

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO, TV ve SİNEMA ANABİLİM DALI

Gonca KIZILOĞLU

JÜRGEN HABERMAS'DA TOPLUMSAL RASYONALİTE SORUNU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Yrd. Doç. Dr. Naci İSPİR

ERZURUM-2007

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Y.Doç.Dr. Naci İSPİR
Danışman/Jüri Üyesi

Prof.Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL

Jüri Üyesi

Y.Doç.Dr. Hakan TEMİZTÜRK

Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 05 / 07 / 2007

Prof.Dr. Vahdettin BAŞCI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No:
ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	II
GİRİŞ	1
 BİRİNCİ BÖLÜM	
1. TEMEL KAVRAMLAR.....	13
1.1.Teleolojik Eylem.....	13
1.2. Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem.....	15
1.3. Dramaturjik Eylem	16
1.4. İletişimsel Eylem.....	17
1.5. Yaşama Evreni	19
1.6. İletişimsel Rasyonellik	21
1.7. Anlamı Anlama Sorunsalı.....	23
 İKİNCİ BÖLÜM	
2.RASYONALİTE ve MODERNİTE DÜŞÜNCESİ.....	40
2.1. Habermas ve Sosyal Bilimlerin Mantığı.....	41
2.2. Akıl İdeası.....	47
2.3. Modernite İdeası.....	52
 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. HABERMAS ve TOPLUMSAL RASYONELİTE.....	64
3.1. Bir ‘proje’ olarak Modernite.....	67
3.2.Habermas ve Modernliğin Felsefi Özaçımlanışı	73
3.3. Modernitenin Ufku.....	78
 SONUÇ.....	 82
KAYNAKLAR.....	86
ÖZGEÇMİŞ.....	88

II
ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ
JÜRGEN HABERMAS’DA TOPLUMSAL RASYONALİTE SORUNU

Gonca KIZILOĞLU

Danışman: Yrd. Doç.Dr. Naci İSPİR

2007 - Sayfa: 88

Jüri : Yrd.Doç.Dr. Naci İSPİR

: Prof.Dr.Abdulkuddüs BİNGÖL

: Yrd.Doç.Dr. Hakan TEMİZTÜRK

Bu çalışmamın amacı, Habermas’ın toplumsal rasyonalite sorununa bakış tarzını Frankfurt Okulu’nun düşünce geleneği doğrultusunda ama ona karşı da eleştirel bir tutum takınarak kapsamlı bir biçimde nasıl ele alındığını anlamaya yöneliktir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Tezin giriş bölümünde, Jürgen Habermas’ın toplumsal rasyonalite sorununu nasıl ele aldığını tüm yönleriyle analiz edebilmemiz için öncelikle okulun oluşum öyküsü, geçirdiği evreler, dönemselleştirilmesi ve kurucu öncüleri ele almaya çalıştık.

Birinci bölümde, “Toplumsal Rasyonelleşme” sorunsalını, Habermas tarafından geliştirilen bazı temel kavramlar aracılığıyla çözümlemeye çalıştık.

İkinci bölümde, toplumsal rasyonalite olarak modernite probleminin hangi kavramsal bağlama oturduğunu göstermek amacıyla bu çalışmanın anahtar kategorilerinin, rasyonalite ve modernite, akıl ve modernite düşüncelerinin kaçınılmaz olarak birbirleriyle bağlı ve ilişkili olduğu ortaya konuldu.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Habermas’ın, kendini açıkça karşı-modernlik olarak sunan postmodernistlerin argümanlarının zıddı olarak modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğu konusunda nasıl ısrar ettiğini kanıtlayacak bir çerçeve sunmaya çalıştık.

Sonuç bölümünde ise, çalışmada ele aldığımız konuların genel bir değerlendirmesini yaptık.

ABSTRACT
MASTER THESIS
SOCIAL RATIONALITY PROBLEM IN JÜRGEN HABERMAS

Gonca KIZILOĞLU

Supervisor: Asist. Prof. Dr. Naci İSPİR

2007 - Page: 88

Jury :Asist. Prof. Dr. Naci İSPİR

: Prof.Dr.Abdulkuddüs BİNGÖL

: Asist. Prof. Dr. Hakan TEMİZTÜRK

The aim of this study is to provide an insight to Habermas' perception of the social rationality problem from the traditional as well as a critical viewpoint of the Frankfurt School.

Our study consists of an introduction and three chapters. For a detailed analysis of Jürgen Habermas' approach towards the social rationality problem we, in the introduction chapter of the thesis, first tried to give information on the School's history, the phases it underwent and its periodization.

In the first chapter, we tried to analyze the “ Social Rationalization” problem with the help of some basic concepts developed by Habermas.

In the second chapter, it was introduced that the key categories of this study, rationality and modernity, thoughts of reason and modernity are attached and related to each other in order to show to which conceptual context the problem of modernity is linked as social rationality.

In the thirt chapter of our study, we tried to depict how Habermas has insisted on that modernity is an unfinished project contrary to the arguments of postmodernists who define themselves as anti-modernist.

In the conclusion chapter, we made a general evaluation of the topics in our study.

IV ÖNSÖZ

Habermas'ın İletişimsel eylem kavramı, birbirleriyle çaprazlanmış olan üç konu bütününe geçişi sağlar. İlki, yeterince kuşkucu bir biçimde geliştirecek olan ve yine de aklın bilişsel-araçsal daraltılmalarına karşı koyan bir iletişimse rasyonellik kavramıdır. İkincisi, yaşama evreni ve dizge paradigmasını salt retorik olmayan bir biçimde bağlayan iki aşamalı bir toplum kuramıdır. Son olarak üçüncüsü de, günümüzde giderek daha belirgin bir biçimde öne çıkan sosyal patolojiler tipini, iletişimse olarak yapılanmış yaşam alanlarının bağımsızlaşmış, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgelerinin buyrumlarına tabi oldukları kabulüyle açıklayan bir modernlik kuramı söz konusudur. Habermas'da modernlik kuramı ise, tamamlanmamış bir proje olarak ele alınmaktadır. Habermas, modernliği ve onun yitirilmiş bir dava olarak projesini gözden çıkarmak yerine, bu modernliği yadsımaya çabalamış bulunan abartılı programların hatalarından ders alınması gerektiği kanısındadır. Bu nedenle çalışmamız boyunca Habermas'da toplumsal rasyonelite sorununa bakışımız hep modernite ruhunun tekrar diriltilebileceği düşüncesi çerçevesindedir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak teorisyeni olan Jürgen Habermas'ın toplumsal rasyonelite sorununu nasıl ele aldığını tüm yönleriyle analiz edebilmemiz için öncelikle okulun oluşum öyküsünü, geçirdiği evreleri, dönemselleştirilmesini ve kurucu öncülerini ele almaya çalıştık.

Birinci bölümde, Habermas'ın “İletişimsel Eylem Kuramı” kitabında yer alan “Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme” sorunsalını, Habermas tarafından geliştirilen bazı temel kavramlar aracılığıyla çözümlemeye gayret ettik.

İkinci bölümde, tarih ve sosyolojinin yakın işbirliğini gerektiren ve toplumsal rasyonelizasyon olarak modernitenin nasıl kurulduğu sorusunun arkasında duran sosyolojinin yeniden inşasının gerekliliğini Habermas'ın Sosyal Bilimler Mantığı üzerine adlı kitabı bağlamında değerlendirdik. Bu açıdan toplumsal rasyonelite olarak modernite probleminin hangi kavramsal bağlama oturduğunu göstermek amacıyla bu çalışmanın anahtar kategorilerinin, rasyonelite ve modernite, akıl ve modernite düşüncelerinin kaçınılmaz olarak birbirleriyle bağlı ve ilişkili olduğu üzerinde durduk.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Habermas'ın, kendini açıkça karşı-modernlik olarak sunan postmodernistlerin argümanlarının zıddı olarak modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğu konusunda nasıl ısrar ettiğini kanıtlayacak bir çerçeve sunmaya çalıştık.

Sonuçta ise, giriş ve üç bölümde ele aldığımız konuların genel bir değerlendirmesini yaptık.

Konu tarama tekniği ile ortaya konulan bu çalışmamız boyunca genelde birinci dereceden kaynakları kullanmaya gayret ettik. Konu ile ilişkisi olan ikinci dereceden kaynakları kullanmaktan da ekinmedik.

Çalışmamızın başlangıcından sonuçlandırılmasına kadar her aşamada gerekli destek ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç.Dr.Naci İSPİR'e teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum–2007

Gonca KIZILOĞLU

GİRİŞ

Düşün tarihinde önemli bir gelenek, akım ya da “birleş[tiril]miş teorik proje” olarak karşımıza çıkan Eleştirel Teoriyi [Frankfurt Okulu’nu] savunan ve bu bağlamda okulun ikinci kuşak teorisyei olan Jürgen Habermas’ın toplumsal rasyonalite sorununu nasıl ele aldığını tüm yönleriyle analiz edebilmemiz için öncelikle okulun oluşum öyküsünü, geçirdiği evreleri/dönemselleştirilmesini ve kurucu öncülerini ele almamız gerekmektedir.

Frankfurt Okulu, düşün tarihinde ‘’okul’’un iki ayrı anlamını- eğitim/öğretimin gerçekleştiği yer ve belli bir iç bütünlüğü olan gelenek olarak-içeren ender okullardan biridir. Frankfurt Okulu, Almanya’da Frankfurt Üniversitesi’ndeki “Institut für Sozialforschung” (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) ile olan yakın ilgisinden dolayı bu isimle anılmaktadır. Bu bağlamda “Eleştirel Teori”de Frankfurt Okulu teorisyenlerinin görüşlerinin genel adıdır. Sosyal Araştırma Enstitüsü üyeleri özellikle, kendi teorik konumlarını tanımlamak /belirlemek için “Eleştirel Teori” terimini benimsemişlerdir. Eleştirel Teori Almanya’da kurulan ilk Marxsist-yönelimli araştırma enstitüsü olan Sosyal Araştırma Enstitüsü’nün bir doğurgusu(ürünü)dur.¹

Frankfurt Okulu’nun oluşumu, Rusya’da Bolşevik devriminin zaferi ve özellikle Almanya’da olmak üzere, merkezi Avrupa devrimlerinin yenilgisiyle ortaya çıkan özel koşullar içinde gerçekleşmiştir. Bu kuruluş, oluşan yeni şartlarda, özellikle kuram ve pratik arasındaki ilişkiyi kuracak ve Marxsist kuramı yeniden canlandıracak olan sol kanat entelektüeller tarafından hissedilen gereksinime bir karşılık olarak görülebilir. Bu durumda Eleştirel Teorisyenler, “Marxist teorinin”, bir yandan geçmişteki yanlışlıklarını açıklayabilme öte yandan da gelecek için bir eylem çizgisi belirleyebilme umuduyla, temelindeki düşünsel dayanakları yeniden ele alarak incelemek istemişlerdir.²

Kısacası Eleştirel Teorinin / Frankfurt Okulu’nun varlık nedenleri arasında Marxist teorinin yeniden ele alınışı, değerlendirilişi temel etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun için Eleştirel Teori yönelimini, Marx[izm] üzerine yapılan incelemelerde ıskalanmış bir konu olan Marx’ın felsefi geçmişine ve ayrıca teorinin praxis ile olan ilişkisine odaklanmıştır. Bu noktada Marxist teoride devrimci etkinlik, eylem ve hareketlerin amacı da teori ile praxis’in varolan kapitalist yapılanmada yaşanan durumun tam aksine, birleştirilmesi olarak anlaşılmıştır. Ancak bu amacın önemli bir sorunsal oluşturduğu, tarihte ilk kez Sovyetler Birliği’nde sosyalist güç ve odaklar iktidara geldikten sonra anlaşılmıştır. Gerek Sovyetler Birliği’ndeki sosyalizm adına gerçekleşen olumsuzluklar gerekse Alman devrimsel hareketin

¹ Sezgin Kızılcıkelik, **Frankfurt Okulu**, Ankara, 2000, s.1-3.

² Felsefe Ekibi,Jürgen Habermas,www.felsefeekibi.com/site, 2006

yıkılması Almanya'daki "solcu entelektüeli" hayal kırıklığına uğratmıştır. Ancak hayal kırıklığına uğrayan çok sayıda Marxist yönelimli entelektüel, Almanya'da hala sosyalist devrimin olabileceğine inanmaktaydılar."³

Bunun için de Eleştirel Teorisyenler Batı Avrupa Marxizmini yeniden canlandırmak, ona işlerlik kazandırmak istemişlerdir. Amaçlarına ulaşmak için ise Marxist tandanslı entelektüellerin, özellikle teorik çalışmalarında, yeni bir şeyler ortaya koyabilmek amacıyla özerk ve bağımsız kalabilmek vazgeçilmez bir ön koşul olarak görülmüştür⁴. Eleştirel teorisyenlerin önüne mutlu bir rastlantı sonucu, bu koşulları sağlayacak olanaklar da çıkmıştır. Nitekim 1922 yılında bu amaçlara uygun teorik bir çerçeveyi oluşturma düşüncesi, Alman Devriminin öncü sempatizanı Felix J.Weil'e kabul ettirilmiştir. Weil, Marxizme işlerlik kazandırma yönünde oldukça fazla girişimde bulunmuş, çok emek harcamış biridir. Weil'in Marxizmi, özellikle de Batı Avrupa Marxizmini canlandırma noktasında ilk girişimi, 1922'de Thürigen'de Ilmenau kentinde organize ettiği "Birinci Marxist Çalışmalar Haftası"dır. Toplantının genel amacını Weil şöyle açıklamaktadır:

*'Marxizm'deki farklı eğilimlerin, bir araya gelip çeşitli sorunları birlikte tartışma olanağı bulabilmeleri halinde, 'gerçek' ya da 'arık' bir Marxizmi oluşturabilmek umudu ile bir şeyler yapmaktır.'*⁵

Ayrıca Weil, Enstitü çalışmalarında "parti politikasına ilişkin düşüncelerden bağımsız olarak" devam edeceğini vurgulamıştır. Sonradan da ortaya çıktığı gibi, bu güvenceye sadık kalınmıştır; Horkheimer'ın 1930'da Yöneticiliğe atanışından sonra bile Enstitü hiçbir siyasi parti ile örgütsel bağlar kurmamıştır.⁶ Weil ve ekibinin inşa etmek istedikleri enstitü fikri, Frankfurt Üniversitesi yöneticileri ile Liberal ve Sosyal Demokrat Eğitim Bakanı tarafından olumlu karşılanması üzerine "Institut für Sozialforschung" (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) adıyla kurulmuştur. Frankfurt Üniversitesi ile bir ölçüde bağlantılı bir kuruluş olan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, böylelikle Almanya Milli Eğitim Bakanlığı'nın bir kararnamesi ile 1923'te disiplinler arası Marxist araştırmalar merkezi olarak kurulmuştur.⁷

Daha sonra Eleştirel Teori (Frankfurt Okulu)nin sığınağı olan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü, Weil, Horkheimer ve Pollock'un çaba ve emekleriyle 3 şubat 1923 yılında, Frankfurt Üniversitesi bünyesinde Frankfurt Okulu olarak kurulur. Enstitünün Sosyal Araştırmalar

³ Kızılcılık, a.g.e, s.5-6.

⁴ Felsefe Ekibi, Jürgen Habermas, www.felsefeekibi.com/site, 2006

⁵ Kızılcılık, a.g.e, s. 7.

⁶ Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, Çev: Ahmet Özden, İstanbul, 1998, s.16.

⁷ Kızılcılık, a.g.e, s.9.

Derneği'nin mali ve yönetsel biriminin başına geçen Weil, Enstitünün başkanlığı için Aachen Teknik Yüksek Okulu'nda ekonomi profesörü olan Marxist-yönelimli Kurt Albert Gerlach'ı önermiştir. Weil önerisi arkadaşları ve Eğitim Bakanlığı tarafından da benimsenince Gerlach enstitünün ilk yöneticisi olmuştur. Fakat Gerlach'ın ani ölümü nedeni ile enstitüye yeni bir yönetici bulunması konusu gündeme gelmiştir. Bunun üzerine enstitü üyeleri, özellikle Weil, uluslararası üne sahip Avusturyalı Marxist tarihçi Carl Grünberg üzerinde durmaya başlamışlardır. O sıralarda Viyana Üniversitesi hukuk ve siyaset bilimi profesörü olan Grünberg, yapılan görüşmeler sonucunda, 1923 sonlarında Frankfurt Üniversitesi Ekonomi ve Toplumsal Bilimler Bölümü'nde bir kürsü üstlenerek enstitünün “ikinci müdürü” olmuştur.⁸

Enstitünün müdürü olmadan önce, Grünberg, sosyalizm ve işçi hareketi tarihi arşivi ya da yaygın adıyla Grünberg arşivinin editörü olarak isim yapmış olmasından dolayı bu büyük derginin enstitünün çalışmalarında önemli bir rol oynaması kaçınılmaz olmuştur.⁹ Dergide, teorik makalelere nadiren rastlanırken daha çok mekanik Marxist çizgide tarihsel ve ampirik nitelikte yayınlar yer almıştır. Enstitü döneminde de bu çizgiden fazla sapma olmayacaktır.¹⁰ Ayrıca Grünberg döneminde Eleştirel Teorisyenler teorik analizlerle belirli (somut) tarihsel çalışmaları birleştirmeye uğraşmış, daha çok kapitalist ve sosyalist ekonomiler, işçi hareketinin tarihi ve tarihsel metaryalizm üzerine yoğunlaşmışlardır. Frankfurt Okulu/Sosyal Araştırmalar Enstitüsü tarihinde Grünberg dönemi, “Marx'ın kütüphanesi” ya da “Ortodoks Marxistlerin Evi” olarak nitelendirilse de, Marxizm, söz konusu dönemde, koordinatları, determinatları, tözsellliği ve karakteristikleri bağlamında eksik / kısır kavranmıştır.¹¹

Frankfurt Okulu tarihinde Grünberg dönemi, Grünberg'in 1927'de geçirdiği kalp krizinden sonra sağlığının düzelmemesi üzerine ve 1929'da enstitünün yöneticilerinden ayrılmasıyla sonlanmıştır. Bunun üzerine Weil enstitüye ilişkin başlangıçtaki planlarına sempatik bakan Max Horkheimer'ı kestirme bir araç olarak düşünmüştür. Bu gelişmeler ışığında Sosyal Araştırmalar Enstitüsü müdürlüğüne ve sosyal felsefe profesörlüğüne 1930'da Max Horkheimer atanır.¹²

Horkheimer ile birlikte Frankfurt Okulu tarihinde yeni bir döneme girilmiştir. Horkheimer, Frankfurt Okulu teorisyenleri içerisinde, Eleştiriler Teorinin ortaya çıkışı, şekillenimi ve gelişimine en fazla katkısı olan düşünürdür. Bir bakıma Eleştirel Teori

⁸ Kızılcılık, **a.g.e.**, s.14-16.

⁹ Slater, **a.g.e.**, s.16.

¹⁰ d.beybin Kejanlıoğlu, **Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya**, Ankara, 2005, s.56.

¹¹ Kızılcılık, **a.g.e.**, s.21.

¹² Slater, **a.g.e.**, s.32.

metodolojik programını, teorik yönelimini, inceleme/ analiz birimini, ilgi odağını, gelişimini ve düşün tarihinde önemli bir “okul”/ “teori” olarak konumlanışını bizatihi Horkheimer’a borçludur. Horkheimer’ın Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’ne yönetici olması ile enstitünün (Frankfurt Okulu’nun) kurucu, “çekirdek” kadrosu oluşmuş ve enstitü, düşün tarihinde kendisini üne kavuşturacak teorik ve felsefi çalışma /argümanlarıyla, “gerçek kimliğine” (Eleştirel Gelenek) kavuşmuştur. Eş deyişle Horkheimer ile birlikte Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nde Eleştirel Teoriyi geliştirecek, adları Frankfurt Okulu (Eleştirel Teori) ile anılacak yeni bir kadro oluşmuştur. Ayrıca Horkheimer dönemi teorisyenleri, hem niceliksel hem de niteliksel yönden Grünberg dönemine göre çok farklı disiplinden gelen entelektüellerdir. Eleştirel Teorinin üye teoriysen profilinin bu çeşitliliği, onun teorik-metodolojik bağlamda “gerçek kimliğini” (multi disiplinler bir sosyal teori oluşu) edinmesine kaynaklık etmiştir.¹³

Genel olarak diyebiliriz ki, Horkheimer döneminde –özellikle Horkheimer’ın Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün direktörlüğünü üstlenişiyse - Frankfurt Okulu’nun üye teorisyen profili oldukça netleşmiştir. Horkheimerlı yıllarda enstitüde öne çıkan üye teorisyenler, Horkheimer, Marcuse, Adorno, Pollock, Benjamin, Löwenthal, Fromm, Neumann, Grossmann, Wittfogel, Borkenau ve Kirchheimer’dir. Tüm bu düşünürler içerisinde Eleştirel Teorinin birinci kuşağını oluşturan ve /ya da temsil eden düşün adamları arasında Horkheimer, Adorno ve Marcuse belirleyici isimlerdir. Eleştirel Teori’nin ikinci kuşağı ise yalnızca Jürgen Habermas ile özdeşleşmiştir. Dolayısıyla Eleştirel Teoride “Enstitünün iç grubu”nu ya da “çekirdek kadrosu”nu oluşturan birinci kuşak düşün adamlarının teorik ve metodolojik yönelimleri esastır. Öz olarak, Eleştirel Teoriyi şekillendiren düşünceler toplamı, Horkheimer Adorno ve Marcuse’un -ve onların devamcısı Habermas’ın – görüş ve argümanlarının bileşkesine eşittir.¹⁴

Ayrıca Horkheimer’ın yöneticiliği ile birlikte Frankfurt Okulu’daki bilimsel araştırmanın mantığı ya da metodolojik yönelim ekonomik “altyapı”dan kültürel-düşünsel “üstyapı”ya ve aslında ikisi arasında diyalektik ilişkiye doğru olmuştur. Grünberg döneminde analiz birimi kapitalist toplumun ekonomik altyapısı iken, Horkheimerlı yıllarda enstitünün ilgi odağı olan “kültürel üstyapı” olmuştur.¹⁵ Frankfurt Okulu’nda Horkheimer’ın ilk dönemi (1930–1933)’nde öne çıkan temel yön, okul’un “metodolojik programı”nın net bir forma büründürülmesidir. Disiplinler arası bağ kurmaya çalışan, toplumun ekonomik temeli-

¹³ Kızılcılık, a.g.e, s.22–23.

¹⁴ Kızılcılık, a.g.e, s.32.

¹⁵ Kızılcılık, a.g.e, s.42.

düşünsel yapısı arası etkileşimi gerçekleştiren anti-ortodoks Marksist yönelimli sosyo-tarihsel teori. Horkheimer döneminin metodolojik tandanslı ve düşünsel-kültürel alanlara (üstyapısal ögelere) yönelik “ilgi kayışı”, Eleştirel Teorinin tarihsel akışında belirleyici olmuş, adeta onun geleceğini ipotek altına almıştır. Horkheimer dönemi ve onu izler dönemdeki Eleştirel Teori çalışma alanları ve konu bağlamları, her şeyin eleştirisi; Aydınlanma-pozitivizm-modernlik-sosyoloji-kültür endüstrisi-Marxist teorinin eleştirel değerlendirilişi Horkheimer’in ilk dönemi Okul’un oluşum tavrıyla, dolayısıyla da “çekirdek kadro”nun varoluşu ile bağlantılıdır.¹⁶

Bilindiği üzere; 1930’ların ilk yıllarında Almanya’da faşizmin yükselişi yaşanmaktadır. 14 eylül 1930’daki genel seçimlerden nasyonel sosyalistlerin partisi NSDAP’ın ikinci büyük parti olarak çıkıp 107 sandelye kazanmasını izleyen gün içinde Horkheimer, Löwenthal ve Pollock, Weil’le bir araya gelmiş ve Weil’e göç hazırlıklarına başlamaları gerektiği uyarısında bulunmuşlardır. 1931 ve 1933 yılları arasında Cenevre’de bir ofis açmışlar, Enstitü’nün parasını Hollanda’ya transfer etmişler, daha sonra yayınevi değişimi yüzünden Paris’te ve İsviçre’deki işlerin ters gitmesi riskine karşı da Londra’da iki ofis daha açmışlardır. Nazilerin iktidarı ve faşizmin bütün Avrupa’yı sarsacağı düşüncesi başka seçenekleri de gündeme getirmiştir. Horkheimer’in asistanı Julian Gumperz’in de yardımıyla ABD’de, Colombia Üniversitesi’nde Enstitü’ye yer verilmiş, üyeler 1934’te sırayla New York’a gelmişlerdir.¹⁷

Tüm olumsuz koşullara karşın Frankfurt Okulu’nun Horkheimer döneminin ikinci kısmı olan 1933–1950 sürgün(göç)/New York dönemi Eleştirel Teori açısından – özellikle de tanınması, etkinliği, üretkenliği, üzerinde çalışılan konuların çeşitliliği bağlamında – oldukça verimli ve başarılı bir dönemdir. Horkheimer dönemine hem 1930–1933 (Okul’un kimlik kazanım yıllar) dönemini hem de 1933–1950 (Kapitalizmin kalesinde geçen yıllar) dönemini içerecek bir biçimde bir bütün olarak bakacak olursak, aşağıdaki belirlemeleri şöyle ifade edebiliriz.

1933–1950 yılları arasında Ekonomi biliminden ziyade felsefe, Okul’un ilgi odağı durumuna gelmiştir. 1845 sonrası olgun Marx’tan uzaklaşım, 1845’ten önceki genç Marx’a /Sol Hegelci Marx’a yönelim öne çıkmıştır. Bu dönemde, genel hatlarıyla, Ortodoks Marksizmden uzaklaşım, dolayısıyla ekonomik temelli açıklama ve argümanlardan sıyrılıp, kültürel ve düşünsel ‘üstyapı’ alanında dolaşılmaya başlanmıştır. Böylece inceleme ve analiz birimi olarak kültür, birey ve ekonominin karşılıklı ilişkileri esas alınmış, bunlar arasındaki bağlar/bağlantılar sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır. Frankfurt Okulu teorisyenleri, faşizm, Nazizm, devlet yapısı, otoriteryanizm, önyargı, kapitalizm teorileri, Avrupa işçi hareketleri,

¹⁶ Kızılçelik, **a.g.e.**, s.45.

¹⁷ d.beybin Kejanlıoğlu, **a.g.e.**, s.34.

(Amerikan) kitle kültürü/kültür endüstrisi, bilim, teknik ve teknolojideki gelişmelerin analizi, psikanalizm, aile yapısı, bireysel gelişme, ideoloji, pozitivizm ve aydınlanma eleştirisi... gibi geniş bir yelpaze içinde çalışmış, değişik ama birbirleriyle ilintili konularda argümanlar ileri sürmüşlerdir.

Ancak II.Dünya Savaşı'nı izleyen yıllar Frankfurt Okulu'nda yeni bir dönemin şekillenmesine olanak tanımıştır. Savaşı izleyen dönemde Amerika'da etkili olmaya başlayan üye teorisyenlere Frankfurt Okulu'na geri dönmesi noktasında aydınlardan, bilim adamlarından, Frankfurt'un resmi çevrelerinden ve özellikle Frankfurt kent yönetiminden yoğun bir istek söz konusudur. Fakat Frankfurt Okul üyeleri, özellikle çekirdek kadro/kurucu figürleri (Horkheimer, Adorno, Marcuse... gibi) Frankfurt'a geri dönme konusunda ortak eğilimler sergileyememişlerdir. Eş deyişle Horkheimer, Adorno ve Pollock Frankfurt'a dönerken, Löwenthal, Marcuse ve Kirchheimer Amerika'da kalmışlardır.¹⁸

Almanya'ya geri dönen Horkheimer 1958 yılında emekli olmuş ve enstitü'nün direktörlüğüne ise Adorno getirilmiştir. II. Paylaşım Savaşı sonrası yıllar (1953–1970) ya da Adorno ve Marcuse'ün öne çıktıkları dönemi değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz:

1-Bu dönemde Horkheimer'ın Frankfurt Okulu üzerindeki yirmi beş yıllık etkisi sonra ermiş, Adorno ve Marcuse Frankfurt Okulu'nun yönlendiricileri olarak ortaya çıkmışlardır.

2-Eleştirel Teorisyenler, bu dönemde, kitle kültürü, modern toplum, teknoloji, teknik, sanat, estetik, müzik, siyaset ve öğrenci hareketleri ile yoğun olarak ilgilenmişlerdir.

3-Bu dönemde Marxist teoriden bir kopuş/kopuntu yaşanmaya başlanmış, özellikle de proletaryanın devrimci bir sınıf olma potansiyeli reddedilmiştir. Proletarya devriminin geleceği konusundaki kötümser anlayışı vurgulamada adeta Horkheimer Marcuse ile yarışmıştır.

4-Frankfurt Okulu, bu dönemde, gittikçe Marxist teoriden kopması bir yana kendi içindeki üyeler arasında da bir kopuşu yaşamıştır. Özellikle radikal öğrenci hareketleri ve Yeni Sol üzerine vurgulamalarında Marcuse, Horkheimer, Adorno ve Habermas'dan tamamıyla ayrılmıştır.¹⁹

Marcuse'un 1965'te yazdığı ve Almancası 1966'da yayımlanan "Baskıcı Hoşgörü" adlı makalesi ise, pratiğe yönelme vurgusunu artıran ve öğrenci eylemlerini onaylayıp

¹⁸ Kızılçelik, a.g.e, s.45.

¹⁹Kızılçelik, a.g.e, s.66.

destekleyen bir eğilime sahiptir. Öyle ki, Marcuse, etik açıdan şiddetin her biçiminin kötü ve insanlık dışı olduğunu yazsa dahi, tarihsel işlev açısından devrimci şiddet ile reaksiyoner şiddetin birbirinden farklı olduğunu da belirtmekten geri durmamıştır.²⁰ Ezilen azınlıkların yasal yolların yetersizliği karşısında yasa dışı araçları kullanmalarını ‘doğal haklar’ı saydığı gibi, şiddet kullandıklarında da yeni bir şiddet zinciri başlatmadıklarını, sadece kurulu şiddeti kırmaya çalıştıklarını söylemiştir.²¹

‘Sivil İtaatsizliği’ şiddetle bağlamaktan sakınmayan bu görüşlerin Habermas’ın yaklaşımında sonraki yıllarda daha da belirginleşecek olan normatif boyut vurgusuna aykırılığı açıktır. ‘Sol- kanat faşizm’i Habermas’ın ‘kızıl Rudi’ olarak tanınan öğrenci liderlerinden Rudi Deutschke’nin iradeci anlayışını tanımlamak için Berlin Özgür Üniversitesi Öğrenci Birliği’nin 1967’de Hanover’deki konferansında sarfettiği sözdür. Bu konferansta Deutschke, Habermas’ın özgürleşmesi gereken özneyi tahrip eden nesnelciliği temsil ettiği, oysa vurgunun irade üzerinde olması gerektiği iddiasıyla Habermas’a muhalefet etmiş, Habermas’ın savunduğu ‘düşüncenin gerçekliğe nüfuz etmesinin yetmeyeceği, gerçekliğin de düşünceye nüfuz etmesi gerektiği’ sözünde ifadesini bulan görüşün işlevini yitirdiğini söylemiştir. Habermas’ın öğrenci hareketlerine ihtiyatlı yaklaşımı ve Deutschke’ye yönelttiği keskin ‘sol-kanat faşizmi’ suçlamasının etkinliği, öğrencilerin gözünde Habermas’ın değerinin düşmesinde belirleyici olacaktır.²²

Öte yandan Horkheimer, Adorno ve Habermas’ın 1960’lardaki öğrenci hareketlerini olumsuz karşılamaları, beklenen desteği vermemeleri, aslında onların değişen siyasi yönelimleriyle ve/ ya da Marksist teoriden gittikçe uzaklaşmalarıyla ilgilidir.²³ Frankfurt Okulu’nun bu dönemi, Adorno (1969) ve Horkheimer (1973)’in ölümleri, Marcuse’un ise Eleştirel Teoriden gitgide uzaklaşması ve ölümüyle tamamen sona ermiş, Frankfurt Okulu tarihinde yeni bir dönem/sayfa açılmıştır. Frankfurt Okulu’nun bu yeni dönemi, II. kuşak teorisyenlerin, özellikle de Jürgen Habermas’ın etkin olduğu bir dönemdir.

Adorno ve Horkheimer’in ölümlerinin yanı sıra erken 1970’lerde radikal öğrenci hareketlerinin çöküşü ve Marxist teorinin dünya ölçeğinde tökezlemesiyle birlikte Frankfurt Okulu tarihinde önemli bir dönem sona ermiştir. Bu bağlamda ilk yılları boyunca Marxist teoriye büyük hizmetlerde bulunan Frankfurt Okulu, tarihsel gelişim seyri içerisinde, Marksizm’de öylesine temel nitelikte revizyonlarda bulunmuştur ki, Marksizm’in yan

²⁰ Kejanlıoğlu, a.g.e, s.72–74.

²¹ Kejanlıoğlu, a.g.e, s.72.

²² Kejanlıoğlu, a.g.e, s.72–74.

²³ Kızılçelik, a.g.e, s.64.

dallarından biri sayılabılme hakkını bile yitirmiştir. Bu noktada enstitü, tarihsel akışı bağlamında, Marxist teorinin temel özü olan teori-praxis bağlantısını ve bunların bir gün birbirleriyle aynı olacağı öncülünü, esas olarak, gözden ırak tutmuştur. Nitekim 1960'lardaki Alman Yeni Sol'u ile enstitü üyeleri arasındaki çatışmada da daha önceki yıllarda baş gösteren bu teori düzeyindeki değişimlerin sonucu olarak belirmiştir. Böylece 1960'lı yıllarla birlikte Frankfurt Okulu ile Marxist teorinin yolları ayrılmaya başlamıştır. Özellikle 1960'lardaki Marxist teori savunucuları Eleştirel Teoriye karşı mesafeli tavır takınmışlar, eleştirel tutum sergilemişler ve hatta onu küçümsemişlerdir. Bu dönemde Frankfurt Okulu, Marxist teorinin öbeğini oluşturan proleteryanın devrimci/ etkin özne oluşu, sınıf savaşımının tarihin motoru durumu, toplumun formasyonunda ekonomik temelin belirleyici yönünün bulunması... vb. yönlerinden bir kopuş göstermiş, bu durum Marcuse ve özellikle Habermas'ın yapıtlarında belirgin bir yönelim olarak şekillenmiştir.

Tüm bunlarla birlikte Frankfurt Okulu'nun bazı temel kavramları birçok Marxist ya da Marxist olmayan sosyal bilimcinin yapıtlarına sirayet etmiş, Marx'ın tarih ve modern kapitalizm teorilerinin yeniden ortaya konulan biçimlerinde ve sosyal bilginin olanaklılığının koşullarının yeniden eleştirisinde, özgün bir şekilde Habermas tarafından da geliştirilmiştir. Ancak başka bir anlamda /bağlamda Eleştirel Teorinin argümanlarında bazıları sosyal düşünceyi etkilemeye devam ettiğinden, yaşamayı sürdürebilmiştir. Bu dönem, Frankfurt Okulu tarihinde "ikinci kuşak" olarak da geçmektedir. Frankfurt Okulu'nun bu dönemde eksen ve yönelimini belirleyen kişi Habermas'dır.

Genel olarak diyebiliriz ki, Eleştirel Teori, Adorno'nun 1969'da ölümünden sonra Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Claus Offe, Alfred Schimidt, Albrecht Wellmer ve diğerlerinin çalışmalarında, dağınık da olsa, bir biçimde sürdürdü. Bottomore'un "çöküş ve yenilenme" olarak adlandırdığı bu dönemde Eleştirel Teori, toplum bilimleri felsefesi ve ideoloji eleştirisi ile özel ilgisini sürdürürken, ilk kuşak teorisyenlerinin özellikle de Adorno, Horkheimer ve Marcuse'un ana kavram ve düşün yönelimlerinden esaslı bir şekilde ayrılmaktadır. Hatta Habermas da Eleştirel Teori daha spesifik durum/konumlara indirgemıştır. Bu çerçevede Ricardo Blaug üç geniş kategoride Habermas'ın eleştirel teorisinin potansiyel kullanımını sınıflandırmıştır.

1-Ekonomiden sağlık bakımına her şeyin kültür eleştirisi durumundaki "yorumlayıcı araç" olarak Eleştirel Teori,

2-"Empirik araştırma programı olarak" Eleştirel Teori

3-"Meşruiyet için sınaması olarak" Eleştirel Teori²⁴

²⁴ Kızılcılık, a.g.e, s.70.

Anlaşılaçağı gibi Frankfurt Okulunu tarihsel gelişim süreci içerisinde değerlendirdiğimizde, üye teorisyenlerin ilgi alanlarının oldukça geniş olduğunu görmekteyiz. Zaten Frankfurt Okulu üzerine çalışan kişiler de çalışmalarında bazı sınırlamalar getirmiş, Frankfurt Okulu'nu belirli yönlerden ele almışlardır. Biz de bu tez çalışmasında Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak teorisyeni olan Jürgen Habermas'ı ele alıp, onun toplumsal rasyonalite sorununa bakış açısını inceleyeceğiz. Bu yüzden öncelikle Jürgen Habermas'ın hayatı ve eserleri hakkında genel bir bilgi vermenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Almanya'nın etkili felsefe akımı Frankfurt Okulu'nun düşünürlerinden biri olan Jürgen Habermas'ın diğer teorisyenler arasından sıyrılıp öne çıkması 1961 yılına tekabül etmektedir. Habermas 1961 yılında Marburg'da doçent olduktan sonra 1961–1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri vermiştir. 1964 yılında Frankfurt'un Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörlüğüne atanmış ve 1971 yılındada Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğüne gelmiştir. 1981 yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulunmuş ve 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi'ne profesör olarak tekrar geri dönmüştür. Daha sonra 1994 yılında Frankfurt Üniversitesinden emekli olmuştur. Fakat Habermas Northwestern University'de konuk profesör konumunda seminerler vererek bilimsel çalışmalarını günümüze kadar devam ettirmiştir. Habermas'ın başlıca eserleri ise şunlardır;²⁵

"Strukturwandel der Öffentlichkeit" (1962, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü");

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çağdaş siyaset teorisinde artık klasik sayılan bir eserdir. Habermas bu çalışmasında kamusal alanın kuruluşu, işlevleri ve önemi, vatandaşlığın siyasal anlamı, burjuva toplumu/sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkinin dinamiği ve kamuoyunun yapısı ve etkileri gibi konuları tartışmaktadır.

Kitap, modern siyaseti ve toplum kuramını bu temel kavramlar çerçevesinde ele almakta ve bu kuramların tarihsel olarak ortaya çıkışlarını incelemektedir. Öte yandan Habermas bu kuramların 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geçirdikleri dönüşümü, demokratik meşruiyet ve özgürleştirici bir rasyonalite açısından yol açtığı kaybı tartışmaya sunmaktadır.²⁶

"Erkenntnis und Interesse" (1968, "Bilgi ve İlgi");

Habermas, "Bilgi ve İlgi" adlı yapıtında pozitivismi esaslı olarak, tüm yönleriyle sorgulamaktadır. Habermas'ın pozitivism eleştirisinde pozitivism ile yakın ilişkili bir yönelim olan "bilimcilik" radikal bir formda eleştiriye tabi tutulmaktadır. Habermas'ın bu bağlama

²⁵ Felsefe Sözlüğü-Bilim ve Sanat Yayınları, Jürgen Habermas, www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir, 2006

²⁶ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev: Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul, 2006, s.1.

yönelimi, "...bilgi kuramının felsefî bir düşünceden koparılmış bir metodoloji tarafından yerinin alınmasına karşı" olmuştur.²⁷

"Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' " (1968, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim);

Jürgen Habermas'ın, ileri endüstri toplumu koşullarında teknik, bilim ve demokrasinin nasıl uzlaştırılabileceğini incelediği bu kitap, birçok sorunun yeniden tartışılmasına yol açmış, "bilgi toplumu" ve "iletişim çağı" gibi kavramların, son günlerde ülkemizde de moda olan, kolaycı kullanımlarının ne denli tehlikeli, yeni teknolojilerin ve bilimin toplumsal yaşama olan etkilerinin nasıl derinine düşünülmesi gereken olgular olduğunu da hatırlatmıştır.²⁸

"Zur Logik der Sozialwissenschaften" (1970, "Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine");

Habermas, Marksizmin eleştirel toplumsal kuram olarak yeniden formüle edilmesi projesine katılmış; baskı ve sömürüye dayanan bütün güç ilişkilerini tanımlamaya ve çözümlemeye çalışmıştır. Sosyal Bilimlerin Mantığı, Habermas'ın sosyal bilimlerin felsefesi alanında klasikleşmiş kitabıdır. Bu hacimli kitapta Habermas, sosyal bilimlerin doğası ve ayırt edici yöntemleri ve ilgi alanları üzerine görüşlerini sunmaktadır. Doğal bilimler ve sosyal bilimler arasındaki geleneksel ayrımı; sosyal eylemin karakteristiklerini ve toplumsal gereklilik açısından dil teorisinin göndermelerini; yorumbilimin doğasını, işlevini ve sınıflamalarını; işlevselcilik ve sistem teorilerinin güçlü ve zayıf yönlerini; Popper'ın sosyal bilimler felsefesine bakışını ele almaktadır.²⁹

"Zur Rekonstruktion des histo- rischen Materialismus" (1976, "Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine");

Habermas "Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine" adlı yapıtında tarihsel materyalizmi, Marx'ın görüşlerini reddederek yeniden inşa etmemiş, onları yıkıp ortadan kaldırmıştır. Habermas bu kitabında Eleştirel Teoriden sınıf mücadelesi ve devrim nosyonunu tamamiyle silerek onun yerine kriz kavramını getirmiştir.

Habermas krizi de modern toplumun bireysel gereksimleri karşılamadığı ve kurumların bireyleri manipüle ettiği düşüncesinden hareket ederek açıklamıştır. Ayrıca bu krize cevap vermek için de insanların etkileşimde bulunduğunu söylemiş ve bu etkileşimi "iletişimsel eylem" olarak adlandırmıştır.³⁰

"Theorie des kommunikativen Handelns" (1981, "İletişimsel Eylem Kuramı");

²⁷ Kızılçelik, a.g.e, s.140.

²⁸ Jürgen Habermas, "ideoloji" olarak teknik ve bilim, Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, 1997, s.1.

²⁹ Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, 1998, s.1.

³⁰ İrfan Erdoğan, Korkmaz Alemdar, Öteki Kuram, Ankara, 2002, s.426.

Jürgen Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine'de temel taşları atılmış olan kapsamlı ve yeni bir eleştirel toplum kuramı oluşturma projesini İletişimsel Eylem Kuramı'nda doruk noktasına vardırmıştır. Onun önceki yapıtları bu çalışmanın ön hazırlıkları olarak okunabilir. İletişimsel Eylem Kuramı, Habermas'ın 20. yüzyılın sosyoloji, dilbilim, tarih, antropoloji, görüngübilim ve sistem kuramı gibi bellibaşlı disiplinlerini eleştirel bir gözle ele aldığı ve Weber'den Adorno'ya uzanan bir düşünürler ve filozoflar dizisiyle tartıştığı başyapıttır.

Habermas, 21.yüzyılın Kapital'i olarak da okunabilecek bu yapıtında, Marksist kuramın üretim araçları/üretim ilişkileri paradigmasının yetersizliğini, bu paradigmaya iletişimsel eylem ve yaşama evreni kavramlarını da ekleyerek oluşturduğu iletişimsel eylem kuramıyla aşmayı önerir.³¹

"Der philosophische Diskurs der Moderne" (1985, "Modernitenin Felsefi Söylemi");

Habermas'ın kitaptaki temel tezine göre, Nietzsche'den Foucault'ya, Lyotard'dan Derrida'ya postmodern düşünceyi bina edenlerin çok büyük bir bölümü, ironik biçimde, hep o yerin dibine soktukları modern bilinç felsefesinden kurtulamamışlardır. Söz konusu gelenekte bilen ve eyleyen özne, ya dünyada yer alan öteki nesneler arasında bir nesne olarak değerlendirilmiş ya da bilinç etkinlikleri yoluyla kavranamayacak aşkın bir özne olarak görülmüştür.

Habermas, bu durumdan kurtulmanın olanaklı tek yolunun öznelliğin bilinç felsefesinden kurtularak her zaman için "öznelerarasındalık" doğrultusunda yol alan iletişimsel eylem paradigması olduğunu ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak da, çoğu postmodern düşünürün ileri sürdüğünün tam tersine, modernliğin henüz bütün olanaklarının tam anlamıyla araştırılmadığı düşüncesi temelinde, "bitmemiş bir tasarı" olarak gördüğü modernliğin, tüketildiği sanılan ama gerçekte el değmemiş biçimde araştırılmayı bekleyen olanaklarının yeniden tartışılması gerektiğini savunmaktadır.

"Faktizität und Geltung" (1992, "Olgular ve Normlar").

Kitabın temel tezi, demokrasi (halk egemenliği) ile anayasacılık (bireysel hakların teminatı) arasındaki temel karşıtlığın, gerçekte olduğundan daha büyük gösterilmiş olduğunun kanıtlanmasıdır. Buna göre halk egemenliği ile temel haklar, özünde aynı kaynaktan doğmaktadırlar; çünkü her ikisi de iletişimsel us kavramında örtük olarak bulunan bir idealden türemişlerdir. Diğer eserleri ise;

Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar?(1971)

Geç Kapitalizmde Meşrulaştırma Sorunları(1973)

³¹ Jürgen Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, s.1.

Kültür ile Eleştiri(1973)

Marx ve Marxılığa İlişkin Felsefece Tartışmalarstne (1977)

Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem(1983)

Arkadan Yetiřen Devrim(1990)

Metin ile Bağlam(1991)

Gelecekteki Geçmiř(1991)

Postmodernist Burjuva Liberalizmi(2000)

Sivil İtiaatsızlık Kamu Vicdanına ağrı(2001)

Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti (2002)

İnsan Doğasının Geleceği(2003)

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEMEL KAVRAMLAR

Habermas “İletişimsel Eylem Kuramı” (1981) kitabında bir paradigma olarak geliştirdiği “iletişimsel eylem” kuramıyla, çağdaş düşünme evrenine, gerek amaçları gerekse yapısı bakımından toplum kuramının yönünü değiştirecek kadar önemli katkılarda bulunmuştur. Habermas bu yapıtta idealle gerçeği karıştırır; rasyonelliği idealleştirir ve rasyonel düşünceyle, özellikle enstrümantal rasyonellik (araçsal) yoluyla günümüzdeki baskıcı, yoksul bırakan ve çevreyi talan eden kapitalist endüstriyel yapının yürütüldüğünü bir yana bırakır; rasyonelliği kendince yeniden tanımlayarak rasyonellik arayan, ardından insanlar arasındaki ilişkileri idealleştirilmiş iletişim etkinliklerine indirgeyen bir iletişim kuramı ortaya atar.³² Bu noktada Habermas’ın “İletişimsel Eylem” kuramının yorum ve eleştirisi için kitabın yayın tarihi olan 1981 yılından bugüne dek birçok kitap yazılmıştır.

Bu devasa eserin anlaşılması için anahtar konumunda olan temel kavramların Habermas tarafından nasıl ele alındığını öncelikle açıklamak gerekmektedir. Çünkü bu temel kavramlar çözümlendiğinde Habermas’ın yorumbilgisi ve yöntem anlayışı da açığa çıkacaktır. Daha sonra kitapta yer alan “Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme” sorunsalını, Habermas tarafından geliştirilen bazı temel kavramlar aracılığıyla çözmeye çalışacağız. Habermas, sosyal bilimsel kuramlarda çoğu zaman örtük olarak kullanılan eylem kavramlarının çeşitliliğini esas alarak çözümsel açıdan birbirinden iyi ayrılabilen dört eylem türüne indirgemıştır. Bu bölümde söz konusu olan dört eylem türünün yanı sıra çalışmamıza ışık tutacak olan yaşama evreni ve iletişimsel rasyonellik kavramlarını betimleyip, daha sonra anlamı anlama sorunsalını ele almaya çalışacağız.

1. 1. Teleolojik (başarıya yönelik) Eylem

Aristoteles’ten bu yana felsefi eylem kuramının merkezinde yer alan teleolojik eylem kavramını Habermas şöyle tanımlar:

“ Aktör verili durumda başarı vaat eden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar . ”³³

³² Erdoğan, Alemdar, **a.g.e**, s.417.

³³ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s. 110.

Teleolojik eylemdeki merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir karar verme biçimidir. Bu bağlamda bu eylem modeli çoğu zaman yararçı bir şekilde yorumlanarak; aktörün, araçları ve amaçları yararın ya da yarar beklentilerinin en üst düzeye çıkarılması düşüncesiyle seçtiği ve hesapladığı varsayılır.³⁴

Bu noktada teleolojik eylem kavramı bir aktör ile, mevcut bir nesne durumları dünyası arasındaki ilişkileri önvarsayar. Habermas bu nesnel dünyayı, var olan ya da ortaya çıkan ya da duruma göre bilinçli müdahale yoluyla ortaya çıkarılabilen nesne durumlarının toplamı olarak tanımlamıştır. Ayrıca Habermas'a göre; bu model, eyleyenleri bir "bilişsel istençsel bir bütünlük"le donatır. Ve böylelikle, eyleyen bir yandan var olan nesne durumları hakkında fikirler meydana getirebilir ve diğer taraftan, istenilen nesne durumlarını oluşturmak amacıyla niyetler geliştirilebilir. Böylece aktör, fikirleri ve niyetleri üzerinde dünyayla ilkesel olarak iki türden rasyonel ilişki kurabilir. Bu bağlamda Habermas aktörün dünya ile kuracağı iki türden rasyonel ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

*“ Yönlere birinde, aktörün algılamalarını ve görüşlerini dünyada olduğu gibi var olanla oyun içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar; diğer yönde ise, aktörün, dünyada olduğu gibi var olan şeyi kendi arzuları ve niyetleriyle uyum içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar . ”*³⁵

Habermas'a göre; her iki durumda da aktör uyma ya da uymama açısından üçüncü bir kişi tarafından yargılanabilen sözceler ortaya koyabilir:

*“ Doğru ya da yanlış olan öne sürümlerde bulunabilir ve başarı kazanan ya da başarısızlıkla sonuçlanan, yani dünyada yaratılması istenen etkiye ulaşan ya da ulaşamayan, hedefe yönelik müdahalelerde bulunabilir. Aktör ile dünya arasındaki bu ilişkiler, doğruluk ve etkinlik kriterlerine göre yargılanabilen sözcelere izin verirler. ”*³⁶

Kısacası Habermas ontolojik varsayımları dikkate alarak teleolojik eylemi tek bir dünyayı, yani nesnel dünyayı varsayan bir kavram olarak sınıflandırmıştır. Habermas bu sınıflandırmayı yaparken de, amaca yönelik eylemde bulunan ve amaçlarını öteki aktörlerin kararlarına yönelmek ve onlardan etkilenmek yoluyla gerçekleştiren en az iki özneyi kendisine çıkış noktası yapar.

³⁴ Habermas, **a. g. e.**, s. 113.

³⁵ Habermas, **a. g. e.**, s. 113.

³⁶ Habermas, **a. g. e.**, s. 113.

1.2. Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem

Habermas'a göre; normlara göre düzenlenmiş eylem kavramı, çevresinde başka aktörleri bulan ve ilkesel olarak tek başına olan bir aktörün davranışına ilişkin değildir; tersine, bir sosyal gurubun, eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren üyelerine ilişkindir. Bu noktada normlar, bir sosyal grupta var olan bir anlaşmayı dile getirir. Bir sosyal grupta belirli bir normun geçerli olduğu varsayılarak gurubun tüm üyeleri birbirlerinden belirli durumlarda, her defasında istenilen eylemi yapmalarını ya da yapmamalarını bekleyebilirler.

Öyle anlaşıyor ki, normlara göre düzenlenmiş eylemin merkezinde yer alan norma uymak, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir. Habermas'a göre; davranış beklentisinin, öngörülmüş bir olay beklentisi gibi bilişsel bir anlamı yoktur. Ona göre; davranış beklentisinin, grup üyelerinin bir davranışı beklemeye hakları olduğuna ilişkin normatif bir anlamı vardır.³⁷ Bu açıdan normlara göre düzenlenen eylem kavramı, bir aktör ile tam iki dünya arasındaki ilişkiyi önvarsayar. Bu ilişkiyi Habermas şöyle tanımlar:

*“Var olan nesne durumlarının öznel dünyasının yanı sıra, hem rol oynayan özne olarak aktörün hem de, birbirleriyle normlara göre düzenlenmiş etkileşimlere girebilen öteki aktörlerin dahil oldukları sosyal dünya ortaya çıkıyor. Bir sosyal dünya, hangi etkileşimlerin kişilerarası meşru ilişkilere dahil olduğunu saptayan normatif bir bağlamdan oluşur. Ve söz konusu normların kendileri için geçerli olduğu (bu normları geçerli olarak kabul eden) tüm aktörler, aynı sosyal dünyaya dahildir.”*³⁸

Bu noktadan hareketle Habermas, var olan nesne durumları doğru önermelerle, var olan normlar ise normun muhatapları tarafından meşru olarak kabul edilen genel gereklilik tümceleriyle ya da emirlerle temsil edilmesi gerektiğini düşünür. Bir normun ideal olarak kabul edilmesi, ortak ilgilerindeki eylem sorunlarını düzenlediği için ilgililerin onayını kazandığı anlamına gelir. Buna karşılık, Habermas'a göre; bir normun olgusal olarak var olması, ortaya çıktığı geçerlilik iddiasının ilgililer tarafından kabul edildiği anlamına gelir ve bu özneler arası kabul, normun sosyal geçerliliğini temellendirir. Bu düşünüş çerçevesinde Habermas, normatif eylem modelinin eyleyenleri salt “ bilişsel ” değil, normlara uygun

³⁷ Habermas, **a. g. e.**, s. 111.

³⁸.Habermas, **a. g. e.**, s. 114–115.

davranışı da olanaklaştıran “güdülenimsel bütün”le donattığı kanısındadır. Ayrıca bu eylem modeli değerlerin içselleştirilmesine ilişkin bir öğrenme modeline bağlanmıştır

Özetle Habermas normlara göre düzenlenen eylem kavramını, geniş anlamda ontolojik varsayımlar açısından bir nesnel ve bir de sosyal dünya olmak üzere iki dünyayı varsayan bir kavram olarak sınıflandırmıştır. Bu durumda normlara uygun eylem, eyleyenin kendi eylem durumunun olgusal bileşenlerini normatif bileşenlerinden, yani koşulları ve araçları değerlerden ayırt edilebilmesini gerektirir. Normatif eylem modelinde, katılanların hem olan ya da olmayan bir şey karşısında nesneleştirici bir tutum hem de haklı ya da haksız bir biçimde emredilmiş bir şey karşısında normlara uygun bir tutum içinde olabilmelerinden yola çıkan bir düşünce hakimdir.

Aynı zamanda teleolojik eylem modelinde olduğu gibi, eylem ilkesel olarak aktör ile bir dünya arasındaki bir ilişki olarak tasarlanır. Fakat teleolojik eylem modelinde aktörün karşısında bilen biri olarak durabileceği ya da hedefe yönelik bir biçimde araya girebileceği nesnel dünyayla bir ilişkisi söz konusuysa; normatif eylem modelinde ise, aktörün normların muhatabı rolüyle dahil olduğu ve içinde meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilere girebileceği sosyal bir dünya ile bir ilişkisi söz konusudur. Ancak Habermas’a göre; ne birincisinde ne de ikincisinde, aktörün kendisi düşünsemeli bir biçimde davranabileceği bir dünya varsayılmıştır. Ona göre; sadece dramatik eylem kavramında, eylem sırasında kendisini sahneye koyan aktörün onunla ilişki içinde bulunduğu bir öznel dünya varsayılmıştır³⁹

1.3. Dramaturjik Eylem

Sosyal bilimlerin literatüründe, teleolojik ve normlara göre yönlendirilen eylem kavramlarından daha az açıklıkla belirlenmiş olan dramaturjik eylem kavramını Habermas şöyle tanımlamıştır.

*“ilksel olarak tek başına bir aktöre ya da bir sosyal gurubun üyesine değil, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini serimleyen etkileşim taraflarına ilişkindir.”*⁴⁰

Bu noktada aktör kendi özelliğini az ya da çok amaçlı bir biçimde açığa vurarak kendi izleyicilerinde, kendisine ilişkin belirli bir imge, bir izlenim yaratır. Her eyleyen sadece kendisinin ayrıcalıklı bir biçimde ulaşabileceği, kendi amaçları, fikirleri, tutumları, istekleri, duygularının vb. alanına girişini kontrol edebilir. Dramaturjik eylemde taraflar bu durumdan faydalanır ve etkileşimlerini herkesin kendi öznelliğine karşılıklı ulaşımı organize ederek

³⁹ Habermas, a. g. e, s. 115–117.

⁴⁰ Habermas, a. g. e, s. 111.

yönetirler. Burada merkezi kavram olan kendini temsil etme bu nedenle kendiliğinden bir dilegetirme davranışı değil, kendi yaşantılarına dair dilegetirmelerin izleyicilerle bağlantılı olarak karakterize edilmesini amaçlar.⁴¹

Habermas dramaturjik eylem bakış açısından, katılanların birbirleri için somut bir izleyici kitlesi oluşturduğu ve birbirlerine karşılıklı olarak bir şeyler sahnelediği bir karşılaşma olarak sosyal bir etkileşimi anlatmaktadır. Aynı zamanda Habermas dramaturjik niteliklerin belirli biçimde asalakça olduğunu düşünür ve şu örneği verir; “ iş.... bir müfettişte ya da bir yöneticide insanlar çalışıyor izlenimi uyandırmak amacıyla, belirli dramatik ilkelere uyarak yapılıyor olabilir...” Fakat aslında, insanların yaptıkları yalnızca yemek ya da yalnızca çalışmak olarak nadiren uygun bir biçimde tanımlanmıştır; aksine, insanların yaptıklarının, kabul gören kişilik tipi ile ilintili uzlaşımsal anlamları bulunan biçimsel özellikleri mevcuttur.

Aynı zamanda Habermas’a göre; kendini ustaca sahnelemeye uygun özel roller de vardır. Habermas bu rolleri şöyle örneklendirir : “ ödül için dövüşen boksörün, cerrahın, kemancının ve polisin rolleri, buna güzel örnektir.” Bu etkinlikler, örnek uygulamacının gerçeklikte ya da romanlarda ün kazanmasını ve ulusun ticari olarak örgütlenmiş düşlerinde özel bir yer almasını sağlayacak ölçüde dramatik anlatıma izin verir. Bu noktada, meslek rolünün unsuru olarak karakterize edilen özellik, yani kendini başkalarının karşısında serimlemenin düşünsemeli niteliği, genel olarak sosyal etkileşimler ancak kişilerin karşılaşması açısından incelendiği ölçüde, bu etkileşimler için temeldir.

Ayrıca Habermas, var olan nesne durumlarının doğru önermelerle ve geçerli normların haklı çıkarılmış gerek tümceleriyle temsil edilmesi gibi, öznel olanın da içtenlikle sözcelenmiş yaşantı tümceleri yoluyla temsil edileceği kanısındadır. Bu yüzden Habermas dramaturjik eylemi, iki dünyayı, yani içsel ve dışsal dünyaları öngerektiren bir kavram olarak sınıflandırmıştır. Böylece anlatımsal sözceler, özneliği dış dünyadan yalıtıp gözler önüne sererek; aktörün dış dünyaya karşı ilkesel olarak yalnızca nesneleştirici bir tutum almasını sağlar. Ve bu durum normlarla düzenlenen eylemden farklı olarak, yalnızca fiziksel nesneler için değil, sosyal nesneler için de aynı biçimde geçerlidir.⁴²

1.4. İletişimsel (anlaşmaya yönelik) Eylem

Habermas’a göre; iletişimsel eylem kavramı, dil ve eylem yetisi bulunan kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimini ifade eder. Bu aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde organize etmek için eylem durumu üzerinden bir

⁴¹Habermas, **a. g. e.**, s. 111.

⁴² Habermas, **a. g. e.**, s. 117–118.

anlaşma arayışında olurlar. Buradaki merkezi kavram olan yorumlama ise, görüş birliğine yatkın durum tanımlamalarının tartışılmasına ilişkindir.⁴³ Habermas, iletişimsel eylem kavramıyla birlikte, aktörün dünya ile ilişkilerinin, içinde bu türden ilişkiler olarak yansydıkları dilsel bir ortama ilişkin bir başka varsayımın daha işin içine girdiğini söyler.

Habermas yukarıdaki görüşlerine bağlı olarak, teleolojik eylem modelinde dili, kendi başarılarına yönelmiş olan konuşucuların, rakiplerinin kendi istedikleri görüşleri ya da niyetleri oluşturmalarına ya da kavramalarına yol açmak için, birbirleri üzerinde etkili olmalarını sağlayan çok sayıda araçtan biri olarak değerlendirir. Normatif eylem modelinde ise; dili kültürel değerleri aktaran ve her yeni anlaşma edimiyle kendini yeniden üreten bir görüş birliği taşıyan bir araç olarak varsayar. Diğer taraftan Habermas, dramaturjik eylem modelinde, dili kendini sahnelemenin ortamı olarak kabul etmiş ve böylece önermesel bileşenlerin bilişsel imlemini ve edimsözel bilişenlerin kişilerarası imlemini, dışa vurumcu işlevleri uğruna önemsiz hale getirmiştir.

Fakat Habermas, iletişimsel eylem modelinde, dili daraltılmamış bir anlaşma modeli olarak kabul etmiştir. Çünkü konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımları hakkında görüşebilmek için önceden yorumlanmış yaşama evrenlerinin ufkudan, eş zamanlı olarak, nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir şeyle ilişki kurmak zorundadır. Bu çerçevede Habermas, öteki üç dil tasarımının tek yanlılığını, bu tasarımların her birinin seçtiği iletişim tipinin, iletişimsel eylemin sınır durumlarını oluşturmaktan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu sınır durumlarını ise Habermas şöyle açıklamaktadır,⁴⁴

“....birincisi yalnızca kendi amaçlarını gerçekleştirmeyi gözetenlerin dolaylı anlaşması;ikincisi var olan bir normatif anlaşmayı sadece güncelleştirenlerin görüş birliğine dayalı eylemi;ve üçüncüsü, izleyicilerle bağlantılı kendini sahneleme”⁴⁵

Görüldüğü gibi bu eylem kavramlarında dilin yalnızca bir işlevi konu edilmektedir. Fakat Habermas’a göre; Mead’ın simgesel etkileşimciliğine, Wittgenstein’in dil oyunları tasarımına, Austin’in dil edimi kuramına ve Gadamer’in yorumbilgisine dayanan sosyal bilimsel gelenekleri belirleyen iletişimsel eylem modelinde, dilin tüm işlevleri eşit ölçüde göz önünde bulundurulmaktadır.⁴⁶ Habermas iletişimsel eylem modeli ile, etkileşim taraflarının aktörün dünyayla üç ilişkisinde gizli olan rasyonellik potansiyelini açıkça anlaşılır bir biçimde ortak

⁴³ Habermas, a. g. e, s. 112.

⁴⁴ Habermas, a. g. e, s. 122–123.

⁴⁵ .Habermas, a. g. e, s. 123.

⁴⁶ Habermas, , a. g. e, s. 123.

anlaşma hedefi için devinime geçtiklerini varsayar. Bu anlamda anlaşmaya yönelmiş bir aktör, sözcesiyle örtük olarak tam üç geçerlilik iddiasında bulunur,

- 1) yapılan önermenin doğru olduğu iddiası;
- 2) konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu iddiası ve
- 3) açık konuşucu yöneliminde ne sözceleniyorsa onun kastedildiği iddiası

Dolayısıyla konuşucu önermeler ya da varolma önvarsayımları için doğruluk, meşru bir biçimde düzenlenen eylemler ve onların normatif bağlamı için uygunluk ve öznel yaşantıların bildirilmesi için içtenlik iddiasında bulunur. Ancak bu iddiaların geçerliliği sosyal bilimciler tarafından varsayılmaz. Tersine, konuşucuların ve dinleyicilerin kendi perspektifine atfedilen üç aktör dünya ilişkisinde kolaylıkla görülür. Burada bir durumla başa çıkmak, durumun ortaklaşa yorumlanması ve bir anlaşmaya varılması anlamına gelir. Diğer yandan durumun yorumu ve üstesinden gelinmesi yani anlaşmaya varılması, aktörlerin iletişimsel eylemde bulunurken her zaman sezgisel olarak yararlandıkları bilgi stoğu (yaşama evreni) yardımı ile yapılır.

1.5. Yaşama Evreni

Eleştirel teoride Habermas günlük sosyal faaliyet evreni olarak tanımladığı yaşama evreni konusunu da tartışır. Habermas yaşam evrenini sosyal sistemden ayırt ederek bu dünyanın sosyal entegrasyon alanı olduğunu söyler ve dili de egemen araç olarak düşünür.⁴⁷ Gündelik dil iletişiminde kişilerin karşılıklı ilişkilerini anlamak için faydalandığı sezgisel biçimde, irdelenmeden kullanılabilen bilgilerin bütünlüğünü oluşturan bu bağlam, Habermas’a göre kültür, kişilik ve toplum olmak üzere üç bileşenden meydana gelir:

- 1) İletişimsel eylemde kültürel olarak yerleşmiş bir önanlama zemini oluşturan ve anlaşmaya olanak veren kültürel önyorumları kapsayan bilgi stoğu (kültür)

Habermas’a göre; dil ve kültür bizzat yaşama evreni için kurucudur. Dil ve kültür ne iletişim taraflarının durum bileşenlerini yerleştirdikleri biçimsel dünyalardan birini meydana getirirler ne de nesnel, toplumsal ya da öznel dünyada bir şey olarak karşımıza gelirler. Habermas’a göre iletişim tarafları, bir söz eylemini gerçekleştirdiklerinde ya da anladıklarında, öylesine kendi dilleri içinde devinirler ki, bir olayı nesnel bir şey olarak deyimledikleri, bir davranış beklentisini normatif bir şey olarak gördükleri ya da bir arzuyu, bir duyguyu öznel bir şey olarak yaşantıladıkları ya da atfettikleri gibi, güncel bir sözcüyü de “özneler arası bir şey” olarak önlerine koymazlar. Bu noktada iletişime katılanlar edimsel

⁴⁷ Erdoğan, Alemdar, **a.g.e.**, s.22.

tutumlarını, muhafaza ettikleri müddetçe, güncel olarak kullanılan dil, onların gerisinde kalır. Konuşucular bu dile karşı, dilin ortamın dışında bir tavır göstermezler.

Habermas’a göre aynı şey, bu dilin içinde gelenek yoluyla aktarılan kültürel yorumlama kalıpları için de geçerlidir ve dilin, dilsel olarak telaffuz edilen dünya imgesiyle anlamsal açılardan özgün bir ilintisi vardır. Doğal diller, sadece simgesel şekilde ve çoğunlukla dilsel cisimlenişlerde var olan gelenek içeriklerini saklarlar. Habermas’a göre bu sırada kültür dili de belirler. Çünkü ona göre; bir dilin anlamsal kapasitesi, biriktirilen kültürel içeriklerin, yorumlama, değerlendirme ve anlatma kalıplarının karmaşıklığına uygun olmalıdır. Ayrıca Habermas’a göre; bu bilgi stoğu ilgililere sorunsal olmayan, güvencelenmiş oldukları ortaklaşa varsayılan art alan kanıları sağlamaktadır. Bununla birlikte tarafların korunan durum tanımlarını kullandıkları ya da yeniden ele aldıkları anlaşma süreçlerinin bağlamı her defasında bu kanılardan oluşur.⁴⁸

2) Bireysel yaşam deneyimi ve bireysel becerilerin yeteneklerin geliştirilmesi sonucunda kazanılmış, bir durumun üstesinden nasıl gelineceğine ilişkin (kişiye özgü) sezgisel bilgi ardalanı (kişilik)

3) Bir durumun üstesinden gelebilmek için toplumsal olarak öğrenilmiş pratiklerden ve bir durumda neye güvenilebileceğinin ortak bilgisi ve herkesçe sıradan bir biçimde bilinen ardalın kanıları (toplum)⁴⁹

Habermas’a göre; toplum ve kişilik yalnızca kısıtlayıcı olarak etkin olmazlar, hammadde kaynağı işlevi de görürler. Bu açıdan iletişimsel görüşmelerin yapıldığı yaşama evrenini sorgulanamazlığı, varlığını aktörün, korunan dayanışmalara ve sınanan edinçlere borçlu olduğu güvenliliğe de borçludur. Bu bağlamda Habermas, salt hakkında bir şey bilinmediği için mutlak kesinlik duygusu veren yaşama evreni bilgisinin paradoks karakteri, neye güvenilebileceği ve bir şeyin nasıl yapılacağına ilişkin bilginin, düşünseme öncesinden bilinen şeyle henüz farklılaşmamış bir biçimde bağıntılı olması olgusundan kaynaklandığını söyler.⁵⁰

Yukarda sözü edilen üç bileşkenden oluşan ve bir yorumlama kalıpları birikimli olan ardalın bilgisi, iletişime katılanlar tarafından hiçbir zaman bir bütün olarak sorunsallaştırılamaz; yalnızca etkileşim taraflarının yorumlarını yaparken her defasında yararlandıkları ve konu edindikleri bilgi stoğu bölümü sınamaya tabi tutulabilir. Ortak durum tanımlaması açısından her iki taraf için de yorumlama ödevi, ötekinin durum yorumunu ,

⁴⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 557.

⁴⁹ Habermas, *a. g. e.*, s.568.

⁵⁰ Habermas, *a. g. e.*, s.568.

gözden geçirilmiş versiyonda “ onun” dış dünyasını ve “benim” dış dünyamı, “bizim yaşama evrenimiz” zemini içinde kendi durum yorumuna katmaktır. Çünkü ortaklaşa yorumlama süreçlerinde taraflardan hiç birinin yorumlama tekeli yoktur. Gerçekleştirilen her ortaklaşa durum yorumu, daha sonra yaşama evrenine katılarak – kişileri yönlendirici- bir düzen kurar. Anlaşılabileceği gibi anlaşma kavramı Habermas tarafından rasyonel ve ortaklaşa bir yorumlama süreci anlamında kullanılmıştır.⁵¹

Yaşama evreni güncel bir sözcenin genel olarak anlamlı olması, yani geçerli ya da geçersiz olabilmesi için gerçekleşmesi gereken varsayımların, sezgisel olarak göz önünde tutulan, bu bakımdan bilinen ve saydam olan, aynı zamanda bir bakışta görülmeyen bir ağına meydana getirir. Habermas’a göre; durum açısından önem taşıyan varsayımlar bu ağına yalnızca bir kesittir. Ancak yaşama evreninin böyle bir kesiti, konuşma durumuna ilişkin olarak önem kazanıp konu edinebildiğinde, sarf edilen söz tartışmasız kabul edilebilir niteliğini yitirir.⁵²

Başka bir deyişle konu edinilebilir ve sorunsallaştırılabilir alan, bir yaşama evreninin nasıl olursa olsun muğlâklaşan ufkunun içinde kalan bir eylem durumuyla sınırlıdır. Öyle anlaşıyor ki, iletişimsel eylemde bulunan aktörler bir taraftan karşılaştıkları durumun üstesinden gelmek maksadıyla yaşama evreninin durumla doğrudan bağlantılı kesitini tartışmaya açıp aralarında görüş birliğine ulaşmak isterken, bu görüş birliğini ancak yaşama evreninin sorunsallaştırılmamış olarak bıraktıkları ortak sezgisel bilgi art alanından yararlanarak sağlayabilirler.⁵³

1.6.İletişimsel Rasyonellik

Habermas’a göre; “rasyonel” deyimini her kullanışımızda, rasyonellik ve bilgi arasında sıkı bir ilişki olduğunu varsayarız. Bu yüzden bilginin önermesel bir yapısı vardır ve görüşler belirtik olarak, önermeler biçiminde serimlenebilir. Bu noktada Habermas bu bilgi kavramını, daha fazla açıklamadan kabul etmiştir. Çünkü rasyonelliğin bilgiye sahip olmaktan çok, konuşma ve eyleme yetisi olan öznelere bilgiyi nasıl edindiğiyle ve nasıl kullanıldığıyla ilgisi vardır. Habermas’a göre;

Dilsel anlatımlarda bilgi belirtik olarak dile getirilir, hedefe yönelik eylemlerde bir yapabilme, örtük bir bilgi dile gelir; bu know –how (genel

⁵¹Habermas, a. g. e, s. 128.

⁵²Habermas, a. g. e, s.564.

⁵³Habermas, a. g. e, s.563.

*uygulama bilgisi) da ilkesel olarak bir know – that'a [neyin bilindiğinin bilgisi] dönüştürülebilir.*⁵⁴

Böylece yüklem deyimi olan rasyonel'i bütünleyebilecek dilbilgisel özneler aradığımızda, karşımıza öncelikle iki aday çıkar. Bilgiye sahip olan kişiler ve bilgiyi cisimleştiren simgesel anlatımlar, dilsel ve dilsel olmayan, iletişimsel ve iletişimsel olmayan eylemler, az ya da çok rasyonel olabilir. Bu bağlamda Habermas bu konuyu şöyle örneklendirir;⁵⁵

*“Erkek ve kadınların, çocukların ve yetişkinlerin, bakanların ve otobüs biletcilerinin “rasyonel” olduğunu söyleyebiliriz, ama aynı şeyi balıklar ya da leylak ağaçları için, dağlar, caddeler ya da sandalyeler için söyleyemeyiz. Mazeretlere, gecikmelere, cerrahi müdahalelere, savaş ilanlarına, onarımlara, inşaat planlarına ya da konferans kararlarına “irrasyonel” diyebiliriz, ama aynı şeyi bir fırtına için, bir kaza için, lotodan ikramiye kazanma durumu için ya da bir hastalığa yakalanma için söyleyemeyiz.”*⁵⁶

Diğer taraftan bilgiye güvenilmez olduğu eleştirisi yönetilebilir. Bu noktada Habermas, bilgi ve rasyonellik arasında sıkı bir ilişki olduğunu varsayarak, bir anlatımın rasyonelliğinin, onda cisimlenen bilginin güvenilirliğine bağlı olduğunu savunur. Bilginin güvenilirliğinin ön koşulunda yansıttığı önermelerin rasyonelliğine bağlıdır.⁵⁷ Habermas'a göre; bir önerme en azından bir başka kişi tarafından kabul edilmesi için gereken koşulları yerine getirdiğinde rasyonel olabilir. Bu yüzden genelleştirilmiş, kabul etmeye hazır olma durumları, Habermas'a göre iki doğrultuda gelişir:

*“Bir yanda empirik, uyarı ya da korkutma yoluyla güdülenmiş bağlama doğrultusunda, diğer yandan da rasyonel, yani temellendirilmiş bir anlaşma yoluyla güdülenmiş güven doğrultusunda gelişebilir.”*⁵⁸

Burada argüman kavramıyla karşılaşırız. Bu kavramı ise Habermas şöyle tanımlamıştır;

⁵⁴ Habermas, a. g. e, s.32.

⁵⁵ Habermas, a. g. e, s.32.

⁵⁶ Habermas, a. g. e, s.32.

⁵⁷ Habermas, a. g. e, s.32.

⁵⁸ Habermas, a. g. e, s. 502.

*“Bir argüman, sorunsal bir anlatımının geçerlilik iddiası ile dizgeli bağlantı içinde olan gerekçeler içerir. Bir argümanın “kuvveti” verili bir bağlamda, gerekçelerin sağlamlılığı ile ölçülür; bu sağlamlılık başka şeylerin yanı sıra, argümanların tartışma katılanları ikna edebilmesi ile, yani iddia edilen geçerlilik iddiasını kabul etmeye yönlendirebilmesi ile ölçülür”*⁵⁹

Bu açıdan Habermas, tartışmaya katılan bir kişinin rasyonel olup olmadığını, iddiaların yanında ya da karşısında yer alırken ortaya koyduğu gerekçelerden ve yanıtlama biçimlerinden belli olacağını söyler. Bu noktada bir kişi argümana açıksa, bu gerekçelerin gücünü kabul edecek ya da onları yanıtlama yolları arayacaktır. Her iki şekilde de bunları rasyonel bir biçimde ele almış olacaktır. Ancak kişi argümana kapalıysa tam tersi davranarak, ya güçlü gerekçeleri önemsemez ya da dogmatik nedenlerle yadsır. Her iki şekilde de bu kişi konuları rasyonel olarak ele almayı başaramayacaktır. Aynı zamanda Habermas’a göre; rasyonel anlatımların temellendirilebilir olmasının, rasyonel davranan kişilerdeki karşılığı, eleştiriye açık olmak ve gerektiğinde argümentasyonlara kurallarına göre katılmaya hazır olmaktır.⁶⁰

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, argümentasyon aracılığıyla geçerlilik iddialarını argümanlarla eleştirip temellendirerek anlatılara ve onların imalarına açıklık kazandırabilir ve onları daha anlaşılır hale getirebiliriz. Bu noktada bir anlatımın rasyonelliği eleştirilebilir ve temellendirilebilir olmasına dayandığı için sadece rasyonel anlatılar bize argümentasyon olanağı verir. Bu yüzden anlama süreçleri ise argümentasyon yapılmadan gerçekleşmez. Kısacası iletişimsel rasyonellik her bir kişinin kendine özgü rasyonel yorumuna dayanır. Ancak iletişimsel rasyonelliğin yaşama evreninin rasyonelleşmesi ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Çünkü yaşama evreni, taraflara bir durumla bağlantılı olarak ürettikleri fikirleri kendi aralarında görüş birliğine ulaşmalarına izin verdiği ölçüde rasyonel olarak nitelenebilir. Bu yüzden, iletişimsel rasyonelliğin yapısal önkoşulu, yaşama evreninin kendisinin rasyonelleşmesidir.

1.7.Anlamı Anlama Sorunsalı

Bir dinleyici için konuşmacının bir x ifadesiyle neyi kastettiğini bilmek iki şekilde mümkündür: 1)x’in imlemini (kastedilen şeyi) anlamak.⁶¹ Yani bir düşünce objesini belirler hale getirmek ve özellikle anlamlandırmayı temsil ettiği ölçüde, bir göstergeyi düşünmek.⁶² 2)Konuşmacının x’i kullanarak istediği niyeti, yani konuşmacının eylemiyle ulaşmak istediği amacı anlamak. Bu noktada konuşmacının dinleyicide bir imlem yönelimi yaratma niyetini

⁵⁹Habermas, a. g. e, s. 42.

⁶⁰Habermas, a. g. e, s.42.

⁶¹Habermas, a. g. e, s. 295.

⁶² Zeki Özcan, **teolojik hermenötik**, Bursa, 2000, s.153.

başarıyla gerçekleştirmesi ancak dinleyici, konuşmacının kendisiyle iletişim kurma niyetini gördüğü ve konuşmacının iletişim kurma niyetini ortaya koymakla neyi kastettiğini anladığı zaman söz konusu olabilir.⁶³

Habermas’a göre; anlamı anlama, tekbenci bir biçimde yapılamayan bir deneyimdir. Çünkü ona göre; iletişimsel bir deneyimdir ve simgesel bir anlatımı anlama, ilkesel olarak bir anlaşma sürecine katılmayı gerektirir. Eylemlerde, kurumlarda, emek ürünlerinde, sözcüklerde, işbirliği bağlantılarında ya da belgelerde cisimlenmiş imlemlere, sadece içeriden erişilebilir. Bu yüzden Habermas’a göre; simgesel olarak önceden yapılanmış bir gerçeklik, iletişim yetisi olan bir gözlemcinin bakışları karşısında sıkı sıkıya kapalı, hatta anlaşılmasız kalması gereken bir evren oluşturur. Böylece bu özne, yaşama evreninin üyelerinin iletişimlerine en azından sanal olarak katılmakla ve böylece kendisi de en azından potansiyel bir üye olmakla, bu yaşama evrenine girebilir.

Ayrıca Habermas’a göre; sosyal bilimci burada bir insan olarak sezgisel biçimde sahip olduğu bir edinci ve bir bilgiyi kullanmak zorundadır. Fakat kendisi bu kuram öncesi bilgiyi tamamlamadığı ve çözümlemeye sokmadığı için, anlamak maksadıyla sadece içine girdiği iletişim sürecine, bir taraf olarak hangi ölçüde araya girip böylelikle onu değiştirdiğini ve bunun ne gibi sonuçları olduğunu denetleyemez. Öyle ise, Habermas’a göre anlama süreci açıklanmış bir biçimde bir ortaya koyma süreciyle bağlantılıdır.⁶⁴ Bu noktada Skjervheim sosyal bilimlerin bir çift anlamlılığının bağlantısının bulunduğunu söyler. Aynı zamanda Skjervheim insanın konumunun temel çift anlamlılığının, diğerinin orada, hem benim için bir nesne olarak hem de benimle birlikte başka bir özne olarak bulunmasının bir sonucu olduğunu da düşünür ve bu durumu şöyle açıklar:

“..... bu ilkecilik, diğeriyle olan iletişimin en önemli araçlarından birinde, konuşulan sözcükte ortaya çıkar. Ötekinin sözcelediği sözcüklere sadece sesler olarak yaklaşabiliriz; ya da anlamlarını anlıyorsak, onlara, ne diyorsa onu dediği olgusunu kaydederek, olgular olarak yaklaşabiliriz, ya da söylediği şeye bir bilgi iddiası olarak yaklaşabiliriz, bu durumda söylediği şeyin üzerinde, onun yaşam öyküsüne ait bir olgu olarak değil doğru ya da yanlış bir şey olarak dururuz. İlk iki durumda, öteki benim için bir değişik yollarla olsa da bir nesneyken, sonuncusunda o benimle eşit koşullar içinde olan ve ortak dünyamızla ilgili endişelerimi paylaşmasıyla beni ilgilendiren bir öznedir”⁶⁵

⁶³ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.295.

⁶⁴ Habermas, *a. g. e.*, s.140.

⁶⁵ Habermas, *a. g. e.*, s.140.

Skjervheim burada ilginç bir olguya, birinci bir kişinin ikinci bir kişi karşısındaki edimsel tutumunun aynı zamanda geçerlilik iddialarına yönelme anlamına geldiğine de dikkat çekmiştir. Fakat olayın dışında kalan gözlemci bakış açısından ise kelimeleri bir olgu olarak gördüğümüzden onları yorumlayamayacağımızı da vurgulamıştır.⁶⁶ Demek ki rasyonellik en çok iletişimsel eylem tipinde gerçekleşebilir: Rasyonel ve dolayısıyla anlamının anlaşılır olabilmesi için bir anlatının içindeki, 1) Yapılan önermenin doğru olduğu (ya da sadece sözü edilen bir önermesel içeriğin varoluş koşullarının yerine getirildiği) iddiaları, 2) Konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu (ya da yerine getirmesi gereken normatif bağlamın kendisinin meşru olduğu) iddiaları ve 3) açık konuşucu yöneliminde ne sözceleniyorsa onun kastedildiği iddiası.⁶⁷

İletişimsel eylemler rasyonel yorum gerektirir; çünkü rasyonel içyapıya sahiptirler. Bu türdeki (anlaşmaya yönelik) eylemin gerçekleşmesi için tarafların nesnel, toplumsal ve öznel boyuttaki gerçeklik iddiaları üzerinde özneler arasında geçerli yargılara varabilmeleri gerekir. Habermas bu gereklilikten hareketle iletişimsel eylem kavramını ortaya koyarken, anlaşmaya yönelmiş eylemin arı tiplerinin sadece uç durumlar oluşturduğuna işaret etmiştir. Habermas’a göre; iletişimsel eylem bir ortaklaşa yorumlama sürecine dayanır. Ona göre; bu sürece katılanlar sözcelerinde konusal olarak üç bileşenden yalnızca birini vurgulasalar bile, nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara aynı anda göndermede bulunurlar.

Bu durumda konuşucu ve dinleyici, söz konusu üç dünyanın bağıntı dizgesini, içinde eylem durumlarının ortak tanımlamalarını yaptıkları yorumlama çerçevesi olarak faydalanırlar. Bir dünyadaki herhangi bir şeyle doğrudan bağlantı kurmazlar; aksine sözcelerini, geçerliliğine bir başka aktör tarafından karşı çıkılması olasılığına görelileştirirler. Habermas’a göre; birbirini anlama iletişime katılanların bir sözcenin geçerliliği hakkında birleşmesi anlamına gelir. Habermas karşılıklı anlaşma durumunu ise, konuşucunun bir sözce için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının özneler arasında kabul edilmesi olarak tanımlamıştır.

Bu noktada bir sözce sadece bir iletişim kipine ait olsa ve buna karşılık düşen bir geçerlilik iddiasını kesin bir biçimde konu edinse bile, iletişim kipleri ve bunlara karşılık düşen bir geçerlilik iddiaları sağlam bir gönderme bağıntısı içindedir. Bu yüzden Habermas iletişimsel eylemde, konu edilen bir geçerlik iddiasını onaylayan bir dinleyicinin, örtük olarak öne sürülen öteki geçerlilik iddialarını da kabul etmesi gerektiğini söyler. Habermas’a göre; aksi halde itirazını bildirmesi gerekir.⁶⁸

⁶⁶ Habermas, **a. g. e.**, s.141.

⁶⁷ Habermas, **a. g. e.**, s.127.

⁶⁸ Habermas, **a. g. e.**, s.552–553.

Habermas, durum tanımlamasıyla ilgili bir örnek verir. Bu örnek ise bir inşaat işçisi grubunun kahvaltılık molasıdır. Konuşmacı, eski bir inşaat işçisidir. Eski inşaat işçisi gruba yeni katılmış bir iş arkadaşına sabah kahvaltısı için bira almasını ve ayağını da çabuk tutmasını söyler. Bu örnekteki konu, yaklaşan kahvaltıdır, içkilerin sağlanması ise hedeftir. Eski inşaat işçisinin yeni inşaat işçisine kullanmış olduğu bu ifadeyle doğrudan ilintili nesnel, normatif ve öznel boyutlardaki yaşama evreni kesitlerinin belirlenmesi, durumu tanımlaması anlamına gelmektedir.

Eski inşaat işçisi gruba yeni katılmış inşaat işçisine bira alma ödevini vermiştir. Yeni işçinin statüsü gereği bu görevden kaçması zordur. Çünkü inşaat alanındaki işçilerin resmi olmayan grup hiyerarşisi, birinin diğerinden herhangi bir şey yapmasını isteyebileceği normatif çerçeveyi oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu örnekte durumun nesnel gerçeklik (gerçekleşme) koşulu da vardır. Bu koşul ise en yakın bira satış yerinin işyerinden uzaklığıdır. En yakın birahane, birkaç dakika içinde yaya olarak ulaşamayacak bir uzaklıktaysa, yeni işçi, yaşlı işçinin durum tanımının nesnel boyutuna itiraz edecek ve belki de “Benim arabam yok” yanıtını verecektir. Dahası kendisine görev verilen yeni işçi, “Bugün canım bira içmek istemiyor” yanıtını da verebilir. O zaman “kahvaltıda bira içmenin” grup içindeki her bir kişinin öznel durumundan bağımsız olarak uyulması gereken bir norm olduğuna ilişkin tepkilerle karşılaşacaktır ve böylece kendi öznel durum tanımlaması geçersiz kılınacaktır.

Belki de yeni gelen inşaat işçisi, eski inşaat işçisinin ona bir buyruk verdiği normatif bağlamı da anlamayacak ve ertesi gün bira alma “sırasının” kimde olduğunu soracaktır. Ya da yerel çalışma ritminin, örneğin ikinci kahvaltılık alışkanlığının hiç bilmediği bir bölgeden geliyorsa konuya yabancı kalacak ve bu yüzden “Neden şimdi işime ara verecekmişim?” diye sorabilecektir. Yapılan bu iletişimsel eylemde taraflardan her birinin kendi başlangıçtaki durum tanımını değiştirdiğini ve etkileşimin öteki tarafların durum tanımlamasıyla uyum içine soktuğunu görmekteyiz. Bu yeniden tanımlamaların temelinde, nesnel, toplumsal ve her bir öznel dünyanın ortaklık varsayımları vardır. İletişim tarafları bu bağlantı dizgesiyle, gerçekleşen her bir sözün art alanını oluşturan durum tanımlamalarının öznelaralarında geçerli olduğunu varsayarlar.⁶⁹

İkinci bir örnek olarak, Habermas’ın kitabın başka bir yerinde iletişimsel eylemi açıklamak için verdiği örnek, aşağıda görüleceği gibi ortak durum tanımlamasına dönüştürülmüştür. Profesör, seminerine katılan bir öğrenciye ricada bulunur: “Lütfen bana bir bardak su getirin.” Öğrenci bu ricayı ilkesel olarak üç geçerlilik görünümü açısından reddedebilir. 1) Normatif uygunluk: “Hayır, bana hizmetlilerinizden biriymişim gibi

⁶⁹ Habermas, a. g. e, s.553–556.

davranamazsınız”. 2) İçtenlik: “Hayır, aslında sizin tek istediğiniz beni öteki öğrenciler karşısında küçük düşürmek.” 3) Nesnel geçerlilik koşullarının yetersizliği: “Hayır, en yakındaki musluk o kadar uzakta ki seminerin sonundan önce geri dönemem”. Habermas bu örnekte ele aldığı konunun, anlaşılmaya yönelmiş söz eylemlerinin tümü için geçerliği olduğunu söyler ve şöyle devam eder;

“iletişimsel eylem bağlamlarında, söz eylemlerine bu üç görünümün her biri açısından her zaman itiraz edebilir: Konuşucunun eylemi için normatif bir bağlama (ya da doğrudan doğruya normlara) gönderme yaparak iddia ettiği uygunluk görünümünden; konuşucunun yalnızca kendisinin ulaşabileceği öznel yaşantıların sözcelenmesi için iddia ettiği içtenlik görünümünden; ve konuşucunun sözcisiyle bir önerme (ya da adlandırılmış bir öğrenmenin içeriğinin varoluş önvarsayımları için) öne sürdüğü doğruluk görünümünden ”⁷⁰

Öğrenci birinci durumda, profesörün eyleminin verili normatif bağlamda uygun olduğuna karşı çıkmaktadır; ikinci durumda, profesörün belirli bir etkisözel etkiye ulaşmak istediği için, düşündüğüyle söylediğinin aynı olduğuna karşı çıkmaktadır; üçüncü durumda profesörün verili koşullarda doğruluklarını varsaymak zorunda olduğu önermelere karşı çıkmaktadır. Görüldüğü gibi anlaşılır bir sözedimi sunumuna itiraz eden öğrenci, bu geçerlilik iddialarından en az birine karşı çıkar. Öğrenci bir sözedimini uygun, doğru ya da içten olmadığı gerekçesiyle reddettiğinde ‘hayır’ derken o sözcenin kişilerarası bir ilişkiyi pekiştirme, nesne durumlarını serimleme ya da yaşantıların bildirilmesi işlevini yerine getirmediğini söylemiş olur; çünkü bu sözceyi ya bizim meşru biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler dünyamızla, ya var olan nesne durumları dünyasıyla ya da her bir öznel yaşantılar dünyasıyla uyum içinde olmadığını düşünmektedir.⁷¹

Bir yazılı metni yorumlarken yorumcunun-konuşma durumuna benzer biçimde taraflardan biri (katılımcı) haline gelmesi gerekir. Bu yüzden bir yazarın metnini yorumlayan bir yorumcunun karşısında konuşmacı bulunmadığından metnin anlamını çıkarabilmek için yorumcu yazarla sanal bir diyalog (tartışma) oluşturmalıdır. Yorumcu karşı tarafla her zaman görüş birliği sağlama olanağı bulamayabilir. Çünkü yorumcu metni yanlış bir biçimde başka bir bağlama yerleştirebilir. Ve bunun sonucunda ise yorumcu yazarinkinden başka soruları kendisine çıkış noktası yapar. Bu durumda yorumcu ilkin yazarla paylaştığını sandığı kendi bağlam anlamasını, yazarın bağlam anlamasından ayırması gerekir. Çünkü geleneksel metnin

⁷⁰ Habermas, a. g. e, s.325.

⁷¹ Habermas, a. g. e, s.325–326.

varsaydığı durum tanımlamalarının, yazarın ve okur kitlesinin yaşam evreninden yola çıkılarak açıklanabilir.

Bir yaşama evreni, tarafların nesnel bir dünyadaki, ortak sosyal dünyalarındaki ya da herbirinin öznel dünyasındaki bir şey hakkında, onların içinde uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlama süreçlerinin ufkunu oluşturmaktadır. Bu noktada yorumcu, yazarın belirli nesne durumlarının var olduğu, belirli değerlerin ve normların geçerli olduğu, belirli yaşantıların belirli öznelere atfedileceği düşüncesiyle metinde neden belirli öne sürümlerde bulunduğunu, belirli uzlaşımları dikkate aldığını ya da çığnediğini, belirli niyetleri, eğilimleri, duyguları vb. dışı vurduğunu anlamaya çalışmaktadır. Görüldüğü gibi yorumcu öncelikle metin yazarının iddialarını açık seçik hale getirir daha sonra onlara karşı evet/hayır biçiminde kendi durum tanımlamasından türettiği gerekçelere dayalı biçimde tavır alır. Yukarıda ana hatları çizilen durum tanımlamasına dayalı yorum yöntemini kuramsallaştırırken Habermas, Wittgenstein'in savunduğu aşağıdaki fikre bağlı kalmıştır:⁷²

*“Yorumcu bir anlatımın anlamsal içeriğini, tarafların tartışmalı önermeye evet ya da hayır diyerek ya da çekimser kalarak tepki verdikleri eylem bağlamlarından bağımsız olarak açıklığa kavuşturamaz ve tarafları kendi tavırlarını almaya yönelten örtük nedenleri ortaya koymadan da bu evet/hayır biçimindeki tavır almalarını anlayamaz. Çünkü anlaşma ve uyumsuzluk, bunlara salt dışsal koşulların neden olmadığı ve karşılıklı geçerlilik iddialarına göre ölçüldükleri sürece tarafların elinde gerçekten bulunan ya da bulunduğu varsayılan gerekçelere dayanır”.*⁷³

Habermas, iletişimsel eylem kuramının sosyal bilimsel yorumlama yöntemine faydalarını açıklamak için bu konuda özellikle A. Schütz'ün sosyoloji, H. Garfinkel'in etnoyöntembilgisi ve H.G. Gadamer'in felsefi yorumbilgisi alanlarındaki yaptıkları çalışmaları temel alır. Bu üç araştırmacının yorumbilgisel yaklaşımlarının Habermas tarafından eleştirel biçimde nasıl irdelendiğinin kısa bir açıklaması aşağıda yapılmıştır.

a)Schütz'e göre eylem kuramına ilişkin temel kavramları kullanmayı yeğlediğimizde, en azından üç yöntemsel ön karar almış oluruz. Toplumsal gerçeklik, bir iletişim topluluğunun üyelerinin bu gerçekliği yorumlama başarımlarının sonucu olarak ortaya çıkan bir gündelik dünya yapısıdır. Bu nedenle de anlamı anlamak, bir yaşama evreninin üyelerinin ayrıcalıklı deneyim alanını oluşturur. Ayrıca bir sosyal bilimcinin de bu deneyim alanından yararlanması ve verilerini bu alan üzerinden elde etmesi gerekir. Çünkü bir sosyal bilimci ancak bu tür bir deneyim üzerinden bilimsel veriler toplayabilir. Bu nedenle de sosyal bilimcinin kendi

⁷² Habermas, a. g. e, s.159.

⁷³ Habermas, a. g. e, s.143.

hipotezlerini oluşturduğu teorik kavramlar, bir anlamda teori öncesi kavramlara bağlı kalmalıdır.⁷⁴ Ayrıca Habermas Schütz'un bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir;

*“Doğal tutumun, kurumsal tutumla değiştirilmesi için bilim adamının kendi gündelik yaşam pratiğinin değer dizgesinin yerine bilimlerin değer dizgesini koyma kararının yeterli olduğunu söylüyor”.*⁷⁵

Fakat Habermas'a göre Schütz'ün bu açıklaması yeterince doyurucu değildir. Çünkü bu değer yönelimleri aşağıda işaret edilen soruna yardımcı olması gerekirdi ve sorun şuydu: Kuram oluşturmayı, sosyal bilimcinin nesne alanında hazır bulduğu iletişimsel olarak erişilebilir kuram öncesi bilgiye bağlamak fakat aynı zamanda sosyal bilimcinin önermelerinin geçerliliğini kuram öncesi (sezgisel) bilginin bağlamından bağımsızlaştırmak.⁷⁶ Schütz, bu sorunu çözümsüz bırakarak yalnızca çözüme işaret etmişti:

*“Sosyal bilimci bilgisinin nesnelliğini kurgusal bir “ilgisi bulunmayan gözlemci” rolüne girerek ve böylelikle iletişimsel olarak erişilebilir yaşam bağlamının dışında ütöpik bir yere kaçarak güvenceleyemez”.*⁷⁷

b)Schütz'ün işaret ettiği sorun, etnoyöntembilgisinin merkezi sorunsalıydı. Etnoyöntembilimciler bir yandan tarafların yorumlayıcı bir biçimde ürettikleri gündelik yaşam pratiğinin işlemsel ve salt tikel karakterini vurgulayıp, buradan da sosyal bilimcinin esas olarak araştırma yaparken (araştırılan olaya) katılımcı perspektifini alması gerektiği sonucuna Schütz'den çok daha net bir biçimde varmışlardı. Buradan ise, ortaklaşa yorumlama süreçleri gibi, geçerlilik iddialarına yönelmiş bir anlaşma olarak kavranılmadığı sürece çözümleyecek bir ikilem doğurur.⁷⁸ Bu noktada Jürgen Habermas düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

“Bir eylem bağlamının yorumlanmasının bu bağlama katılmayı ve onun üzerinde kurucu bir etkide bulunmayı gerektirdiği kavrayışı, sonunda bir ikilemin bilincine varmayı sağlıyor_ama bu ikilemi çözmiyor. Bilimsel araştırma pratiğinin kaçınılmaz bir biçimde kendi kendisine göndermede

⁷⁴ Habermas, a. g. e, s.148–149.

⁷⁵ Habermas, a. g. e, s.150.

⁷⁶ Habermas, a. g. e, s.150.

⁷⁷ Habermas, a. g. e, s.151.

⁷⁸ Habermas, a. g. e, s.151.

bulunan bir karakteri olduğu kavrayışı, bağlamdan bağımsız bir bilginin yolunu açmıyor”⁷⁹

Habermas’ın bu eleştirisi bazı tepkiler yaratmıştır. Tepkilerden birincisi, kuramsal çalışma bilimsel araştırmacının yaratımına kaynaklık eden yorumlama süreçlerini açıkça konu edinmekle, bu süreçlerin duruma bağlılığını ortadan kaldırmayacağını ve bu bağlamda doğruluk iddiasının evrenselliğinin olanaksız olduğunu ve her defasında doğru olarak kabul edilen şeyin, aslında bir uzlaşım konusundan başka bir şey olmadığı görüşünü içerir. Diğer bir grup araştırmacı ise, kendi kendini yıkan bir göreceliğin sonuçlarından kaçınmak için söz konusu ikilemi sıradanlaştırma yoluyla yumuşatmaya çalışmışlardır. Bu noktada Habermas’a göre geleneksel sosyolojinin temsilcileri nesnellik ideali doğrultusunda şu talepte bulunmuşlardır:

“Ya tüm sosyal bilimsel yorumlamaların tarafların önanlamasına bağımlılığı ilkesel olarak kabul ediliyor_o zaman bunun sonuçlarının zararsız olduğunun gösterilmesi gerekiyor; ya da sosyal bilimsel yorumlamaların bağlama bağımlılığı en baştan araştırma pratiğine ilişkin bir sorun olarak, bir ilke sorunu değil bir derece sorunu olarak ele alınıyor”⁸⁰

Bazı etnoyöntembilgiciler bu tepkiyi, yorumcunun edimsel tutumunu, yöntemsel olarak dikkate almak ve sosyal bilimsel araştırmayı, kendi nesnellik ideallerine, şimdiye dek olduğundan daha iyi bir biçimde uygun düşmesi için reformdan geçirmek amacıyla benimserler. Bu durumda etnoyöntembilgisi uzlaşım sal eylem kuramlarının yerine yeni bir değerler dizisi iddiasından vazgeçecektir. Fakat Habermas Garfinkel’in Ortodoks öğrencilerinin ise bir değerler dizisi değişikliğinde ısrar ettiklerini söyler. Habermas’a göre; Garfinkel, genel olarak yaşama evrenlerinin genel yapılarının kavranılışına ilişkin görgünbilimsel programı, gündelik rutin eylemleri yorumlama etkinliklerinde, bireylerin her defasında toplumsal bir düzene ilişkin nesnel yanılısımayı yineledikleri işlemleri araştırarak gerçekleştirmeye çalışır.

Habermas Garfinkel’in, gündelik eylemlerdeki yoğunlaşmış başarımların sonucu olarak “gündelik etkinliklerin rutin temellerinin” nasıl ortaya çıktığını göstermek için, “sosyal yapının sağduyuyu bilgisi”ni çözümleme konusu yaptığını söyler. Genel olarak eylem durumlarının meydana getirilmesine ve tekrar üretilmesine ilişkin bir kuram, iletişimsel eylemdeki üyelerin yararlandıkları yorumlama işlemlerinin sabitlerine göndermede bulunur.

⁷⁹ Habermas, a. g. e, s.153.

⁸⁰ Habermas, a. g. e, s.154.

Habermas’a göre; burada ilgi öncelikle konuşucu –dinleyici ilişkisi için referans dizgesinin evrensel vasıflarına yöneliktir. Yani zamansal dizilerin anlatsal örgütlenişine, uzamsal uzaklıkların kişilerarası örgütlenişine, ortak bir dünyanın nesnelliğine, temel normallik beklentilerine, iletişimsel sözcelerin bağlama bağımlılığının ve yorumlama gerektirmesinin anlaşılmasına vb.yöneliktir.⁸¹

Goldthorp da Garfinkel’in bu yaklaşımını desteklemiş ve sezgisel bilgi bağlamının değişmez özelliklerinin her açıklamasının, gündelik dilden farklı bir dil yoluyla ve onu ifşa edici bir biçimde yapılmak zorunda olduğunu ifade etmişti. Sosyal bilimsel bir çözümleme, gündelik yorumlardan oluşan bilgi bağlamına dayanmalı ama ona düşünümsel (özeleştirel) biçimde nüfuz edip bağlamı öylesine aşabilmelidir ki, iletişimi olanaklı kılan genel varsayımların yeniden inşası mümkün olabilsin. Yukarıdaki görüşüyle çelişir biçimde Garfinkel, iletişimsel olarak ulaşılan her anlaşmanın öznelerarasında kabul edilmesinin dayandığı geçerlik iddialarını salt görüngüler olarak ele almış ve katılımcıların gerekirse nedenler gösterebildiği geçerli bir görüş birliği ile, geçerli olmayan yani yaptırım tehdidine, retorik tuzaklara, hesaplara, ümitsizliğe ya da yılgınlığa dayanan onaylama arasında ayrım yapmamıştır.⁸²

Habermas’a göre Garfinkel, rasyonellik standartlarını da tüm öteki uzlaşımlar gibi, rastlantısal bir yorumlama pratiğinin betimlenebilen ama dizgesel bir biçimde, yani tarafların sezgisel olarak ortaya koyduğu ölçütlere göre değerlendirilmeyen ürünleri olarak ele alır. Bu açıdan bu etnoyöntembilgisel sosyolog, yerel, zamansal ve kültürel sınırların ötesine işaret eden geçerlilik iddialarını, tarafların yalnızca evrensel olduğunu kabul ettiği bir şey olarak görür. Bu nedenle geçerlilik iddialarının rasyonel özelliklerinin iletişimin gerçekleştiği ortamların, dışında edinilmiş (evrensel) kural ya da standartlar yoluyla belirlenebileceği fikri reddedilmeliydi.⁸³ Habermas’a göre ise Garfinkel bu önerisinde ciddiye,

“Etnoyöntembilgiciye, doğrudan tarafların sözceleri ötekilerin de anlayabileceği bir biçimde nasıl formüle ettiğini ve ötekilerin sözcelerini de nasıl anlaşılır bir biçimde yorumladığını izleyen “ilgisiz” bir gözlemcinin ayrıcalıklı yerini ayırması gerekir. Bunu yapabileceğine güvenen bir etnoyöntembilgici, kendi önermeleri için, tarafların kendilerine uyguladıkları geçerlilik kıstasları alanının dışında yer alan geçerlilik kıstasları bulunduğunu öne sürer. Eğer böyle dünya dışı bir konum

⁸¹ Habermas, a. g. e, s.154–155.

⁸² Erhan Atiker, “Rasyonellik Sorunu: Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı”, *Sosyoloji Dergisi*, s.7, İstanbul, 2004, s.178–179.

⁸³ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.156–157.

alabileceğine güvenmiyorsa, önermelerinin kuramsal bir statüde olduğunu öne süremez”⁸⁴

Bu durumda ise etnoyöntembilgici, bilimin rasyonellik standartlarının evrensel değil, çeşitli türdeki geçerlilik iddiaları gibi tikel nitelikte olduğunu kabullenmek zorunda kalacaktı. Garfinkel, bu mutlakçılık ve görecilik ikileminden ancak doğruluk ve uygunluk idelerinde örtük bir biçimde bulunan evrensellik iddiasını, konuşmanın geçerlik koşullarına yönelik bir gösterge olarak ciddiye aldığı zaman kurtulabilirdi. Şöyle ki, sosyal bilimsel yorumcu her konuşmaya içkin olan rasyonellikten yola çıkarak, tarafların kendi sözceleri için öne sürdükleri rasyonelliği eleştirel bir biçimde sınıyabilirdi. Sadece yorumlanan şey karşısında düşünsemeli bir tutum olan kişi, incelenen iletişimin bağlamının dışındaki gözlemcinin konumunda kalmayıp tersine katılımcı olarak onun içinde devinerek bu bütünlüğü derinleştirmiş ve radikalleştirmiş olacaktı. İletişimsel eylemden tartışmaya giden bu yol doğal bağlamlarda çoğu zaman tıkalıyken anlaşılmaya yönelmiş eylemin yapısında her zaman yerleşik bulunmaktaydı.

c) Habermas, daha sonra anlamı anlama sorunsalı çerçevesinde etnoyöntembilgisiyle felsefi yorumbilgisi arasında bir karşılaştırma yapıp felsefi yorumbilgisinin sorunlarına geçer.⁸⁵ Etnoyöntembilgisi, etkileşim taraflarının bir sürekli başarımı olarak yorumlamaya, yeni durum yorumlamasının ve görüş birliği güvencelemesinin mikro süreçleriyle ilgilenir. Buna karşılık felsefi yorumbilgisi yorumlamayla ancak yaşama evreninin önemli kesitleri sorunsallaştığında, kültürel olarak oturmuş bir art alanın kesinlikleri kırılanaştığında ve anlaşmanın normatif araçları işe yaramadığında gerekli olan istisna başarımı olarak ilgilenir. Yani felsefi yorumbilgisi,⁸⁶

“Felsefi yorumbilgisi, anlamının ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, önlenemez bir şekilde, bizzat “anlama” denilen şeyin neliğine aittir. Bu, öznel ön-kabullerin, öznel ve keyfi değerlendirmelerin meşrulaştırılması demek değildir. Çünkü söz konusu olan şey, tam bir disiplinleştirme değeri taşır. Çağlar, kültürler, sınıflar, ırklar ile aradaki kaçınılmaz, zorunlu mesafe, anlamaya gerilimini ve yaşamını veren öznel üstü yöndür.”⁸⁷

⁸⁴ Habermas, a. g. e., s.157.

⁸⁵ Atiker, ‘‘Rasyonellik sorunu: Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı’’, s.179–180.

⁸⁶ Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, s.158.

⁸⁷ G Hans Gadamer, Jürgen Habermas, George Misch, Manfred Riedel, O.Friedrich Bollnow, Uwe Jopp. **Hermeneutik üzerine yazılar**, Çev: Doğan Özlem, Ankara, 2003, s.27.

Makroskopik olarak bakıldığında ise anlaşmanın ancak yabancı bir dil ortamına, bilinmeyen bir kültüre ya da uzak bir döneme ve elbette patolojik olarak biçimi bozulmuş yaşam alanlarına girmek gibi uç durumlarda tehlikede olduğu görülür. Habermas'ın bağlamında bu yorumbilgisel yaklaşımın bir avantajı vardır. Habermas bu avantaj şöyle açıklar:

‘Anlayıcı sosyolojinin şimdiye dek ele aldığımız iki türünde de bir kenara bırakılan sorun, bozulmuş iletişim örneğinde artık bir kenara bırakılamaz: imlemin netleştirilmesi sorunları son kertede geçerliliğin düşünsenmesi sorunlarından ayrılabilir mi, ayrılamaz mı?’⁸⁸

Bu noktada yorumlamanın ödevi, yorumcunun ilkin yazarla paylaştığını sandığı kendi bağlam anlamasını, yazarın bağlam anlamasından ayırması gerekir. Habermas'a göre bu ödev, geleneksel metnin varsaydığı durum tanımlamalarının, yazarın ve okur kitlesinin yaşam evreninden yola çıkılarak açıklamasından oluşur. Bu duruma Habermas şöyle bir açıklama getirmiştir;

“Metnin anlamı ancak yazarın ve çağdaşlarının yorumlamalarını oluşturdukları kültürel bilgi stoğunun bilişsel, ahlaksal ve anlatımsal bileşenleri art alanında açılabilir”⁸⁹

Bu nedenle de yorumcu, yazarın iddialarını geçerli kılabilcek, gerekçeleri tasavvurunda canlandırmadığında metnin imlemini (kastettiği şeyi) açıklayamaz. Ayrıca Habermas,

"Demek ki yorumcu bir metnin imlemini, yazarın neden belirli öne sürümleri (doğru olarak) yapmaya, belirli değerleri ve normları (uygun olarak) ortaya koymaya ve belirli yaşantıları (içten olarak) anlatmaya hakkı olduğunu duyumsadığını anladığı ölçüde anlar. Yorumcu, yazar ve yazarın çağdaşı okur kitlesi tarafından ortak bilgi olarak varsayılmış olması gereken, dolayısıyla metnin bugün karşımıza çıkardığı zorlukların çıkmadığı, buna karşılık yazarların çağdaşları arasında bize şimdi sıradan görünen başka sorunların çıktığı bağlamı açıklığa kavuşturmalıdır”⁹⁰

Böylece yorumcu, kendisi için saydam olmayan bir anlatımın imlemini, ancak yazarın kendi bağlamı içindeki gerekçelere dayandırarak ve yazarın ileri sürebileceği nedenlerin bugün bizim için kabul edilebilir nitelikte olmadığını gösterebildiğinde saydam hale

⁸⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.158.

⁸⁹ Habermas, *a. g. e.*, s.158–159.

⁹⁰ Habermas, *a. g. e.*, s.159.

getirilebilir. W. Kuhlmann, yorumlama pratiğinin bu geçerlilik iddialarını sınavı niteliğini ortaya çıkararak anlamı anlamının, tartışma konusu şey üzerinde en azından sanal olarak, yazar ve yorumcu arasında kurulan diyalogun ürünü bir anlaşmayı öngerektirdiğini saptamıştı. Bu sanal diyalogun sonucunda yazar, yorumcunun kendisine yönelttiği eleştirilerden kendi hatalarını görebilmeli (öğrenebilmeli) yorumcu ise kendi eleştirilerine karşın yazarın iddiaları haklıysa, onların geçerliliğinin kabulüne rıza göstermelidir. Her başarılı yorumlama, yazarın bizim onun metnini anlayışımızı paylaşabileceğimiz beklentisini karşılar.⁹¹

Ancak bunun gerçekleşmesi için hem yazarın kendi çağının ufkundan kopması, hem de bizim kendi ufkumuzu genişletmemiz gerekmektedir. Gadamer bunun için, iç içe geçen ufuklar imgesini kullanır. Bu noktada Habermas ile Gadamer arasında görüş ayrılığından söz edilmese de her iki felsefecinin ufuk kaynaşmasından kasdettikleri şeyler birbiriyle örtüşmez. Habermas'ın ufuk kaynaşmasından anladığı şudur:

“Bizler, sanal konuşma tarafların edimsel tutumu içinde, bir yazarın sözcesinin kendi başına rasyonellik tahminini içerdiği düşüncesinden yola çıkarsak, yorumlanan metnin bizim için örnek oluşturduğu, ondan bir şeyler öğrenebileceğimiz olasılığını da kabul etmekle kalmayız; yazarın bizden bir şeyler öğrenebileceği olasılığını da hesaba katarız.”⁹²

Gadamer ise, metinde cisimlendirilen bilginin yorumcununkinden esas olarak üstün olduğunu düşünür. Bu durumda yorumcu yazardan öğrenebilecek ama tersi olmayacaktı. Felsefi yorumbilgisi haklı olarak imlem ve geçerlilik sorunları arasında bir bağıntı bulunduğunu öne sürer. Bu yüzden bir ifadeyi anlamak için, onun geçerlilik iddiasının hangi koşullarda kabul edilebileceğini bilmek gerekir. Ne var ki, bir ifadeyi anlamak demek, onun geçerlilik iddiasını bağlamı dikkate almadan onaylamak anlamına gelemezdi. Oysa Gadamer, metnin anlamını çıkarmak için yorumcunun metni kendi dünyasındaki durumlar açısından güncelleştirmesini yeterli bulmuştu. Bu ise Habermas'a göre, diyalogsal bir davranış olmayıp metnin asıl bağlamının içerdiği konuşma durumuyla ilgili geçerlilik iddialarını yargılayıcı biçimde yeterince dikkate almamak demektir, çünkü bu durumda yorumcuya yazarı eleştirip ona bir şey öğretebilmesi olanağı verilmiyordu.⁹³

Ayrıca Habermas rasyonellik sorunsalı çerçevesinde mitsel ve modern dünya anlayışlarını karşılaştırır. Mitsel düşünce, modern düşüncenin tam bir karşısını oluşturur. Bu yüzden mitsel dünya tasarımının aynasında modern dünya tasarımının örtük varsayımları

⁹¹ Atiker, “Rasyonellik sorunu: Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı”, s.180–181.

⁹² Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.161.

⁹³ Habermas, *a. g. e.*, s.163.

açığa çıkacaktır. Bu noktada Habermas, yaşama evreni kavramını ilkin anlaşıma süreçlerinin bağlaşığı olarak sunar. İletişimsel eylemde bulunan öznel, her zaman bir yaşama evreninin ufkunda anlaşılır. Habermas’a göre; onların yaşama evreni artalandaki az ya da çok dağınık, her zaman sorunsuz olan inanışlardan oluşur.

Bu yaşama evrensel artalan, tarafların sorunsuz olduğunu varsaydıkları durum tanımlamalarına kaynak oluşturur. Bu bağlamda Habermas, bir iletişim topluluğunun üyeleri, yorumlama başarımları sırasında nesnel bir dünyayı ve öznelararasında paylaşılan sosyal evrenlerini, bireylerin ve (öteki) toplulukların öznel evrenlerinden ayırır. Dünya tasarımları ve bunlara karşılık oluşan geçerlilik iddiaları, iletişimsel eylemde bulunanların sorunsal, yani uzlaşma gerektiren durum bağlamlarını her defasında sorunsuz olarak varsaydıkları evrenlerine yerleştirmelerine yarayan biçimsel iskeleti oluşturur.

Habermas’a göre; yaşama evreni daha önceki kuşakların yaptığı yorumlama çalışmasını depolar. Böylece yaşama evreni her güncel anlaşıma sürecinde ortaya çıkan görüş ayrılığı riskine karşı, koruyucu karşı ağırlıktır. Çünkü iletişimsel eylemlerde bulunanlar bu anlaşmaya sadece, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısında evet/hayır biçiminde tavırlar alarak ulaşabilirler. Bu açıdan bakıldığında mitsel dünya imgeleri öğretici (abartılmış) birer sınır durumu oluşturur. Bu iki ağırlık arasındaki orantı, dünya imgelerinin merkezleştirilmesiyle birlikte değişir. Habermas’a göre ise;

“Kültürel bilgi stoğunu hazırlayan dünya imgesi ne denli merkezleştirilmişse, anlaşma gereksimi de eleştiriye dayanıklı bir biçimde yorumlanmış bir yaşama evreni tarafından o denli az örtülmüştür ve bu gereksinim, taraflarının kendilerinin yorumlama başarımlarıyla, yani rasyonel olarak güdülendiği için risk taşıyan bir anlaşmayla ne denli karşılanması gerekiyorsa, rasyonel eylem yönelimlerini de o denli sık bekleyebiliriz.”⁹⁴

Bu yüzden yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi ilk önce “normatif olarak atfedilen anlaşma” karşısında “iletişimsel olarak ulaşılan anlaşma” boyutunda karakterize edilir. Mitsel düşüncede, dilsel dünya imgesi dünya düzeni olarak somutlaştırılır ve eleştirilebilir bir yorumlama dizgesi oluşturduğu gerçeğine vakıf olunamazken, modern düşüncede yorumlama süreçleri tersine, içinde eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönelik evet/hayır biçimindeki özerk tavır almalar aracılığıyla iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşmaya bağlıdır.⁹⁵ Yukarıdaki karşılaştırma sonucunda iletişimsel rasyonelliğe olanak veren modern bir kültürün

⁹⁴ Habermas, a. g. e, s.96.

⁹⁵ Habermas, a. g. e, s.96–97.

kuşaktan kuşağa aktarımının nasıl olması gerektiği sorusu Habermas tarafından şöyle cevaplandırılır:

“a) Kültürel gelenek, nesnel ve öznel dünya için biçimsel tasarımlar sunmalıdır; farklılaşmış geçerlilik iddialarına (önermesel doğruluk, normatif uygunluk, öznel içtenlik) izin vermeli ve temel tutumların bunlara uygun düşen farklılaşmasını (nesneleştirici, normlara uygun ve dışavurumcu) teşvik etmelidir.

b) Kültürel gelenek kendisiyle düşünsemeli bir ilişki kurulmasına izin vermelidir; gelenek yoluyla biriktirilen yorumlamaların ilkesel olarak sorgulanabilecekleri ve eleştirel bir gözden geçirme işlemine sokulabileceği ölçüde kendi dogmatikliğinden sıyrılmış olmalıdır.

c) Kültürel gelenek bilişsel ve değer biçici birleşenlerinde, onlara karşılık düşen öğrenme süreçlerinin toplumsal olarak kurumsallaştırılabilecekleri ölçüde, özgülleşmiş argümantasyonlarla geri beslemeli bir ilişkiye olanak vermelidir.

d) Son olarak, kültürel gelenek yaşama evrenini öyle yorumlamalıdır ki, başarıya yönelmiş eylem hep yeniden iletişimsel olarak yenilenmesi gereken bir anlaşmanın buyrumlarından kurtarılabilsin ve anlaşmaya yönelmiş eylemden en azından kısmen ayrılabilsin’’.⁹⁶

Görüldüğü gibi, bu koşullar altında hem araçsal, hem de iletişimsel rasyonellik bir arada gelişebiliyor modernliğin sorunları çözümlenebilir ve modernist, toplum sorunlarının biricik çözüm yöntemi olarak kendisini sunar. Ayrıca Habermas İletişimsel Eylem Kuramı kitabında Weber’in toplumsal rasyonelleşme sorunu hakkında yaptığı çalışmalara da yer vermiştir. Bu yüzden bu bölümde Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı kitabı bağlamında Weber’in araştırmalarına bir bütün olarak bakan perspektifle değinmek yerinde olacaktır. Weber yapıtlarının zenginliği ve bulanıklığı yüzünden her kuşakça okunan, üzerine düşünülen ve değişik biçimlerde yorumlanan büyük düşünürlerden biridir. Habermas ise öncelikle bu büyük düşünür olan Weber hakkında şu iddiada bulunur:⁹⁷

Weber’in eylem kuramının temel kavramları, anlam ve yaşama evrenine dayalı toplumsal rasyonelleşme kavramının eksikliğinden dolayı yetersizdir. Habermas’da toplumsal rasyonelleşme, Weber’deki gibi araçsal (amaçsal) rasyonel eylemin yaygınlaşması anlamına değil, iletişimsel eylemin ve yaşama evreninin her ikisinin birden rasyonelleşmesi anlamına gelmektedir. 1) iletişimin rasyonelleşmesi: Kişilerarası uzlaşmanın rasyonelliği, tarafların (yaşama evreninden bağımsız) kendi rasyonel yorumlarına dayandığı ölçüde artar. 2) Buna

⁹⁶ Habermas, a. g. e, s.97.

⁹⁷ Raymond Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, Çev: Fevzi Yalım, Ankara, 1973, s.76.

koşut olarak da yaşama evreni, tarafların bireysel durum yorumları aracılığıyla kendi aralarında uzlaşmalarına izin verdiği ölçüde rasyonelleşmiş demektir.⁹⁸

Weber için araçsal (amaçsal) rasyonelleşme: Dış dünyanın ve öteki insanların davranışlarına ilişkin beklentilerden insanın başarı olarak ulaşmaya çalıştığı ve tartıp biçtiği kendi rasyonel amaçları için “koşullar” ya da “araçlar” olarak yararlanma anlamındadır. Yani “olasılıkları hesaplama ve böylelikle verili bir amaca uygun araçları bulma yeteneği” anlamına gelmekteydi. Ve insan etkinliklerini etkili, hesaplanabilir ve gayri şahsi bir tarzda organize eden sistematik bir girişimdir.⁹⁹ Bu kavramdan farklı olan, “biçimsel rasyonellik” kavramını ise Weber şöyle değerlendirir;

*“Araçsal açıdan el altında bulunan araçların etkililiği ve stratejik açıdan verili önceliklerde, araçlarda ve sınır koşullarında araçların seçiminin doğruluğuydu”.*¹⁰⁰

Habermas Weber’in, kültürel rasyonelleşme konusunda yaptığı yorumları ise şöyle değerlendirir;

*“Eylem yönelimlerinin, bilgi tiplerinin ve argümantasyon biçimlerinin bu bir araya getirilişi elbette Weber’in Avrupa modernliğinde bilim, ahlak ve sanatla birlikte, belirtik bilgi bileşenlerinin birbirlerinden farklılaştıklarına, değişik alanlarında kurumsallaştırılmış gündelik yaşam eylemlerini etkilediklerine ve o ana dek geleneksel olarak belirlenmiş bulunan eylem yönelimlerinin bir ölçüde rasyonelleşme baskısı altında kaldıklarına ilişkin tasarımından esinlenmiştir.”*¹⁰¹

Ayrıca Habermas göre; Weber’de, uzmanlık kültürlerinin gündelik yorumlama kalıpları üzerindeki etkisi eksik kalır. Çünkü iletişimsel eylemden görülebilen eylem rasyonelliği görünümünün, şimdi toplumsal rasyonelleşme görünümünü artık sadece rasyonel eylemin kurumsallaştırılması seçmeci görüş açısından değil, tüm yelpazesi içinde ele almaya izin vermeleri gerekmektedir. Aynı zamanda Habermas Weber gibi, toplumsal rasyonelleşme açısından uzmanlık kültürlerinin gelişmesini gerekli görmüştür. Ancak Habermas bu durumu yeterli görmemiş ve yaşama evreninin rasyonelleşmesinin önemli bir

⁹⁸ Atiker, “Rasyonellik Sorunu: Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı”, s.183.

⁹⁹ Russel Keat, John Urry, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara, 2001, s.315.

¹⁰⁰ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s.364.

¹⁰¹ Habermas, **a. g. e.**, s.353.

koşulu olarak uzmanlık bilgisinin anlaşma süreçlerinin rasyonelliğine katkı yapması gerektiğini söylemiştir.¹⁰²

*“Rasyonelleşmiş yaşama evreninde, anlaşma gereksiniminin geleneksel olarak inanılmış yorumların eleştiriye dayanıklı bir bileşeniyle karşılanması gitgide daha da azalacaktır (...) görüş birliği gereksinimi gitgide daha sık bir biçimde, rasyonel olarak güdülendiği için riskli olan bir anlaşmayla, ya da doğrudan doğruya katılanların yorumlama başarımları üzerinden ya da ikincil olarak, alışılmış, uzmanların profesyonelleşmiş bilgisi yoluyla karşılanacaktır. Görüş birliği oluşumuna katkı koşulunun karşılanması için ise öncelikle uzmanların görüşlerinin gündelik dile çevrilebilmesi ve tartışma konusu açısından geçerliliklerinin uzman olmayan kişilerce sınanabilmesi gerekmektedir”.*¹⁰³

Habermas'ın başka bir eleştirisi de Weber'in, toplumsal eylem kavramını tanımlarken anlaşmaya yönelik ve başarıya yönelik (iletişimsel ve teleolojik) eylem kategorileri arasında bir ayırım yapmayışıdır. Habermas'a göre; ancak “toplumsal eylem”de anlaşmaya ve başarıya yönelimli eylemler arasında bir ayırım yaptığımızda, gündelik yaşam eyleminin iletişimsel olarak rasyonelleşmesi ve amaçsal-rasyonel iktisat ve yönetim eylemleri için altdizge oluşumu, birbirlerini bütünleyici gelişmeler olarak kavranabilir. Weber'deki tek boyutlu rasyonelleşme vurgusu ise sosyal bütünleşmeyi tahrip edici bir sosyal sistem bütünleşmesine olanak vermekteydi. Dahası Weber, paranın ve erkin, dilin yerine geçerek amaçsal-rasyonel eylemin alt dizgelerini olanaklılaştıran iletişim araçları olduklarını görememişti.¹⁰⁴

Habermas'a göre yaşam evreninin rasyonelleştirilmesi ile sosyal sistemin (toplumsal alt dizgeler) rasyonelleştirilmesini net bir biçimde birbirinden ayırmayı başaramazsak toplum bütünleşmesi, sistem kuramının (dizge kuramı) eylem kuramını yutmasıyla sonuçlanır ve toplumsal rasyonelleşme (yaşama evreninin rasyonelleşmesi) anlamına gelen kültür, kişilik ve toplum birbirinden farklılaşması süreçleri sistem mantığına boyun eğmek zorunda kalır.¹⁰⁵

Bu bölümünde, sosyal bilimlerde kuram oluşumu açısından önem taşıyan dört eylem kavramının geniş anlamda ‘ontolojik’ varsayımlarını açıkladık. Bu açıklamayı yaparken de, bu kavramların rasyonelliğe ilişkin içermelerini her birinde varsayılan aktör ile dünya arasındaki ilişkiler açısından çözümlemeye çalıştık. Daha sonra sosyal eyleme ilişkin temel kavramlar ve sosyal eylemleri anlamının yöntembilgisini birbiriyle bağıntılı olarak

¹⁰² Habermas, a. g. e, s.353.

¹⁰³ Habermas, a. g. e, s.360.

¹⁰⁴ Habermas, a. g. e, s.361.

¹⁰⁵ Habermas, a. g. e, s.363.

temellendirdik. Bu bağlamda değişik eylem modellerinin her biri, aktörün dünyayla başka bir ilişkisini varsaydığını ve dünyayla bu ilişkiler sadece eylemlerin rasyonelliği açısından kurucu olmadığını, eylemlerin bir yorumcu tarafından yorumlanması açısından da kurucu olduğunu gösterdik. Bu çerçevede Habermas, iletişimsel rasyonellik kavramının genelliğini büyük felsefi geleneklerin güvencelerine başvurmada, ortaya koymak istendiğinde, bunun esas olarak üç yolu olduğunu söyler. Birinci yol, öneğitimsel olarak ortaya konmuş iletişimsel eylem kavramının, biçimsel pragmatik bir biçimde geliştirilmesini amaçlar. İkinci yol, sosyal psikoloji, gelişim psikolojisinin empirik malzemeleri ve insanoluş öğretisinin bulguları aracılığıyla genel rasyonellik yapılarının varlığını kanıtlamaktır. Üçüncü yol ise sosyolojik paradigmaların bir toplumsal rasyonelleşme kuramı olarak yorumlanmasıydı ki, Habermas bu üçüncü seçeneği yeğlemişti. Bu noktada rasyonelite sorunu ise “rasyonalizasyon olarak modernite” sorununa işaret etmiş ve toplumsal rasyonelite de sadece “ modernite” anlamına gelmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2.RASYONALİTE ve MODERNİTE DÜŞÜNCESİ

Çağdaş toplumsal düşüncedeki diğer temel kavramalar gibi, rasyonalite kavramı da modernite sorunu içerisinde yeni bir anlam kazanmıştır ve bu anlam ancak, kavramın tarihsel ve toplumsal boyutlarının bu soruna bağlı bir analizi ile anlaşılabilir. Bu yüzden öncelikle ve ilkesel olarak yapılması gereken, sosyolojin tarih yorumuna bağlı olarak yeniden nasıl kurulması gerektiğinin tartışılmasıdır. Çünkü bugün, sosyal bilimlerin, tin bilimlerin yorumbilgisel yörüngesinden çıktıkları ve tarihle sorunsuz bir ilişki kurma biçimi buldukları görüşü ağır basmaktadır. Habermas’a göre; burada özellikle işi olması gereken sosyoloji, tarihe karşı kayıtsız kalır. Bu noktada verilerini özgül bir bağlamı gözetmeden değerlendirir; verilerin tarihsel değerini en baştan nötralize eder.¹⁰⁶ Böylece nomolojik bilimler yöntembilgisel açıdan tarihle bir ilişki kurmayı reddederler. Bu nedenle nomolojik bilimler bu tarihsiz uygarlıkta ‘eylemin’ ve bilginin yönlendirilmesini üstlenirler. Bu durumu Habermas şöyle açıklar:

“ modern toplum dünyanın teknik haline gelmiş doğa bilimleri ve sosyal bilimler aracılığıyla yeniden inşasının yasalarına uyar; modern endüstri toplumları ve bilim uygarlığının katılaşması ve kendine özgü yasalılığı, idealler tarafından yönlendirilen kişiliğin etkili olma olasılığını ve kendi politik ve sosyal edimde ve etkide tarihsel olarak anlamak zorunda olma zorunluluğunu kaldırmaktır. ”¹⁰⁷

Bu bağlamda yaşam praksisinin eski biçimlerine denetimsiz bir biçimde giren teknik becerinin, kazandırdığı her yeni ivme, en yoğun rasyonellikle çiğnenmiş geleneğin sonuçları arasındaki çatışmayı keskinleştirir. Habermas’a göre bu durum daha sonra teknik _bilimsel uygarlığın genel olarak tarihten bağımsızlaşması gibi görülebilir. Fakat teknik şeyssel zorlamaların bağımsızlaştıkları görüşü, ideolojik bir görüştür. Bu nedenle, teknik bilginin pratikte kullanımının tarihsel bir durum bağlamında hala rasyonel olarak nasıl açıklanabileceği sorusu ortaya çıkar. Habermas teknik araçların sosyal yaşama evrenine eklenişine uzaması gereken bir düşüncede iki şeyi başarması gerektiğini söyler;

¹⁰⁶ Habermas, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, s.115.

¹⁰⁷ Habermas, **a.g. e.**, s.119.

“bir durumun, nesnel koşullarını, kullanılabilir ve uygulanabilir teknikleri ve de mevcut kurumları ve etkili ilgileri analiz etmeli ve aynı zamanda sosyal grupların gelenekle belirlenmiş bir öz anlayışı çerçevesinde yorumlanmalıdır.”¹⁰⁸

Bu noktada Habermas teknik bilginin pratik bilince rasyonel olarak bağlayıcı bir biçimde çevrilmesi sorunu ile analitik ve yorumbilgisel yöntemleri bütünleştiren bir sosyal bilmin olanaklılığının yöntem koşulları arasında bir bağlantı görür ve bağıntıyı da sosyolojinin tarih alanına yönelmesiyle açıklar.¹⁰⁹ Çünkü tarihle ilişki kurmak, bugünle ilişki kurmak; bugünün, bugüne ait şeylerin ve süreçlerin olmuş olma ve olacak olma biçimlerinin tarihselliğini tekrar kurmak demektir. Tarihsel anlayış, tarihsel bugünün, tarihsel şimdinin anlayışıdır.¹¹⁰

Bunu için söyleyebiliriz ki, tarih sosyoloji için temeldir; tarihsiz sosyolojiden söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan bu bölümde öncelikle sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıktığı dönemi ve bu dönemin toplumsal boyutlarını ele alacağız. Daha sonra da, tarih ve sosyolojinin yakın işbirliğini gerektiren ve toplumsal rasyonalizasyon olarak modernitenin nasıl kurulduğu sorusunun arkasında duran sosyolojinin yeniden inşasının gerekliliğini Habermas'ın Sosyal Bilimler Mantığı üzerine adlı kitabı bağlamında değerlendireceğiz. Bu açıdan toplumsal rasyonalite olarak modernite probleminin hangi kavramsal bağlama oturduğunu göstermek amacıyla bu çalışmanın anahtar kategorilerinin, rasyonalite ve modernite, akıl ve modernite düşüncelerinin kaçınılmaz olarak birbirleriyle bağlı ve ilişkili olduğunu kanıtlayarak bir çerçeve sunacağız.

2.1.Habermas ve Sosyal Bilimlerin Mantığı

Sosyoloji; toplumun, insan etkileşiminin veya sosyal davranışın bilimsel açıdan incelenmesidir. Diğer yandan sosyoloji sosyal yapıyı, düzeni, sistemi ve hayatı anlama, açıklama ve değiştirme iddiası taşıyan özünde aydınlanma hareketi olan bir bilimdir.¹¹¹ Sosyoloji, aynı zamanda, aydınlanma hareketinin uzantısı olan modern dönemlerin, Warger'in deyişi ile modernliğin bilimidir. Tarihsel ve deneysel bir nesne olarak toplum ile ilgili incelemelerin 18. yy 'da Fransa'da başlaması ve buna paralel olarak özellikle yine aynı yüzyılda gelişen toplum düşüncesi sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Çünkü bu dönem endüstri devrimi denilen sürecin koşullarını ilk sağlayan

¹⁰⁸ Habermas, **a.g. e.**, s.121.

¹⁰⁹ Habermas, **a.g. e.**, s.121.

¹¹⁰ Ahmet Çiğdem, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul, 2004, s.120.

¹¹¹ Joseph Fichter, **Sosyoloji Nedir?**, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara, 1996, s.3.

dönemdir¹¹². Bu dönemde Fransız filozofları ilerlemeye, eş deyişle, bilimsel bakış açısının fizikten ruhbilime, ahlaka ve insanın toplumsal yaşamına dek genişlemesi sürecine güçlü bir inanç gösteriyorlardı.¹¹³

Ayrıca sosyolojinin tarihini, kuruluşunu, işlevlerini ve amaçlarını anlamamız açısından 19. yy'daki gelişmelerde oldukça önemlidir. 18. yy ön endüstri çağı iken 19. yy endüstri (sanayi) çağı olmuştur. Endüstri çağı da sosyolojiyi başlatan en büyük devrimdir.¹¹⁴ Bu devrimle birlikte bu çağ, feodal üretim tarzı, yerine kapitalist üretim tarzını; cemaat tipi insan birliktelikleri yerine, cemiyet tipi insan birlikteliklerini; imparatorluk yerine ulus-devleti; oligarşi, monarşi, despotizm ve bunlarla iç içe olan dinsel ve gelenekçilik söylemlerinin yerine demokrasi, cumhuriyetçilik, laiklik ve milliyetçilik söylemlerini; köylü ayaklanmaları yerine kapitalist dünya ekonomisine muhalefet hareketlerini; dinsel, otoriter ve totaliter ideolojik anlayışlar yerine muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm ideolojilerini koymuştur.¹¹⁵ Ayrıca bu dönemde Sosyalizm ve Liberalizm'in eylem modelleri, tarih seyrindeki modern yolcuların temel ideolojik yükünü oluşturmuştur. Sosyalizmde çoğu kez daha açık – 'herkes' - Liberalizmde daha imalı ya da dolaylı –'hiçkimse'- kavramı yer almıştır.¹¹⁶ Bu gelişmeler ışığında 19.yy da Batı sosyal olay, konu ve sorunlar üzerinde daha doğru bilgilere gereksinim duymuştur. Böylesi bir gereksinim / anlayışın ürünü olarak Batı'da sosyoloji adlı yeni bir sosyal bilim disiplini üretilmiştir

Batı'nın 19. yy da inşa etmiş olduğu sistem, kapitalizmin vücut verdiği modernliktir. Batı kapitalizm örgülü modernliği, barbar ve ilkel olarak nitelendirdiği Batı – dışı dünyaya ihraç etmek amacındaydı. Bunun için de modernliğin taşıyıcısı konumundaki sosyolojiyi gündeme getirdi. Batı, dünyayı geleneksel ve modern olarak iki büyük düşmancıl kampa bölerek ve bu kamplardan ilkinin ilkel, ikincisinin uygar olduğunu iddia ederek, kendi düzenini dünyaya yaymaya çabalamıştır. Bu bağlamda, sosyolojide Batı-dışı dünyanın modernleştirilmesi işine koşulmuştur. Bunun somut bir örneği, 20.yy'ın en bilinen ve Batı sosyoloji teorilerinin başında gelen modernleşme teorisinde görmek mümkündür. 19. yy Batı düşüncesinde egemen olan evrimci, ilerlemeci toplumsal değişme anlayışı, 20. yy da modernleşme kuramı ile canlılık kazanır. 19. yy da ilkel toplumlardan uygar Batılı toplumlara

¹¹² Sezgin Kızılcılık, **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, Ankara,2004, s.70.

¹¹³ Friedrich Charles Copleston, **Felsefe Tarihi**, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul,1985, s.13.

¹¹⁴ İsmail Doğan, **Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar**, İzmir, 2001, s.37.

¹¹⁵ Kızılcılık, **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, s.72.

¹¹⁶ Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, **Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm**, Ankara, 1999, s.77.

doğru olan toplumsal değişimin yönü, modernleşme kuramında geleneksel toplumların modern Batı toplumlarına doğru evrilmeleri şekline dönüşür.¹¹⁷

Sosyolojinin ortaya çıkış koşulları bağlamında onun pozitivizmle ilişkisi açıktır. Bunlar, adeta ikiz doğma varlıklardır. Çünkü Pozitivizm “Doğal olmayan karşısında doğal olana yönelmek, onun bilgisiyle yetinmek; despotik, köleci, özgürlük karşıtı, irrasyonel durum ve uygulamalar karşısında rasyonel olanın yanında ve onu yaşama geçirmek anlamında kullanılmıştır”.¹¹⁸ Buna karşın sosyolojinin düşünsel arka planı durumundaki aydınlanma, metafizik düşünceye ve dogmatizme karşı gerçekleşmişti. Yani sosyoloji de pozitivist bir kimliğe sahip olmak zorundaydı. Comte’a göre, sosyoloji, pozitif felsefenin kurulması ve yaygınlık kazanması için en gerekli alandır. “İnsan zihni”, gerek mekanik gerek kimyasal olarak yer ve gök fiziği; ayrıca gerek bitkisel gerekse hayvansal olarak da organik fiziği kurmuş olduğuna göre, geriye yapılması gereken ; sosyal fiziği kurarak gözlem bilimleri sistemini tamamlamak kalmıştır.¹¹⁹

Böylece, sosyoloji, kendisini uygulamalı bir bilim olarak görmüştür. Fakat sosyolojiyi uygulamalı bilim saymak güçtür. Çünkü sosyoloji öteki uygulamalı bilimlerin aksine kendi ürettiği bilgiler üzerine kurulu bir bilimdir. Uygulamalı bilimler deneye dayalıdır. Sosyolojide ise deney olanaklı değildir. Çünkü toplum alanında deney yapmak için gerekli koşullar sağlamak imkânsızdır. Aynı zamanda nomolojik ve tarihsel bilimler arasındaki iş bölümü pozitivizmin sandığı kadar basit değildir. Çünkü tarihçinin çalışması, tekil olayları, yasaların altına yerleştirerek açıklamakla sınırlı değildir. Eğer sınırlı olsaydı, yasa kabullerini, tahmin edilen olaylarda sınayan sosyologun çalışması ile karşılıklılık içinde olurdu. Fakat tarihçi, anlam bağlamlarını adım adım açıklamak durumundadır. Habermas’a göre; tarihsel bilimlerin sosyal bilimlerin hazırladıkları nomolojik bilgiye bağımlılıkları modeli, bu iki disiplin arasındaki ilişkiyi yeterince açıklamamaktadır.

Ayrıca Habermas’a göre; sosyolojileştirici ve sosyolojik tarih yazımına geçiş, yani tarihsel yönelimi sosyolojik araştırmaya geçiş, sürekli ve sürekli. Habermas sosyologların verilerini daha soyut bakış açıları ile ve onları meslekten tarihçininkinden daha üst bir genleştirme basamağında işlediklerini söyler. Bu açıdan sosyologların yorumları toplumsal yapının değişkenlerini göz önünde bulundurur. (örneğin; demokratik bileşim, sosyal tabakalaşma, iktidar konumlarının dağılımı, üretim biçimi, iletişim ağı vb) Bununla birlikte sosyologun bakışı, uzun erimli bir gelişmeye örnek oluşturan tarihsel kilit olaylar için keskinleşmiştir.

¹¹⁷ Kızılcılık, *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırma*, s.73–74.

¹¹⁸ Doğan Özlem, *Kavramlar ve tarihler I*, İstanbul, 2002, s.87.

¹¹⁹ Kızılcılık, *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırma*, s.84–85.

Böylece yapısal bağlamlara yöneltmiş bir bağlantı sisteminde, yani tarihsel kararların yığılmsal kuvvetlendirilmesi, analitik olarak daha iyi kavranılabilir. Habermas'a göre sistematik sosyolojiye ait görünen birçok araştırma, aslında sistemleştirilmiş tarihin bir parçasıdır. Bu bağlamda bugünün toptan analizini hedefleyen toplumun geneline yönelik analizlerinde buraya ait olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Habermas çağdaş bir konu alanına ilişkin olan ve uzunlamasına kesitlerden ve karşılaştırmalardan kaçınabilen sosyolojik araştırmalarında tarihsel sorulara yanıtlar olduğunu düşünür. Ayrıca burada ister sosyal tabakalaşma ve devingenlik, aile yapısı ve toplumsal karakter ve bilimsel üretkenlik ve çalışmanın örgütlenmesi, ister bir sınıfın tarihsel bir zaman dilimdeki ideolojisi ya da günümüzdeki belirli bölgeler inceleniyor olsun, hep tekil bir analiz söz konusudur. Bu çerçevede bu durumun açıklamasına yardımcı olacak kabuller, üstü kapalı bir biçimde, karmaşık bir genel durumun özgül koşullarını içermelerine ve bu yüzden sadece tarihsel genellemelerin geçerliliğinde olduklarını öne sürmeye haklarının olmasına karşın, çoğu genel tümceler olarak formüle edilirler. Fakat genel kuramları ya da tekil yasa hipotezlerini tarihsel malzemede sınamaya yönelik sistemli çabalar ilkesel olarak farklıdır. Habermas'a göre; sosyolojik bir tarih yazımı konumu ancak, tarihsel verilerin, kurumsal kabulleri sınamak için, deneylerdeki göstergelerin okunmasına benzer bir biçimde kullanmalarıyla terkedilmiş olur.

Bu bağlamda tarihsel tiplerin oluşturulması, dönemsel ve kültürel olarak uzak alanlardaki belirtilerin daha kesin bir biçimde tanımlanması yolunda bir ilk adımdır. Fakat Habermas daha tutarlı denemelerde, bir test için tarihsel başlangıç koşullarının bulunduğu ölçüde, kuramsal kabullerin empirik içeriklerini yitirdiklerini söyler ve sosyal dönüşümün genel kuramlarını geliştirme yönündeki denemelerde aynı ölçüde başarısız kaldıklarını düşünür. Genel olarak sosyolojik kuramlar için, tarihsel veriler sınama amacıyla kullanılabilirken, sosyal dönüşümün kuramları, tarihsel olarak gözlenebilir düzenliliklere her şeyden önce zorunlu olarak dayanmak durumundadırlar.

Ayrıca yöntem açısından, önemli yasa kabulleri için tarihin gözle görülebilir akışı içinde, sınama mercileri olarak her durumda çok az sayıda vakanın bulunabilmesi zorluğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada toplumsal sistemlerin kararlılık koşulları hakkında kabulleri genel olarak içermek zorunda olan bir devrim kuramı için yaklaşım biçimleri bu zorluğu gösterir. Habermas kimi yazarların da, sosyal eylemin genel kuramlarını geliştirme çabalarında başarısız kalmalarının rastlantı olmadığını, bu çabaların ilkesel engellere çarptıkları görüşüne sahip olduklarını söyler. Tarihsel içerikli kuramlar her zaman, unsurları yalnızca belirli bir tarihsel konumun özanlayışı ile irdelenebilen bir bağlantı sisteminden yola çıkmaktadırlar. Habermas'a göre; sosyolojik yasa kabullerini formüle ettiğimiz kategorik

çerçeve, kural olarak genel kuramların mantıksal biçimine uygun düşecektir: temel kabuller birey isimleri içermezler ve belirli bir zaman dilime ilişkin değillerdir; ama temel yüklemelerin içeriksel yorumu, bundan bağımsız olarak, yorumbilgisel açıdan belirli bir tarihsel konumla bağlantı içinde açıklanması gereken özgül bir anlam içeriğine sahip olabilirler.¹²⁰

Habermas, R.Bendix'in, tarihsel içerikli kuramsal bir çerçevenin saptanması için kavram çiftlerini önerdiğini söyler. Bendix bu kavram çiftlerinin, insan ilişkilerinin çift değerliliğini sona erdireceğini düşünmektedir. Habermas'a göre; daha eski kuramlardan bilinen kavram çiftlerinin bu koşulu yerine getirmesi beklenmektedir; statü ve sözleşme, topluluk ve toplum, mekanik ve organik dayanışma, resmi ve resmi olmayan gruplar, birincil ve ikincil ilişkiler, kültür ve uygarlık, geleneksel ve bürokratik iktidar, kırsal ve kentsel belde, dinsel ve laik dernekler, askeri ve endüstriyel toplum, kast ve sınıf vb. Fakat C.W. Mills, bu tür katagoriler listesi açısından, bunların 'tarihsel kökleri' olan kavramlar olduklarını, Avrupa toplumunun feodalizmden modern kapitalist topluma benzersiz tarihsel geçişin analizinde rastlantısal olarak ortaya çıkmadıklarını söyleyebilmektedir. Bu bağlamda bu kavramlar, söz konusu tarihsel gelişmenin belirli eğilimlerini: kentleşme, bürokratikleşme, endüstrileşme vb. kavramaya uygundur.¹²¹

Ayrıca Habermas'a göre; aynı biçimde, rol ve bağlantı grubu gibi kategoriler, endüstriyel olarak ilerlemiş toplumun özanlayışına bağımlıdır. Bu kavramlardan hiçbirisi, konuma bağlı özgül içeriğini, genelleştirme yoluyla yitirmez. Habermas göre; bu durum, tarihsel içerikli kavramlarla kurulmuş bir kuramsal çerçeve, tarihsel olarak uzak ve kültürel açıdan yabancı bağlamların analiz için kullanılmak istendiğinde kendini gösterir;

“böyle bir aktarımda araç düpedüz işe yaramaz hale gelir. Bu deneyim, sosyolojide, genel kuramlar için kategorik çerçeve ile çağdaş genel durumun yönlendirici bir ön anlaması arasında görmezden gelinen bir bağlantı olduğunu düşündürmektedir. Kuramlar şimdiki zamanı analiz eden uygulama alanından ne denli uzaklaşırlarsa, hipotezleri de daha uzaktaki nesnelerin açıklanmasında o denli az işe yararlar, çünkü şimdiki zamanın analizi bağlamında üretilmiş içkin özanlayış olmadan, yorumlamaya daha az katkıda bulunurlar, daha az 'imler' ya da 'anlaşılır kılar'lar.”¹²²

Günümüzde, tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkisi açısından Batılı sosyologlar arasında üç farklı tavır vardır: Bu üç farklı tavır Habermas'a göre;

¹²⁰ Habermas, **Sosyal Bilimler Mantiği Üzerine**, s.141–146.

¹²¹ Habermas, **a.g. e.**, s.146–147.

¹²² Habermas, **a.g. e.**, s.147.

“Birincisi pozitivist tavidir. Bu tavra göre, iki bilimsel araştırma kategorisi vardır: bir yanda, yasa kabullerinin geçerli kılınmasına yarayan, katı anlamda kuramsal doğrultudaki araştırmalar, diğer yandan tarihsel bağlantılar kurmadan, tarihsel soru sorma biçimlerine yönelik olan, yeni tekil bağlamları, genelleştirme yardımıyla ele alan araştırmalar.

Günümüzde sosyolojide egemen olan ikinci tavır, tam da bu kabulden yola çıkmaktadır. Bu tavra göre, sosyolojik bir tarih yazımının yanı sıra, sosyolojinin asıl görevi, genel olarak davranış değil, sosyal eylem kuramlarını, hem de, sosyal olayları tarihsel süreçler boyutunda açıklamaya izin veren bir soyutlama düzeyinde oluşturmaktadır. Bu tavır, kesin kuramsal bilgiye sadece, eylem ve bağlamlarının gözlenebilir davranış değişkenlerinde yeniden inşa yoluyla, yani sosyolojinin, sosyal psikolojik bir davranış araştırmasına dayandırılmasıyla ulaşabileceği gerekçesiyle pozitivistliğe karşı çıkmaktadır.

Son olarak üçüncü bir tavır, eski sosyolojinin, gelişim tarihine yönelik eski yaklaşımını korumaktadır. Bu tavır, sosyolojinin, asıl nesne alanında koparılamayacağı anlayışıyla, ikinci tavrıla uyumaktadır; ama birinci tavrıla, tarihsel içerikli kuramların yalnızca görünüşte genel kuramlar biçimine bürünebildikleri, ama geçerlilik iddialarında aslında döneme ve kültüre özgü bağlamlarla sınırlı oldukları kanısını paylaşmaktadır. C.W.Mill bu tavrı enerjik bir biçimde savunuyor.:” Adına layık olan her sosyoloji, tarihsel sosyolojidir.”¹²³

Bu bağlamda Habermas; “sosyoloji, bugünün geçmişten yola çıkılarak yeniden inşasına yönelik sistematik bir çabadır” der: tarihsel bugünün analizi olmak ister. Bu yüzden kurumsal çerçeve, mevcut sistemin belirleyici çatışmalarının onlarla açıklandığı gelişme eğilimlerinin yapısal bağlamına dayanır. Bu çatışmalar, tarihsel doğrultudaki bir sosyolojinin, pratik bir çözüm hazırlama amacıyla analiz ettiği nesnel olarak konulmuş, yani, bilim öncesi deneyimlenmiş sorunlardır. Sorunsal konumu önceleri, burjuva toplumundaki sınıflar çatışmasını gösterirken, bugün ise endüstriyel gelişmenin sistemleri arasındaki çatışmaları gösterir. Bu tür çatışmaların koşullarının konstelasyonu, gelişme tarihsel bir perspektiften çıkar. Bu bağlamda Habermas’a göre; kurumların işlevsel bağlamını dile getiren yasaya uygunluklar, bu yüzden hep tarihsel olarak belirli bir topluma ilişkindirler;

“Kanımcı, tarihsel bağlamdan bağımsız olan ve belirli bir dönemin özgül yapısına ilişkin olmayan bir sosyalbilimsel “yasa” yoktur. Başka türlü yasaların her zaman boş soyutlamalar ya da belirsiz totolojiler oldukları görülür. “ Toplumsal yasaların” biricik anlamı, sosyal yapı içinde, tarihsel olarak özgül bir alanın içinde bulguladığımız, ya da istersek onun içinde kurabileceğimiz “principia media”dır. Tarihsel gelişmiş tek bir evrensel ilkesini tanımlıyoruz; gelişmenin karşılıklı ilkesini tanımlıyor oluşumuz, her zaman yalnızca belirli bir sosyal yapı için geçerlidir. Tarihsel dönüşümün sosyal yapıların ve onların bileşenleri arasındaki

¹²³ Habermas, a.g. e, s.147–149.

*ilişkinin dönüşümüdür. Nasıl ki çok sayıda sosyal yapı varsa, çok sayıda, tarihsel gelişme ilkesi de vardır”.*¹²⁴

Bu noktada sosyoloji ile tarihin birbirinden ayrılması zordur diyebiliriz. Çünkü dün-bugün ilişkisi ve sürekliliği açısından bu iki disiplin birbirlerinin yerine geçmişlerdir. Ayrıca söz konusu olan bu iki disiplinin birbirlerine olan duyarlılıkları ve sosyolojinin tarihle olan ilişkisine verdiği değer önemlidir. Bu duyarlılık ve önem, doğrudan sosyolojinin amacı ve toplum içinde yüklediği işlevlerle ilişkilidir. Sosyoloji toplum olaylarını açıklama ve toplum sorunlarına bir çözüm önermek amacına bağlı olarak tarihle bağ kurmak zorundadır. Tarihe dayanmayan tarihsiz bir sosyoloji pek olanaklı değildir.

Kısacası sosyoloji, doğa bilimlerinden farklılığını metodolojik düzeyde, sosyal olay ve sorunları farklı tarzda ele almakla ortaya koyabiliriz. Bunun için de sosyolojiyi, sosyal yapıyı ve bu yapı içindeki her türlü olayı ve sorunu tarihsel gerçeklikten dolaşarak incelemeliyiz. Tarihsiz bir sosyoloji mümkün değildir. Çünkü sosyolojinin teorik ve metodolojik krizlerden kurtularak etkin bir bilim olması, tarih alanı yönelmesi ile mümkündür. Bu nedenle burada sosyoloji modernitenin ayrılmaz karakter olarak yapıştığı tarihsel bugünü anlayabilecek düzeyde yeniden tanımlanmalıdır. Habermas’a göre bunu yapabilmek için de, öncelikle özgül bir akıl ve modernite ideası geliştirmek gerekecektir.

2.2.Akıl İdeası

*“Modernliğin tanımı konusunda en azından tek bir ilke kabul edilmeksizin modern toplumdaki söz etmek mümkün olabilir mi? Her şeyden önce kendisini, bir kutsal vahiy ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eğilime geçmek isteyen bir toplumu modern olarak nitelemek olanaksızdır. Modernlik saf değişim ya da olgular silsilesi değildir; akılcı bilimsel, teknolojik ve idare etkinliği ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır.”*¹²⁵

Bu bağlamda bütün insanlara eşit olarak dağılan bir yargılama ve ayırt etme gücü biçiminde akıl, modern akıl düşüncesinin başlangıcından önce de vardır. Bu yüzden Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun şeyleşme eleştirisinin temellerini daha derinlerde attığını söyler ve araçsal akıl, bir bütün olarak dünya tarihsel uygarlık sürecinin bir kategorisi biçiminde genişlettiklerini düşünür. Çünkü şeyleşme sürecini modernliğin kapitalist başlangıcının gerisine, insan olmanın başlangıcına dek uzatmak gerekliliğini hissederek.

¹²⁴ Habermas, a.g. e, s.149–150.

¹²⁵ Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev: Hülya Tufan, İstanbul, 1995 s. 23.

Ancak böyle yapıldığında, akıl kavramının, sınır çizgilerinin bulanıklaşması gibi bir risk ortaya çıkar. Çünkü kuram bir yandan daha çok geleneksel, pratik ilişkilerini yadsıyan bir dalınç özelliklerine bürünür. Bu noktada Habermas’a göre; Horkheimer ve Adorno’nun içine girdiği bu çıkmazlardan ders alabilir ve bunlardan, toplum kuramındaki bir paradigma değişikliği için gerekçeler çıkarabiliriz.¹²⁶

Bu nedenle de Horkheimer’in akıl adına ne varsa lanetlemek üzere öznel ve nesnel akıl arasında teşhis ettiği çatışmalar ve ikilikler öncelikle ele alınmalıdır. Horkheimer’a göre ise, öznel ve nesnel akıl arasındaki bu ilişki sorunu, tin ile doğa ve özne ile nesne hakkındaki bu düşünsemeler ışığında değerlendirilmelidir. Horkheimer öznel akı, keyfiliğe düşmekten ve basit bir düşünceler oyununa dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, toplumsal şeyleşme sürecine uydurması ile ortaya çıkan bir tutum olarak tanımlar.¹²⁷ Habermas’a göre ise, öznel akıl araçsal akıldır, yani kendini korumanın bir aracıdır. Ona göre Horkheimer, kendini koruma idesini, özilgilerin öznelliğinin ötesine uzanan bir şeyi düşünmenin hiçbir rasyonel yanı olmadığı için, öznel akı çılgınlığa götüren bir ilke olarak tanımlar;

“Totemist kabilenin yaşamı, klan, ortaçağ kilisesi, burjuva devrimleri çağının ulusu, bunların hepsi, tarihsel gelişmeler içinde biçimlenmiş ideolojik örneklerle bağlıydı. Bu tür örnekler -büyüsel, dinsel, felsefi-yürürlükteki toplumsal egemenlik biçimlerini yansıtıyordu. Üretimdeki roller sona erdikten sonra da bir kültürel bütünleştirici olarak işlevlerini sürdürdüler; ama böylece ortak bir doğru düşüncesine de katkıda bulundular.... Bu eski dizgeler çökmüştü, çünkü varsaydıkları dayanışma biçimlerinin aldatıcı olduğu görülmüş, öne sürdükleri ideojiler koflaşmış ve savunmacı bir nitelik almıştı.”¹²⁸

Buna karşılık Horkheimer nesnel akı ise, var oluşun rastlantısallığa ve kör talihe teslim olmaktan kaçınma çabalarını temsil etmek olarak tanımlar. Fakat nesnel aklın taraftarları da endüstriyel ve bilimsel gelişmelerin arkasında kalma, aslında bir yanılsama olduğu ortaya çıkmış bir anlama bel bağlama ve gerici ideolojiler meydana getirme riski ile karşı karşıyadır.¹²⁹ Habermas, bu diyalektik her iki görüşün de doğru olmadığını bilincine vardığını söyler. Böylelikle öznel akıl ile nesnel aklın nasıl uzlaştırılacağı sorusu ortaya

¹²⁶ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.385.

¹²⁷ Habermas, *a.g. e.*, s.400–401.

¹²⁸ Habermas, *a.g. e.*, s.368.

¹²⁹ Habermas, *a.g. e.*, s.401.

çıkar.¹³⁰ Habermas’a göre Aydınlanmanın Diyalektiği’nde geliştirilen sav, düşünmemizi en yakındaki yola sokmaz:

“Bu yol izlenirse değişik rasyonellik bütünlerinin iç mantığından ve evrensel geçerlilik görünümüne göre bölünmüş toplumsal rasyonelleşme süreçlerinden geçilerek, rasyonelliğin birliğinin eş zamanlı olarak rasyonelleşmiş ve şeyleşmiş gündelik yaşam pratiği kabuğu altında bulunduğu sanılır.”¹³¹

Aynı zamanda Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun, nesnel akıl kavramına üstün gelmek için araçsal aklın başlangıçlarına geri götüren, gözden yitmiş patikadan yürüdüklerini söyler.

“Aklın insanın kendi içindeki ve dışındaki doğaya boyun eğdirme aracı haline gelişinden beri (yani başlangıcından beri) doğruluğu keşfetme yönelimi de hep boşa çıkmıştır.”¹³²

Bir taraftan bu düşünüş, evrensel uzlaşmanın, insanın doğanın yeniden dirilişi yoluyla özgürleşmesi düşüncenin kılavuzluğunda yorumlanabilecek bir doğruluk kavramını telkin eder.¹³³ Habermasa göre; öte yandan Horkheimer ve Adorno bu doğruluk kavramını yalnızca telkin edebilirler, çünkü kendi serimlemelerine göre kesinlikle araçsal akılda bulunamayacak belirlenimi açıklamak istediklerinde (başlangıcından beri araçsal olan) bir akla dayanmaları gerekir. Horkheimer ve Adorno, yönelimi gereği doğruluğa çevrilmiş başlangıçsal aklın yerini bir yeteneğin, mimesis’in tuttuğunu açıklarlar. Fakat araçsal aklın etkisi altında, bu yetenek hakkında ancak doğanın anlaşılmayan bir parçası hakkında konuşuyor izlenimi yaratırlar. Çünkü araçsallaştırılmış bir doğanın, içinde sözsüz yakınmasının yükselttiği taklit etme yeteneği bir itki olarak tanımlanır. Böylece, araçsal aklın eleştirisinin içine düştüğü ve en esnek diyalektiğe bile inatla direnen paradoks, Horkheimer ve Adorno’nun kendi kavramlarıyla olanaksız olan bir mimesis kuramı oluşturma zorunluluklarında yatar. Bu noktada Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun evrensel uzlaşmayı, Hegel’in daha önce denediği gibi, tin ve doğanın özdeğişikliğinin ve özdeş olmayışının birliği olarak açıklamaya

¹³⁰ Habermas, **a.g. e.**, s.401.

¹³¹ Habermas, **a.g. e.**, s.401.

¹³² Habermas, **a.g. e.**, s.401.

¹³³ Habermas, **a.g. e.**, s.401.

çalışmamaları ve adeta yaşam felsefesindeki anlamda bir şifre olarak bırakmamalarını tutarlı bulur.¹³⁴

Ayrıca Habermes’a göre; Aydınlanmanın Diyelektiği’nde ironik bir olay vardır: “Akıl özleştirilmesine doğruluğun yolunu gösteriyor ve aynı zamanda bu toptan yabacılışma aşamasında, doğruluk düşüncesine hala ulaşabileceğini olanaklı görmüyor”¹³⁵ Aydınlanma’nın doğruluk iddiası aynı zamanda bir güç iddiası olduğundan, akıl bir güç aracı olarak kuruluşu da gerçekleşir. Tanrı vergisi bir yeti olmaktan çok dünyevi bir aracı olarak akıl fikri, aklın mutlaklaştırılmasına doğru ileri bir adım teşkil eder. Bundan sonra aklın, olgusal dünyanın, deneyimin, vahyin, geleneğin otoritenin ötesine yerleştirilmesi gelir.¹³⁶ Bu konuyu Alan Swingewood şöyle özetlemiştir:

*“Filozoflar, özel olarak, bir yandan insan bilincinin biçimlerini ve hareket tarzlarını maddi koşulların belirlediğini ileri süren, öbür yandan da insanlığın özgürlük ve akıl nosyonları sayesinde geleneksel ideolojilerin kölelikten ve cehaletten kurtarılıp eğitileceği doğrultusundaki iradeci görüşü savunan, uç bir felsefi dualizm biçimi geliştirmişlerdi. Demek ki aydınlanma felsefesinin rasyonalist iyimserliği, bilmin ön kabullerinin kılavuzluğunda insan aklının ilkeleri temelinde toplumu yeniden kurabilecek olan özgür bireye dayanıyordu. Akıl, aslında ampirik gerçeklikten daha üstteydi”*¹³⁷

Kısacası Habermas Horkheimer’in, araçsal akıl ‘özel akıl’ olarak tanımladığı ve ‘nesnel akıl’ın karşısına koyduğu kanısına varır. Buradan hareket eden Habermas, kendi içinde farklılık gösteren akıl birliğinden öteye giden ve metafiziğe kadar geri uzanan bir perspektif olduğu sonucuna ulaşır. Böylece biçimsel rasyonellik yeteneğini, yani “olasılıkları hesaplama ve böylelikle verili bir amaca uygun araçları bulma yeteneği” akılcı olarak kabul eden bir bilincin karşısını metafizik oluşturur. Bu noktada özel aklın, eninde sonunda, olasılıkları hesaplama ve böylece belirli bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olduğu görülür.¹³⁸ Aynı zamanda Habermas’a göre; nesnel akıl kuramının odak noktası ise, davranışlarla amaçların koordine edilmesi değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır. Habermas ise bu kavramları şöyle dile getirir: “Sözgelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler.”¹³⁹

¹³⁴ Habermas, **a.g. e.**, s.401–402.

¹³⁵ Habermas, **a.g. e.**, s.402.

¹³⁶ Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite**, s.57.

¹³⁷ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev: Osman Akınbay, Ankara, 1998, s.50.

¹³⁸ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, 365.

¹³⁹ Habermas, **a.g. e.**, s.365.

Ayrıca Habermas ‘nesnel akıl’ deyimini ise, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesini hızlandıran, insan dünyasını kozmolojik düzenin bir parçası olarak kavrayan ontolojik düşünmeyi amaçladığını söyler. Böylece nesnel aklın felsefi dizgeleri, varlığın herşeyi kaplayan ve temelde yatan yapısının bulgulanabileceği ve ondan bir insan yazgısı kavramının türetilebileceği kanısını içerir.¹⁴⁰ Bu bağlamda bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel akılı dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Herşeyin ölçütü bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil amaçlardaydı.

Ayrıca Horkheimer’a göre öznel akıl ve nesnel akıl arasındaki ilişki yalnızca bir karşıtlık ilişkisi değildir. Tarihsel olarak, aklın nesnel ve öznel boyutları başından beri var olmuş, öznel aklın nesnel akla egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiş, dolayısıyla akıl öznelleşmiş bir boyut kazanmış, öznel akıl anlayışı /paradigması geçerli olmaya başlamıştır. Öznel akıl paradigması geçerlilik kazanınca düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup-olmaması durumunu belirleyemez bir konuma gelmiştir.¹⁴¹ Habermas Horkheimer’ın öznel aklın zaferi konusundaki değerlendirmelerini şöyle yorumlamıştır;

*“Öznel, biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısında mutlak, egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir. Horkheimer’in yadsımadığı, bireysel seçme olanakların artışı “özgürlüğün karakterinde bir değişiklik” ile paralel gider; çünkü rasyonelleşme süreci ilerledikçe amaçsal -rasyonel eylemin altdizgeleri, üyelerinin etik olarak temellendirilmiş güdülerine karşı bağımsızlaşır ve böylelikle, henüz ahlaksal- pratik rasyonellikle hala bir bağlantısı olan içsel davranış denetimlerini gereksiz kılar”.*¹⁴²

Bununla birlikte Habermas, aklın sorunlarını onu “araçsal akıla” indirgemekle ya da onu yok saymakla çözülemeyeceğini, aksine akla dair sorunları sadece araçsal aklın daha geniş bir akıl kavramının bir kısmı olduğunu kabullenmekle aşılabileceğini düşünür. Bu noktada da Habermas araçsal akıl kavramının yerine iletişimsel akıl kavramını koyar. Bu bağlamda Habermas iletişimsel akıl tarafından belirlenen öznellik, benliğin kendini koruma uğruna bir doğallıktan çıkarılmasına direneceğini belirtir ve iletişimsel akıl, araçsal aklın

¹⁴⁰ Habermas, **a.g. e.**, s.365.

¹⁴¹ Kızılcılık, **Frankfurt Okulu**, s.84.

¹⁴² Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s.372.

yaptığı gibi, körleşmiş bir kendini korumaya atlamasına, direnç göstermeden izin vermeyeceğini vurgular.

Ayrıca Habermas iletişimsel aklın, nesnelerle tasarlayarak ve eyleyerek ilişki kuran bir kendini koruyan özneye ya da kendini çevreden yalıtın bir dizgeyle ilişkili değil; tersine, üyelerin yorumlama başarımlarıyla kurulan ve yalnızca iletişimsel eylem üzerinden yeniden üretilen, simgesel yapıdaki bir yaşama evreniyle ilişkili olduğunu söyler. Böylece iletişimsel akıl bir öznenin ya da bir dizginin varlığını basitçe önceden hazır bulmaz; tersine korunması gerekenin yapılandırılmasına katılır. Bu hususta Habermas, uzlaşma ve özgürlüğün ütöpik perspektifi, bireylerin iletişim yoluyla toplumsallaşmalarının koşullarında bulunduğu ve insan türünün dilsel yeniden üretim mekanizması içinde yer aldığını düşünür.¹⁴³

Genel olarak diyebiliriz ki, Habermas gerçekte varolan iletişimi, olması gereken iletişimle(ideal iletişim koşulları)karşılaştırarak varolan iletişimin akılcılığı üzerinde yargıya varabileceğini savunmuştur. Diğer taraftan akıl konusunda değerlendirme yapan Horkheimer ve Adorno ise sadece araçsal aklın genişlemesi, toplumsal yaşam alanlarında başat konum elde etmesi üzerinde durmuşlar ve iletişimsel akıl alanında durum araştırması yapmayı düşünmemişlerdir. Bu yüzden Adorno ve Horkheimer iletişimsel aklın araçsal akıl tarafından bütünüyle yok edildiği şeklinde bir izlenim uyandırmışlardır. Fakat Habermas, aklın iletişimsel potansiyelinin kapitalist modernleşim sürecinde sürekli bir şekilde geliştirildiğini vurgulamaktadır. Böylece modern toplumun insani soruları iletişim etiği aracılığıyla çözülecek, iletişimsel aklın geliştirilmesi, araçsal akılcılığın özel yaşam ilişkileri ve kamuoyundaki oluşumu üzerindeki kötü yansımalarını yok edecektir. Böylelikle iletişimsel akılcılık aracılığıyla modernliğin özel yaşam ve kamuoyunda yarattığı sorunlar çözülecektir. Bu noktada güç, araçsal aklın bir özelliği iken iletişimsel akıl güçten arındırılmış “çarptırılmamış iletişim” aracılığıyla gerçekleşir.

2.3.Modernite İdeası

Aydınlanma hareketine dayalı olan “modern” kelimesi Latince “modernus” kelimesinden türetilmiştir. Modernus ise Latince “Moda”dan türetilmiştir ki bu kelimenin anlamı “hemen şimdi” demektir. “Modern” kelimesi Latince “modernus” şeklinde ilk defa 5. yüzyılda Hristiyan dünyasında Romalı ve Paganı geçmişten ayırmak için kullanılmıştır.¹⁴⁴ Dolayısıyla modernitenin tarihsel içeriği, kavramın dönemsel kullanışıyla bir arada var oldu

¹⁴³ Habermas, **a.g. e.**, s.417.

¹⁴⁴ Seyfettin Arslan, Abdullah Yılmaz, **Modernite’den Postmodernite’ye Değişim**, Konya, 2003, s.78.

ve Hegel’le beraber ilk ve her şeyden önce zaman bilincini vücut verdiği bir kültürel durumu ifade eden sosyal bilim yazınına girmiştir.¹⁴⁵

Bu tarihsel süreklilik farklı biçimlerde açıklanmış ve farklı yorumlara konu olmuştur. Bu bakımdan bir kısım düşün adamı modernliğin başlangıç dönemi olarak Amerika’nın bulunuşu, Rönesans ve Reform Hareketleri’ni gösterirken, bazıları modernliğin İtalya’da inşa edildiğini vurgulamaktadırlar. Bunların yanında modernliğin 16. ve 17. yüzyıllarda oluşmaya başladığını ileri sürenler ile modernliğin burjuvazinin ortaya çıkışıyla belirgin bir görünüm kazandığını iddia edenler de bulunmaktadır. Ayrıca bir grup düşün adamı ise, teknik ve sanayi alanında bir devrimin gerçekleşmediği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi devrimlerinin modernliğin şekilleniminde önemli ölçüde yer tuttuğunu söylemektedirler.¹⁴⁶ Örneğin; Berman modernitenin tarihsel gelişimini üç aşamada sınıflandırmıştır.

“Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamışlardır; onlara neyin çarpmış olduğunu anlayamazlar. Umutsuzca el yordamıyla uygun sözcükleri bulmak için çırpınırlar; deneyim ve umutlarını paylaşabileceklerini modern bir kamu ya da camianın olabileceği konusunda pek fikirleri yoktur. İkinci evre 1970’lerin büyük devrimci dalgasıyla başlar, Fransız devrimi ve onun etkileriyle büyük, modern bir kamu, bir anda dramatik biçimde doğuverir. Bu kamu, devrimci bir çağda; kişisel, toplumsal ve siyasal yaşamın her boyutta alt üst oluşlar ve patlamalar doğuran bir çağda yaşıyor olma duygusunu paylaşmaktadır.

19. yüzyılın modern kamu alanı, bir yanda da hiç de modern olmayan dünyalarda yaşamın madden ve manen neye benzediği hatırlamaktadır hala. Bu içsel ikilik aynı anda iki ayrı dünyada yaşıyor olma hissini, modernleşme ve modernizm düşüncelerini doğurur ve kökleştirir. 20. yüzyılda, üçüncü ve son evrede, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatı ve düşünce alanında göz alıcı başarılar sağlamıştır.”¹⁴⁷

Berman’ın yanı sıra modernitenin tarihsel gelişimini sınıflandıran bir diğer isim de Parsons’dur. Parsons modernitenin oluşumunda üç devrimin rol oynadığını söyler. Bu devrimler endüstri devrimi, demokrasi devrimi ve eğitim devrimidir. Parsons’un belirttiği bu üç devrim hakkında Habermas şöyle bir saptamada bulunur:

“Parsons geç 18. yüzyılda İngiltere’de başlayan endüstriyel devrimi, 1789’daki Fransız Devrimi’ni (ve bunu örnek alan devrimleri) ve de eğitim devrimini, yani kökleri 18. yüzyılın düşüncelerinde olan ama ancak 20.

¹⁴⁵ Ali Yaşar Sarıbay, **Modernitenin İronisi olarak globalleşme**, İstanbul, 2004, s.30.

¹⁴⁶ Kızılçelik, **Frankfurt Okulu**, s.197.

¹⁴⁷ Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev: Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, 1994 s.29.

yüzyılın ortasında radikal bir biçimde gerçekleştirilmiş olan, temel okul öğretiminin genişletilmesini; topluluk dizgesinin ekonomik, politik ve son olarak da kültürel altdizgelerden yapısal farklılaşmaları olarak kavıyor.”¹⁴⁸

Habermas’a göre ise erken modernliğin sebebi Reformasyon ve Rönesans’tır. Habermas bu konuda Parsons’un Weber’in toplumsal rasyonelleşme kuramına bağlı olduğunu söyler: “Reformasyonun ruhban sınıfı, tarikatlar ve sıradan insanlar tabakası arasındaki duvarları kaldırması ve dinsel inanış etiği itilimlerini, dünyevi eylem alanlarının biçimlendirilmesi için özgür bırakması gibi; Rönesans’ın hümanizmi de Roma-Yunan mirasını kiliseden bağımsızlaşan bilim, hukuk ve sanat için ulaşılır kılıyor.” Ayrıca Parsons batının kültürel geleneklerini, toplumsal kuramlar düzleminde fenotipsel olarak görünebilmesi için geçerli kılınması gereken bir kod olarak inceler. Bu açıdan Habermas Parsons’un, Reformasyon ve Rönesans’ı, bu toplumsal geçerli kılma süreçleri olarak gördüğünü belirtir.¹⁴⁹

Aynı zamanda Parsons’un modernliğe geçişi ve modern toplumların açınmasını serimleyişi, içeriksel olarak Weber’in Batı rasyonalizmi açıklamasına dayanmaktadır; buna bağlı olarak Parsons bu açıklamayı bir rasyonelleşme kuramının çevrevesinden çıkarmaktadır. Fakat toplumsal evrim kuramını kendi dizge kuramıyla öyle iç içe geçirmiştir ki, Weber’in toplumsal rasyonelleşme olarak sunduğu modernleşmeyi, dizge karmaşıklığının artırılışına ve tam da bir toplumun iktisad ve devlet yönetimi altdizgelerini özel yönetme araçları üzerinden farklılaştırmasıyla görünen karmaşıklık artışına dayandırmıştır. Habermas’a göre böylece yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi dizge farklılaştırılması süreçlerine eşitlenir. Böylelikle Parsons, bir yandan toplumsal dizgenin artan yönetme kapasitesi ile diğer yandan artan dahil etme ve değerlerin genelleştirilmesi arasında çözümsel bir bağıntı bulur.

Habermas’a göre çözümsel düzlemde kurulan bu bağıntı, modernliğin kurumsal yorumlanışını çift anlamlı kılmıştır: “Bir yanda, dizge kurumsal olarak betimlenen modernleşme süreçlerini sadece toplumun çevrelerine karşı artan özerkliği olarak değil, aynı zamanda yaşama evreninin bir rasyonelleştirilmesi olarak kavramaya izin veriyor; ve öte yandan, birini diğeriyle tanımlamaya zorluyor artan dizge karmaşıklığı böylelikle akılcı biçimlendirilmiş yaşama ilişkilerinde bir ilerleme anlamına geliyor.”¹⁵⁰

Ayrıca inanç güçlerinin sekülerleştirilmesi açısından da Habermas’a göre Parsons ve Weber arasında temel bir yönelim farkı vardır. Parsons’a göre inanç güçlerinin sekülerleştirilmesi, eskiden birbirleriyle ölümüne bir rekabet içindeki mezheplerin, ortak etik

¹⁴⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.732.

¹⁴⁹ Habermas, *a.g. e.*, s.733.

¹⁵⁰ Habermas, *a.g. e.*, s.734–735.

temel inanışlar zemininde birlikte olmalarına izin veren bir dogmatiklikten arındırma anlamına gelmektedir. Bu konuda Weber ise, Protestan etiğinin gelişmiş kapitalizmde varlığını koruyamayacağını, çünkü inanış etiğinin dinsel temellerinin, bilimselleştirilmiş kültürün meydan okuması karşısında dayanamayacağını ve hiç bir diyalektiğe uymadan, dinsel değer yönelimlerini genelleştirmekle kalmayıp, etik açıdan köklerinden koparılmış değer yönelimleri olarak onların zeminini altından çeken bir sekülerleştirmenin eline düşeceğini söylemiştir.

Weber'in argümanı bir empirik önermeden ve kurumsal bir temellendirmeden oluşuyor. Fakat Habermas'a göre Kant'tan Rawl'a dek felsefedeki bilişselci yaklaşımlar yüzünden, bu görüş savunulamaz. Ayrıca Habermas aydınlanma günlerinden bu yana hümanist olarak aydınlatılmış bir ahlaksal bilincin yaygınlaşması için empirik apaçıklıklarda da uyum içinde olmadığını söyler. Bu bakımdan Habermas Parsons'un sekülerleştirme savının kendi içinde daha büyük bir inandırıcılığı olduğu görüşündedir.¹⁵¹ Aynı zamanda Parsons Weber'in yaşadığı zaman tanımlamasının iki bileşinine, anlam yitimi ve özgürlük yitimi savına itiraz eder. Habermas'a göre Parsons modern toplumlarda, dinsel ve metafizik dünya imgelerinin parçalanmasıyla, dayanışma ilişkilerini ve yaşamlarını artık "kesin düşüncelere" yönltemeyen bireylerin kimliğinin tehdit altında olduğuna inanmaktadır ve modern toplumlarda, halk kitlesi için kıyaslanamaz bir özgürlük artışına yol açtıkları kanısındadır.¹⁵² Fakat Habermas'a göre bu kuramsal betimleme benimsendiğinde, aşırı karmaşık toplumlar hakkında başka öne sürümlerde bulunulamaz:

*"Gelişmiş modern toplumlar, öz karmaşıklıklarının yüksek oluşu ile karakterize ediliyorsa ve bu karmaşıklığı uyum sağlama kapasitesi, araçlarla yönetilen boyutlarının dördünde de eş zamanlı olarak artırılabiliriyorsa; o zaman bir yanda yüksek dizge karmaşıklığı ve diğer yanda toplumsal bütünleşmenin evrensel biçimleri ve zorlamadan kurumsallaştırılmış bireysellik arasında, çözümsel bir ilişki bulunur."*¹⁵³

Habermas'a göre Parsons'u, her şeyden önce modern toplumların betimlemesine giren her şeyle ilişkin uyumlu bir görüntü tasarlamaya zorlayan, işte bu çözümsel şemadır. Modernliğin, zaman semptomları olarak dikkat çeken çıkmazlarının, yani kapitalist modernleşmenin gelişme modellerini karakterize eden bunalım görüngülerinin bu türden çözümlerle elde edilemeyeceği, Parsons'cu çevrelerce açıkça görülmüştür. Bu yüzden

¹⁵¹ Habermas, **a.g. e.**, s.737–738.

¹⁵² Habermas, **a.g. e.**, s.739.

¹⁵³ Habermas, **a.g. e.**, s.739.

Habermas, R.C.Baumm'un, modernleşme sonucunda ortaya çıkan toplumun tümüne ilişkin patolojilerini Parsons'un yöntemleri ile ele almaya girişmesini ilginç bir çaba olarak görür. Habermas'a göre Baumm, öncelikle tek tek araçların 'kaynaşmaları'nı, daha çok sayıda aracı kapsayan bir dinamiğin alt süreçleri olarak betimler; sonra da, Marx'ın parasallaştırma yol ile özgürlükten vazgeçme ve Weber'in bürokratikleşme yoluyla özgürlükten vazgeçme olarak kavradıkları görüngüleri, araçlarının etki alanlarının kategorik olarak karıştırılmasına dayandırır.

Bu noktada Habermas'a göre Baumm Parsons'dan daha fazla çözümsel araca sahip değildir. Parsons ve Baumm bu sorunu çözmek için, sonuçsuz kalan girişimlerde bulunmuşlardır.¹⁵⁴ Ayrıca Habermas modernlik konusu bağlamında Marcuse'nun Weber eleştirisini de temel alarak bir değerlendirme yapmıştır. Çünkü Marcuse'nun modern toplum gelişimi açısından görüşleri oldukça ilgi çekicidir. Marcuse Tek Boyutlu İnsan'da şöyle demektedir;

“(modern toplum) üretkenliği insan gereksinim ve yetilerinin özgür gelişimini yok edicidir, barışı sürekli savaş gözdağı tarafından sürdürülür, büyümesi varoluş için savaşımlı-bireysel, ulusal, ve uluslararası – barışçılaştırmanın gerçek olanaklarının baskınlaması üzerine bağlıdır. Toplumumuzun önceki, daha az gelişmiş evrelerini ırlandırmış olandan öylesine ayrı olan bu baskı bugün doğal ve uygulayımsal bir toyluk konumundan değil ama tersine bir güç konumundan işler. Çağdaş toplumun yetenekleri (anlksal ve özdeksel)daha öncekilerle karşılaştırılamayacak denli büyüktür-ki toplumun bireyi denetleme alanının her zaman olduğundan ölçülemeyecek denli daha büyük olması demektir. Toplumumuz özekkaç toplumsal kuvvetleri Terör ile olmaktan çok Teknoloji ile yenerek, ezici bir etkinliğin ve yükselen bir yaşam öyküsünün ikili temeli üzerinde ayıredici yanını gösterir.”¹⁵⁵

Bu açıdan Habermas'a göre Marcuse'nun Max Weber eleştirisi öncelikle modernliği, modern toplumu ve onun parametresi konumundaki teknolojik akılcılık/ akılcılaşıma çerçevesindedir. Marcuse, Weber'in “rasyonelleştirme” dediği şeyde, “rasyonelliğin” değil, tersine rasyonellik adına, belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına inanır. Habermas'a göre bu tür bir rasyonellik, stratejiler arasında doğru seçime, teknolojilerin uygun kullanımına ve sistemlerin amaca uygun kurulumlarına uzandığı için, onu, düşünsemenin ve akıllı bir yeniden inşasının, içinde stratejilerin seçildiği, teknolojilerin kullanıldığı ve sistemlerin kurulduğu toplam toplumsal ilgiler bağlamından alır. Dahası Habermas'a göre

¹⁵⁴ Habermas, a.g. e,s.741.

¹⁵⁵ Herbert Marcuse, **Tek-Boyutlu İnsan-İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler**, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1990,s.7.

rasyonellik salt bağıntılarda mümkün olan teknik uygulamaya uzanır ve bu yüzden doğaya veya topluma hükmetmeyi içeren bir eylem tipini gerektirir. Bu nedenle yaşam ilişkilerinin bu rasyonelliğin ölçütlerine göre rasyonelleştirilmesi, politik olarak tanınmaz hale gelecek bir iktidarın kurumsallaştırılmasıdır. Habermas’a göre Marcuse’ün Max Weber eleştirisi şu sonuca varır:

“Belki de teknik akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de iktidardır, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri tekniğe ancak ‘sonradan’ ve dışarıdan empoze edilmiş değildir. Onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler; teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarıdır; ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı ‘maddi’dir ve bu bakımda bizzat teknik aklın biçimine aittir”¹⁵⁶

Ayrıca Marcuse başka bir bağlamda şu özgün fenomene dikkat çekmişti: “Endüstriyel olarak ilerlemiş kapitalist toplumlarda iktidar, politik iktidarın ortadan kalkmasına yol açmadan, sömürücü baskıcı karakterini yitirme ve “rasyonel” olma eğilimi gösteriyordu.¹⁵⁷ Bu açıdan Marcuse, objektif açıdan baskıyı “bireylerin yoğunlaştırılmış bir şekilde devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyundurluğu altına girmelerinde, boş vakitlerin özele ait olmaktan çıkartılmasında, yapıcı ve yıkıcı toplumsal çalışmanın nerdeyse birbirlerinden ayırtelemeyecek kadar iç içe geçmelerinde” görmekten söz eder. Habermas’a göre bu baskı paradoksal biçimde halkın bilincinden yitip gitmiştir; çünkü iktidarın meşrulaştırılması yeni bir karaktere bürünmüştür.¹⁵⁸

Aynı zamanda Habermas Marcuse’nun doğayı olası teknik kullanımın nesnesi olmak yerine, onunla olası bir etkileşimin rakibi olarak alması gerektiğini söyler. Habermas’a göre; hayvanları, bitkileri ve hatta taşları, iletişimin kopmasıyla yalnızca işlemek yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelarasındalık düzleminde, onlara öznellik atfedebilir ve doğa ile iletişim kurabiliriz. Böylelikle insanlar arasındaki iletişim iktidardan arınmadıkça, doğanın zincirlenmiş öznelliğin serbest kalmayacağı düşüncesi, en azından, özgün bir çekim kuvvetine sahip olmuştur. Ancak, insanlar zorlamasız iletişim kurduklarında ve her biri kendini diğerinde tanıyabildiğinde, ancak o zaman insan türü doğayı başka bir özne olarak idealizmin isteği gibi onu kendi ötekisi olarak değil, tersine kendini bu öznenin ötekisi olarak tanıyabilir.

¹⁵⁶ Habermas, “ideoloji” olarak teknik ve bilim, s.34.

¹⁵⁷ Habermas, a.g. e, s.34.

¹⁵⁸ Habermas, a.g. e, s.35.

Habermas’a göre mevcut tekniğe alternatif, doğanın bir nesnesi yerine bir rakip olarak tasarlanması alternatif bir eylem yapısına dayanır. Yani amaç- rasyonel eylemden farklı olarak simgeler aracılığıyla sağlanan etkileşime dayanır. Fakat bu her iki tasarımın, çalışmanın ve dilin projeleri, belirli bir dönemin ve belirli bir sınıfın, aşılabilir bir durumun değil, bütün insanlığın projeleri oldukları anlamına gelmektedir. Bu noktada Habermas’a göre düşünce yeni bir tekniğe ne kadar az götürürse, sonunda yeni bir bilimin düşünülmesine de o kadar az izin verir, aksi halde bilim bizim bağlamımızda modern, olası teknik kullanılabilirlik anlayışıyla yüklü bilim anlamına gelmelidir.

Habermas, Marcuse’un kendisi de bilim ve tekniğin rasyonelliğini tek bir tasarımda göreceli kılmakta kuşkuya düştüğünü söyler. Çünkü Marcuse birçok yerde devrimciyleştirmeyi, kuramsal çerçevenin, üretici güçlerin oldukları gibi kaldıkları bir değiştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Ancak Marcuse burada yalnızca üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin klasik tanımlamasını yenilemektedir. Fakat böylelikle, varmak istediği yeni biraradılığa, üretici güçlerin politik açıdan tamamen bozulmuş oldukları iddiasıyla varılabilecek kadar az varmaktadır. Böylece Habermas bilim ve tekniğin bir yandan gelişen üretici güçlerin artan, kurumsal çevreyi tehdit eden potansiyeline işaret eden ve diğer yandan da sınırlayıcı üretim ilişkilerinin meşrulaştırılmasının ölçütünü veren özgür, “rasyonelliği”, bu rasyonelliğin çift anlamlılığı ne kavramın tarihselleştirilmesiyle, ne Ortodoks anlayışa bir geri dönüşle, ne ilk günah modeliyle ne de bilimsel teknik ilerlemenin masumiyeti ile yeterince temsil edilebileceğini söyler. Kavranılmaya çalışan bu durumu Habermas şu şekilde ifade eder;¹⁵⁹

“Teknolojik apriori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve ‘insanların ortaya koyduğu yaratılar’ toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik bir apriori ‘dir’ . Yine de, teknolojik evrenin makine parkının, politik amaçlar karşısında kayıtsız olduğu konusunda diretilebilir- o bir toplumu yalnızca hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Bir elektronik hesap makinesi kapitalist bir rejime olduğu gibi sosyalist bir rejime de hizmet edebilir; bir siklotron hem bir savaş partisi hem de bir barış partisi için iyi bir gereç olabilir. [...]. Ne var ki, teknik maddi üretimin kapsayıcı biçimi olursa, o zaman tüm bir kültürü yeniden biçimlendirir; tarihsel bir bütünsellik ve- bir ‘evren’ tasarlar.”¹⁶⁰

Marcuse’un, teknik aklın politik içeriğini dile getirmekle sadece üstünü kapattığı güçlük, bilim ve tekniği rasyonel biçiminin, yani amaç-rasyonel eylemin sistemlerinde

¹⁵⁹ Habermas, **a.g. e.**, s.38–39.

¹⁶⁰ Habermas, **a.g. e.**, s.39.

cisimlenmiş rasyonelliğin, kendi yaşam biçimine, bir yaşama evreninin “tarihsel bütünselliğine” genişletilmesinin ne anlama geldiğinin kategorik açıdan tam bir belirlenmesidir. Marcuse Max Weber gibi toplumun rasyonelleşmesinde aynı süreci göstermek ve açıklamak istemişti. Fakat Habermas’a göre; ne Max Weber ne de Herbert Marcuse, bunu doyurucu bir şekilde başarmışlardı. Bu yüzden Habermas, Max Weber’in rasyonelleştirme kavramını başka bir ilişki sisteminde yeniden formüle etmek, bilimsel teknik ilerlemenin çifte işlemi tezini de irdelemek istemiştir.

Modernite ve akıl (rasyonalite) bağlamında Habermas Weber’in argüman ve yorumlarından oldukça fazla etkilenmiştir. Habermas’ın analiz ve argümanlarında Weber’in modern dünyaya ilişkin ileri sürdüğü “büyüsünü yitirmiş bir dünya” imgesi ile onun “progresif akılcılaşma” görüşü temel oluşturmaktadır. Habermas’ın öncelikle amacı da Weber’in akılcılaştırma (rasyonelleştirme) terimini başka bir ilişki sisteminde yeniden düşünmek ve formüle etmektir.

Habermas’a göre Weber, akılcılaştırma kavramı ile, bilimsel teknik ilerlemenin “modernleşmekte” olan toplumların kuramsal çerçeveleri üzerindeki, “modernleştirme” diye bilinen etkilerini anlamaya çalışmıştır. Weber’in bu ilgi odağı daha önceki sosyoloji tarihi ve teorilerinde sosyologların ilgisi ile ortakdır. Sosyologların kavram çiftlerinin hepsi aynı sorun etrafında dolaşmaktadırlar.¹⁶¹ Burada onların temel amacı, amaç_akılcı (amaç_rasyonel) eylemin alt sistemlerinin yaygınlaştırılması ile dayatılan kurumsal dönüşümü kavramsal olarak inşa etmektir. Bu bağlamda Habermas’a göre;

“Statü ve sözleşme, topluluk ve toplum, mekanik ve organik dayanışma, gayri_resmi ve resmi gruplar, birincil ve ikincil ilişkiler, kültür ve uygarlık, geleneksel ve bürokratik otorite, dini ve din dışı dernekler, askeri toplum ve endüstriyel toplum, tabaka ve sınıf vd., geleneksel bir toplumun kuramsal çerçevesinin, modern bir topluma geçerken gösterdiği yapısal dönüşümü karşılamak için bu kadar çok kavram çifti ve bir o kadar da çaba”¹⁶²

Habermas’ın belirlemelerine göre itiraf edilmemiş de olsa T. Parsons’ın değer yönelimlerinin olası alternatifleri kataloğu bile yukarıda bahsedilen çabalar zincirine dahildir. Parsons listesinin, sistematik olarak alternatif değer yönelimleri arasında, özel kültürel veya tarihsel bağlama tabi olmadan, öznenin bilinen her eyleminde yapılması gereken tercihleri serilmediğini belirtmektedir. Oysa Parsons’un değer yönelimlerine bakıldığında Habermas’a göre, temellendiği soru yöneltiminin tarihsel konumunu görmezlikten gelemeyiz. Olası tüm

¹⁶¹ Habermas, a.g. e, s.40.

¹⁶² Habermas, a.g. e, s.41.

kökten tercihleri ayrıntılı olarak ele alması gereken alternatif değer yönelimlerinin dört kavram çifti yani, ‘‘duygululuk’’a (affectivity) karşı ‘‘duygusal tarafsızlık’’ (affective neutrality) , ‘‘tikelcilik’’e (particularism) karşı ‘‘evrenselcilik’’ (universalism), ‘‘atıf’’a (ascription) karşı ‘‘başarı’’ (achievement) ve ‘‘yayılmışlık’’a (diffuseness) karşı ‘‘özgüllük’’ (specifity) tarihsel bir sürecin analizine uymaktadırlar.

Bu değer yönelimleri, geleneksel bir toplumdan modern bir topluma geçişte, başat kurumların ve yapılanmaların değişiminin önemli boyutlarını ifade etmektedirler. Amaç-akılcı eylem alt-sistemlerinde, ödüllerin ertelenmesinde, genel normlara, bireysel verime ve etkin beceri’ye son alarak da özgün ve analitik ilişkilere bir yönelim, gerçekte karşı yönelimlerden daha çok teşvik edicidir. Habermas Weber’in ‘‘akılcılaştırma’’ (rasyonelleştirme) dediği şeyi yeniden formüle etmiştir. Ayrıca Habermas Parsons’un Weber’le paylaştığı öznel bakışı aşmayı ve başka bir kategorik çerçeve çizmeyi önermektedir. Bunun içinde Habermas çalışma ve etkileşim arasındaki kökten farklılıktan yola çıkmıştır.¹⁶³

Habermas ‘‘çalışma’’ veya ‘‘amaç-akılcı eylem’’den ya ‘‘araçsal eylemi’’ ya ‘‘akılcı seçimi’’ ya da bu ikisinin kombinasyonunu anlamaktadır. ‘‘Araçsal eylem’’, empirik bilgiye dayanan teknik kurallara uymaktadır. Habermas’a göre bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya sosyal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler. Bu öngörülerin isabetli veya yanlış olduğu meydana çıkabilir. ‘‘Akılcı (rasyonel) seçim’’ tavrı analitik bilgiye dayanan stratejilere uymaktadır. Bu stratejiler ise öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel düzenleyici ilkelerin türevlerini içerirler, bu tümceler ya doğru ya da yanlış olarak sonuçlanabilir. Bu açıdan Habermas’a göre;

*‘‘Amaç rasyonel eylem tanımlanmış hedefleri; verili koşullar altında gerçekleştirir; fakat araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetiminin kıstaslarına uygun olan ya da olmayan araçları organize ederken, stratejik eylem yalnızca, olası davranış seçeneklerinin doğru bir değerlendirmesine bağlıdır; bu değerlendirme yalnızca değerlerin ve düzenleyici ilkelerin yardımıyla bir tündengelimden kaynaklanır’’.*¹⁶⁴

Daha önceki konularda ifade edildiği gibi Habermas’a göre ‘‘amaç-akılcı eylemin’’ üç tipi/değişik şekilleri mevcuttu ve bunlar teleolojik eylem, normatif eylem ve dramaturjik eylemden oluşmaktaydı. Söz konusu üç eylem Habermas’a göre, eyleyenler ile ilgili gerçekliğin ancak sınırlı bir kısmını içermekteydi. Dolayısıyla bu eylem tipleri toplum teorisi

¹⁶³ Habermas, **a.g. e.**, s.41.

¹⁶⁴ Habermas, **a.g. e.**, s.42.

açısından yetersizdirler. Bu yüzden Habermas “iletişimsel eylem” kavramına yönelmekteydi. Öte yandan Habermas iletişimsel eylemden, simgelerle sağlayan bir etkileşim anlar. Habermas’a göre:

“Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyici özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu geçerli normlara uyar.”¹⁶⁵

Habermas, amaç-akılcı eylemin değişik biçimlerini [teleolojik, normatif ve dramaturik eylemler] ve iletişimsel eylemi analiz ettikten sonra, sosyal sistemlerin her iki eylem tipi hakkında, onlarda “amaç-akılcı eylemin” (çalışma/emek/iş) mi yoksa “iletişimsel eylemin” [etkileşim] mi ağırlıkta olduğuna bakarak karar verebileceğimizi ileri sürmektedir. Habermas’a göre bir toplumun kuramsal çerçevesi dilsel olarak sağlanan “etkileşim”leri yürüten normlardan oluşur. Fakat Habermas’a göre Weberci çerçeveye bağlı kalırsak bir toplumdaki ekonomik sistem veya devlet aygıtı gibi alt sistemler esas olarak amaç-akılcı eylemin ilkeleri çerçevesinde kurumlaşmışlardır. Karşı tarafta ise aile ve akrabalık gibi esasında etkileşimin [iletişimsel eylemin] ahlaksal normlarına dayanan alt sistemler bulunmaktadır. Böylelikle Habermas analitik düzlemde 1. bir toplumun kuramsal çerçevesi veya sosyo_kültürel yaşama evresi ile 2. Bunun içine “yerleştirilmiş” olan, amaç-akılcı eylemin alt sistemleri arasında genel bir ayırım yapmaktadır. Bu bağlamda Habermas şunları söylemektedir:

“Eylemler kuramsal çerçeve tarafından belirlendikleri sürece, yaptırım ve karşılıklı olarak sınırlanmış davranış beklentileri tarafından aynı zamanda yöneltilmiş ve dayatılmış olacaklardır. Eğer, amaç_rasyonel eylemin alt sistemleri ile belirlenmişlerse araçsal veya stratejik eylemin örneklerini izlerler. Onların belirli teknik kuralları ve beklenen stratejileri yeterli bir olasılıkla izlediklerine ilişkin bir güvenceye her zaman kurumsallaştırma yoluyla varılabilir.”¹⁶⁶

Bu açıdan Habermas Max Weber’in “akılcılaştırma” kavramını, bu farklılıkların yardımı ile yeniden formüle etmektedir.

¹⁶⁵ Habermas, a.g. e,s.42.

¹⁶⁶ Habermas, a.g. e,s.42-43.

	Kurumsal çerçeve simgelerle sağlanan etkileşim	Amaç-rasyonel (araçsal ve stratejik eylemin sistemleri)
Eylem yönlendirici kurallar	Toplumsal normlar	Teknik Kurallar
Tanımlama düzlemi	Öznelerarasında paylaşılan gündelik dil	Bağımsız dil
Tanımlama tarzı	Karşılıklı davranış beklentileri	Belirli öngörüler Belirli emir kipleri
Edinme mekanizmaları	Rollerin içselleştirilmesi	Becerilerin ve vasıfların öğrenilmesi
Eylem tipinin işlevi	Kurumların sürdürülmesi (karşılıklı güçlendirme temelinde normlara uyumluluk)	Problem çözümü (amaç- araç ilişkileri ile tanımlanan hedef ulaşımı)
Kuralların çiğnenmesindeki yaptırımlar	Sözleşmeli yaptırımlar temelinde cezalandırma: Otorite karşısında başarısız kalma	Başarısızlık; Gerçeklik karşısında başarısız kalma
“Rasyonelleştirme”	Özgürleşim, Biriyselleştirme; Tahakkümsüz iletişimin yangınlaştırılması	Üretici güçlerin artırılması: Teknik kullanımı gücünün yaygınlaştırılması

Habermas akılcılaştırma konusu çerçevesinde Weber'i izleyerek bilim ve teknolojinin amaç-akılcı eylemi yansıttığını vurgulamaktadır.¹⁶⁷ Fakat Habermas Weber'in bilim ve teknolojinin amaç-akılcı eylemi yansıttığı vurgusunu aşmıştır. Çünkü Habermas bilim ve teknolojinin alternatif tiplerinin olanaklılığının yanı sıra iletişimsel eylemi ya da etkileşimi de tanımamızın gerekliliğini savunmuştur. Özetle diyebiliriz ki, modernlik-akılcılık/akılcılaştırma bağlamında Weber ile Habermas arasında temel bir yönelim farkı vardır. Bu fark Weber'in, modernliği ve onun temel özelliği olan akılcılaştırmayı sorun yüklü bir alan olarak görmesi oluşturur. Çünkü akılcılaştırma, batı kültürünün değerleriyle hesaplaşmak zorunda kalmış ve bu hesaplaşmadan üstün çıkarak dünyayı eski bağlamından koparmıştır. Bu noktada Weber dünyanın büyüsunü yitirdiğini söyler. Buna karşılık Habermas modernlik-akılcılaştırma ikilisine Weber kadar kötümser bakmamış akılcılaştırmanın savunmasında, bir proje olarak modernliğin diriltilebileceğini belirtmiştir.

¹⁶⁷ Habermas, **a.g. e.**,s.43-44.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.HABERMAS VE TOPLUMSAL RASYONELİTE

Habermas'ın modernite düşüncesi, farklı bağlamlarda geliştirilmiş, farklı amaçlarla dile getirilmiş olmasına rağmen, bir modernite savunusu olarak belirlenebilecek özel, hatta kişisel bir kaygıyla beslenmiştir. Frankfurt Okulu'ndaki öncüleri Adorno ve Horkheimer'in aksine, modernitenin, postmodernite ya da ileri, örgütlü kapitalizme karşı trajik bir biçimde değil, katışıksız akıl tasarısının onaylayacağı bir formalite ve kararlılıkla savunulması gerektiğine inanan Habermas keza Horkheimer ve Adorno tarafından temsil edildiği biçimiyle Eleştirel Teorinin bağlayıcı öngörülerine rağmen, nasıl ifade edildiklerine ve ifade edildikleri zemine bakmaksızın modernitenin kazanımlarını dışlayan bir pozisyona asla sahip çıkmamıştır.¹⁶⁸

Bu noktada diyebiliriz ki; Habermas modernliğe kötümser, aşırı eleştirel yaklaşan postmodernizm karşısında bir duruş sergilemiştir. Bu yüzden modernliğe karşıt bir anlayış olan postmodernizme yönelik Habermas'ın radikal eleştirisini kavramamız noktasında öncelikle “postmodernizm neliği” problemini çözmek gereklidir. Postmodernizm, aydınlanma sonrası düşüncesinin tüm temel akımlarından radikal bir kopuşu temsil eder. Bu noktada postmodernizmin, “orijini” ve “neliği” konusunda doğrudan bir tanım yapmak imkansızdır. Çünkü postmodernizmin ne olduğu konusunda çatışan görüşler bulunmakla kalmaz, fakat bir disiplinler zeminler çeşitliliği içinde de, postmodernist konumlar benimsenir.

Modernite ve postmodernitenin her şeye rağmen ilişkili olan söylemlerinin geniş bir bağlamlar dizisi bulunmaktadır. Bunlar edebiyat ve edebiyat eleştirisi olduğu kadar, tarih ve sosyoloji, felsefe, sanat ve sanat teorisini kapsar. Bunun da bir sonucu olarak, “postmodern”, “postmodernite” ve “postmodernizm” her zaman doğrudan doğruya aynı kökten gelen terimler değildir. Bu terimlerin, söz konusu olanın tarihsel bir dönem, bir toplum biçimi, felsefi bir tutum ya da bir sanat hareketi olmasına bağlı olarak, farklı yan anlamları vardır. Başka bir deyişle, postmodernizm katışıksız bir biçimde felsefi bir gelişme olarak görülmez. O, bir yandan da, Batı'nın felaket getiren tarihine karşı bir tepki olarak görülür.

Postmodernist düşüncenin soykütüğü en azından, dört ayrı, fakat ilişkili oluşum evresi ya da bağlamını içerir. Herşeyden önce, postmodernizm felsefedeki kimi gelişmelerden radikal sonuçlar çıkartır. Postmodernistler, Ortodoks aydınlanmanın en karakteristik kabulleri karşısında eleştirel bir tavır alırlar. Onlar doğa biliminin evrensel iddialarıyla, yine doğa biliminin somutlaştırdığı “araçsal”, “nesneleştirici” ya da “indirgeyici” rasyonalizmi

¹⁶⁸ Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite**, s.169.

reddederler. Postmodernistler, saf akla ya da özsel bir insan doğasına dayandırılan ahlaklar adına ortaya konan evrensel iddiaları da kabul etmezler. Onlar, yine daha önceki bazı eleştirmenler gibi, Aydınlanma rasyonalizminin “uygarlaştırıcı misyonu”nun elinde zor günler geçiren geleneklerden, kültürlerden, değerlerden ve halklardan söz ederler.¹⁶⁹

Kısacası “orjini” ve “neliği” konusunda önemli belirsizliklerin olduğu postmodernizm, bilim küresinin tamamına yayılan, öncelikle estetik, edebiyat ve mimari alanlarında belirginleşip, daha sonraları sosyal teori ve sosyolojik tartışmalar alanına giren -özellikle de Derrida ve Rorty’nin modern felsefe geleneklerini sorgulamaya başlamaları ile yaygınlık kazanan tartışmalar, Lyotard ve Baudrillard ile birlikte sosyal teori alanına sıçrayan -ve total olarak, kapsayıcı bir biçimde modernlik projesine ve onun temel parametrelerine / belirlenim alanlarına bir “başkaldırı” yoluyla kendisini etkin/var kılmaya çalışan bir akımdır, diyebiliriz.¹⁷⁰ Yaptığımız bu tanım bağlamında postmodernistlerin [Lyotard, Foucault, Derrida, Baudrillard gibi...] içinde yaşadığımız modern döneme getirdikleri eleştirileri ise şöyle değerlendirebiliriz;

Foucault modernliğin, bilgi hakikat ve modern öznenin, bölücü ve dışlayıcı bir aklın görünüşte etki alanı dışında kalan bir güç [iktidar] kümelerinin eseri olduğunu düşünür. Bu bağlamda Derrida ise, Batı düşüncesinin en temel karşıtlıklarına aşındırıcı bir eleştiri uygular. Buna göre, Derrida, bir yandan Batı metafiziğinin kavramsal çerçevesinin içine yerleşmenin imkansızlığını kanıtlarken, aynı anda, onu geride bırakmanın imkansızlığını da dile getirir. Onun gözünde, Batı felsefesi, Samuel Beckett’in deyimini kullanacak olursak, “devam etmez, fakat devam etmek zorundadır.” Onların her ikisinin de benimsediği rahatsızlık veren şüpheli konumlardan modernite ve Aydınlanmanın topyekün reddine geçiş, göreceli olarak küçük bir adımdır. Bu açıdan denilebilir ki, Derrida ve Foucault söz konusu düşünce tarzına en dolaysız giriş noktası sağlamıştır.¹⁷¹

Lyotard ise, postmodernliği şimdiki “postendüstriyel toplum”a karşılık gelen bir “durum” veya “hâl” diye tasvir eder. Postmodernite, öyleyse modernitenin eskimişliğinin bir göstergesidir.¹⁷² Ayrıca Lyotard programlanmış bilginin toplumu olan postmodern toplumda bilginin tanımlaması modern topluma göre kopuş göstermektedir. Burada bilgi artık meta durumuna indirgenmiş olup kullanım değerinden bağımsız olarak değiş tokuş değeri ile pazarda bilgi üreticisi tarafından satılmaktadır. Meta haline gelen bilginin pazarda aldığı değer

¹⁶⁹ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 1998, s.259–260.

¹⁷⁰ Kızılcılık, **Frankfurt Okulu**, s.197.

¹⁷¹ West, **a.g.e.**, s. 261.

¹⁷² West, **a.g.e.**, s.270.

de kalıcı olmayıp değişir, çünkü eski bilgiyi değerden düşüren yeni bilgiler (teknolojiler) geliştirilmektedir. Teknik yenilik artık ideoloji haline gelmiştir. Milli devletler bile ekonominin bu temposuna ayak uyduramayıp bu yüzden engelleyici olarak görülmektedirler.

Kısacası postmodern toplumda bilgi kendi başına amaç olmaktan çıkmış, üretim asıl güç ve araç haline gelmiştir. Burada bilgi işlevsel olma özelliği ile tanımlanmaktadır, çünkü toplumun programlanmış bir sistem olması önceden belirlenmiştir. Oysa Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında eleştirel bilgi ile işlevsel bilgi arasında ayırım yapılarak her bir bilgi türünün önceliğe sahip olduğu iki parçadan oluşmuş bir toplum tasarlanmıştır. Habermas'ın bir yanda iletişimin yaşam evreni diğer yanda ise güç ve para ilişkilerinin bütünleştirdiği sistemlerden oluşan iki parçalı toplum modeli Lyotard'a göre postmodern durum için geçerli değildir, çünkü eleştirel dil ve diyalog programlanmış sibernetik sistemler gibi işlev gören bu toplumlarda yepyeni bir önem kazanmıştır.¹⁷³

Jean Baudrillard da, tıpkı Lyotard gibi, Batı toplumuna bir açıklama getirme teşebbüslerinde, yüzünü giderek daha fazla postmodernizm doğrultusuna çevirmiş bir marksisttir. Baudrillard, ilk dönem eserlerinde, “tüketim toplumu”nda metaların rolünde, onun sadece kapitalizm, üst yapısal bir sonucu olarak değil, fakat “insan türünün ekolojisinde, temel bir dönüşüm olarak gördüğü” önemli bir değişim saptar.¹⁷⁴ Bu yeni toplum biçiminde, daha önce sadece çalışmayı öğrenmiş olan bireylere tüketim fikri aşılır. Bununla birlikte, tüketimin anlamında da temel bir değişim söz konusu olur. Liberal kapitalizm içinde, daha önce nesnelerin üretimi, insan ihtiyacından ziyade, kâr tarafından belirlenmekteydi. Baudrillard'ın bariz bir biçimde yapısalcı olan yorumuna göre, “metalar ve nesneler, tıpkı sözcükler ve bir zamanlar kadınlar gibi, global, keyfi ve tutarlı bir göstergeler sistemi, olumsal bir ihtiyaçlar ve hazlar dünyasının, doğal ve biyolojik düzenlerin yerine, toplumsal bir değerler ve sınıflamalar düzenin ikame eden bir kültürel sistem oluşturur”.¹⁷⁵

Özetle postmodernistler [Lyotard, Foucault, Derrida, Baudrillard gibi...] içinde yaşadığımız dönemin modern olmadığını, modernliğin dönüşüm eşiğinde olduğunu ve/veya bittiğini, modernlikten kırılma/ kopuşun yaşandığını dolayısıyla yeni bir döneme [postmodern evre] girdiğimizi vurgulamaktadırlar. Fakat Habermas, kendi adına postmodernizme, onun Aydınlanmanın tamamlanmamış projesini vaktinden evvel terk etmiş olan muhafazakârlığın yeni bir şekli olduğu gerekçesiyle, saldırmıştır. Ancak Frankfurt Okulu'yla irtibatlandırılan diğer teorisyenler gibi, Habermas' da, Aydınlanma projesinin problematik mirasının fazlasıyla

¹⁷³ Erhan Atiker, **Modernizm ve Kitle Toplumu**, Ankara, 1998, s.115.

¹⁷⁴ West, **a.g.e.**, s. 276.

¹⁷⁵ West, **a.g.e.**, s.277.

farkındadır, ama onun insan özgürleşimini, aklın uygulaması yoluyla, temin etme taahhütünden vazgeçmek istemez. Bu noktada Habermas, postmodernist söylem ve teorilerin tersine, modernliği tamamlanmamış bir proje olarak ele almaktadır. Ona göre “bu proje toplumsal rasyonellik, adalet ve ahlakın artırılması konusunda gerçekleştirilmemiş bir potansiyele sahiptir”. Bu yüzden bu bölümde Habermas’ın, kendini açıkça “karşı-modernlik” olarak sunan postmodernistlerin argümanlarının zıddı olarak modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğu konusunda nasıl ısrar ettiğini kanıtlayacak bir çerçeve sunacağız.

3.1.Bir 'Proje' Olarak Modernite

Modern terimi, Avrupa’da hep yeni bir dönemin bilincinin, antikçağlılarla kendisi arasında yeniden gözden geçirilmiş bir ilişki kurduğu dönemlerde ortaya çıkmaktaydı. Dahası, bu dönemlerde, hep antikçağ belli bir takım taklitlerle yeniden oluşturulması gereken bir model olarak görülmekteydi. Klasiklerin antik dünyaya atfettikleri büyü, ilk defa Fransız Aydınlanması’nın idealleriyle çözüldü. Habermas’a göre; antikçağlılara bakarak “modern” olma fikri, modern bilimin esinlediği bilginin sonsuz ilerleyişi ve toplumsal, ahlaki iyileşmenin sonsuz artışı inançlarıyla değişime uğradı. Habermas, bu değişimin ortaya çıkmasıyla birlikte başka bir modernist bilincin şekillendiğini söyler. Romantik modernistler ise, klasikçilerin antik fikirlerine karşı çıkmaya çalışarak; yeni bir tarihsel dönem arayışına girdiler. Ve bu dönemi de idealleştirilmiş Orta Çağ’da buldular. Fakat 19. yüzyılın başlarında kabul edilen bu yeni çağ, sabit bir ideal olarak kalmadı. Çünkü 19. yüzyıl boyunca bu romantik ruhdan, kendini bütün tarihsel bağlardan kurtaran radikal bir modernlik doğdu.

Habermas bu en yeni modernizmin basitçe gelenek ve şimdi arasında soyut bir karşıtlık kurduğunu düşünür ve bizlerin de hala, ilk kez 19. yüzyılın ortalarında gelişen bu türden bir estetik modernizm çağdaşları olduğumuzu söyler. Bu noktada Habermas’a göre ise, estetik modernlik ruhu ve disiplini, Baudelaire’in yapıtlarında net konturlara bürünür. Bundan sonra modernlik, çeşitli avangard hareketlerin oluşmasına olanak tanımıştır.¹⁷⁶ Aynı zamanda Habermas estetik modernlik, odak noktasını, değişik bir zaman bilincinde bulunan tutumlarda kendisini gösterdiğini düşünür. Bu zaman bilinci, kendini vanguard (öncü) ve avangard meteforları aracılığıyla ortaya koyar. Avagard’ı ise Habermas şöyle tanımlar:

“Avangard, ani, beklenmedik karşılaşmaların tehlikelerine atılarak, bilinmeyen bir bölgeye sefere çıkmak, henüz bilinmeyen bir geleceği fethetmek olarak görür kendini. Avangard, önünde uzanan ve henüz kimse tarafından gidilmemiş gibi görünen bölgede bir yön bulmak zorundadır”.

¹⁷⁶ Jürgen Habermas, “MODERNLİK: TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE”, *Postmodernizm(ç)*, N. Zeka (ed), Çev:G.Naliş, İstanbul, 1990 s. 32.

Bu tavır öncelikle geleceğe yönelik olarak kendisini konumlandırırsa bile, bugünün itibarını da yükseltir. Bu yeni zaman bilinci, “toplumdaki hareketliliği, tarihteki ivmeli hızı, günlük hayattaki kesitleri” dile getirmekten fazlasını yapmaktadır. Şimdi bu noktada geçici, elde edilemeyen ve kısa olana yüklenen yeni değer ve dinamizmin göklere yükseltilmesi, lekelenmemiş, saf ve durağan bir şimdiye duyulan özlemi ortaya çıkartır. Dolayısıyla bugünden türetilmekte olan bir yeni’nin adı altında, modernitenin kapsayıcı öğeleri ve süreçleri açığa çıkar. Buna göre modernite, “geçici, gizemli ve fâninin” olmak zorunda kaldığı biçimi yansıtır. Bu, modernitenin her özgül döneme tarih dışı bir şekilde eklemlendiği anlamına gelmez; bir zamanlar tarihçilik tarafından savunulan tarihin yanlış normatifliğine karşı kendi tarihini yaratır, öyle ki şimdiki zamanı öncü ruhun dirileceği bir dönem olarak kuracak ve tarihi tarafsızlaştırmayı reddedecek bir imkânın tarihe hükmetmesinin “geçici, gizemli ve fâni” teşebbüsüne hayat verir. Habermas’ın kelimeleriyle ifade edecek olursak;

“Modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı baş kaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu estetik bilinç, sürekli olarak gizlilik ve skandal arasındaki diyalektik bir oyunu sahneler; aşağılamaya eşlik eden korkuyla beraber oluşan bir çekiciliğe alışmıştır, ama, gene de, aşağılanmanın bayağı sonuçlarından daima kaçınır.”

Habermas’a göre diğer yandan, avangard ruh, tarihi süreksizleştirmek isteyen anarşistik teşebbüsle karşılaştırılmasına rağmen, ne yazık ki ahlak ve faydanın bazı standartlarına yaslanmak, hatta bunları tarafsızlaştırma riskini üstlenmek zorunda kalır. Anarşizmi, kendisini muhalif geçmişlerde farklılaştırmak ve özgürleştirmek için tarihteki sürekliliğe yönelmiştir.¹⁷⁷ Aynı zamanda Habermas estetik modernlik bağlamında “post-avangard” sanatın varlığına değinir. Habermas, özellikle, entelektüel küredeki yeni-muhafazakar hareketin bir post-avangard’ın varlığını postmodernlik [modern sonrası] diye adlandırılan geniş bir fenomene bir çeşit geçiş anlamına geldiği noktasında yorumladıklarına dikkat çekmektedir. Post avangard’ın varlığını postmodernizme geçişin bir kanıtı olarak gösteren en ünlü yeni- muhafzakar sosyolog Daniel Bell’dir.

Habermas’a göre, Bell Cultural Contradictions of Capitalism adlı yapıtında; gelişmiş modern Batı toplumlarındaki krizlerin, kültür ile toplumun birbirlerinden ayrılmasına kadar geri gittiğini iddia etmektedir. Modernist kültür, Bell’e göre, gündelik yaşamın değerlerine sızmış, canlı dünya modernlik tarafından tahrip edilmiştir. Modernliğin öğeleri sayesinde, sınırsız bir kendini ortaya koyma, otantik bir duyulmama deneyimi istemi, aşırı uyarılmış bir

¹⁷⁷ Habermas, a.g. e,s.33.

duygusallığın öznelciliği hakim bir konuma gelmiştir. Böylesi bir atmosferde Bell, toplumdaki mesleksi yaşam disiplini ile örtüşmeyen hedonistik motifleri özgür bıraktığını ileri sürmektedir. Dahası modernist kültür, ereksi ve akılcı hayatın ahlaki temelleriyle tamamiyle bir uyumsuzluk oluşturur. Bu yolla Bell, Habermas'ın bakış açısına göre, protestan ahlakının çözülmesinin sorumluluğunu “muhalif kültürün” üzerine yıkmaktadır. Kültür, bu modern biçimde, ekonomik ve yönetsel zorunlulukların baskısı altında akılcılaştırılan (rasyonelleştirilen) gündelik hayatın alışkı ve erdemlerine karşı nefret hissi uyandırmaktadır.¹⁷⁸ Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yüklemektedirler. Bu açıdan yeni-muhafazakar öğreti, bir yanda, iyi karşılanan topluma ilişkin modernleşme süreci ile diğer yanda üzüntüyle karşılanan kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırır. Böylece Habermas'a göre;

“Yeni-muhafazakar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için, ekonomik ve sosyal nedenler aranmaz. Sonuç olarak da bütün sayacaklarım sorumluluğunu- hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilme “kültür” alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır”.

Yeni-muhafazakar bakış açısından, kendilerini hâlâ modernlik projesine adanmış aydınlar, bu araştırılmamış nedenlerin yerine problemlerin asıl kaynağı olarak kültürel modernizmi ele almaktadırlar. “Bugün, yeni muhafazakarlığı besleyen duygu, hiçbir şekilde, müzelerden kaçıp, sıradan yaşam ırmağına karışan bir kültürün ahlâk karşıtı sonuçlarından duyulan rahatsızlıklarından kaynaklanmaz.”¹⁷⁹ Bu huzursuzluğu yaşama katanlar, Habermas'a göre, modernist aydınlar değildir. Bunlar toplumun modernleşmesine karşı, derinlere inen tepkilerden kaynaklanmaktadır. Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin eriştiği örgütsel başarıların baskısı altında, bu sosyal modernleşme insan varoluşunun daha önceki biçimlerine derinlemesine sızmaktadır.

Habermas'a göre “yaşama evreni”nin, sistemin baskısına tâbi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel alt yapısını bozan bir olay durumundadır. Bu yüzden örneğin, “neopopülist protestolar” insanın toplumsallık biçimleriyle doğal ve kentsel çevrenin tahribine ilişkin yaygın korkuları keskin bir biçimde dile getirmektedirler. Yeni-muhafazakar bağlamda, bu protestolara ilişkin belirli bir ironi vardır. Kültürel bir geleneği aktarma, sosyal

¹⁷⁸ Habermas, a.g. e,s.34.

¹⁷⁹ Habermas, a.g. e, s.35–36.

bütünleşme ve sosyalizasyon görevleri, bir “iletişimsel akılcılık” ölçütüne bağlılığı gerektirmektedir. Fakat protesto ve huzursuzluk için nedenler, ancak değer ve normların yeniden-üretimi ve dönüşümü üzerinde yoğunlaşan, iletişimsel eylem düzlemlerine, ekonomik ve yönetsel akılcılığın standartlarının belirlediği bir modernleşme biçimi girdiğinde, belirginleşmektedir. Bunlar iletişimsel eylem düzlemlerinin bağımlı olduğu iletişimsel akılcılıktan oldukça farklı bir rasyonelleşmenin standartlarıdır. Ama Habermas’a göre yeni-muhafazakar öğretiler [postmodern kavrayışlar], dikkatimizi titizlikle bu gibi toplumsal süreçlerden uzaklaştırırlar. Aydınlatmadıkları nedenleri, yıkıcı bir kültür ve tarafları üzerine yüklerler.¹⁸⁰

Bilindiği üzere; modern toplumun yarattığı kültürel sorunları incelemiş olan Max Weber’in modernleşme kuramının merkezinde din, sanat, ekonomi ve siyaset gibi değer ve yaşam alanlarının modernleşme sürecinde birbirinden farklılaştığı ve özerkleştiği savı yer alır. Bu sav daha sonra Habermas tarafından genelleştirilerek bilim, ahlak ve sanat olmak üzere üç büyük kültürel değer alanının birbirinden farklılaşması olarak yorumlanmıştır. Bu üç özerk alan din ve metafiziğin bütünleşmiş -dünya görüşlerini parçaladığı için birbirlerinden ayrılmışlardır. 18. yüzyıl sonrası, eski dünya görüşlerinden devralınan sorunlar (hakikat, normatif doğruluk, otantiklik ve güzellik gibi) belirli bir takım geçerlilik ölçütlerine göre düzenlenebilirdi ve ancak böylelikle bu sorunlar “bilgi”, “adalet” ve “ahlak” ya da “beğeni” sorunları olarak ele alınabilirdi. Akabinde “bilimsel söylem”, “hukuk teorileri”, “ahlak teorileri” ve “sanatın üretimi ve eleştirisi” olarak kurumsallaştırılabilirdi.

Kültürün her alanı, problemlerin uzmanların işi olarak ele alınabildiği kültürel mesleklere göre düzenlenebilirdi. Kültürel geleneklerin profesyonellik dallarına bölünerek ele alınışı, kültürün söz konusu üç boyutunun da yapılarını ön plana çıkarmaktadır. Böylece, her biri, bu belirli alanlarda mantıklı olma noktasında diğer insanlardan daha nitelikli olan uzmanların denetimi altında, “bilişsel araçsal”, “ahlaksal pratik” ve “estetik-dışavurumsal”, aklın yapıları ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Habermas’a göre böylesi bir süreçte uzmanların kültürü ile kamunun kültürü arasındaki mesafe/kopukluk giderek artmaktadır. Uzmanlaşmış yaklaşım ve dönüşüm yoluyla kültüre dahil edilen şeyler, hemen ve zorunlu olarak gündelik praxis’e mâl olmazlar. Bu türden bir rasyonelleştirme sonucu, geleneksel töz’ü zaten değerden düşürülmüş bir “yaşam evreni”nin giderek daha yoksullaştırılması riski artmaktadır.

Habermas’a göre 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürleri tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlâk ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde

¹⁸⁰Habermas, a.g. e, s.35–36.

sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşmaktadır. Bu proje, aynı zamanda, tüm bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini esoterik (en çok belirli bir gruba hitap eden) biçimlerinden de kurtarma amacındadır. Aydınlanma filozofları, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de yararlanmayı istemekteydiler.¹⁸¹ Kısacası, Habermas’a göre; modernlik henüz tamamlanmış bir proje değildir ve sanatın ele alınışı, modernliğin en az üç yönünden sadece birisidir. Bu proje, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, fakat salt gelenekselciliğe düşerse yoksullaşacak olan gündelik bir praxis’e farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını amaçlar. Bununla birlikte, bu yeni bağlantı, yalnızca, toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşam evreni, kendi içerisinden, hemen hemen özerk bir ekonomik sistemle onun yönetsel tamamlayıcılarının koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlandıracak kurumları geliştirecek hale gelebilmelidir. Habermas, geline bu sürecin buna pek ihtimal tanımayacağını vurgulamaktadır.

Çünkü batı dünyasının az çok tümünde kapitalist modernleşme süreçleri gibi kültürel modernizme karşı eleştirel eğilimleri de azdıran bir anlayış gelişmiştir. Sanat ve felsefenin olumsuzlanması çağrısında bulunan programların iflasından doğan düş kırıklığı muhafazakâr tavırlara bir bahane olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle Habermas “genç-muhafazakarların” antimodernizmi “yaşlı muhafazakarların” premodernizminden ve ‘yeni muhafazakarlar’ın postmodernizminden ayırmaktadır.¹⁸² “Genç muhafazakarlar”, estetik modernliğin temel devrimini yeniden gündeme getirirler. Yararlık ve çalışmanın gerekliliklerinden kurtarılmış merkezlessiz öznellik üzerinde hak iddia eder ve bu yolla modern dünyanın dışına çıkarlar. Habermas’a göre genç muhafazakarlar, modernist görüşler temelinden, uzlaşmaz bir antimodernizmi savunurlar ve kendiliğinden imgelem, öz-deneyim ve duygusallık güçlerini uzaklara, arkaik bir alana kaydırırlar. “Yaşlı Muhafazakârlar”, kendilerinin kültürel modernizme bulaşmalarına izin vermezler. Habermas’a göre yaşlı muhafazakârlar, tözel aklın çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasını, modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsal akılcılığını üzümlere gözlemler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler.

Son olarak, yeni-muhafazakârlar, modern bilimin gelişimini, yalnız teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve akılcı yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Daha önceden değinildiği gibi, yeni muhafazakar düşüncülerin en önemlilerinden birisi olan Bell, bu krizin toplumsal ve kültürel modernite arasındaki

¹⁸¹ Habermas, **a.g. e.**,s.37-38.

¹⁸² Habermas, **a.g. e.**,s.42.

çelişkiden kaynaklandığını düşünerek, toplumsal moderniteyi olumluyor, ancak kültürel olanı eleştiriyordu.¹⁸³ Buna benzer bir tavır Batı Almanya’da gözlenmekteydi. Burada politik meseleler ABD’dekinden daha yoğun bir rol oynadığından (2. Dünya savaşı ile uluslararası sistemin üç yüz yıldır dayandığı “güçler dengesi” bozulması aynı zamanda “güçler dengesinin” yeniden yapılanmaya başlaması ve normalizasyon süreçleri nedeniyle), bu tavrın daha yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini kestirmek güç olmasa gerektir.¹⁸⁴ Bunun yanı sıra, yeni muhafazakarlar kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika önermektedirler. Habermas bu konudaki üç farklı tezi şöyle değerlendirir:

“Bir teze göre, bilimin, doğru olarak anlaşıldığında artık yaşam dünyasının yönlendirilmesi için kullanılması kesinkes anlamsız hale gelmiştir. Başka bir tez de politikanın ahlaki-pratik olumlama taleplerinden olabildiğince uzak tutulmasının gerekliliğidir. Ve üçüncü bir tez de sanatın düşünsel niteliğini savunun tezidir. Sanatın ütöpik bir içeriğe sahip olduğunu reddede ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak için onun yanılmalı karakterini vurgular.”¹⁸⁵

Habermas yeni-muhafazakarların tasfiye niyetlerine de dikkat çeker. Onlara göre gündelik hayatı zehirleyen modernizm, bireysel rekabetin ve başarının erdemlerini, amaçlara yönelik rasyonel hayat düsturunu tehdit eder. Bu nedenle, “kapitalist modernizasyonu yoğunlaştırırken, kültürel modernizmi” mahkum eder. Sanatı, hayattan koparılmış, uzmanların yönettiği özerk alanlara hapsederek siyasetten arındırırlar. Habermas’ın önerisi, modernizmin savunulmasından çok, “anlamsız aşırı” avangard programlarının hatalarından ders çıkarılmasıdır. Sanatı ve hayatı bağlamayı başaracak tasarının yolu budur.¹⁸⁶ Ayrıca Habermas premodern esintiler taşıyan antimodernlik fikirlerin ise, alternatif kültür çevrelerinde yaygınlık kazandığını söyler. Bunun kanıtı olarak da Almanya’daki politik partileri gösterebiliriz. Çünkü Almanya’daki politik partiler içindeki bilinç dönüşümlerini gözlemlediğimiz zaman, yeni bir ideolojik kaymanın ortaya çıktığını rahatlıkla görebiliriz. Habermas’a göre bu postmodernistlerin premodernistlerle olan ittifakıdır.¹⁸⁷

Özetle Habermas, antimodernizmden, premodernizimden ve postmodernizimden eşit ölçüde rahatsızlık duyar. Bilim, sanat ve ahlakın rasyonel bir yaşam şeklini kurmak için herhangi bir katkı sağlayamayacak ölçüde birbirlerinden kopmaları Habermas’ın duyduğu

¹⁸³ Habermas, **a.g. e.**, s.42–43.

¹⁸⁴ Jürgen Habermas, “öteki olmak”, öteki’yle yaşamak, Çev: İlknur Aka, İstanbul, 2002, s.34.

¹⁸⁵ Habermas, **Potmodernizm(iç)**, s. 43.

¹⁸⁶ Peter Burger, **Avangard Kuram**, Çev: Erol Özbek, İstanbul, 2004, s.27.

¹⁸⁷ Habermas, **Postmodernizm(iç)**, s.44.

rahatsızlığı iyice derinleştirir. Aynı zamanda artan uzmanlaşma, modernitenin ilerlemesine karşılık gelmemektedir. Dolayısıyla hayat ve sanat, teori ve pratik arasındaki fark veya mesafe eskisinden daha yoğun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Modernite projesi bu mesafenin giderilmesi ile de ilgilenmek zorundadır.

3.2. Habermas ve Modernliğin Felsefi Özaçıklanışı

Habermas'ın moderniteyle ilgili tavrının, kendisinin muhalif bakış açılarından eleştirdiği, önemli meydan okumalara maruz kaldığı her durumda “aydınlanmanın mirası” olarak ilan ettiği birikimi savunmak biçiminde somutlaştırmıştır. Aynı şey bir modernite savunusu olarak da gerçekleşmektedir. Çünkü Habermas’a göre iletişim kuramına yapacağımız doğru bir paradigma değişikliğiyle, modern toplum kuramının bir kenara bırakmış olduğu ödevleri yeniden ele alabilir ve böylelikle modernite ruhunu tekrar diriltebiliriz. Bu yüzden de öncelikle Habermas bilinç felsefesinin sınırlarını örnek alarak modern toplumu irdelemiş ve daha sonra Horkheimer ve Adorno’da bu sınırların ötesine götüren güdülere işaret etmiştir. Öncelikle Habermas D.Henrich’in, araçsal aklın eleştirisinde dahil edilebileceği modernliğin kendini felsefi olarak yorumlayışını, Heidegger’de nasıl karakterize edildiğini ele alarak konuya giriş yapmıştır. Habermas’a göre D.Henrich’in modernliğin kendini felsefi olarak yorumlayışı, Heidegger örneğinde şöyle karakterize edilmiştir.

“Modernlik, öznenliğin kendi gerçekleştirilişini genel amaç dizgelerini kavrayarak değil, ancak kendine özgü yapılardan belirlenebileceğini kabul eder. Ama aynı zamanda, öznenliğin ve aklın yalnızca kendini koruyan ama bilince karşı kayıtsız bir sürecin yeniden üretilmesine yarayan araçları ya da işlevleri statüsünde olduklarını bildiğine de inanır. Modern metaryalizm, bu görüşü ilkin Hobbes’a söyletmiştir. Bu görüş, Darwin’in Nietzsche’nin, Marx’ın ve Freud’un modern bilinçteki izlenimini ve etkisini açıklıyor. Elbette Marx’ta, uzlaşma metafiziğinin Hegel ve Feuerbach yoluyla gelen özellikleri vardır.”¹⁸⁸

Habermas’a göre; Horkheimer ve Adorno da uzlaşma idesini kılavuz edinirler; ama bu idenin kendilerini bir uzlaşma metafiziğine düşürecek bir açıklamadan bütünüyle kaçınırlar. Bu da onları, kurumsal bilgi iddiasını bir biçimde içeren bir eleştirinin çıkmazına sokar. Bu noktada, metafiziğe düşme korkusu, yeniçağın özne felsefesinin ufkundan dolaşıldığı sürece vardır. Habermas’a göre uzlaşma düşüncesi Descartes’dan Kant’a dek bilinç kuramının temel kavramlarıyla inandırıcı bir biçimde bağdaştırılmamış; Spinoza ve Leibniz’den, Schelling ve

¹⁸⁸ Habermas, *İleştimsel Eylem Kuramı*, s.406.

Hegel’e dek nesnel idealizmin kavramıyla ise yalnızca abartılı bir biçimde formüle edilebilmiştir.

Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun bu durumu bildiğini ama bu kavram stratejisinin çekiminden kurtulma çabasında bile ona bağlı kaldıklarını söyler. Aslında, onlar öznel aklın nasıl işlediğini ayrıntılarıyla çözmezler; ama idealist bilgi kuramının ve doğalcı eylem kuramının temel düşüncelerini birleştiren model tasarımlarını izlerler. Öznel akıl, öznenin olası nesnelerle girebileceği tam iki temel ilişkiyi düzenler. Habermas’a göre özne felsefesi ‘nesne’ deyince var olan olarak tasarlanabilecek her şeyi anlarlar, özne deyince de ilkin, dünyadaki bu gibi kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve nesnelerle kuramsal ya da pratik olarak egemen olma yeteneklerini anlarlar. Tinin iki özneliği tasarlamak ve eylemektir. Özne nesnelerle ya da onları oldukları gibi tasarlamak ya da olmaları gerektiği gibi ortaya koymak için ilgilenir. Habermas’a göre tinin bu iki işlevi iç içe geçmiştir.

“Nesne durumlarının bilgisi, yapısal olarak nesne durumlarının toplamı olarak dünyaya müdahale olanaklarıyla ilişkilidir ve başarılı eylemde yine müdahale ettiği etki bağlamının bilgisini gerektirir. Bilmenin ve eylemin bilgikurumsal bağıntısı, Kant ve Marx üzerinden Pierce’ye dek herhangi bir doğalcı özne kavramının yerleştiğinden daha açık bir biçimde bilince ulaşmıştır. Emprizimde ve rasyonalizmde geliştirilen, dahişsal düşünceyle, nesnelerin kurumsal kavranılışıyla sınırlandırılmış özne kavramı, modernlikte geliştirilmiş kendini koruma kavramını içine alacak gibi yeniden biçimlendirilmiştir”.¹⁸⁹

Metafizik dünya imgeleri uyarınca, kendini koruma her bir var olanın kendi özünde, doğal düzen gereği değiştirilemez bir biçimde bulunan amacı gerçekleştirme çabası anlamına gelir. Modern düşünce kendini koruma kavramını, böyle bir en yüksek amaçlar dizgesinden koparır; kavram “geçizsiz “ hale getirilir. Bu açıdan, tinin bilme ve hedefe yönelik eylemde bulunma öznelilikleri, tek bir soyut “amaca”, olumsal varlıklarını güvencelemeye yönelen öznelerin kendini koruma işlevlerine dönüşür. Böylece Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun öznel akli araçsal akıl olarak anladığını söyler. Habermas’a göre nesnel eleştirici düşünme ve amaçsal-rasyonel eylem, bilme ve eyleme yetkisi bulunan öznelerin biricik “amaç” olarak körü körüne kendine yönelik, geçizsiz bir kendini korumaya adanmalarıyla karakterize edilen bir “yaşam”ın yeniden üretilmesine yarar.¹⁹⁰ Ayrıca Habermas’a göre; Horkheimer dayanışmanın anlamını, yani “özel ilgilerde genel ilgilerin bulunmasını” Platon’a ve Aristoteles’e, kavramsal çerçevesi modernliğin deneyimlerine yetmeyen bir metafiziğe

¹⁸⁹ Habermas, **a.g. e.**, s.406–407.

¹⁹⁰ Habermas, **a.g. e.**, s.407–408.

işaret ederek irdeler: ‘‘Bu metafizik dizgelerin, kısmen mitolojik bir biçimde dile getirildikleri kavrayış şudur: Varlığın korunması, ancak bireyüstü bir düzende, toplumsal dayanışma içinde gerçekleşebilir’’.¹⁹¹

Horkheimer ve Adorno toplumsal dayanışma idelerini mitolojiden arındırmazlar, çünkü evrenselleşmiş söyleşme sürecini yalnızca içerden aşabileceklerini düşünürler ve araçsal aklın eleştirisinin de hala araçsal aklın ittiat ettiği modele bağlı kaldığına inanırlar. Tekil öznenin nesnelere tutumu neyse, toplumsal öznenin de doğaya karşı tutumu odur; doğa toplumsal yaşamın yeniden üretilmesinin hizmetinde nesneleştirilir ve ona egemen olunur. Habermas’a göre bu sırada, toplumsal öznenin bilerek ve eyleyerek ortadan kaldırıldığı doğanın yasalara uygun bağlamının direnci, toplumun ve bireysel üyelerinin biçimlendirilmesinde sürer. Özne ile nesne arasındaki, araçsal akılla düzenlenen ilişkiler, sadece toplum ve dış doğa arasındaki, tarihsel açıdan üretici güçlerin ulaştığı aşamada, özellikle de bilimsel teknik ilerlemede dile gelen ilişkiyi belirlemekle kalmazlar.

Habermas’a göre nesneleştirilmiş ve kullanılabilir duruma getirilmiş bir doğanın sömürülmesinin yapısı toplumun içinde de, hem kişilerarası ilişkilerde, toplumsal sınıflar üzerinde baskı uygulanması yoluyla hem de doğal dürtülerin bastırılmasıyla karakterize edilen ruh içi ilişkilerde yinelenir. Fakat araçsal aklın kavramsal çerçevesi, bir öznenin doğa üzerinde tasarrufta bulunmasını olanaklaştırmak için kurulmuştur, nesneleştirilmiş bir doğaya, kendisine ne yaptığını söylemek için değil. Araçsal akıl, özne ile nesne arasındaki ilişkileri, algılanan ve manipüle edilen nesnenin açısından değil, bilen ve eylenen öznenin açısından dile getirilmesi anlamında da ‘‘öznel’’ bir akıldır.

Bu yüzden Habermas’a göre; toplumsal ve ruh içi ilişkilerin araçsallaştırılmasının, üzerinde şiddet uygulanan ve deforma edilen yaşama bağlamlarının açısından ne anlama geldiğini açıklamak için, açıklayıcı araçları hazır bulundurmaz. Böylece toplumsal dayanışma çağrısı, toplumun ve üyelerinin araçsallaştırılmasının, bir şeyleri tahrip ettiğini gösterebilir; fakat bu tahribin nerede olduğunu açık bir şekilde vermez. Habermas’a göre; araçsal aklın özne felsefesinin koşullarına bağlı kalan eleştirisi, araçsal aklın tahrip ettiği şeyin bütünlüğünü kuşatacak yeterlilikte bir kavramsal çerçeveye sahip olmadığı için, kusurlu olmakla suçladığı şeyin kusurunun ne olduğunu açıklayamaz. Bu noktada Habermas, Horkheimer ve Adorno’nun elinde bir ad bulunduğunu söyler. Bu ad mimesistir. Habermas’a göre, bir mimessis kuramı ortaya koymasalar da, bu adın amaçlanmış çağrışımları vardır:

‘‘ Taklit etme, öykünme kişiler arasında birinin kendini diğerine benzettiği, onunla özdeşleştirdiği, onun duyumladığı bir ilişkiyi imliyorlar.

¹⁹¹ Habermas, a.g. e,s.408.

Burada, bir kişinin diğerinin örneğinden kendinden vazgeçmesinin, kendi benliğini yitirmesi değil, bir kazanç ve zenginleşme anlamına geldiği bir ilişki ima ediliyor. Öykünme yeteneği, bilişsel-araçsal olarak belirlenen özne-nesne ilişkilerinin kavramsal çerçevesinden uzak durduğu için, aklın tam karşısı, itki olarak kabul ediliyor. Adorno taklit yeteneğinden tam bir bilişsel işlevi esirgemiyor.”¹⁹²

Fakat bilinç felsefesinin paradigmasından; yani nesneleri tasarlayan ve onlarla ilgilenen bir öznenen, dil felsefesinin paradigması özneler arası anlaşma ya da iletişim için vazgeçildiğinde ve bilinç felsefesinin paradigması daha kapsamlı bir iletişimsel rasyonelliğin bir altgörünümlü olarak konumlandırıldığında, öykünme başarımlarının akılsal çekirdeği meydana çıkar. Habermas’a göre Adorno uzlaşmayı sadece özgür kabul etmeye dayalı anlaşmanın karşılıklılığında ortaya çıkan ve varlığını koruyan bir zedelenmiş öznelerarasılığın kavramlarıyla betimler. Ayrıca Habermas’a göre; George Herbert Mead ise, simgelerle sağlanan etkileşimi yeni akıl paradigması olarak yüceltmıştır; akli, öznelerarsında yer alan, kökleri rol üstlenmenin öykünmecî ediminde, ego’nun, alter’in kendisine yönelik davranış beklentilerini benimsemesinde bulan iletişimsel eyleme dayandırmıştır. Bütünleyici kavram olan özgürlükte de durum şiddet içermeyen öznelerarasılıkta olanaklaştıran uzlaşma düşüncesindeki gibidir. Aynı zamanda Habermas’a göre; G.H Mead gibi Adorno ve Horkheimer’de bireyselleşmenin ancak toplumsallaşma yoluyla olanaklı olduğunu çıkış noktası alır. Öyle ki, “bireyin kurtuluşu” toplumdan kurtuluş değil, “toplumun atomlaşmadan kurtuluşudur,” yani öznelerin “doruk noktasına kolektifleştirme ve kitle kültürü dönemlerinde çıkabilen” yalnızlaşmadan kurtulmasıdır. Adorno bu örtük iletişimsel özgürlük kavramını şu tümcelelerle geliştirmiştir:¹⁹³

*“Kant’ın modeline göre özneler, kendi kendilerinin bilincinde, kendi kendileriyle özdeş oldukları sürece özgürdürler ve böyle bir özdeşlik içinde, bu özdeşliğin baskısı altında kaldıkları ve onu sürekli kıldıkları ölçüde de özgür değildirler. Özgür-olmayan, muğlak doğa olarak özgür değildirler ve yine böyle olarak, kendilerini yenen coşkılarda ki bu, öznenin kendisiyle özdeş olmayışından başka bir şey değildir-özdeşliğin baskıcı karakterinden kurtuldukları için özgürdürler. Kişilik, özgürlüğün karikatürüdür. Bu çıkmazın nedeni, özdeşlik baskısının ötesinde, doğruluğun basitçe özdeşliğin başkası değil, özdeşlikle sağlayan bir şey olmasıdır.”*¹⁹⁴

¹⁹² Habermas, **a.g. e.**, s.408–409.

¹⁹³ Habermas, **a.g. e.**, s.409–410.

¹⁹⁴ Habermas, **a.g. e.**, s.410–411.

Adorno burada, yalnızca zedelenmemiş bir öznelerarasılık biçimlerinde oluşan bir Ben-özdeşikliği perspektifini hazırlar. Habermas’a göre bir toplumdaki kişilerarası anlaşmanın yerleşik biçimleri, çocuğun yakınlarıyla etkileşimlerinden kaynaklanan üst Ben’in biçimlenişini belirler; ruh içi anlaşma biçimlerinin ne olduğu, Ben’in dış doğayla ve kendi iç doğasıyla nasıl etkileşime girebileceği de bu üst Ben’e bağlıdır. Adorno bu öykünme yeteneğini araçsal akılla soyut bir karşıtlık kurarak aydınlatmaz. Adorno’nun sadece anlatmaya çalıştığı şey aklın yapıları, fakat uzlaşma ve özgürlük ideleri ne kadar ütöpik olursa olsun, hem bireyin birbirleriyle ilişkilerinde zorlamasız bir anlaşmayı hem de kendisiyle zorlamasızca anlaşan bir bireyin özdeşikliğini olanaklaştıran bir öznelerarasılık biçiminin, tahakkümsüz toplumsallaşmanın şifreleri olarak çözüldüklerinde, bir çözümlemeye açık olurlar. Bu, bir taraftan eylem kuramında hedefe yönelik eylemden, iletişimsel eyleme geçilen bir paradigma değişikliği, bir taraftanda da dünya anlamasının merkezsizleştirilmesiyle olanaklılaşmış, modern bir rasyonellik kavramını yeniden kurma denemesinde bir strateji değişikliği anlamına gelir.

Habermas’a göre artık, açıklığa kavuşturulması gerekenler, kendi başına ele alındığında bilgi ve nesneleştirilmiş bir doğanın kullanılabilir kılınması değil, hem kişilerarası hem de ruh içi düzlemde olası anlaşmanın öznelerarasılığıdır. Böylelikle incelemenin odağı bilişsel-araçsal rasyonellikten, iletişimsel rasyonelliğe kayar. Habermas bu rasyonellik için de paradigma oluşturan, yalnız bireyin tasarlanabilen ve manipüle edilen bir dünya içindeki bir şeyle ilişkisi değil, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin, bir şey hakkında birbirleriyle anlaştıklarında girdikleri öznelerarası ilişki olduğunu söyler. Burada iletişimsel eylemde bulunanlar doğal bir dilin ortamında devinirler, kültürel olarak aktarılan yorumlamaları kullanırlar ve aynı zamanda hem nesnel dünyada, hem ortak toplumsal dünyada ve hem de her birinin kendi özel dünyasında yer alan bir şeye gönderme yaparlar. Habermas’a göre “tasarım” ve “bilgi” den farklı olarak “anlaşma” deyimini “zorlamasız” önekini gerektirir, çünkü burada bu deyim normatif bir kavram anlamında kullanılacaktır. Aynı zamanda Habermas katılanların perspektifinden “anlaşma”, pratik bir aynı görüşte olmanın yol açtığı empirik bir olay değil, tersine, birden fazla katılımcının, eylemlerini gerekçeler yoluyla güdüleme temelinde koordine eden bir karşılıklı ikna süreci anlamına geldiğini söyler. Anlaşma, geçerli görüş birliğini hedefleyen iletişim anlamına gelir.¹⁹⁵

Bu yüzden, anlaşmaya yönelmiş eylemin biçimsel özelliklerinin açıklaması üzerinden, modernlikte birbirinden ayrılmış uğraklarının bağıntısını dile getiren bir rasyonellik kavramına ulaşmayı bekleyebiliriz. Fakat Habermas göre, toplumsal yaşamın yeniden

¹⁹⁵ Habermas, **a.g.** e,s.411.

üretiminin sadece bir doğa ile bilişsel-araçsal etkileşiminin koşullarına bağlı ve yalnızca bireylerin ve grupların birbirleriyle bilişsel-stratejik etkileşiminin koşullarına bağlı olmadığını çıkış noktası alırsak; yine toplumsallaşmanın bir o denli de etkileşime katılanların anlaşmanın öznelerarasılığı koşullarına bağlı olduğunu çıkış noktası alırsak; doğacı kendini koruma kavramını da yeniden formüllendirmemiz gerekir.¹⁹⁶ Habermas'ın bu yeni formüllendirmesini, Habermas bağlamında D.Henrich'in, Blumenberg ve başkalarıyla girdiği bir tartışmada önerdiğinden başka bir biçimde aşağıda ele alacağız.

3.3.Modernitenin Ufku

Sürecin gerçek başlangıcından itibaren modernitenin bilincindeki en belirleyici öge öznelikti. Bu bağlamda Henrich, söz konusu tartışmada modern bilincin konumu için, öznellik ve kendini koruma bağıntısının kurucu olduğunu savunur. Habermas'a göre Henrich özne aklı, araçsal akılla özdeş tutmaz. Çünkü eyleyen öznenin kendi kendine gönderme yapmasının, kendini korumanın benliğinin, bilen öznenin kendi kendine gönderme yapmasıyla, özbilinçle birlikte düşünülmesi gerekir. Habermas'a göre bilinçli yaşama süreci "her defasında kendine özgü edimselleştirilmemiş birlik oluşturma olanaklarıyla ilişki içinde yönelmesi gerektiği için de, bir sürekli kendini koruma edimidir." Özne nesneleriyle aynı zamanda eyleyerek ve bilerek ilişki içinde olduğu için, ancak bilen özne olarak kendisine karşı da düşünmeli bir tavır içine girdiğinde varlığını koruyabilir. Habermas kendini korumanın ve özbilincin birliği, bilincin salt kendini koruma hizmetinde araçsallaştırılmasını engellediğini söyler.

*"Modern düşüncenin beklediği ve umduğu tek bir şey vardır: Kendi uygunluk kıstasları açısından kendi varlığını korumaya yönelik Benlik, sonunda kendi olanaklılığının, kendini kanıtlama enerjisini yöneltmek zorunda olduğu doğa görünümü gibi kendisine yabancı ve aldırışsız gelmeyen içsel bir gerekçesini bulabilir. Özbilinç kendini kuran bağlam içinde, kendi özünün ve başarımının bir aklını bulmayı umar ve aynı zamanda bu bağlamı, egemen olunabilir nesnelliğin bir başka bağlamı olarak tasarlamının anlamsız olacağını bilir."*¹⁹⁷

Henrich, Heidegger'e ve örtük olarak Horkheimer ve Adorno'ya karşı yönetilmiş bir savı, bir özbilinç kuramının yardımıyla yerleştirmek ister. Fakat bu sav, modernliğin alternatif bir özyorumlamasına götürmez. Çünkü Henrich karşıtlarının da temel aldığı aynı bilinç felsefesi modelinden yola çıkar. Bu modele göre, tasarlarken ya da eyleyken özne nesnelerle

¹⁹⁶ Habermas, **a.g. e.**, s.412.

¹⁹⁷ Habermas, **a.g. e.**, s.412.

ya da nesne durumlarına karşı, nesneleştirici bir tutum içindedir. Habermas’a göre nesnelerle bu biçimde ilişki kuran bir öznenin öznelliği açısından epistemik özbilincin belirleyici olması beklenir. Bir özne olarak o, aslında sadece nesnelerle ilişkin bir bilgiye değil, kökeni aynı olmak üzere kendisine ilişkin bir bilgiye sahip olmasıyla karakterize edilir. Öznenin kendine ilişkin, bilmenin ve bilenin örtüştüğü bu bilgisi, nesnelerin bilgisi modeline göre düşünülmelidir.

Habermas’a göre özbilinç için kurucu olan kendini bilme, öznenin kendisine tıpkı herhangi bir nesneyle ilişki kurar gibi ilişki kurması ve kendi yaşantılarını tıpkı gelişigüzel nesne durumlarını betimler gibi betimlemesi, ama bu nesneyle ya da bu nesne durumuyla özdeş olduğundan sezgisel bir kesinlikte emin olması biçiminde açıklanmalıdır. Kavram stratejisinden kaynaklanan bu zorunluluk, Henrich’in de açıkladığı gibi kısır döngüye yol açar. Ayrıca Habermas’a göre Henrich, özbilincin temelinde benliksiz bir bilincin bulunduğunu, bu bilincin artık bir kendi kendisiyle ilişki kurarak değil, ama hala kişisel olmayan olarak, bildiklik ya da tanıdıklık yoluyla kendisiyle belirlenebileceğini kabul ederek bu zorluğu aşmaya çalışır.

Özbilincin kişisizleştirilmiş, anonimleştirilmiş bir bilince indirgenmesinin belirsizliği, Henrich’in benliksiz bilinç kavramını, karşı yöndeki iki kuramsal çizgiye bağlamasından da anlaşılır. Habermas’a göre bir taraftan benliğin kişisiz olmayan bir bilincin temel yapısı karşısında ikincil olduğu tasarımı, uzak doğu gizemciliğinin evresizliğiyle bir köprü kurar; diğer taraftan düşünsemelilik anlamında bilinç için kurucu olamayacağı tasarımı, bilinci nesnel bir süreç olarak kavrayan beden-tin kuramlarına bir köprü kurar. Bu iki çıkış noktasında, gizemcilikte ve nesnelcilikte, bu tür alternatifler üreten bir benliksiz bilinç kavramının paradoksal yapısı yansır. Habermas’a göre nesnelere gönderme yapan bir özne modeli korunup, yine de bilincin düşünseme yapısının ardına geçilmek istenirse, bunun tek tutarlı çözümü, Henrich’in kaçınmak istediği çözümdür: Bilincin, kendini koruma kategorileri altına yerleştirilmesi. Horkheimer ve Adorno’nun öne sürdükleri de budur: Nesneleştirici bir ilişkinin düşünsemeliliğinden, bilişsel araçsal varlığını koruma kıstasları dışında “içsel doğruluk kıstaslarını elde edemeyiz.”¹⁹⁸

Habermas’a göre bu yüzden Luhmann, özne nesne modelinde izin verilen ilişkilerin ikisinin de düşünsemeli oluşunu hiçbir güçlkle karşılaşmadan, dizge kuramı açısından betimler. Luhmann dizge kuramında “özne”nin yerine “dizge”yi, “çevre”nin yerine “nesne”yi koyar ve öznenin nesneleri bilme ve ele alma yeteneğini, çevrenin karmaşıklığını anlama ve azaltmaya dayanan dizge başarımları kavramıyla gösterir. Bunun ötesinde, dizgeler kendi dizgesinin birliği ile düşünsemeli bir ilişki içinde olmayı öğrendiklerinde, aşırı karmaşık

¹⁹⁸ Habermas, **a.g. e.**, s.413–414.

çevreye daha iyi uyum sağlamak için kendi karmaşıklığını artırma yolunda bir adım daha atmış olurlar; bu “özbilinç”te dizgelerin varlığını güvenceleme mantığının çekim alanında kalır.¹⁹⁹

Habermas’a göre Henrich’in özbilinçli öznelerin kendilerini korumaları konusunda, aklı araçsallaştıran, “yabanılaştırmış” bir kendini kanıtlamanın karşısında haklı olarak çıkardığı şey, dizge kuramı tarafından karşı konulmaz bir ironiyle saldırdığı özne felsefesinin çerçevesinden kurtarılmaz. Henrich’e göre “kendini koruma, dizgelerin ve organizmaların davranışlarını başarıyla betimleyebildiğimiz dilimizin bir sözcüğünden daha fazla bir şeydir. Bu sözcükte hak ve iddia birleştirilmiş olmalı, aynı zamanda bilinçli yaşam olarak kendisi tarafından deneyimlenebilen bir sürecin asıl karakteri uygun bir biçimde yakalanabilmelidir.”²⁰⁰

Fakat Adorno’nun ümitsizliği bilinçli yaşamın temel süreci, bilinç felsefesinin sunduğu kendi kategorilerinde, yeterince radikal bir biçimde düşündüğümüzde geriye araçsal akıldan başka bir şeyin kalmamasıyla açıklanır. Bilinç felsefesinden biçimsel anlambiliminin Frege ve Wittgenstein’a bağlanarak tamamlandığı, dil çözümlemesine geçiş, yalnızca bir ilk adımdır. Habermas’a göre bunu tam da öz bilinç görüngüsünde açıklığa kavuşturabiliriz. Birinci kişinin yaşantı tümceleri, Ben kavramının çözümlemesi için kendini bilmenin ancak sezgisel yoldan ulaşabilir deneyimine göre yöntemsel açıdan daha elverişli bir çıkış noktası oluşturur. E. Tugendhat da ego mantıklı bilinç kuramlarının, çıkış noktası olarak aldıkları sorun anlambilimsel açıdan yeniden formüle edildiğinde, bu kuramların anılan zorunluluğun çözüldüğünü gösterir.

Habermas’a göre anlambilimsel görüş açısıyla kısıtlanan dil çözümlemesi aynı zamanda “Ben” deyiminin edimsel kullanımında bulunan tam kendi kendisiyle ilişkili anlamını ortadan kaldırır, çünkü özne ve nesne ya da dizge ve çevre ilişkisinin yerine yine iki haneli bir ilişki, yani tümce ve nesne durumu ilişkisi koyar ve böylelikle kendi kendisiyle ilişkiyi bilgesel olarak kısaltan bir modelin sınırları çerçevesinde kalır. Ego’nun yaşantı tümcelerinde kendisi hakkında sözcelediği yaşantılar, yine ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen nesne durumları ya da içsel olaylar olarak tasarlanırlar ve böylelikle dünyadaki kendiliklere benzeştirirler. Geleneksel bir biçimde özbilinç olarak aynı zamanda konu edinilmiş ve yeri değiştirilmiş bulunan bu kendi kendisiyle ilişkiye, ancak anlambilimsel soru soruş biçimi pragmatik olarak genişletildiğinde yaklaşılr. Habermas’a göre böylece “Ben” deyiminin, kişi zamirleri dizgesi çerçevesinde göndergesel değil ama edimsel kullanımının imleminin çözümlenişi, özbilinç sorunsalının çözümü için başarı vaat eden bir anahtar sunar.

¹⁹⁹ Habermas, **a.g. e.**, s.415.

²⁰⁰ Habermas, **a.g. e.**, s.415.

Bu model, özne felsefesinin dilbilimsel yön değiştirmesinin sınırlarını aşan bir iletişim kuramsal yön değiştirmeye kılavuzluk etmiştir. Habermas'ın bağlamında, bu yön değiştirmenin felsefe tarihsel önemi değil, özne felsefesinin sonunun, toplum kuramı için oluşturduğu dönüm noktası ilgilendirmiştir. Habermas insan türünün kendini, üyelerinin toplumsal olarak koordine edilen etkinlikleri yolu ile koruduğunu ve bu koordinasyonun iletişim yolu ile ve merkezi alanlarda görüş birliğini hedefleyen bir iletişim yolu ile kurulması gerektiğini çıkış noktası olarak, insan türünün yeniden üretimin de, iletişimsel eyleme içkin bir rasyonelliğin koşullarının yerine getirilmesinin de gerekliliğini vurgular. Bu koşullar modernlikte, dünya imgelerinin merkezileştirilmesi ve değişik evrensel geçerlilik iddialarının ayrımlaşması sonucunda somutlaşmıştır. Dinsel metafizik dünya imgelerinin, inandırıcılıklarını yitirmeleri ölçüsünde, kendini koruma kavramı da değişir. Fakat kendini koruma kavramı yalnızca nesnel amaçlara teleolojik yönelişini yitirmekle, geçişsizleşmiş bir kendini korumanın bilişim ve başarıya yönelmiş eylem için en üst amaç derecesine terfi etmesiyle kalmaz.

Gündelik yaşamın normatif bütünlenişinin gevşemesi ölçüsünde, kendini koruma kavramı da aynı zamanda evrenselci ve bireyselci bir doğrultu kazanır. Habermas'a göre; iletişimsel eylemin rasyonellik koşullarını yerine getirmesi gereken bir kendini koruma süreci, eylemlerini eleştirebilir, geçerlilik iddiaları üzerinden koordine eden öznelerin yorumlama başarımlarına bağlı olacaktır. Habermas bu yüzden modern bilincin konumunu, kendini korumanın ve özbilincin birliğinden, burjuva toplum ve tarih felsefesinin dile getirdiği ilişkiden karakterize edildiğini söylemektedir: Buna göre toplumsal yaşam bağlamı hem üyelerinin araçlarla yönetilen amaçsal -rasyonel eylemleri üzerinden hem de onların ortak, tüm bireylerin iletişimsel pratiğinde sağlamlaştırılmış, istençleri üzerinden yeniden üretilir.²⁰¹

Bu noktada diyebiliriz ki, Habermas özne felsefesinin antihümanist eleştirisinin, bu felsefenin sadece 'monolojik' veya 'bireyci' versiyonlarının terkedilmesini gerektirdiğini düşünür. Özne – merkezli bir akıl, gözlemcinin monolojik perspektifine dayandırıldığı takdirde, dünyayla olan ilişkisi, yalnızca araçsal olarak kavranılabilen, ama öznelerarası bir çerçeve içinde tesis edilmeyen, tümüyle tecrit edilmiş bir özne kavramını gündeme getirir. Bu yüzden Habermas, bilinç felsefesinin kördüğümünden, iletişim teorisi sayesinde, öznelerarası karşılıklı bir anlaşma paradigması geliştirilerek sakınabilmeyi ümit etmiştir. Çünkü modernitenin tamamlanmamış projesini, postmodernizim göreci, apolitik, ve en azından gıyabındaki, tutucu bataklığa düşmeden ileri götürmek, ancak o zaman mümkün olacaktır.

²⁰¹ Habermas, **a.g. e.**, s.415–417.

SONUÇ

Habermas'ın "İletişimsel Eylem Kuramı"nın yorum ve eleştirisi için kitabın yayın tarihi olan 1981 yılından bugüne dek bilimsel çevrelerde hala aktüelliğini korumaktadır. Bu nedenle de "İletişimsel Eylem Kuramı" kitabını ve bu kitaba yönelik bilimsel çevrelerin eleştirilerini anlamamız noktasında öncelikle kitaptaki temel kavramların Habermas tarafından nasıl ele alındığını açıklamak gerekmektedir. Kitapta yer alan "Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme" sorunsalı, Habermas tarafından geliştirilen bazı temel kavramlar aracılığıyla çözümlenmiştir. Bu temel kavramlar ise Teleolojik eylem, Normlara göre düzenlenmiş eylem, Dramaturjik eylem ve İletişimsel eylem'den oluşmaktadır.

"Teleolojik eylem" başarıya yönelik eylem; "normatif eylem", geçerlilik iddiası doğruluk olan ve sosyal dünyaya yönelik eylemdir. "Dramaturjik eylem" ise, eyleyenlerin iç dünyalarında yer alan ve samimiyet geçerlik iddiası taşıyan eylemdir. Söz konusu üç eylem Habermas'a göre, eyleyenler ile ilgili gerçekliğin ancak sınırlı bir kısmını içermektedirler. Dolayısıyla bu eylem tipleri toplum teorisi açısından yeterli değildirler. Bu yüzden Habermas "iletişimsel eylem", kavramına yönelmektedir. Habermas "iletişimsel eylem" kavramını şu biçimde ele almaktadır: "İletişimsel eylem katılanların, zahiri ifadelerinde üç temel tipten sadece birine yönelik olduklarını belirtse de objektif, sosyal ve sübjektif âlemlere eş zamanlı biçimde bağlı olan bir süreçtir. (...) Anlaşma iletişimine katılanların bir beyanın geçerliliği hakkında mutabakata varmalıdır; görüş birliği geçerlilik iddiasının katılanların tamamı tarafından kabul edilmesidir."

Habermas "İletişimsel Eylem Kuramı" kitabında temel kavramları çözümledikten sonra da yaşama evreni, iletişimsel rasyonellik ve anlamı anlama sorunsalını da ele almıştır. Habermas'a göre; sosyal eylemleri anlamamanın ne demek olduğu sorusuna yanıt aradığımızda, sosyolojik eylem kavramını incelerken karşılaştığımız rasyonellik sorunu kendini başka bir yönden gösterir. Sosyal eyleme ilişkin temel kavramlar ve sosyal eylemleri anlamamanın yöntem bilgisi birbirleriyle bağıntılıdır. Değişik eylem modellerinin her biri, aktörün dünya ile başka bir ilişkisini varsayar; ve dünyayla bu ilişkiler yalnızca eylemlerin rasyonelliği açısından değil, eylemlerin (örneğin sosyal bilimsel) bir yorumcu tarafından yorumlanması açısından da kurucudur. Biçimsel bir dünya kavramıyla aktör, kendi perspektifinden çıkarak doğrudan katılımcılar çevresinin ötesine işaret eden ve dışarıdan gelen bir yorumcu için de geçerlilik iddiası bulunan ortaklık varsayımlarına katılır.

Bu çerçevede Habermas, iletişimsel rasyonellik kavramının genelliğini büyük felsefi geleneklerin güvencelerine başvurmadan, ortaya koymak istendiğinde, bunun esas olarak üç

yolu olduğunu söyler. Birinci yol, öneğitimsel olarak ortaya konmuş iletişimsel eylem kavramının, biçimsel pragmatik bir biçimde geliştirilmesini amaçlar. İkinci yol, sosyal psikoloji, gelişim psikolojisinin empirik malzemeleri ve insanoluş öğretisinin bulguları aracılığıyla genel rasyonellik yapılarının varlığını kanıtlamaktadır. Üçüncü yol ise sosyolojik paradigmalardan bir toplumsal rasyonelleşme kuramı olarak yorumlanmasındı ki, Habermas bu üçüncü seçeneği yeğlemiştir. Bu noktada rasyonelite sorunu ise “rasyonalizasyon olarak modernite” sorununa işaret etmiş ve toplumsal rasyonelite sadece “modernite” anlamına gelmiştir. Bu açıdan Habermas, toplumsal rasyonelite olarak modernite probleminin hangi kavramsal bağlama oturduğunu göstermek amacıyla da bu çalışmanın anahtar kategorilerinin, rasyonelite ve modernite, akıl ve modernite düşüncelerinin kaçınılmaz olarak birbirleriyle bağlı ve ilişkili olduğunu kanıtlayacak bir çerçeve sunmuştur.

Akıl eleştirisi bağlamında Habermas, Horkheimer’ın öznel akıl ve nesnel akıl arasında teşhis ettiği çatışmalara ve ikiliklere öncelikle yer vermiştir. Horkheimer öznel akı, keyfiliğe düşmekten ve basit bir düşünceler oyununa dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, toplumsal şeyleşme sürecine uydurması ile ortaya çıkan bir tutum olarak tanımlar. Öznel akıl, araç ve amaçlarla ilintili olup, benimsenen amaçlara ulaşmada seçilen araçların yeterli olup olmama durumunu ele almaktadır. Horkheimer’a göre nesnel akıl ise, akı sadece bireyin zihninde değil, insanlar arası ve sınıflar arası ilişkilerde, sosyal kurumlarda/düzeneklerde, doğa ve onun görünüşlerinde, kısacası nesnel dünyada da var olan bir güç olarak görmektedir. Bu noktada Horkheimer’a göre: “Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlük arasındaki uyumdur. Bireysel düşünme ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktır.” Bu akıl kavramı, öznel akı dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil, amaçlardaydı.

Habermas, Horkheimer’ın yaptığı bu tanımlamalardan yola çıkarak Horkheimer’ın araçsal akı “öznel akıl” olarak tanımladığı ve “nesnel akıl”ın karşısına koyduğu kanısına varır. Ayrıca Horkheimer’a göre öznel akıl ve nesnel akıl arasındaki ilişki yalnızca bir karşıtlık ilişkisi değildir. Çünkü öznel akıl nesnel akla egemen olmuş dolayısıyla öznel akıl öznelleşmiş bir boyut kazanmış, öznel akıl anlayışı geçerli olmaya başlamıştır. Fakat Habermas’ın akıl eleştirisi bağlamında yaptığı değerlendirmeler Frankfurt Okulu’nun genel yöneliminden oldukça farklıdır. Habermas’ın Eleştirel Teori’ye en önemli katkılarından birisinin de bu noktada olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Habermas, aklın sorunlarını onu “araçsal akıla” indirgemekle ya da onu yok saymakla çözülemeyeceğini, aksine akla dair sorunları sadece araçsal aklın daha geniş bir akıl kavramının bir kısmı olduğunu

kabullenmekle aşılabileceğini düşünür. Bu açıdan Habermas, “araçsal akıl” karşısında “iletişimsel akılcılık” anlayışını getirmiş “ .. araçsal ussallığı aşan ve tözsel nitelikte olan iletişimsel ussallığın gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür”.

Ayrıca Eleştirel Teorinin üzerinde yoğunlaştığı önemli çalışma alanlarından birisi de modernlik ve modern toplumdur. Eleştirel teorinin modernlik, modern toplum eleştirilerinin düşünce kaynağını ise Weber ve Weberci teoriler oluşturur. Eleştirel Teorinin modern dünyadaki egemen gelişme olarak akılcılaşıma üzerinde yoğunlaşmaları Weber’in etkisi dolayısıyladır. Weber, öncelikle, modernleşmenin dünya ölçeğindeki tarihsel sürecini progresif bir akılcılaşıma olarak değerlendirip, onu modernliğin/ modern toplumun ayırt ediciliğini karakterize etmede kullanmakta ve adeta modernliğe iliştiirmektedir. Bununla birlikte Weber’e göre dünyanın şekillenmesi akılcılaşıma noktasındadır. Ona göre; akılcılaşıma noktasında odaklanan dünya büyüsunü yitirmiştir. Bu noktada Weber’e göre değerlerden, idelerden, kısaca büyüden uzaklaştırılmış bir dünyada/toplumda bireyin elinde yalnızca akılcı düşünce kalmaktadır. Bununla birlikte Habermas’ın analiz ve argümanlarında Weber’in modern dünyaya ilişkin ileri sürdüğü “büyüsünü yitirmiş bir dünya” imgesi ile onun “progresif akılcılaşıma” görüşü temel oluşturmaktadır.

Ancak Habermas modernliği anlamada akılcılığa çağrı yapması, tarihlerinin de birbirlerine koşut okunabileceğini vurgulaması noktasında Weber’i referans almasına karşın, modernlik-akılcılaşıma bağıntısını analizde Weber’i aşarak kendisini etkin kılmıştır. Weber modern dünya ortamlarını sıkı akılcılaşıma bağıntısı bağlamında değerlendirirken oldukça kötümser bir tavır takınmaktadır. Oysa Habermas Batılı “akılcılaştırma” nın savunmasında, bir proje olarak modernliğin diriltilebileceğini belirterek, modern dönem ve ortama ilişkin karamsar bakışı olan Weber’den ayrılmaktadır.

Habermas modernite konusunda sadece Weber’in fikirlerine değil 1980’lerden beri ortaya çıkan postmodernizm anlayışına da karşıdır. Postmodernizm (yeni muhafazakar kavrayışlar), modernliği sorgulayan, onun temel belirlenimlerine /ethoslarına karşı koyan, belirsizliğe, parçalılığa, farklılığa, etkinliğe, altkültürlere, azınlıklara, dinsel geri dönüşe, kültürel çoğunluğa, bilgiye yönelik çoğulculuğa bakışa, yerellik ve özgünlüğe ayrıcalık tanıyıp bunları üstün tutan bir düşünsel harekettir. Ancak Habermas, kendini akıça “ karşı-modernlik” olarak sunan postmodernistlerin argümanlarının zıddı olarak modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunda ısrar etmektedir. Ona göre bu proje toplumsal rasyonellik, adalet ve ahlakın arttırılması konusunda gerçekleştirilmemiş bir potansiyele sahiptir. Ayrıca Habermas, postmodernistlerin argümantasyona rağbet etmemelerini, Aydınlanmanın belirlediği bilim-din-sanat ve felsefe ayrımını yok saymalarını, mantığın ve sözün hiyerarşik üstünlüğünü yıkararak, retoriği ve yazıyı ön plana çıkarmalarını, öznelcilik ve

görececilik yanlısı tavır almalarını da eleştirir. Çünkü Habermas'a göre aklın araçsal akıla indirgenmesi durumu "bilinçlilik felsefesi"nin sınırlılıkları dolayımıdır. Bilinçlilik felsefesine göre tikel bir özne nesne bir dünyada temsil ve manipüle edilen bir şeylerle ilişkili olarak kavranmaktadır.

Bu durumda akıl bir bireyle (özne ile) onun nesnesi arasındaki monolog şeklinde görülmektedir. Böyle bir ilişki zorunlu olarak akılcılığın araçsal kavrayışını içermekte, yani nesnelerden meydana gelmiş dış dünya özneye kendi amaçları aracılığıyla iletilmektedir. Bu yüzden akıl, öznenin esas olarak yabancı / dışsal olduğu ortama başat olma gereksinimi tarafından biçimlendirilen bir amaç-aracı bağıntısı çevresinde inşa edilmektedir. Aslında buradaki temel problematik durum, insanların yaşam sürdürümü noktasında doğayı tahakküm altına alma istem ve / veya zorunlulukların, akıl kavramını tamamen, total bir biçimde manipülatif bir şey olarak kavramalarına neden oluşturmalarıdır. Habermas böylesi bir durumdan ancak iletişim teorisi sayesinde, öznelarası karşılık bir uzlaşma paradigması geliştirerek sakınabilmeyi ümit etmiştir. Çünkü Habermas'a göre uzlaşma düşüncesi Descartes'den Kant'a dek bilinç kuramının temel kavramlarıyla inandırıcı bir biçimde bağdaştırılmamış; Spinoza ve Leibniz'den, Schelling ve Hegel'e dek nesnel idealizmin kavramlarıyla ise yalnızca abartılı bir biçimde formüle edilebilmiştir.

Ancak iletişimsel akılcılık, bilinç felsefesinde olduğu gibi öznenin tek başına sürdürdüğü araçsal uğraşları sonucunda değil, öznelarası tanışma, anlaşma ve uzlaşmaya yönelik eylemlerle gelişmekte ve var olan değer yargılarını sorgulamaya ve eleştirmeye başlamaktadır. Böylelikle iletişimsel akılcılık, Habermas'ın saptamasına göre; iletişimsel eylemi eleştiriye karşı savunabilir hale getiren, eleştiriselliğe ve savunabilirliğe dayalı bir nitelik durumundadır. Araçsal akıl da sadece onun bir bölümü, ona tabi bir kısımdır. Bu noktada söyleyebiliriz ki, iletişimsel akılcılık yaşama evreni içerisinde gerçekten uygulanabilirse Habermas'ın ulaşmak istediği öznelarası ortak durum tanımlamalarına varma daha fazla gerçekleşir. Ve görüş ayrılığı riski ise bir o kadar azalır. Özetle Habermas'da bir idea olarak modernite, rasyonalite sorunu ile iki ters, fakat tamamlayıcı boyutta ilişkilidir. Rasyonalite ve onun bir türevi toplumsal rasyonalite, modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilebilir ve/veya modernite rasyonalitenin gerçek sonucu ya da ürünü olarak kavranabilir. Toplumsal rasyonalite olarak modernite sorununun subjektif yanı (bir idea olarak modernite) Habermas'ın modernite projesinin yeniden inşası çabasında tekrar ele alınmaktadır. Ve Habermas moderniteyi hala savunulabilecek olan, modernliğin öz bilincinde yankılanan, modern kültürde, estetik ve ahlakta gerçekleşen, bir proje olarak algılamaktadır.

KAYNAKLAR

- Atiker, Erhan. Modernizm ve Kitle Toplumu, Ankara, Vadi Yayınları, İstanbul,1990,2.basım
-,Rasyonellik Sorunu: Habermas'ın iletişimsel Eylem kuramı, Sosyoloji Dergisi, İstanbul, İ. Ü Basım ve Yayınevi Müdürlüğü,2003,3. dizi,7 sayı
- Aron,Raymond.Toplum Düşüncesinde Ana Akımlar,Çev.Fevzi Yalım,Ankara,Dizgi-Tertip ve Baskı ,1973.
- Arslan, Seyfettin. veYılmaz, Abdullah. Modernite'den Postmodernite'ye Değişim, Konya, idea Yayınevi,2003
- Berman, Marshall. Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları,1994,1.basım
- Bürger,Peter. Avangard Kuramı, Çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları,2004,1.basım
- Copleston, F. Charles. Felsefe Tarihi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi,2004,3.basım
- Chaunu,Pierre. Aydınlanma Çağı, Avrupa Uygarlığı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 2000,1.basım
- Çiğdem, Ahmet. Bir İmkan Olarak Modernite, İstanbul, İletişim Yayınları,2004,2.basım
- Doğan, İsmail. Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar, İstanbul, Sistem Yayıncılık,1996,1.basım
- Erdoğan, İrfan. ve Alemdar, Korkmaz. Öteki Kuram, Ankara, Erk,2002
- Fichter, Joseph. Sosyoloji Nedir? Çev. Nilgün Çelebi, Ankara, Atilla Kitabevi,1996, 3.basım
- Gadamer, G. Hans. ve Habermas,Jürgen.ve Misch,George.ve Riedel,Manfred.ve Bollnow,O. Friedrich.ve Jopp,Uwe.hermeneutik üzerine yazılar,Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitapevi,2003
- Habermas,Jürgen. Modernlik: ‘‘Tamamlanmamış Bir Proje’’, Çev.G.Nalış, Postmodernizm(iç), N. Zeka (ed), Kıyı Yayınları,İstanbul, 1990
-,‘‘İdeoloji’’ olarak teknik ve bilim, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, YKY, 1997,3.basım
-,Soysal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınları,1998,1.basım

-,İletişimsel Eylem Kuramı, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınları,2001,1.basım
-,“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak,Çev. İlknur Aka, İstanbul, YKY, 2002,1.basım
-,Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları,2006,6.basım
- Kızılcıçelik, Sezgin. Frankfurt Okulu, Ankara, Anı Yayıncılık,2000
-,Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak, Ankara, Anı Yayıncılık,2004
- Kejanlıoğlu, d.beybin. Frankfurt Okulu’nun eleştirel bir uğrağı:iletişim ve medya,Ankara,Bilim ve Sanat Yayınları,2005,1.basım
- Keat,Russel.ve Urry,John. Bilim Olarak Sosyal Teori, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara, İmge Kitapevi,2001,2.basım
- Marcuse, Herbert. Tek-Boyutlu İnsan-İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler, Çev. Aziz Yardımlı, idea Yayınevi, İstanbul,1990,2.basım
- Özlem, Doğan. Kavramlar ve tarihler 1,İstanbul, İnkılâp Yayınevi,2002
- Özcan, Zeki. teoloji hermenötik, Bursa, Alfa\Aktüel Kitapevleri,2002,2.basım
- Sarıbay, Ali Yaşar. Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme, İstanbul, Everest Yayınları,2004,1.basım
- Swingewood, Alan. Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları,1998
- Slater,Phil. Frankfurt Okulu, Çev. Ahmet Özden, İstanbul, Kabalcı Yayınları,1998,1.basım
- Touraine,Alain.Mdernliğin Eleştirisi,Çev. Hülya Tufan, İstanbul, YKY, 1995,2.basım
- Topçuoğlu, Yasin. ve Aktay, Yasin. Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme Oryantalizm, Ankara, Vadi Yayınları,1999,2.basım
- West, David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları,1998,1.basım
- Felsefe Ekibi, Jürgen Habermas,www.felsefekibi.com/site,1998
- Felsefe Sözlüğü-Bilim ve Sanat Yayınları, Jürgen Habermas,www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir,2006

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Erzurum’da doğdu. İlköğrenimini Mimar Sinan İlkokul’unda, Orta öğrenimini Yahya Kemal Ortaokul’unda ve Lise öğrenimini Mehmet Akif Ersoy Lisesi’nde tamamladı. 1999 yılında girmiş olduğu Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Tv ve Sinema Bölümü’nden 2003 yılında mezun oldu. 2003 yılında Radyo, Tv ve Sinema Bölümü’nden Yüksek Lisans’a başladı.