiğinde değiştirmeye izin verecek yapıda olmasının sağlanmasıdır.<sup>170</sup>

Habermas dört tartışım düzeyini birbirinden ayırır.

<sup>167</sup> Tepe, a. g. e. , s. 181.

<sup>168</sup> Tepe, a. g. e. , s. 182.

<sup>169</sup> Tepe, a. g. e. , s. 184.

<sup>170</sup> Tepe, a. g. e. , s. 185.

1. Karşıt geçerlik savı: Eylemleri betimleyen sorunlaştırılmış savlardan, karşıt geçerlik savı bir tartışma nesne yapılan savlara geçmektir.

2. Kurumsal aşama: Sorun edilen savın kurumsal olarak açıklanması aşamasıdır, seçilen bir dil dizgesi sınırları içinde en azından bir tanıtılmanın ortaya konulmasıdır.

3. Üst kurumsal tartışma: İlk seçilen dil dizgesinde değişiklik yapılır ya da bu dizge dil açısından diğer dil dizgeleriyle karşılaştırılarak değerlendirilir.

4. Son aşama temellendirme dillerinde dizgisel değişikliklerin yapılmasına geçiş aşamasıdır. Bu bir anlamda temellendirme dillerinde yapılan değişikliklerin bir değerlendirilmesi gibidir. Bu aşamada kuramsal tartışımın sınırları dışına çıkılır, çünkü burada neyin bilgi olarak geçerli olması gerektiğine de karar verilmesi gerekmektedir.

171

Habermas'a göre doğruluğa ilişkin görüş birliği kuramı, bir yöntem sunar görünüyor. Geçerlilik savının, akıllı her insan tarafından kabul edilmesi gereken tümceleri doğrudur. Doğruluk özneler arasında zorlayıcı kesinliğe sahip, her zaman ikna edicidir. Akıllı ve hafızası yerinde olan, anlam kurucu insanların topluluğundan kendini dışlamayan insan, doğruluğu yadsıyamaz. Bu kuram, doğruluğu akıllı insanlar arasında varılan görüş birliğine dayanarak doğru tümcelerin evrensel geçerliliğine ilişkin normatif iddiayı sürdürür.<sup>172</sup>

Doğruluğun işlevi özneler arası taşınabilirliği güvencelemek değil, temellendirilmiş bir görüş birliği beklentisini garanti eder.<sup>173</sup> Özneler arası kesin aktarım anlamında doğruluk, her toplumun kültürel yorum sistemine göre değişen kıstaslara bağlıdır.<sup>174</sup> “Doğruluk iddiasının evrenselliği bir yanılısamadır, her defasında doğru olarak kabul edilen şey, aslında bir uzlaşım konusudur.”<sup>175</sup>

Habermasa'a göre, bir tartışmada söz konusu edilen saha sınırlaması ya da isimsel tanımlama değil, bir tümcenin geçerliliği tasarımının, bu tümcenin sözcülenmesiyle öne sürülen geçerlilik iddiasının doğrulanması tasarımdan bağımsız olarak açıklanabilip açıklanamayacağıdır. Doğruluk koşullarının bilgisi, verili durumda

<sup>171</sup> Tepe, a. g. e. , s. 186.

<sup>172</sup> Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine., s. 454.

<sup>173</sup> Habermas, a. g. e. , s. 455.

<sup>174</sup> Habermas, a. g. e. , s. 456.

<sup>175</sup> Jürgen Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, I. Baskı, Kabalıcı Yayınevi, 2001, s. 154.

bu koşulların yerine getirilip, getirilmediklerinin nasıl saptanacağını bilmeye dayanır. <sup>176</sup> “Bir tümcenin anlaşılması için, bu tümcenin doğruluk koşullarının yerine getirildiği iddiasının doğrulanabileceği gerekçeleri bilme yeteneği gereklidir.” <sup>177</sup>

Habermas, pozitivist empirik doğruluk ölçütü yerine bilgi ölçütü olarak ideal konuşma ortamındaki uzlaşmayı önerir. Ona göre bilgi, rasyonel katılımcıların etkileşimiyle oluşan konuşmadaki uzlaşmada açık ve tam ifadesini bulur. Bu daha geniş usçuluk, pozitivist bilimin dışladığı pek çok alanın yeniden tanınmasına olanak verecektir. <sup>178</sup> Habermas gerçeğe ulaşmayı ve yanıtları gelenekte, temel eserlerde aramak yerine farklı araştırma ve tartışma biçimlerini öğrenmeyi ve bunlara dayanmayı zorunlu görür. Tartışmada özneler arasılık ile rasyonellikle karşılaşırız. Tartışma önemlidir çünkü çoğulcu, teorik ve normatif bir mantığa ihtiyaç duyduğumuzdan birbirimize ihtiyaç duyarız. Bu tartışma aynı zamanda yanılgılarımızı ayıklamada önemlidir. Hatalarımızı kabul etmek ve ilerleme tartışma usulünün temelinde yer alır. Bunun içinde tartışmanın katılımcıları tartışmaları takip etmeli ve daha iyi bir savını gücüne boyun eğmeye gönüllü olmalıdır. <sup>179</sup>

### 3. 6. 2. İletişimsel Eylem

İletişimsel Eylem ile Habermas, tartışmacı, eleştirel bir yaklaşımla sosyal bilimlerin, siyasal sistemlerin yenilenmesi gerektiğini söyler. Bunun içinde dil üzerine durur, konuyla ilgilenen filozoflarla tartışmaya girer.

Habermas, uzlaşım yönelimli (iletişim yönelimli) eylemler ile başarı yönelimli (akılsal amaç yönelimli) eylemler arasında temel bir ayırım yapmış; buna bağlı olarak stratejik eylemler ile araçsal eylemler arasında ayrıca bir ayrıma gitmiştir. Ona göre araçsal eylemler her zaman için fiziksel dünyada gerçekleştirilen amaç yönelimli müdahalelerdir. Etkileri açısından, teknik kurallara bağlı olarak da betimlenir. Stratejik eylemler ise belli sonuçlar elde etmek için inanları etkilemeyi amaçlayan eylemlerdir. Ayrıca araçsal eylemler gibi stratejik eylemler de etkileriyle değerlendirilip, oyun

<sup>176</sup> Habermas, a. g. e. , s. 334.

<sup>177</sup> Habermas, a. g. e. , s. 335.

<sup>178</sup> Büyükdeveci Sabri; Postmodern Anlayışta Ahlak Sorunu, sayı: 23, Felsefe Dünyası, Felsefe Dünyası yayınları, Kış 1997, s.41 – 46.

<sup>179</sup> Skirbekk Gunnar, Gilje Nils; Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi, çev: Emrah Akbaş, Şule Mutlu, 3. Baskı, Kesinti Yayınları, Ekim 2006, s. 591.

kuramının sunduğu araçlar yanında ussal seçim kuramlarında belirlenir. İletişimsel eylem, bütünüyle bağımsız ve ayrı bir toplumsal eylem türüdür.<sup>180</sup>

Günümüzde bir eylem kuramı için, sistematik açıdan bağlantı kurulabilecek üç gelenek vardır.

1. Sosyolojik eylem kuramı: Max Weber ve T.Parsons'a dayanır ve sosyal eylemin temel kavramını açıklamaya çalışır.

2. Analitik eylem kuramı: Amaçlı etkinliğin temel kavramsal yapısını çeşitli görünümeler altında aydınlatmaya çalışır.

3. Konuşma eylem kuramı: Wittgenstein'in geç dönemiyle ve Austinle birlikte, eyleyen özneler arasında anlaşmaya dayanır. İletişimsel eylem kavramı bunlar arasında üçüncüye dayanıyor. Habermas bunu dil kuramsal temellendirilişi için bir bağlantı noktası olarak uygun olabilinceye kadar geliştirir. Habermas iletişimsel eylem deyimini, dil ve eylem yeteneği olan öznelerin, birbiriyle anlaşma ve böylelikle etkinliklerini koordine etme amacıyla girdikleri ilişkilerdeki simgesel (dilsel ve dilsel olmayan) anlamlar için kullanır. İletişimsel olarak koordine edilmiş bu etkinlikler, iletişimsel ya da iletişimsel olmayan eylemlerden oluşabilirler.<sup>181</sup>

İletişimsel eylem de eylem yönlendirici kurallar, toplumsal normlardır; tanımlama düzeyi, paylaşılan sıradan bir dildir; tanımlama türü, davranışlar hakkındaki karşılıklı beklentilerdir.

Habermas'a göre etkileşim ve iletişimsel eylem, iletişim kuran bireyler arasındaki ahlaki ilişkiler bütünü olarak da adlandırılabilir. Bu tema Jena Derslerinde yer alan bir temadır ve orada ahlaki ilişkiler birinin kendisini diğerinde tanınması olarak tanımlanmıştır. Ahlaki hayat ve ilişkiler, özneler arasılığın yokluğunda mümkün olmaz. Bireylerin birbirlerini özneler arası bir şekilde kuran ahlaki ilişkiler aracılığıyla tanımları sembolik olarak belirlenmektedir. Bu ilişkiler anlaşmaya varmayı hedefleyen iletişimsel eylemin sonucudurlar.<sup>182</sup>

Toplumun sürekliliğini sağlayabilmesi için iletişimsel eylem zorunludur. Toplumun örgütlenmesi, yeni ve rasyonel biçimlere dönüştürülmesi için öznelerin bir

<sup>180</sup> Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsav, a. g. s. , s. 639.

<sup>181</sup> Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s. 561.

<sup>182</sup> Ahmet Çiğdem; Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemolojisi Üzerine Bir Çalışma, Ankara, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Nisan 1997. s. 101.

iletişim kurmaları ve bu amaçla bir dil oluşturmaları gerekir. Etkileşim toplumsal normlar aracılığıyla özneler arası ilişkilerde gerçekleşir.<sup>183</sup>

Habermas’da iletişimsel eylem, simgelerle sağlanan bir etkileşimdir. İletişimsel eylem, karşılıklı beklentileri olan öznelerin kabul etmiş oldukları zorunlu geçerli toplumsal normlara uyar. Toplumsal normlar yaptırımlarla güçlendirilmiştir. Anlamları da gündelik dildeki iletişime yansır.<sup>184</sup>

“Kültürel gelenek olarak dil iletişimsel eyleme girer; çünkü ancak özneler arasında geçerli ve sabit olan, gelenekten alınmış anlamlar, karşılıklılık temelinde yönelimlere, yani tamamlayıcı tavır beklentilerine izin verirler. Bu yüzden, etkileşim yaşanmış dilsel iletişimlere bağımlıdır.”<sup>185</sup>

İletişimsel eylemler kültürel değerlere, stratejik eylem ise ilgilere yöneliktir.<sup>186</sup> İletişimsel eylemde özneler her zaman bir yaşama evresinin ufkunda anlaşılır. Yaşama evresi daha önceki kuşakların yorumlama çalışmasını depolar; yaşama evreni her güncel anlaşma sürecinde ortaya çıkan görüş ayrılığı riskine karşı, koruyucu karşı ağırlıktır.<sup>187</sup>

Habermas’a göre kültürel geleneklerin kendilerine uygun bir biçimde yorumlanmış bir yaşama evresinde rasyonel eylem yönelimlerinin olanaklı olmaları, rasyonel bir yaşam sürdürmeye dek yoğunlaştırılabilmeleri gerekiyorsa, hangi biçimsel özellikleri taşımaları gerektiği açıklık kazanıyor.

a) Kültürel gelenek, nesnel ve öznel dünya için biçimsel tasarımlar sunmalıdır; farklılaşmış geçerlilik iddialarına izin vermeli ve temel tutumların bunlara uygun düşen farklılaşmasını teşvik etmelidir. Simgesel anlatımlar, dizgeli bir biçimde nedenlerle bağlandıkları ve nesnel bir değerlendirmeye açık oldukları biçimsel bir düzeyde üretilmelidir

b) Kültürel gelenek kendisiyle düşünsemeli bir ilişki kurulmasına izin vermelidir; gelenek yoluyla biriktirilen yorumlamalar sorgulanabilecekleri ve eleştirel bir gözden geçirme işlemine sokulabileceği ölçüde kendi dogmatikliğinden sıyrılmış olmalıdır. Bundan sonra içsel anlam bağıntıları dizgeli bir biçimde işlenebilir ve

<sup>183</sup> Çiğdem, a. g. e. , s. 102.

<sup>184</sup> Jürgen Habermas; İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, çev: Mustafa Tüzel, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, Şubat 2004, s. 42.

<sup>185</sup> Habermas, a. g. e. , s. 23.

<sup>186</sup> Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s. 482.

<sup>187</sup> Jürgen Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, s. 96.

alternatif yorumlar yöntemli bir biçimde incelenebilir. İkinci aşamadaki bilişsel etkinlikler, nesneleştirici düşünce, ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik algılama alanlarında, hipotezlerle yönetilen ve argümanlara dayalı bir biçimde süzülmüş öğrenme süreçleri ortaya çıkar.

c) Kültürel gelenek bilişsel ve değer biçici bileşenlerinde, onlara karşılık düşen öğrenme süreçlerinin toplumsal olarak kurumsallaştırılabilecekleri ölçüde, özgülleştirilmiş argümantasyonlarla geri beslemeli ve ilişkiye olanak verilmelidir. Bu yolla bilim, ahlak ve hukuk için, müzik, sanat ve edebiyat için, içinde argümantasyonlarla desteklenmiş, sürekli eleştiriyle geçicileştirilmiş, ama aynı zamanda profesyonel olarak garanti altına alınmış geleneklerin olduğu kültürel altdizgiler ortaya çıkabilir.

d) Son olarak, kültürel gelenek yaşama evrenini öyle yorumlamalıdır ki, başarıya yönelmiş eylem hep yeniden iletişimsel olarak yenilenmesi gereken bir anlaşmanın buyruklarından kurtulabilsin ve anlaşmaya yönelmiş eylemden en azından kısmen ayrılabilsin.<sup>188</sup>

İletişimsel eylem öznelerin anlaşmasına yöneliktir. Bu anlaşma dil ile gerçekleşir. Dilin aktörler ise, eylemlerini koordine etmek için birbirleriyle anlaşarak, her defasında belirli hedefler izler.

Her anlaşma anlama zemininde gerçekleşir.<sup>189</sup> “Bir dil topluluğun üyeleri dünya imgelerinin çerçevesinde kişisel ve toplumsal yaşamların merkezi konuları üzerinde anlaşırılar.”<sup>190</sup> İletişimsel eylem kuramında dil, yaşam deneyimi, sosyal ve öznel dünyayla ilişki kurarak alanını geliştiriyor, sadece olgulara dayanmıyor, gramerin içinde sıkışıp kalmıyor.

İletişimsel eylem bir konuşma durumudur. Konuşmak iki anlama gelir; birbirini anlamak ve verili durumda birbirini anlaşılır kılabilmektir.<sup>191</sup> Anlaşma zorlamalardan uzaktır. Tarafların teklifine ve bu teklife verilen tavra bağlıdır. Bu yüzden, birinin konuşma teklifi, diğerinin onu benimsediğinde başarıya ulaşır.<sup>192</sup>

<sup>188</sup> Habermas, a. g. e. , s. 97.

<sup>189</sup> Habermas, a. g. e. , s. 129.

<sup>190</sup> Habermas, a. g. e. , s. 85.

<sup>191</sup> Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, s. 286.

<sup>192</sup> Habermas, a. g. e. , s. 562.

İdeal konuşma ortamının ön koşulu da tüm katılanlara konuşma edimlerini seçmede ve kullanmada eşit şans verilmesiyle gerçekleşir. Bu konuşma ortamının ikisi temel koşul olmak üzere, dört ana ön koşulu vardır:

1. Tartışmada kişiler iletişimsel konuşma edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalı; böylece yeni tartışmalar açılabilir, sorular sorabilir, yanıtlar verilebilir.

2. Tartışmada kişiler, bir sav ileri sürmede açıklamalar, yorumlar, temellendirmeler yapmada, önerilerde bulunmada ve de bunların geçerliklerini sorunlaştırmada, evrenselleştirmede ve çürütmede eşit şansa sahip olmalıdır. Böyle olmadığı takdirde, hiçbir görüş sonuna kadar eleştiri ve sorunlaştırmalardan kendini kurtaramaz.

3. Tartışmaya kişiler görüşlerini, duygu ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar olarak katılmalıdır.

4. Tartışmaya kişiler emir ve izin vermede, itiraz etmede, yasaklamada, söz verme ve söz almada, hesap verme ve hesap sormada vb. eşit şansa sahip kişiler katılabilmelidir. Katılanlara kural koyucu denilen türden söz edimlerini kullanmada eşitlik sağlanmış olmalıdır.<sup>193</sup>

Habermas konuşmaya katılanların tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları konuşma türüne argümantasyon der. Argüman, sorunsal bir anlatım geçerlilik iddiasıyla dizgeli bir bağlantı içinde olan gerekçeler içerir. Bir argümanın kuvveti ise, gerekçelerinin sağlamlığıyla, argümanların bir tartışma katılanları ikna edilmesiyle ölçülür.<sup>194</sup>

Habermas'a göre konuşmacının iletişimsel niyeti şunları içerir: a) konuşmacı ve dinleyici arasında bir ilişkinin oluşabilmesi için verili normatif bağlam açısından uygun bir konuşma eylemi gerçekleştirmek b) dinleyicinin, konuşucudaki bilgiyi alması ve paylaşması için doğru bir önermede bulunması c) dinleyicinin söylenene inanması için görüşleri, niyetleri, duyguları, dilekleri içtenlikle sözcelemek. İletişimsel yolla sağlanan özneler arası uyuşma, güven dilsel anlaşmanın işlevleriyle açıklanır.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> Tepe, a. g. e. , s. 186–187.

<sup>194</sup> Jürgen Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, çev: Mustafa Tüzel, I. Baskı, Kabalıcı Yayınevi, 2001, s. 42.

<sup>195</sup> Habermas, a. g. e. , s. 326.



Dinleyici, evet diyerek bir söz edimi teklifini kabul etmekte aynı zamanda sözcenin içeriğini, söz edimine içkin güvencelere ve etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıklara ilişkin bir anlaşmayı temellendirmektedir.<sup>196</sup> Bu geçerlik iddiasına alınan evet tavrı salt empirik bir karar değildir.<sup>197</sup>

Habermas’da anlaşma süreçleri geçerlilik iddialarını öznel arasında kabul edilmesine dayanan bir görüş birliği hedefler.<sup>198</sup> “Anlaşma sürecinin rasyonel içyapısını a) aktörlerin üç dünya bağlantılarıyla ve bunlara uygun nesnel, sosyal ve öznel dünya kavramlarıyla b) önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve içtenlik ya da sahicilik biçimindeki geçerlilik iddialarıyla c) rasyonel olarak güdülenmiş, yani eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznel arasında kabul edilmesine dayanan bir anlaşma kavramıyla ve d) ortak durum tanımlarının ortaklaşa tartışılması olarak bir anlaşma kavramıyla karakterize eder. Nesnellik istemi karşılanmak isteniyorsa bu rasyonel içyapının belirli bir anlamda genel geçer olduğu kanıtlanması gerekir.”<sup>199</sup>

Böyle bir konuşma ortamı yaratma zordur. Habermas bunun farkındadır; ama Habermas bu koşulların sağlanmasının apriori olarak olanaksız olmadığı kanısındadır.  
200

Habermas’a göre, iletişimsel eylemde, amaçlanmamış eylem sonuçları her zaman ortaya çıkabilir; ama bu sonuçların tehlikesi ortaya çıktığı anda, konuşucu yanlış izlenimi ortadan kaldırmak için açıklamalar yapmak ve tekziplerde bulunmak, gerektiğinde özür dilemek zorunda kalır.<sup>201</sup>

Habermas’a göre, iletişimsel eylem kavramı, Marks’ın soyut emek kavramına ampirik bir bilimin temel kavramı olarak benzediği ve onu içerir. Habermas’ın, teorisinin farkı modern toplumu eleştirisinde ve çözümlemesinde sadece bir tarih teorisi içerisinde kalmamakta, toplum teorisinin genişlemesine tarih–dışı kalmaktadır. Ayrıca iktisadi çözümlemeleri önemsiz bulmakta, emek kavramını iletişimsel eylem kavramının altına yerleştirmek istemektedir.<sup>202</sup> Onun eylem teorisi hayat biçimlerinden,

<sup>196</sup> Habermas, a. g. e. , s. 315.

<sup>197</sup> Habermas, a. g. e. , s. 320.

<sup>198</sup> Habermas, a. g. e. , s. 163.

<sup>199</sup> Habermas, a. g. e. , s. 165.

<sup>200</sup> Tepe, a. g. e. , s. 188.

<sup>201</sup> Habermas, a. g. e. , s. 313.

<sup>202</sup> Tom Bottomore; Frankfurt Okulu, çev: Ahmet Çiğdem, 2. Basım, Vadi Yayınları, Eylül 1997, s. 99.

dünya ingelerinin yorumlamalarından, sembolik etkileşimcilikten, hermeneutikten, fenomenolojiden etkilenen bir teoridir.<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup>Bottomore, a. g. e. , s. 96-97.

## SONUÇ

Frankfurt Okulunun en son temsilcisi ve bir toplum teorisyeni olan Jurgen Habermas'ın çok farklı konularda görüşleri vardır. Birçok düşünürden yararlanan Habermas eserlerinde de bu düşünürlerin birçoğu ile tartışmış, onların düşüncelerini kullanarak kendi düşüncesine yeni boyutlar katmıştır. Düşünceleri Frankfurt Okulu düşünürleri ve Marks'ın etkisiyle başlamış daha sonra birçok düşünür etkisiyle kendini olgunlaştırmış, tartışmaya değer her düşünceyi de değerli bulmuştur. Kendisi bilinç felsefesinden, dil felsefesine geçerek toplumsal bir proje kurmayı amaçlamıştır. Bu toplumsal projenin son noktası ise rasyonel bir toplumdur.

Frankfurt Okulu üyeleri, Aydınlanma ve onun ürünü olan pozitivistlere alternatif düşünceler geliştirmeye çalışmıştır. Bu amaçla okul, pozitivistleri eleştirmiştir. Bu eleştiriler pozitivistlerin epistemolojisi ve metodolojisine yöneliktir. Okul düşünürleri, pozitivistlerin doğa bilimleri dışındaki her şeyi metafizik saymalarını yetersiz, eleştiriden uzak bir kavrayış olarak görmüşlerdir. Pozitivistizm diğer alanlara yayılırken kendi üzerine düşünmemiştir. Toplumsal hayatı kavramada yetersizdir. Çünkü sadece var olana katılır. Olgu, değer arasındaki ayrımı yapamamıştır. Bilimi tek bilim olarak görmüş, tikeli, tümelden koparmıştır. Her alana yayılmak isterken dogmatikliğe yol açmış, bir mit haline almıştır. Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisyenlerine göre bu anlayış bilimin ruhu hiçleştirip, epistemolojinin sonunu hazırlar. Eleştirel Teori'nin teorisyenleri, Aydınlanma'nın öznel akıl anlayışını eleştirirler. Bu akıl dünyayı sadece olgular, şeyler dünyası olarak deneyle algılar. İnsanı mekanikleştirir. Akıl sadece öznel akıldan ibarettir, aklın nesnel yanı zayıflamıştır. Eleştirel Teori de belli bir akılcılığı ifade eder. Bu akıl, tez ve antitezlerin senteze dönüştüğü diyalektik düşünmedir. Eleştiri, öz eleştiri şeklindedir. Yöntemde toplumsal, tarihsel, kültürel, ideolojik faktörlerin önemine değinmişler, disiplinler arası işbirliğinin gerekliliğini savunmuşlardır. Ancak disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemelerine karşın dar bir çerçevede kalmışlar, özneliği gene ön planda tutmuşlardı. Genelleyici bir anlayışa sahiptirler, detaylı çözümlenmelerden uzak durmuşlardır.

Eleştirel Teoriyi benimseyen Habermas, bu tezin görüşlerini benimsemekle birlikte yeni yorumlar getirmiştir. Habermas tüm eleştirilere rağmen Aydınlanmanın mirasçısıdır. Aydınlanmanın ürünü olan moderniteyi bitmemiş bir proje olarak görür.

Çünkü aydınlanma, moderinte ve onların ürünü olan pozitivizmin, bazı sorunlarına rağmen bize kazandırdığı çok şey vardır. Habermas'da, Aydınlanma akıl, yeni bir bilinç, düşünme biçimi, özgürleşmektir. Dilde, tarihte, toplumda somutlaşan akıllı, birleştirici ve uzlaştırıcı bir güç olarak görülür. Bunlar bireylere var olma, sorgulama, eleştirme olanağı sağlar, iyi bir hayatı belirlemede önemli rol oynar. Bunun yanında araçsal aklın baskıcı, her şeyi kuşatan, yönlendirici yanına karşıdır. Modernitenin sorunlarını bir akıl eksikliği olarak gören Habermas daha fazla akıldan yanadır. Ancak aydınlanmanın, modernizmin gerçekten bize ideal bir zihin yapısı kazandırdığı meçhuldür. Pozitivizmin nesneleştirmesine, özne merkezli akıl anlayışını eleştirmiş. Bu eleştiriler postmodern olarak kabul edilmekle birlikte kendisi bunu kabul etmemiş Aydınlanmanın sadece olumlu katkılarıyla kendini sınırlamıştır. Aydınlanma gibi her dönemin, çağın olumlu yanları vardır. Habermas ise Aydınlanmayı kurtarma çabası içersine girmiştir. Moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak görür ancak tarihte hiçbir dönem tamamlanmıştır. Eski, yeni biçimleriyle kültür, toplum içersinde yaşarlar. Moderniteye dayanan özgürlük alıntısını yüceltir oysa tarihin her dönemi özgürlükler mücadelesiyle geçmiştir.

Habermas pozitivizmin gibi tek yanlı, genel her şeyi kuşatan bilim anlayışını kabul etmez. Nesne alanlarının farklılaşmasına bağlı olarak farklı bilgi türlerinden söz eder. Bu farklılaşması sağlayan ise emek (çalışma), etkileşim (dil), erk (erk, iktidar) ilişkisidir. Bilgiyi yönlendiren teknik, pratik, özgürleşimci ilgiye karşılık gelen doğa bilimleri, tarihsel-hermeneutik bilimler ve ideologiekritik-psikanaliz bilimlerden söz eder. Bu bilimler tarihsel ve toplumsal şartlarda oluşur ve bunlar akılla uyumludur. İlk iki bilim anlayışı ve bunun yöntemleri konusundaki anlayışlar yeni değildir. Habermas'ın bunlara eklediği ideologiekritik-psikanalizi bilim kabul etmesidir. Ancak bunları bilim olarak kabul ederken yaptığı açıklamalar yetersiz ve muğlâktır.

Habermas'a göre, bilgi insan etkinliğidir. O, bilgiyi insan ilgilerine bağlayarak açıklar. Bilgi insanın kendini koruma ve üretim isteminden doğmuştur. Sosyal yaşam ve ilgi arasında bir bağ kuran Habermas'a göre ilgiler tarihsel ve toplumsal şartlarda oluşur. Sosyal bilimler tarihseldir. Toplum kendini tarih içersinde açığa vurur. Tarihsel ve toplumsal şartlar yoksa ilgiler tanımlanamaz. Sosyal bilimler pratik ilgide karşılığının bulur. Sosyal bilim, sosyal yaşam içersindeki bireyleri, grupları, anlamayı amaçlayan yorum bilimdir. Sosyal bilimlerde amaç daha fazla bilgi edinmektir.

Habermas sosyal bilimlerde evrenselliği amaçlamaz. Tekil olayların açıklanmasını hedefler. Sosyal yaşam evreni bilimsel araştırmanın nesnel alanıdır. Sosyal bilim, toplumu hesaba katar.

Habermas, sosyal bilimleri, tarihsel-hermeneutik bilimler olarak ele alır. Ancak sosyal bilimlerde birbirine aykırı yaklaşımlar vardır. Bu aykırılık doğa bilimleri ve tin bilimleri ikiciliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin; nomolojik bilimler (kural koyucu, ampirik bilimler) psikoloji, sosyoloji, sosyal-psikoloji, ekonomi, politika, hukuk alanlarına uzanıyor. Bu rakip yaklaşımlar negatif bir durum oluşturup gerilime sebep olur. Habermas' a göre, ampirik davranan sosyal bilimler, pozitivistin uzantısıdır ya da yorumlamayı işin içine katmayan anlayıştır. Ampirik davranan sosyal bilimler bütüncüdür, genel-geçer yasalara ulaşmak ister. Oysa Habermas tekil olayları açıklamak ister, evrensel yasaların peşinde değildir. Ampirik bilimler gibi sosyal yaşam formüle edilemez. Ampirik bilimlerin yöntemi sosyal yaşamı anlamaya uygun değildir çünkü sosyal ve tarihsel şartları bilimin içerisine sokmazlar, bunlar bağlayıcı değildir. Aynı zamanda toplumsal şartlar, kültürler farklıdır. Toplumsal şartlar tarih içerisinde sürekli değişmekte, toplumlar kendilerini yeniden kurmaktadır. Bundan dolayı sosyal bilimler ampirik bilimler gibi kanıtlanıp, çürütülemez. Sosyal bilimler, deneyle ispatla değil, sosyal yaşam içerisindeki ilişkilerle sınırlıdır. Sosyal bilimler öznelerarası iletişimle oluşur. Bilimsel araştırma, birlikte bulunan, konuşan insanların oluşturduğu kurumdur. Sosyal bilimlerde nesne alanı öznenin önce yapılmıştır. Sosyal bilimci bu nesne alanına katılmak zorundadır. Sosyal yaşam evresini (sosyal bilimlerin nesne alanını) anlamak için onun üretilmesine katılmak zorundadır. Sosyal olguların ölçülmesi sosyal yaşam içerisindeki iletişimsel deneyimle kurulmuştur. Habermas'a göre, sosyal yaşam evresindeki olayları ve bunların yorumlarını bilirsek ölçmede belli bir standardı yakalamış oluruz, ama bu ölçme ampirik deneyim gibi kesin değildir. O yüzden her şeyi önceden açıklayan bir ölçme kuralı yoktur.

Habermas, sosyal bilimleri dille temellendirmiş, toplumsal yaşamla ilişkilendirmiştir. Çünkü sosyal yaşam evresi, iletişim süreçleri dil analizi ile kavranır. Bu dil analizi eylemler arası bağlantıları açıklar. Ona göre dil analizinde her şey tam olmaz; çünkü her şeyi kuşatan evrensel bir dil olmaz. Dil sosyalleşmiş üyelerin deneyimlerine, kültüre ait kurallara dayanır; toplumsal şartlara bağlı olarak değişir, yenilenir. Bu yüzden dilin her şeyi formüle etmesi, biçimlendirmesi zordur. Sosyal

bilimler için genel-geçer yasalar arama çabası içine girmemiş, tekil olayları yorumlarla açıklamayı hedeflemiştir. Habermas'da yorumlama tarihsel dönemi, toplumu, sosyal grubu, kültürü dille anlama yöntemidir. Yorumlama yaparken Habermas göreceliğe kaçmaz. Çünkü yorum öznelarası iletişime dayanan bir görüş birliğidir. Öznelarası iletişimde ortaklaşa yaratım vardır. Doğruluk bu öznelarası tartışma sonucu ortaya çıkar. Bu tartışma söz edimleriyle olur ve katılanlar eşit şartlar, haklara sahiptirler. Bu tartışmada günlük dile önem veren Habermas, formel mantığa yer vermez. Ona göre, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki tartışma bilimsel araştırma mantık üzerine yapılmıyor çünkü soyutlamalar toplumsal çalışmada bizi eylem bağlarından koparır.

Habermas, gerçeğe ulaşmada farklı tartışma, araştırma biçimlerine yönelir. Bunu yaparken pozitivistimin yanılıgısına düşer. Onun bu yanılıgısı, pozitivism gibi her şeyi bir tek kaliba sokmaya çalışmasıdır. Dil felsefesiyle, hermeneutik ve pozitivismi uzlaştırmaya çalışan Habermas, farklı alanların yöntemlerini uzlaştırmaya çalışır.

Habermas, belli grupların dışlanmadığı, sınırlanmadığı ideal konuşma ortamından söz eder. Bu ortam, bir kralla halkın karşılıklı oturup konuştuğu bir ortamdır. Bu bir hayalî çabadır. Görüş birliği ve uzlaşımın zorluğu ortadadır. Onun istediği türden bir ortam her dönemde istenilen ama hiçbir zaman oluşturulamayan bir ortamdır. Habermas ideal tartışma ortamındaki tartışmayı önemser. Kendisi de eserlerinde birçok düşünürle tartışmıştır. Ama tartışmaları sonuçsuzdur ve anlamsızdır. Aynı zamanda her zaman tartışmada olmak zorunda değildir. Kendisinin ilgilendiği ise sonuçtan çok tartışımın bireye kazandırdığıdır. Bu bakımdan Platon'la olan benzerliği dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Habermas her alana yayılan fikirleri ve bunların dağımıklığıyla anlaşılması zor biridir. Gene de kısaca şöyle söyleyebiliriz: Habermas kuramı pratik yaşamla birleştirmeye çalışan, özgürlüğü, aklı yücelten, baskı ve sınırlamaların ortadan kalktığı bir iletişimle sorunların halledilmesini isteyen ama görüşlerinin uygulaması güç olan bir düşünürdür.

## KAYNAKÇA

- AKSOY, Mustafa. **Sosyal Bilimler ve Sosyoloji**, Alfa Yayınları, Ocak 2000, 1.Baskı.
- BAYKAN, Fehmi. **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, Kaktüs Yayınları, Aralık 2000, 1. Basım.
- BİRAND, Kamuran. **Kamuran Birand Külliyyatı**, Ankara, Akçay Yayınları, 1998, 1.Basım.
- BOTTMORE, Tom. **Frankfurt Okulu**, çev. :Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Eylül 1997, 2.Basım.
- BOZKURT, Nejat, **20. Yüzyıl Düşünce Akımları**, İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, Mart 2004, 2. Baskı.
- BÜYÜKDEVECİ, Sabri, **Postmodern Anlayışta Ahlâk Sorunu**, Felesefe Dünyası, Sayı: 23, Kış 1997,s. 41 – 46.
- CEVİZCİ, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, 5. Baskı.
- ÇİĞDEM, Ahmet. **Akıl ve Toplum Özgürleşimi, Jurgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma**, Vadi Yayınları, Nisan 1997, 2.Basım.
- Bir İmkân Olarak Modernite, Weber ve Habermas, İletişim Yayınları, 2004, 2.Basım.**
- DELLALOĞLU, F. Besim. **Toplumsalın Yeniden Yapılanması, Habermas Üzerine Bir Araştırma**, Bağlam Yayıncılık, Kasım 1998, 1.Basım.
- DİLTHEY, Wilhelm. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. : Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, Eylül 1999, Birinci Basım.
- DOĞAN, İsmail. **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, Pagem A Yayıncılık, Ekim 2006, 6. Baskı.
- DOUGLAS, Kellner. **Erich From, Feminiz ve Frankfurt Okulu, Frankfurt Okulu, Doğu Batı**, Editör. : H. Emre Bağce, Ocak 2006, 1. Baskı, s. 360- 384.
- DUVERGER, Maurice. **Sosyal Bilimlere Giriş**, çev. :Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Kasım 2002, 1.Baskı.
- Gadamer, H. G. **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, çev. : Doğan Özlem, İstanbul, İnkilâp Kitapevi, 2003, 1. Baskı.

GEUSS, Raymond. **Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu**, İstanbul, Ayıntı Yayınları, 2002, Birinci Basım.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, Nisan 1998, 9. Basım.

GİDDENS, Anthony. **Moderliğin Sonuçları**, çev.:Ersin Kuşdil, Ayrintı Yayınları, 2004, 3.Basım.

GÖKE, Erol - TOPÇUOĞLU, Abdullah - AKTAY, Yasin. **Önce Söz Vardı**, Vadi Yayınları, 1996, .Basım.

GULBENKİON KOMİSYONU, **Sosyal Bilimleri Açım**, çev. : Şirin Tekeli, Metis Yayınları, Mart 2003, Dördüncü Basım.

GÜÇLÜ, Abdülbaki. UZUN, Serkan. UZUN, Erkan. YOLSAV, Hüsrev. **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, 2. Baskı.

GÜNAY, M USTAF A, **Düşünce ve kültür, Tarihte Hermeneutik**, Doğu – Batı Dergisi, Doğu Batı Yayınları, Mayıs – Temmuz 2002.

HABERMAS, Jurgen. **Bigi ve İnsansal İlgiler**, çev. :Celal A. Kanat, Küyürel Yayınları, Kasım 1997, 1.Baskı.

.....**İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. : Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, 2001, I. Baskı.

.....**İdeoloji Olarak Bilim ve Teknik**, çev. :Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Şubat 2004, 5. Baskı.

.....**Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, çev. : Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, 1.Baskı.

.....**Rasyonel Bir Topluma Doğru**, çev. : İsmail Türkmen, Vadi Yayınları, 2001, 1.Baskı.

.....**İnsan Doğasının Geleceği**, çev. : Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, Ekim 2003, İkinci Basım

HEKMAN, Suzan. **Bilgi Sosyoloji ve Hermeneutik**, çev. : Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, Kasım 1999, 1.Baskı.

HOLLİNGER, Robert. **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler Tematik Bir Yaklaşım**, çev. :, Paradigma Yayınları, Nisan 2005, I. Baskı.

HORKHEİMER, Max. **Akl Tutulması**, çev. : Orhan Koçak, Metis Yayınları, Ağustos 2005, 1. Baskı.



JAY, Martin. **Diyalektik İmgelem**, çev. : Ünsal Oskay, Belge Yayınları, Aralık 2005, 2. Baskı.

KARAOSMANOĞLU, Mehmet. **Mitoloji ve Ege Tanrıları**, Eser Ofset Matbaa, 2005, 1. Baskı.

KEAT, Russel. URY, John. **Bilim Olarak Sosyal Teori**, çev. : Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ocak 1994, 1.Baskı.

KELLNER, Douglas. **“Erich From, Feminizm ve Frankfurt Okulu”**, **Frankfurt Okulu**, Edi. : H. Emre Bağçe, Ocak 2006, 1. Baskı. S. 357 – 384.

KIZILÇELİK, Sezgin. **Frankfurt Okulu**, Ankara, Anı Yayıncılık, Kaim 2000, 1.Baskı.

.....**Küreselleşme ve Sosyal Bilimler**, Anı Yayıncılık, Eylül 2001, 1.Baskı.

LAÇİNER, Ömer. “Sosyal Bilimler – Siyaset İlişkisi”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yayınları, Nisan 2001, 2.Basım.

ORİMİTSON, Gayle L. – SCHRİFT, Alan D. “Hermeneutiğe Giriş”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, Der. ve ter. : Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, Şubat 2002, 1. Baskı.

OUTROM, Dorında. **Aydınlanma**, Ankara, Dost Kitabevi, Kasım 2007, Birinci Baskı.

ÖZLEM, Doğan. **Metinlerler Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, İnkilâp Kitabevi, 1996, 2.Basım.

.....**Tarih Felsefesi**, İnkilâp Yayınevi, 2004, 9.Baskı.

RABİNNOW, Paul - SULLİVAN William. Yorumcu Eğilim Bir Yaklaşımın Doğuşu, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Der: Paul Rabinow, William Sullivan, çev:Taha Parla, Hurriyet Vakfı Yayınları, Ekim 1990, 1. Baskı

ROSENAU, Marie Pauline. **Postmodernize Toplum Bilimleri**, çev. :Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, İkinci Basım.

SİM, Stuart, **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**, çev. : Mukadder Erkan, Ali Utku, Ebabel Yayınları, 2006, 1.Baskı.

SKİNBERKK, Gunnar. GİLJE, Nilse. **Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. :Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesinti Yayınları, Ekim 2006, 3. Baskı

SLATER, Phil, **Frankfurt Okulu**, çev. :Ahmet Özden, Kabalcı Yayınları, 1998, 1.Baskı.

SMİTH, Philip. **Kültürel Kuram**, çev. :Selime Güzelsarı - İbrahim Gündoğdu, Babil Yayınları, 2006, 1. Baskı.

SÖZER, Onay. **Anlayan Tarih**, Vasko Yayınları, 1981, 1. Basım.

STRÖKER, Elisabeth. **Bilim Kuramına Giriş**, çev. : Doğan Özlem, İnkilâp Kitabevi, 2005, 1. Baskı.

SWİNGEWOOD, Alan. **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. : Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, Birinci Basım.

TEPE, Harun. **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, İmge Kitabevi, 2003, 2. Baskı.

TOURAİNE, Alan. **Moderliğin Eleştirisi**, çev. : Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Mart 1995, II. Baskı.

TRİGG, Roger. **Sosyal Bilimleri Anlama**, çev. : Beyza Sümer, Filiz Ülgüt, Babil Yayınları, 2005, Birinci Basım.

WEST, David. **Kıta Avrupa Felsefesine Giriş**, çev. : Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, Birinci Basım.

WOOLGAR, Steve. **Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, çev. : Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Ekim 1999, Birinci Basım.

### İNTERNET KAYNAKÇA

[http:// www.bkd.org.tr](http://www.bkd.org.tr), Naci Bostancı, “**Modernizm ve Milliyetçilik**”, 10 Temmuz 2007.

<http://www.muratkeramettin.blogspot.com>, İbrahim Kalın, “**Modernizm Krizi Aşıldı mı?** 7 Ağustos 2007.

<http://www.globalmedia-tr.emu.edu.tr>, Tuğrul İlter, “**Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm,**”, 9 Eylül 2007.

<http://www.kimokur.com>, Seyfettin Arslan – Abdullah Yıldız.

<http://www.wikipedia.org>.

### **ÖZGEÇMİŞ**

1975 yılında Erzurum'un Pasinler İlçe'sinde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İzmir'de tamamladı. 1997 yılında Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'ne girdi. 2001 yılında mezun oldu. 2001 yılından bu yana Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli okullarda çalıştı; 2004 yılından itibaren Felsefe Grubu Öğretmeni olarak çalışmaktadır.