JÜRGEN HABERMAS

Bilgi ve İnsansal İlgiler

Küyerel
Yayınları

Küyerel Yayınları: 4

Felsefe Dizisi: 2

Bu çeviri, Almanca orijinal ismi ***ERKENNTNIS UND INTERESSE*** olan kitabın (Suhrkamp Verlag, 1968/1971), Jeremy J. Shapiro'nun ***KNOWLEDGE AND HUMAN INTERESTS*** adı altında yaptığı İngilizce çevirinin 1994 basımı (Polity Press) temel alınarak yapılmıştır. Bununla birlikte "Dizin" bu Türkçe çeviriye alınmamıştır. (Yn.)

Birinci Baskı: Kasım 1997-İstanbul

ISBN: 975-7030-03-1

ONK Ajans aracılığıyla

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© Küyerel Yayınları

Kapak : M. Selim Talay

Dizgi : Atlantis İletişim Ltd.

Baskı : Kayhan Matbaacılık

Cilt : Yalçın Mücellithanesi

Küyerel Yayınları:
Piyerloti Cad. 47/49 Kanarya Apt.K.2 D.8 Çemberlitaş-İstanbul
Tel:(0212) 516 01 75- Faks: (0212) 518 93 62

JÜRGEN HABERMAS

BİLGİ VE İNSANSAL İLGİLER

İngilizceden Çeviren:

Celal A. Kanat

Küyerel
Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
KISIM BİR: Bilgi Eleştirisinin Bunalımı 9
1. Hegel'in Kant Eleştirisi:
Bilgi Kuramının Köktencileştirilmesi
ya da Kaldırılması 15
2. Marx'ın Hegel Metaeleştirisi:
Toplumsal Emek Yoluyla Bireşim 37
3. Toplumsal Kuram Olarak Bilgi Kuramı İdesi 59

KISIM İKİ: Pozitivizm, Pragmatizm, Tarihsicilik 85
4. Comte ve Mach:
Erken Pozitivizmin Güdemi 91
5. Peirce'in Soruşturma Mantığı:
Dil Mantığının Onardığı
Bir Okulcu Gerçekcilik İkilemi 115
6. Doğal Bilimlerin Özdüşünsemesi:
Anlamın Pragmatist Eleştirisi 141
7. Dilthey'ın Anlatımı Anlama Kuramı:
Ben Özdeşliği ve Dilbilimsel İletişim 175
8. Ekinsel Bilimlerin Özdüşünsemesi:
Anlamın Tarihsici Eleştirisi 199

KISIM ÜÇ: Bilgi ve İlginin Birliği Olarak Eleştiri 229
9. Us ve İlgi:
Kant ve Fichte Üstüne Geribakış 233

10. Bilim Olarak Özdüşünseme:
Freud'un Ruhçözümsel Anlam-Eleştirisi 259

11. Metapsikolojinin Bilimselci Özyanlışanlaması:
Genel Yorumlamanın Mantığı Üzerine 297
12. Ruhçözümleme ve Toplumsal Kuram:
Nietzsche'nin Bilişsel İlgileri İndirgemesi 331
EK:
Bilgi ve İnsansal İlgiler:
Bir Genel Çevren 363

Bilgi ve İnsansal İlgiler'e
Bir ARTYAZI* 385

Notlar 433

Bibliyografya 505

* Bu kitabın Almanca orijinalinin ikinci basımı için yazılan bu *Artyazı* İngilizce metinde "Notlar" bölümünden sonra gelmektedir. Kendisine ait "Notlar"ı da olan bu *Artyazı*'yı "Notlar"ın önüne aldık. Ve *Artyazı*'nınki de dahil tüm "Notlar"ı bu şekilde birleşik ve ayrı bir bölüm olarak düzenledik. (Yn.)

ÖNSÖZ

Bilgi ile insansal ilgiler arasındaki bağlantıları dizgesel çözümleme güdemiyle çağdaş pozitivizmin öntarihini yeniden kurma yönünde, tarihsel olarak yönlendirilmiş bir çabaya girişiyorum. İnsan, kendi yerine bilim felsefesini bırakmış olan bilgibilimin dağılma sürecini izlerken,bir yana atılmış düşünseme* aşamalarından geçer. Geriye çıkış noktasına bakan bir çevrenden (perspective) bu yola kaymak unutulmuş düşünseme deneyimini yeniden elde etmeye yardımcı olabilir. Düşünsemeyi reddetmemiz pozitivizm *olur*.

Bilgi ile ilgi bağlantısının çözümlenmesi, bilginin köktenci bir eleştirisinin ancak toplumsal kuram olarak olanaklı olduğu savını destekleyecektir. Marx'ın ya da Marksizm'in özanlayışından [özanlığından] elde edilemese bile, bu ide Marx'ın toplum kuramında örtüktür. Yine de, Hegel'den Nietzsche'ye dek felsefenin gelişiminin yer aldığı nesnel bağlama girmiş değilim. Bunun yerine, düşüncenin devinimini içkin biçimde izlemekle kendimi sınırlıyorum. Bunun kendi

* Burada geçen sözcük aynı zamanda "yansıma" olarak da çevrilebilecek olan "reflection" sözcüğüdür. Metnin kuramsal geriplanı da dikkate alınarak (böylelikle, nahif kuramsal çağrışımlardan da kaçınılm olmaktadır), sözcük "duyum ve algı ürünleriyle ilgili ansal yeti" (*The Concise Oxford Dictionary)* anlamında, "düşünseme" olarak karşılanmıştır. Kimi çalışmalarda bu terim "düşünüm" olarak geçmektedir. Burada ise "düşünüm" sözcüğü "reflexion"un karşılığı olarak kullanılmış olmakla birlikte; sıfat olarak kullanılma durumlarında da yine "düşünüm" sözcüğü temel alınmıştır. (*Bkz.Notlar*, Kısım Bir, No.4, ss. 436-437)--T.ç.n.

mantığı vardır; çünkü ancak yüzeyselcilik pahasına , bilimin özdüşünsemesi yoluyla ulaşmayı isteyeceğim bir toplumsal kuram öngörebilirdim.[1] Şimdi, bu yönde ilk adım atılmıştır. Bu yüzden, bu sorgulama bir öngözlemler rolünden ötesini iddia edemez.

Bu sorgulamaya yol gösteren dizgesel çevrenleri ilkin, bu kitaba bir ek olarak yayımlanan, 1965 Haziran'ındaki Frankfurt açış konuşmamda serimledim.[2] Pozitivizm, pragmatizm ve tarihsicilik üstüne kesim 1963-64 kış yarıyılında Heidelberg'de verilen derslere dek uzanır. Benim üniversite çalışmalarıma dek uzanan Karl-Otto Apel'le tartışmalarım olmaksızın, onun önerileri ve görüş ayrılıkları olmaksızın, bu kuramsal çerçeve asla şimdiki biçimini alamazdı.[3]

Bu çerçeve içinde, ruhçözümleme bir örnek olarak önemli yer tutmaktadır. Bununla tanışıklığımın Freud'un yazılarının incelenmesiyle sınırlı olduğunu bildirmek bana zorunlu gözüküyor; bir çözümlemenin kılgısal deneyimleri üzerinde duramazdım. Yine de, Sigmund-Freud-Institut katılımcılarının, Alexander Mitschherlich yönetiminde yapılan Çarşamba Tartışmaları'ndan çok şey öğrendim. Ruhçözümlemede anlığın yöntembilimsel rolü üstüne çalışmasının elyazmasına ulaşmamı sağlayan Alfred Lorenzer'e teşekkür borçluyum. Bu elyazması şimdi Suhrkamp Verlag tarafından, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs* ve *Sprachzerstörung und-Rekonstruktion* olarak, iki kısımda yayımlanmış bulunuyor. Özgül göndermelerle değinebileceğimden daha öte önerileri için de, ona borçluyum.

Jürgen Habermas / Frankfurt, 1971

KISIM BİR

Bilgi Eleştirisinin Bunalımı

Çağdaş dönemin felsefesel tartışmalarını, yargılayıcı bir dinleme şeklinde yeniden kurarak imgelersek, tek bir soruda karar kılınacaktır: Güvenilir bilgi (knowledge, *Erkenntnis*)[1] nasıl olanaklıdır? "Bilgi kuramı" ya da "bilgibilim (epistemology)" terimi ancak 19. yüzyılda ortaya çıktı; ama bunun geriye bakışsal biçimde bildirdiği konu en azından 19. yüzyılın eşiğinden buyana, genelde çağdaş felsefenin konusudur. Hem ussalcı, hem görgücü düşüncenin ırasalcı çabası nesneler dünyasının metafiziksel sınırlanımı ile, bir doğal bilimin dil ve deneyle resmileştirilmiş geçerliliğinin mantıksal ve ruhbilimsel gerekçelendirilmesine yönelmişti. Matematiksel biçimin kesinliğini, denetlenmiş deneyimin genliğiyle böylesine etkin bir biçimde birleştirmiş olan çağdaş fizik açık ve seçik bilgi için ne denli büyük bir örnekçe olursa olsun, çağdaş bilim bizatihi bilgiyle çakışmıyordu. Bu dönemde, felsefenin bilime ilişkin konumunu kesinlikle ıralayan şey bilime, kendi meşru yerinin ancak apaçık biçimde felsefesel bilgi tarafından verilmiş olmasıydı. Bilgi kuramları kendilerini bilimsel yöntemin açıklanmasıyla sınırlamıyorlardı --bilim felsefesiyle birleşmiş değillerdi.

Olanaklı bilgi sorunu çevresinde çoktandır örgütlenmiş olan çağdaş metafizik tartışmaya açıldığında bile durum hâlâ böyleydi. Aşkınsal-mantıksal (transcendental-logical, *transzendentallogisch*)[2] çevreniyle, ilk kez bilgibilime kendi bilincini kazandıran ve böylece kendi tekil boyutunu veren Kant bile felsefeye, bilim karşısında egemen bir rol vermektedir. Bilgi eleştirisi hâlâ kılgısal usu ve düşünümsel yargıyı, eleştirinin kendisi denli doğal biçimde içeren bir bilişsel yetiler dizgesine, demek ki yalnızca sınırlarını değil ama kendi idesini de eytişimsel bakımdan anlayabilen bir kuramsal usa, gönderme içerisinde düşünülüyordu. Kendine saydam duruma gelen usun içlemsel ussallığı henüz bir yöntembilimsel ilkeler dizinine sıkışmış değildi.

Bilgi eleştirisini başeğmez bir özdüşünsemeye konu eden bir metaeleştirinin işlenmesiyle, Kant'ın aşkınsal-mantıksal soruşturmasını Hegel'in eleştirmesiyledir ki, sonunda, felsefe bilime ilişkin konumunu değiştirme değil ama bütünüyle bir yana atma gibi bir paradoksal noktaya getirilmiş oldu. Dolayısıyla şu savı ileri sürmek isterim: Kant'tan buyana bilim artık felsefe tarafından ciddi biçimde kavranmamaktadır (comprehended). Ne taşkın bir biçimde, bir büyük felsefenin saltık bilgisiyle, ne de kör bir biçimde, edimsel araştırma (research, *Forschung*)[3] işinin bilimselci özanlayışıyla eşitlenmediği sürece, olanaklı bilginin *bir* ulamı olarak anlamlı olan bilim ancak bilgibilimsel yoldan kavranılabilir. Bu iki eşitlendirme de bilgibilimsel bir bilim kavramının biçimlendirilebileceği --bu yüzden de, bilimin olanaklı bilginin ufku içerisinde kavranılabileceği ve meşrulaştırılabileceği-- boyutu tıkar. "Saltık bilgi" ile karşılaştırıldığında, bilimsel bilgi zorunlulukla dar-düşünülmüş gibi gözükür ve bu durumda ortadaki tek görev pozitif bilginin sınırlarının eleştirel çözünümüdür. Öte yandan, geçerli bilimleri aşan bir bilme kavramının tümüyle kalktığı bir yerde, bilgi eleştirisi kendisini, onanmış araştırmanın sözümona-düzgüsel düzenlenmesiyle kısıtlandırılmış bir bilim felsefesi işlevine terk eder.

Felsefenin, bir zamanlar "bilgi kuramı" adıyla tasarımlanabilen, bilgiye ilişkin konumu felsefesel düşüncenin kendi devinimiyle çökertilmiştir. Felsefe bu konumdan, felsefenin kendisi tarafından çıkarılmıştır. O zamandan buyana bilgi kuramının yeri, felsefesel düşünceden arındırılmış bir yöntembilimce alınmak durumundadır. Çünkü, 19. yüzyıl ortalarından buyana bilgi kuramının kalıtçısı olarak ortaya çıkmış olan bilim felsefesi bilimlerin bilimselci bir özanlayışıyla uğraşan yöntembilimdir. "Bilimcilik" bilimin kendine inancı demektir: demek ki bizim artık bilimi olanaklı bilginin *bir* bi-

çimi olarak anlayamayacağımız, ama daha çok, bilgiyi bilimle özdeşleştirmemiz gerektiği inancı. Comte'la sahneye çıkan pozitivizm; bilimin, üstüne düşünsemek (reflect, *reflektieren)*[4] yerine, olguyu izleyen kendi dışlayıcı geçerliliğine olan inancını güçlendirmek ve bilimlerin yapısını bu inanç temelinde açıklamak üzere, hem görgücü, hem de ussalcı geleneklerin öğelerini kullanır. Çağdaş pozitivizm bu görevi dikkate değer bir incelik ve tartışma götürmez bir başarıyla yerine getirmiştir.

Bugün olanaklı bilgi koşullarının her tartışımı bu yüzden çözümsel bilim felsefesinin geliştirdiği konumdan başlamalıdır. Dolayımsız biçimde, bilgibilimsel sorgulama boyutuna geri dönemeyiz. Pozitivizm bu boyutu düşünsemeksizin aşıp geçmiştir ve o nedenle, genellikle, Kant'ın felsefesinin temsil ettiği düşünseme düzeyinin de gerisine düşmüştür. Bana öyle gözüküyor ki, şimdiki tartışmayla uğraşmazdan önce pozitivist doktrinlerin kaynaklandığı bağlamı çözümlemek zorunludur. Çünkü, bu temelin bilimsel bilginin insansal ilgileri içinde gelecekteki bir dizgesel sorgulanışı soyut olarak bilgibilimi onaramaz. Bunun yerine ancak, bilgibilimin köktenci özeleştirisi yoluyla ilk kez Hegel'in açtığı ve sonra yeniden tıkanmış olan bir boyuta geri döndürebilir.

Kant'a karşıt olarak, Hegel bilginin görüngübilimsel özdüşünsemesini, us eleştirisinin zorunlu köktencileştirilmesi olarak tanıtlayabildi. Ama, sanıyorum ki özdeşlik felsefesinin (philosophy of identity, Identitätsphilosophie)[5] koyutlarıyla uğraşması nedeniyle, bunu mantıksal bakımdan geliştirmedi. Tarihsel özdekçiliğiyle Hegel'in özdüşünsemesinin devinimini gerçekten gerekli kılan Marx ise onun kavramlaştırımını yanlış anladı ve böylece, bilgi kuramının çözülmesini tamamladı. Böylelikle, bilimler yöntembiliminin insan türünün nes-

nel özoluşum süreciyle (self-formative process, *Bildungsprozess*)[6] iç içe geçmiş olduğunu pozitivizm savsayabilir ve bu savsaklama ve bastırılmışlık temeli üzerinde, arı yöntembilimin saltıkçılığını yükseltebilirdi.

Bölüm Bir

HEGEL'İN KANT ELEŞTİRİSİ:
Bilgi Kuramının Köktencileştirilmesi ya da Kaldırılması

Hegel bilgibilim girişiminin yerine anın (mind) görüngüsel özdüşünsemesini koymuştur. *Tinin Görüngübilimi**, sonraki bağlamlarda yeniden ortaya çıkan bir savla başlar.[1] Eleştirel felsefe (*Kritizismus*)[2] bilen-özneden, ilke olarak olanaklı bilginin doğrudan edinilmiş bilişlerine güvenmezden önce koşullarını değerlendirme isteminde bulunur. Ancak

---

* Metindeki "mind" sözcüğü "an" (zihin) olarak çevrildiği için terimsel uyumsuzluk pahasına da olsa, Hegel'in bu tanınmış yapıtı, alışılmış ve doğru olduğu üzere, burada da *Tinin Görüngübilimi* şeklinde çevrilecektir. Özgün sözcük (*geist*) İngilizcede "spirit" olarak karşılandığı gibi "mind" olarak da karşılanabilmektedir. Aslında, metinde "mind" olarak anılıp, burada "an" diye çevrilen sözcüğü genel olarak "tin" diye okumak çok yanlış olmayacaktır.--T. çn.

yargılarımızın güvenilebilir geçerlilik ölçütleri temelinde, bilgimize ilişkin olarak pekin olup olamayacağımızı belirleyebiliriz. Ama eğer bu eleştirinin kendisi bilgi olma iddiasında bulunmak durumundaysa, bilmeye öngelen bilişsel yetiyi eleştirel bakımdan nasıl sorgulayabiliriz?

> Bu yüzden, istemlenen şey şudur: Bilmemizden önce bilişsel yetiyi bilmemiz gerekir. Bu suya girmezden önce yüzmek istemeye benzer. Bilgi yetisinin sorgulanmasının kendisi bilgidir ve ereğine ulaşamaz, çünkü o zaten bu erektir.[3]

Her tutarlı bilgibilim daha baştan bu döngüye sıkışmıştır. Eleştiriye, koşullu olarak sorunsal-olmayan, ama ilkede, izleyecek soruşturma açısından gücül sorunlar olarak alınabilecek önvarsayımlarla başlanılarak, bundan sakınılamaz. Özgün olarak Reinhold tarafından uyarlanmış olan bu "sorunsal yöntem" bugün, pozitivistler tarafından, yöntembilimsel soruşturmalar için hâlâ önerilmektedir. Bir kimsenin aynı zamanda tüm ilkeleri sorunsal olarak alamayacağı ileri sürülür. Verili bir sorgulamanın gönderme çerçevesini tanımlayan önvarsayımlar dizini bu soruşturmanın akışı açısından sorunsal-olmayan [önvarsayımlar] olarak varsayılmalıdır. Bu işleyişin çoklu yinelenmesinin, ilke olarak tüm önvarsayımların sorguya çekilebilirliğinin yeterli bir güvencesini sağladığı varsayılır. Ne var ki, ilk gönderme çerçevesinin seçimi ve ek sorgulama aşamalarının dizilimi kendince kalır. Köktenci kuşku dışlanmıştır, çünkü bu işleyiş öncüllerin mantıksal temelini engelleyen bir uzlaşımcılığa dayanmaktadır. Ama bilgi kuramı kendi felsefesel iddiasına göre bütüne yönelik bir girişimdir. Genelde, olanaklı bilginin koşullarının eleştirel gerekçelendirilmesiyle ilgilenir. Köktenci, demek ki koşulsuz, kuşkudan vazgeçemez. Yaklaşımının yöntemsel (methodical,

methodisch)[4] anlamı; eğer eleştiriyi, kendileri bilgiye konu olmaksızın bilgi eleştirisinin önkoşulları olan koşullarla sınırlandırırsa (demek ki önvarsayımlara izin verirse), tersine çevrilecektir. Kendi öz ve sonul temelini sağlama yönündeki iddiası dolayısıyla bilgibilim İlk Felsefe'nin (First Philosophy, *Ursprungphilosophie*)[5] kalıtçısı olarak ortaya çıktığı için, önvarsayımlar olmaksızın işe başlama stratejisinden vazgeçemez.[6] Bu Hegel'in, bilgibilimin döngüsel ırasını açık biçimde kavramış olan Reinhold'u nasıl övebildiğini ve öte yandan da, bundan kaçış olan sorunsal yöntemi nasıl reddettiğini açıklamaktadır. Onun [Reinhold'un] "doğru içgörüsü böyle bir yöntemin ırasını değiştirmez, ama bunun yetersizliğini dolayımsız biçimde dile getirir."[7]

Hegel'in savı inandırıcıdır. İlk Felsefe'nin güdemine karşı yönelmiştir. Çünkü, bilgibilimin kendini kaçınılmaz biçimde sıkıştırmış olduğu bu döngü bir kökenin kendiliğindenliğine bilgi eleştirisinin iye olmayışının anımsatıcısıdır. Bunun yerine, düşünseme olarak o kendi nesnesi aldığı öncel ve verili bir şeye bağımlıdır, ama öte yandan da eşzamanlı biçimde bundan kaynaklanır. Bu yüzden, bilgi eleştirisi olgunun ardında kalmaya mahkum olmuştur. Önce görgül bakımdan karşı karşıya bulunduğu bilinç verileriyle işe başlar. Ama, bir çıkış noktası seçimi uzlaşımsal değildir. Duyu-pekinliği kendinizi kaçınılmaz olumsallıkla içerisinde bulduğumuz bir gündelik-yaşam dünyasının doğal bilincinin adıdır. Duyu-pekinliği; düşünsemenin anımsatıcı (recollecting) gücünün, inakçı ırasının maskesini düşürdüğü bu deneyim katmanından kaynaklanması anlamında, nesneldir. Düşünsemede, bilinç kendi öz oluş (genesis) bağlamı dışında, saydam herhangi bir şey yapamaz.Hegel'in kötü bir çelişki olarak bilgibilime yüklediği döngü görüngübilimsel deneyimde, düşünseme biçiminin kendisi olarak gerekçelendirilmiştir. Belirtik biçim-

de bilmek için insanın bilmesi gereken özbilginin [kendininbilgisinin] yapısına ilişkindir. Ancak zaten bilinen şey bir sonuç olarak anımsanabilir ve kendi oluşu içinde kavranabilir. Bu devinim düşünsemenin deneyimidir. Bunun ereği eleştirel felsefenin dolayımsız bir iyelik olarak iddia ettiği bilgidir.

Eğer durum böyleyse, o zaman bilgi eleştirisi artık İlk Felsefe'nin güdemini yerine getirme iddiasında bulunamaz. Ama bu güdemin bir yana atılmasının neden bilgi eleştirisinin kendisinin bir yana atılmasını getireceği hiç de açık değildir. Bu sonuncusu [bilgi eleştirisi] ancak, metaeleştiri* içinde kendisine karşı yöneltilerek, kendi yanlış bilincinden sıyrılır. Ne var ki, Hegel kendi kanıtının (argument) yalnızca bu yanlış bilinci değil, ama bizatihi bilgibilimsel yaklaşımı da etkilediğine inanmıştır:

> Bu arada, eğer hataya düşme kaygısı böylesi kuşkular olmaksızın çalışmaya koyulan ve gerçek bilgiye ulaşan bilime bir güvensizlik yaratıyorsa, o zaman, evrik bir yolda, neden bu güvensizliğe de güvensizlik duyulmaması ve neden bu hata-yapma korkusunun da hatanın kendi olmadığından kuşku duyulmaması gerektiği açık değildir. Aslında, bu korku birçok inancı doğruymuş gibi önvarsaymakta ve kendi kuşku ve vargılarını buna dayandırmaktadır. Doğrulukları konusunda ilk incelenmesi gerekenler bu önvarsayımların kendileridir.[8]

(*) "Meta" öntakısı kökensel bakımdan "öte, art" anlamlarıyla yüklü olmakla birlikte, giderek, "üst" anlamını da ekleyen bir takıya dönüştüğünden, burada sözcüğün meta olarak, eşd. çevrilmeden, kullanılması yoluna gidilecektir. Ve bu öntakının kullanıldığı durumlarda, kural olarak (yani, "metaeleştiri", "metadil", vb. gibi ayrıksılar dışında) bunu sonralayan sözcüğün de çevrilmeden belirtilmesi amaçlanmıştır. --T.çn.

Haklı olarak Hegel bilgibilimin kabullenilmemiş önvarsayımlarını eleştirir. Ne var ki, bunların da eleştiriye konu edilmesine ilişkin istemi koşulsuz-kuşku stratejisiyle uyumludur. Bu yüzden, onun kanıtı (argument) eleştirel felsefenin dile getirdiği [ve] kuşkuculuğun çağdaş biçimi olan bu güvensizliği sınırlandıramaz. Bunun yerine, onu ancak köktencileştirebilir. Bilgibilimin umutsuzluğun (despair, *Verzweiflung*) teptiği yol olarak benimsediği kuşku (doubt, *Zweifel*) konumunu görüngübilim yeniden kuracaktır. Hegel bunu görür; ancak aynı solukta, hata-yapma korkusunun hatanın kendisi olduğunu da ileri sürer. Dolayısıyla, içkin eleştiri olarak yola çıkan şey örtük biçimde soyut olumsuzlamaya (negation) çevrilir. Bilgibilimsel döngü yoluyladır ki, bilgi kuramı kendi yanlış bilincini sağaltabilir ve düşünseme olarak kendinin-bilincine getirilebilir. Bununla birlikte, Hegel bu döngüyü bizatihi eleştirel felsefenin yanlışlığının (untruth) bir belirtisi olarak alır. Düşünsenmemiş önvarsayımlara dayalı bir bilgibilimin saltıkçılığını görür, düşünsemenin dolayımını buna öngelen şeyle serimler ve böylece, İlk Felsefe'nin aşkınsalcılık temelinde canlanmasını yerle bir eder. Ancak, bunu yaparken, kendisinin bizatihi bilgi eleştirisinin üstesinden geldiğini imgeler. Bu görüş kendisini yavaş yavaş ortaya çıkarır; çünkü Hegel daha baştan bir Saltık bilgisini verili olarak önvarsayar, ama öte yandan, köktencileştirilmiş bir bilgi eleştirisinin ölçütüne uygun şekilde serimlenilmek durumunda olan şey gerçekte tam da bu bilginin olanaklılığıdır.

Dolayısıyla, *Tinin Görüngübilimi* konusunda yarı-gönüllüce bir şeyler vardır.Saltık bilginin duruşu içkin zorunlulukla görüngübilimsel deneyimden yola çıkmaktır. Ama bu saltık olduğundan, gerçekte, anın görüngübilimsel özdüşünsemesiyle gerekçelendirilmeye gereksinim duymaz; ve kesin konuşuldukta, böylesi gerekçelendirmeye yetenekli de değil-

dir. Anın [tinin] görüngübiliminin bu pusluluğu Hegel'in Kant eleştirisini güçten düşürür; [oysa] düşünsenmiş bir bilgi kuramı ileri sürmek için buna gereksinim olacaktır. Aşkınsal felsefe kuramının kendisi kendi zeminini pozitivist karşıtlarına karşı koruyamamıştır.

Hegel bilginin organon [9] kuramına karşı çıkar. Bilgi eleştirisi girişimini bilginin araçlarının incelenmesi olarak düşünenler ya bilen öznenin etkinliğini, ya da bilişsel sürecin alımsallığını vurgulayan bir bilgi örnekçesiye yola çıkarlar. Bilgi ya yardımıyla bizim nesneleri biçimlendirdiğimiz bir *araçla* dolayımlanmış gibi, ya da aracılığıyla dünyanın ışığının özneye düştüğü bir *ortam* şeklinde ortaya çıkar.[10] Her iki versiyon da bilgiyi, olanaklı bilgi araçlarıyla aşkınsal biçimde belirlenmiş gibi görmekte uyuşur. Kendi içinde doğru olan olgu-durumunun kendini kırılımla ortaya serdiği ortam şeklindeki bilme örnekçesi; bilgi eleştirisi açısından incelendiğinde, kuramın düşünümsel özanlayışının bile bilginin organon kuramı doğrultusunda yeniden yorumlanması gerektiğini açık bir duruma getirir. Hegel açısından eleştirel felsefenin görevi, öznenin kaçınılmaz katkılarını bilişsel sürecin sonucu olan yargıdaki otantik nesnel içerikten ayırt edebilmek üzere, bu aracın ya da ortamın işlevlerini değerlendirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. O durumda, buna karşı çıkış da hazırdır:

> Eğer biçimlenmiş bir şeyden, aracın ona katmış olduğu şeyi uzaklaştırırsak o zaman bu şey --bu durumda, Saltık-- bir kez daha, bu çabadan önce tam neyse o olur [ve] o yüzden de bu çaba gereksizdir.... Yahut kendi kendimize (bir araç işlevi görme yerine -- Jürgen Habermas) bir *ortam* gibi sunduğumuz bilmenin [bilginin] incelenmesi eğer bizleri bunun kırılım yasasıyla tanış kılarsa, sonuçtan bunu çıkarsamak bakımından bu

> bizim için yararsız olacaktır. Çünkü, bilme [bilgi] ışığın kırılımı değil, ama hakikatın bize ulaştığı ışığın kendisidir.[11]

Bu karşı çıkış apaçık bir biçimde ancak, olanaklı bilginin öznel koşullarından bağımsız kendinde-bilgi ya da saltık bilgi gibi bir şeyin olabilmesi önvarsayımıyla geçerlidir. Hegel bilgibilime, yalnızca kendi saltık bilgi kavramı karşısında ortaya çıkabilecek bir özel kavramı, öznelci bir tını veren bilgi kavramını, yüklemektedir. Ne var ki, kendi içerimlerinden korkmayan bir eleştirel felsefe açısından, olanaklı bilginin nesnelliğinin öznel koşullarından bağımsız açımlanabilecek bir bilgi kavramı olamaz: anlığın tüm kullanımının en yüksek ilkesi olarak tamalgının bireşimli birliği ilkesi, Kant'ın bu ilkesi de bunu göstermiştir. Kuşkusuz, "bizlerin" olmayan bir bilgi -kipi- idesi uydurabiliriz; ama ancak, "bizler için" olanaklı bir bilgi türünden bir sınırlayıcı kavram olarak bunu türetmemiz ölçüsünde, bu ideyle bir anlamı birleştiririz. O türev olarak kalır ve türetilmiş olduğu şeyle bağıntı kurabilmemizin bir ölçünü olarak işe yarayamaz. Aşkınsal felsefenin 'bir organonun dolayımladığı bilgi' kavramlaştırımı şu anlama gelir ki, içerisinde bilgi nesnelerinin tümüyle olanaklı olduğu gönderme çerçevesi ilkin [bu] aracın işlevleri tarafından kurulmuş durumdadır. Hegel'in aşkınsal felsefeye yüklediği ide, eşdeyişle "Saltık'ın bir yanda ve bilmenin öte yanda bulunması yine de kendiliğinden, ve Saltık'tan ayrılış içinde, gerçek bir şeydir" [idesi], bu ide daha çok Hegel'in kendi gönderme çerçevesine ilişkindir. Çünkü, Hegel özne ve nesnenin saltık ilişkisine gönderme yapar. Bu ilişkide, dolayımlayıcı bir bilgi organonu aslında ancak öznel karışmanın sebebi (cause) olarak düşünülebilir, bilginin olanaklı nesnelliğinin koşulu olarak değil. Eleştirel felsefe için ise, durum tersidir. Bu organon gerçekliğin, içerisinde tümüyle ortaya çıkabileceği

dünyayı üretir; böylece, bu işlevleme koşulları altında, o her zaman ancak gerçekliği ortaya çıkarabilir ve onu bulanıklaştıramaz. Yalnızca; bizatihi gerçekliğin yalın biçimde ortaya çıktığı önvarsayılarak, şu ya da bu bireysel gerçek öğe bulanıklaştırılabilir --gerçeklik ile, bu araçtan bağımsız olan bilişsel süreç arasında bir saltık ilişki önvarsaymadığımız sürece. Ama aşkınsal felsefenin önvarsayımlarından [yola çıkarak], olanaklı bilginin koşullarını nitelendirmeksizin, bilgiden anlamlı biçimde söz bile edemeyiz. Dolayısıyla, Hegel'in eleştirisi içkin biçimde yürümez. Çünkü, bilginin organon kuramına onun karşı çıkışı tam da bu kuramın sorguya çektiği şeyi önvarsayar: saltık bilginin olanaklılığını.

Öte yandan, Hegel'in eleştirisi kendi gerekçelendirmelerine de iyedir. İki bilişsel örnekçeyi, araç ve ortam örnekçelerini, ortaya koymak önvarsayımlardan özgür olma iddiasında bulunan bir bilgi eleştirisinin *bir dizi örtük önvarsayımını* ışığa çıkarır. Bu sonuncusu [bu bilgi eleştirisi] her zaman, kendisinin bildirdiği öncüllere göre bilebileceğinden ötesini zaten bilmelidir. Bilginin bir organonla dolayımlandığını bilen eleştiri hem bilen özneyle, hem de doğru bilgi ulamıyla ilgili özgül ideleri içermelidir. Çünkü Kant a priori geçerli önermelerden ve önermelerin geçerliliğinin varolduğu bir benden (ego) yola çıkarak, bilişsel yetinin örgütlenmesini, bilginin olanaklı olduğu aşkınsal koşulların özsel birliği olarak yeniden kurar. Zaten kendi yaklaşımımızda biz de, bilgi eleştirisini gizli bir biçimde, özgül bir bilim ve bilen-özne kavramına dayandırırız. Bununla birlikte, çağdaş kuşkuculuğun izin vereceği biricik önvarsayım başkalarının yetke üstüne düşüncelerini benimseme değil, ama bunun yerine, her şeyin kendisini inceleme ve kendi sanısını özerk bir biçimde izleme tasarısıdır. Eleştirinin başlangıcında ayakta duran biricik şey köktenci koşulsuz-kuşku tasarısıdır. Descartes'dan Kant'a dek bu

kuşku hiçbir gerekçelendirmeye gerek duymamış, çünkü kendisini usun bir görünümü olarak meşrulaştırmıştır. Ve buna denk biçimde, kendini eleştiren bilincin de yöntemsel kuşku içinde eğitilmesine gerek yoktur, çünkü bu sonuncusu [yöntemsel kuşku] bilincin kendini, kendinden pekin olan bilinç olarak kurduğu ortamdır. Bunlar bugün, ussalcılığın temel varsayımları olarak artık inandırıcı olmayan, apaçıklık iddiasındaki görüşlerdir. Kılgı yoluyla ne gerekçelendirilmeye , ne de öğrenilmeye gereksinim duyan köktenci kuşku artık bir aşkınsal rolü doğru bulmamaktadır. En çoğu, bilişsel ruhbilimde onun bir yeri vardır. Bu yüzden, yakın bilim felsefesinde yöntemsel kuşkunun yerini, ussalcılığın ilkelerine bağlı, ama kendisi gerekçelendirilemeyen bir eleştirel tutum almıştır.[12] Ussalcılık varsayımsal olarak bir inanç yöntemidir, başkalarının yanısıra bir görüştür. Ne var ki, onun bilgi eleştirisinin önvarsayımsız başlangıcındaki işlevi ve bu yüzden de aşkınsal felsefenin bugünkü yöntembilimle paylaştığı bir saltıkcı özanlık açısından [işlevi] değişmiş değildir. Koşulsuz kuşkunun soyut çözümüne karşı, Hegel bir özbütünleyici [kendi kendini bütünleyen] kuşkuculuk ileri sürer:

> Bilincin bu akış boyunca aldığı şekiller dizini ... bilincin bilime yönelik *özoluşumunun* (self-formation) bütün bir tarihidir. Kendine uygun yalın bir tarzda, bu çözüm bu özoluşumu dolayımsız biçimde oturmuş ve bütünleşmiş gibi önvarsayar. Ne var ki, bu yanlışa karşın, gerçek kazanım oluşumun bu akışıdır.[13]

Bilgibilim kendi köktenci biçimde kuşkulanma tasarısı dışında, bu arı tasarı dışında, hiçbir şeyi verili olarak almayı önvarsayamaz. Hakikatte kendisini, bütün özoluşum sürecinin sonucu olan bir eleştirel bilince dayandırır. Bu yüzden, kabullenmediği ve o nedenle de meşrulaştıramadığı şey bir düşünseme aşamasının kayracılığıdır.

Bilgibilimin işe başladığı *ilk önvarsayım* düzgüsel bir bilim kavramıdır. Verili, özgül bir bilgi ulamını prototipik bilgi olarak alır. *Arı Usun Eleştirisi*'ne önsözde Kant ırasal bir biçimde matematik ve çağcıl fizik örneklerine başvurur. Bu iki sıkıdüzen (discipline) göreli olarak değişmeyen bir bilişsel süreç gibi gözükmeleriyle ayırt edilirler. Bunlar Kant'ın, "bilimin kesin ilerlemesi"ne ilişkin alışılagelmiş anlatımda gizlediği bir ölçütü yerine getirirler. Buna karşıt olarak, yanlış bir biçimde bilim adını üstlenmiş olan öteki sıkıdüzenler yalnız kavramlarla oyalanmakla ıralanmıştır. Bu metafiziği de içerir; bilişsel ilerlemenin pragmatik imine göre ölçülürse, onun yöntemi başarısızdır. O nedenle Kant "bizim, geometrici ve doğal bilimciler örneğini izleyerek, burada tam bir devrime girişmemizi" ister. Bir arı kurgusal us eleştirisi girişimi daha baştan *özgül* bir bilgi ulamının düzgüsel inandırıcılığını üstlenir. Matematik ve çağcıl fiziğin bildirimlerinin güvenilir bilgi olarak geçerli olduğunu önvarsayan bilgi eleştirisi bu soruşturma süreçlerinde kendilerini tanıtlamış olan ilkeleri alabilir ve bizim bilişsel yetimizin örgütlenmesiyle ilgili vargılar çıkarmada bunları kullanabilir. Usun yalnızca kendi öz planına göre kendisinin ürettiği şeyi kavradığını anlamış olan Kant gerçi doğal bilimciler örneğinden ruhbilimsel açıdan esinlenerek metafiziği de aynı ilkeye göre dönüştürmeye uğraşır. Ama bunun dışında ve üstünde, bu örneğe dizgesel biçimde bağlıdır, çünkü bilgi eleştirisi yalnızca önvarsayımlardan özgür olmaya bakar. Aslında onun, bilimsel bildirimlerin geçerliliğinin öncel, sınanmamış, ama yine de inandırıcı biçimde benimsenmiş bir ölçütüyle işe başlaması gerekir.

Çağdaş yöntembilim de ilkin tikel bir geleneksel-bilgi ulamını bilimin prototipi olarak alıp, sözümona-düzgüsel bir güç kazanır. Daha sonra, bu bilginin yeniden kurulumunu olanaklı kılan işlemleri genelleştirir ve bunları bir bilim tanımlama-

sına çevirir. Hegel *kendini* başta bilim diye *sunan* bilginin birincil olarak bir bilgi belirimi, bir bilgi tezahürü (manifestation of knowledge, *erscheinende Wissen*)[14] olduğunda ısrar ederek, buna karşı çıkar --kısır *bir* güvence ancak bir başkası denli geçerlidir. Ne de, kendini başta ortaya koyduğu şekliyle bilim bizim, onun otantik ya da doğru bilim olduğu iddiasına güvenmemiz ve aynı iddiayla ortaya çıkan başka bilgi biçimlerine karşı çıkmamız nedeniyle, inançtan daha öte bir değer taşır. Bilgi eleştirisi neyin bilim olarak sayılması gerektiğine ilişkin herhangi bir önyargıdan sakınarak işe başlamalıdır. Başta, yalnızca, bilgi belirimine ilişkin çekişen iddialarla karşı karşıyadır. Onun kendini, bu bilginin belirimleriyle girmiş olduğu yola kaptırmasının nedeni budur:

> Belirimleri-içinde-bilincin bütün çevresine yönelen kuşkuculuk başta ... anı [tini] doğru olan şeyi incelemede ustalaştırır. Sözümona doğal idelere, düşünce ve görüşlere umutsuzluk yaratarak bunu yapar. Bir kimsenin bunları kendisine ya da başkalarına ilişkin diye nitelemesine kayıtsızlık sözkonusudur. Doğruyu inceleme durumunda olan tam o bilinçtir ki, yapmak istediği şeyi aslında yapamayacak denli bu idelerle doldurulmuş ve bunlara kısılmıştır.[15]

Belirimleri-içinde-bilginin tasarımı olarak bilgi-eleştirisi gündelik yaşam-dünyasındaki görüngübilimsel deneyim ağını, doğal bilincin kendini verdiği ve bizim de kendimizi içinde bulduğumuz oluşumlara öteler:

> Belirimleri-içinde-bilgi bizim nesnemiz durumuna geldiğinde, başta onun belirlenimleri kendilerini dolayımsız biçimde sundukları gibi alınırlar; ve bunlar kendilerini kesinlikle tam formüle edilmiş oldukları gibi sunarlar.[16]

Bilgibilimsel sorgulama böylelikle sağduyu (common sense) inakçılığına gerilemiş olmaz. Çünkü, şimdi onun eleştirisi onun kendisine karşı bile öylesine esirgemeksizin yönelmiştir ki, inceleme için onun kullandığı ölçünler artık yalın biçimde önvarsayılamaz. Bilincin özoluşum sürecini yeniden kurarak, bilgi eleştirisi her aşamada, öngelen bir [aşamanın] ölçünlerinin nasıl çözüldüğünü ve yenilerinin nasıl ortaya çıktığını gözlemler.

Bu girişimde, bilgi eleştirisinin işe başladığı *ikinci önvarsayım* da sorunsal durumuna gelir: eşdeyişle tam, yerleşik bir bilen özne, ya da başka deyişle, düzgüsel bir ben kavramı varsayımı. Kendi görgül-ötesi kullanımı içinde usun kendisiyle arasını açmış olan hatalarla ilgili yargıyı aşmak için, Kant bir arabulucu oluşturmak istiyordu. Jürinin oluşumuyla ilgili olarak ise ayrıntılı düşünmüş değildi. Çünkü, hiçbir şey ona özbilinçten daha pekin gözükmüyordu; öyle ki, burada ben tüm tasarımlarıma eşlik eden "Düşünüyorum"la kendime verilenmişimdir. Özbilincin aşkınsal birliği ancak bu sorgulamanın edimsel akışı içinde, özgün tamalgının etkinliklerinden doğmuş gibi kavranılabilse bile; ben özdeşliği başlangıçta, özdüşünsemenin kuşkusuz aşkınsal deneyimi temelinde hesaba katılmalıdır. Hegel Kant'ın bilinç eleştirisinin, kendine saydam olmayan bir bilinçle işe başladığını düşünür. Görüngübilimin gözlemleyici bilinci kendinin, düşünseme deneyiminde, bunun öğelerinden birisi olarak yer aldığını bilir. Doğal bilinçle başlayarak, onun oluşu (genesis) görüngübilimsel gözlemci tarafından geçici biçimde benimsenen bakışaçısına dek yeniden kurulmalıdır. O zaman bilgi eleştirisinin konumu kendi özoluşumsal sürecinin ayırdına varan bir bilincin kurulmuş özbilinciyle bağdaşabilir; ancak bu yolda, olumsal olan her şeyden arındırılabilir. İnceleme görevine koyulmak üzere olan bilinç açısından, bilgibilimsel sorgula-

manın öznesi henüz ortada yoktur. Bu ilkin, ancak onun özdeğerlendiriminin sonucuyla, onun kendisine verilir.

Köktenci kuşku içinde hem bilim, hem de benle ilgili düzgüsel kavramlaştırımı bir yana atmış olan bir bilgi eleştirisi özellikle Hegel'in *görüngübilimsel deneyim* dediği şeye indirgenmiştir. Bu sonuncusu bir nesnenin verilendiği kendi ile, o nesnenin kendinde-varlığı arasında, düşünümsel biçimde ayırım yapan bir bilinç ortamında devinir. Kendinde-nesnenin (object-in-itself, *ansichseiend*)[17] nahif sezgisinden, bu kendinde-varlığın uğruna-varolduğu düşünümsel bilgiye (bilinç) geçiş bilince, nesnesi yoluyla (via), kendisiyle ilgili özgül bir deneyime iye olma olanağı verir. Bu deneyim başta yalnızca bizler, görüngübilimsel gözlemciler, için varolur:

> Kendini bilince, o bunun nasıl olduğunu bilmeksizin sunan bu yeni nesnenin *oluşu*dur (genesis) ki, bizim için, deyiş uygunsa, onun ardında yer alıyormuş gibi gözükür. *Kendinde-varlığın* ya da *bizim-için-varlığın* bir kıpısı bu yolda onun devinimine katılır; ancak bu kıpı kendini [bu] deneyimle uğraşan bilince sunmaz. Ama bizim için ortaya çıkan şeyin *içeriği onun için* var olur ve biz de ancak onun biçimsel ögesini ya da arı oluşunu [genesis] kavrarız. Bu oluşun sonucu *onun için* yalnızca nesne olarak var olur; *oysa bizim için* o aynı zamanda da devinim ve olmadır (becoming).[18]

Kendinde, onun-için ve *bizim-için* boyutları düşünseme deneyiminin içerisinde devindiği koordinat dizgesini tasarımlar. Ama bu deneyimsel süreç sırasında, üçüncüsü de içinde, bu değerler tüm boyutlarda değişir. Belirimleri-içinde-bilginin yolunun kendini "bizim için" sunduğu [çevren], görüngübilimcinin bu çevreni ancak bu çevrenin kendisi görüngübilimsel deneyimde üretilene dek, peşinen benimsenebilir. "Bilin-

cin tersyüz olması"yla düzeylerinin herbirisinde yeniden ıralandırılmış olan düşünseme sürecine "biz" de çekilmiş oluruz.

Ne var ki, soyut bir bilgi eleştirisinin yola çıktığı *son* örtük *önvarsayım* da böylelikle kendisinin savunulamaz olduğunu gösterir: kuramsal ve kılgısal us arasındaki ayırım. Arı usun eleştirisi kılgısal usunkinden ayrımlı bir ben kavramı varsayar: özgür istenç olarak ben karşısında, özbilincin birliği olarak ben. Bilgi eleştirisinin ussal eylem eleştirisinden ayrılması apaçık görülür. Ancak, eleştirel bilincin kendisi yalnızca bilincin gelişme tarihinden doğarsa, bu ayırım sorunsal duruma gelir. Bu durumda o; yeni bir içgörünün her aşamada yeni bir tutumla onaylandığı bir özoluşum süreci içindeki, sonuncu bile olsa,bir öğedir. Çünkü, düşünseme şeylere ilişkin yanlış bir görüşün yanısıra, alışkısal yaşam biçiminin inakçı tutumlarını da ortadan kaldırır: ilk aşama, duyu-pekinliği dünyası, için bile bu geçerlidir. Bilme ve isteme yanlış bilinçte hâlâ birleşmiştir. Yanlış bilincin yıkımlarının kalıntıları düşünseme deneyimi merdiveni üzerindeki basamaklar gibi işe yarar. Deneyimin yaşam tarihindeki prototipik alanının gösterdiği gibi, insanın [bir şey] öğrendiği deneyimler olumsuzdur. Bilincin tersyüz olması özdeşleştirmelerin dağılması, saplantıların kırılması ve izdüşümlerin yıkılması demektir. Bilinç durumunun üstesinden gelinmiş olan başarısızlığı aynı zamanda öyle bir yeni düşünsenmiş tutuma çevrilir ki, bunda, durum bilince çarpıtılmamış bir şekilde, tam olduğu gibi ulaşmaktadır. "Sonuçta her zaman yalnızca *arı hiçliği* gören ve bu durumdan, bu hiçliğin *onun sonuçlandığı* şeyin hiçliği olarak belirlenmiş olduğunu çıkaran"[19] yavan kuşkuculuktan [bizi] koruyan belirlenimli olumsuzlamanın yolu budur. Bilincin tersyüz olmasının ne anlama geldiğini açıklığa kavuştururken, Hegel şunu yineler:

> ... bilginin doğru olmayan bir kertesinden elde edilen sonuç yavan bir hiçliğe sıkıştırılamaz, ama zorunlulukla, *sonucu bu olan şeyin* hiçliği olarak kavranılmalıdır: öngelen bilgi kertesinde doğru olan şeyi içeren bir sonuç.[20]

Belirlenimli olumsuzlamanın bu figürü bir içkin mantıksal bağlantıya değil, ama içinde kuramsal ve kılgısal usun bir olduğu bir düşünseme kipinin ilerleme düzeneğine uygulanır. Bilincin varolan örgütlenmesinin bizzat olumsuzlanmasında içerilen olumlu kıpı, dünyayı kavrama ulamları ile eylem düzgülerinin bu bilinçte bağlantılanmış olduğunu düşündüğümüzde, usa yatkın bir duruma gelir. Bir soyutlama durumuna gelmiş olan *bir yaşam biçimi* hiçbir iz bırakmaksızın olumsuzlanamaz ya da kılgısal vargılar olmaksızın alaşağı edilemez. Eski bilinçten devrimci kurtuluş deneyiminde yeninin içgörüsü kesin biçimde içerildiği için, bu devrimcileşmiş durum aşılmış olan bir [şeyler] barındırır. Bir dizgenin ardışık durumları arasındaki ilişki ne mantıksal, ne de nedensel bir ilişkiyle değil, ama bu anlamda olumsuzlamayı belirlemiş olan şeyle oluşturulduğundan, biz bir özoluşum sürecinden söz ederiz. Hem bilişsel performanslar, hem de değişmez (fixed) tutumlar tarafından tanımlanan bir durumun, ancak onun oluşu (genesis) çözümsel biçimde anımsanırsa, üstesinden gelinebilir. Geçmişteki bir durum eğer kesilip atılmış ve yalnızca bastırılmışsa, şimdinin üzerindeki gücünü koruyacaktır. Ne var ki, betimlenen ilişki düşünsemenin her yeni düzeyinde ortadan kaldırılan bir ahlâksal yaşamın sürekliliğini güvenceler. Bu ise bir yana bırakılan özdeşleştirmelerin ardışıklığı içinde yeşeren bir "an" ["tin"] ("mind", "Geist") -özdeşliğine olanak vermektedir. Bu an -özdeşliği eytişimsel bir [özdeşlik]olarak bilinçli duruma gelir. Kendi *içerisinde*, bilgibilimin güvenli biçimde önvarsaydığı ayırımı içerir ve kuramsal ile kılgısal us arasındaki bu ayırımla ilişki içinde tanımlanamaz.

Hegel bilgi eleştirisinin yaklaşımını, önvarsayımlarını özeleştiriye konu ederek köktencileştirir. Böyle yaparak o aşkınsal ile görgül belirlenimler arasındaki, oluş ve geçerlilik arasındaki a priori sınırlamanın pekin gözüktüğü, aşkınsal bilincin güvenli temelini ortadan kaldırır. Görüngübilimsel deneyim aşkınsal belirlenimlerin kendilerinin biçimlendiği boyut içerisinde devinir. Saltık biçimde değişmeyen hiçbir nokta içermez. Yalnızca bizatihi düşünseme deneyimi özoluşum süreci adı altında aydınlatılabilir. Başlangıçtaki ivedilenme ardından, eleştirel bilinç kendini, insanlık tarihini oluşturan deneyimlerin dizgesel yinelenmesi yoluyla yeniden kurulabilen düşünseme aşamalarıyla şimdiki konumuna hazırlamalıdır. *Tinin Görüngübilimi* bu yeniden-kuruluma üç hamlede girişir: Bireyin toplumsallaşma süreci yoluyla, insanlığın tümel tarihi yoluyla ve saltık an biçimleri, demek ki din, sanat ve bilimsel bilgi (scientific knowledge, *Wissenschaft*)[21], içinde kendisini kendine yansıttığı şekliyle tarih yoluyla.

Bilgi kuramının incelemelerine onunla başladığı eleştirel bilinç görüngübilimsel gözlemin sonucu olarak, bu sonuncusu [bu gözlem] insan türünün özoluşum sürecini iyelenerek kendi bakışaçısının oluşunun (genesis) saydam biçimde ayırdına vardığı anda, elde edilir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin sonunda, bu eleştirel bilincin saltık bilgi olduğunu ileri sürer. Hegel bu iddiayı iyi [bir şekilde] yapmaz: gerçekten de, görüngübilimsel bir pasajın biçimsel koşullarını doğa tarihi yoluyla karşılayamadığı için, böyle bir tanıtlamayı gerçekleştiremez. Çünkü, görüngübilimsel soruşturma yaklaşımına uygun olarak, saltık bilgi ancak insan türünün ve doğanın oluşum süreçlerinin, *aynı anda*, dizgesel yenilenmesi sonucu olarak düşünülebilecektir.

Böylesine yalın bir "yanlış"ın Hegel'in düşüncesine sızmış olabilmesi gerçekte olası değildir. Eğer o öngelen savı

bir yana bırakarak, anın görüngübiliminin saltık bilginin duruşuna ve dolayısıyla kurgusal bilimsel-bilgi kavramına yol açtığı ve açmak durumunda olduğu konusunda hiç kuşku beslemediyse, bu daha çok, bizim yorumlamamızdan sapan bir görüngübilim özanlayışının göstergesidir. Görüngübilimsel sorgulamayla Hegel bilgibilimsel yaklaşımı köktencileştirmediğine, ama bunu gereksiz kıldığına kendini inandırır. Görüngübilimsel deneyimin her zaman anın bir saltık devinimi içerisinde kaldığı ve kalmış olduğunu ve bu yüzden de, zorunlulukla saltık tin içinde son bulması gerektiğini önvarsayar.[22] Buna zıt olarak, biz onun kanıtını(argument), içkin bir Kant eleştirisi açısından izlemekteyiz. Özdeşlik felsefesinin önvarsayımını kılavuz edinmezsek, bu önemli birlik dağılır gider. Gerçi, Hegel'in belirimleri -içinde- bilinç kurulumu bilgibilimsel yaklaşımı köktencileştirerek, aşkınsal felsefenin yalnızca koşulsuz kuşku gibi gözüken şeye ilişkin sınırlamasını kaldırır. Ama herhangi bir tür saltık bilgiye ulaşmayı bize hiçbir yolda güvencelemez. Görgül deneyimden ayrımlı olarak, görüngübilimsel deneyim aşkınsal bakımdan temellendirilmiş tasarıların sınırları içinde kalmaz. Belirimleri-içinde-bilincin kurulumu daha çok, dünyayı kavrama ve eylem tasarılarının dönüşümlerinin yerleşmiş bulunduğu temel deneyimleri bir araya getirir. Düşünseme deneyimi öyle seçkin kıpıları korur ki, buralardan özne, deyiş uygunsa omuzları üzerinde geriye bakar ve özne ile nesne arasındaki aşkınsal ilişkinin, kendi ardında kendini nasıl gizlice değiştirdiğini anlar. İnsanlık tarihinin özgürleşim eşiklerini anımsar. Bununla birlikte bu, bilincin aşkınsal tarihi üzerindeki olumsal etkilerini dışlamaz. Olanaklı nesnelerin ortaya çıkması için her yeni aşkınsal çerçevenin biçimlendiği koşullar olumsal durumlarda öznenin kendisi tarafından üretilebilirdi: örneğin, Marx'ın varsaydığı gibi, üretim güçlerindeki ilerleme yoluyla. Bu özne ve nesnenin saltık birliğini sağlamayacaktır. Ne var ki,

böyle bir birlik; içinde görüngübilimsel anımsamanın taçlandığı eleştirel bilince saltık bilgi statüsünü verecektir.

> Buna karşın, Hegel 1807'de bu görüşü savunuyordu.
>
> (Görüngübilimsel deneyimin akışı içinde) kendini kendi asıl varoluşuna çekerek, o (bilinç) kendisinden ayrımlı olan şeyle yalnızca kendi için ve kendisinden başka bir şey gibi olan şeyle, etkilenmiş olma görüntüsünü sıyırıp attığı, ya da, [bu] görüntünün özle özdeş duruma geldiği [ve] böylece bilinç betiminin tam da anın [tinin] otantik bilimsel-bilgi noktasıyla çakıştığı noktaya ulaşacak ve son olarak onun bu özünü kavrayıp, saltık bilginin kendisini dile getirecektir.[23]

Ama daha burada, yalnızca retoriksel bakımdan maskelenmiş bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Eğer saltık bilginin duruşunu başta üreten görüngübilim ise ve bu duruş otantik bilimsel-bilgi konumuyla çakışıyorsa, o zaman belirimleri-içinde-bilginin kurulumu bilimsel-bilgi statüsünü iddia edemez. Hegel'in bilgibilimi yerdiği bu apaçık ikilem, bilgi *öncesinde* bilme ikilemi (dilemma, *Aporie*) şimdi Hegel'in düşüncesinde edimsel bir ikileme dönmektedir: eşdeyişle, görüngübilimin aslında bilimsel bilginin her olanaklı kipine öncel bir geçerlilik taşıması gerektiği. Hegel başta *Görüngübilim*'i bir bilimsel-bilgi dizgesinin ilk kısmı olarak yayımlamıştı. O sırada, bilincin ortaya çıktığı biçimlerin zorunlulukla birbirini izlediğine ve "bu zorunluluk dolayısıyla, bilimsel bilgiye [giden] bu yolun kendisinin zaten *bilimsel* bilgi olduğu"na[24] inanıyordu. Hegel ancak saltık bilginin duruşundan *geriyebakışsal biçimde,* görüngübilimsel deneyimin ilerlemesi için [bir] zorunluluk henüz ileri sürebilirdi. Bu çevrenden bakıldığında, anın [tinin] görüngübiliminin mantıkla ilişkisi aşağıdaki biçimi almaktadır:

> Bilinç somut bilgi olarak andır [tindir] ki, bu da üstelik dışsallıkla etkilenmiş bilgidir. Ama tüm doğal ve ansal yaşamın gelişimi gibi, bu nesnenin ileriye devinimi de özellikle, mantığın içeriğini hazırlayan *arı özlerin* doğasına dayanır. Kendini dolayımsızlığından ve dışsal somutluğundan bu yolda özgürleştiren belirimleri-içinde-an [-tin] olarak bilinç arı bilgi, kendileri-içinde ve kendileri-için oldukları şekliyle bu arı özleri bir nesne olarak kendine veren arı bilgi, durumuna gelir.[25]

Ne var ki, bu bakışaçısından, görüngübilimsel sorgulama özgül ırasını yitirecek ve metafiziksel bir an [tin] ve doğa felsefesi (philosophy of mind and nature, *Realphilosophie des Geistes)*[26] düzeyine indirgenecekti. Eğer bilincin ilerleyen görüngübilimsel devinimi "tüm doğal ve ansal [tinsel] yaşam gibi", kendileri içinde ve kendileri için varolan özlerin mantıksal yapısına dayanmış olsaydı, o zaman kesinlikle, görüngübilimin felsefeye bir giriş olmasına olanak veren özel ilişki de gözardı edilmiş olurdu: eşdeyişle, mantığın duruşuna henüz ulaşamamış olan görüngübilimsel gözlemcinin kendisinin bilincin özoluşum sürecine katılmış olması. Onun bağımlı konumu onun dolayımsız bir şey olan duyu-pekinliğiyle işe başlaması gereğinde gösterilmiştir.

Görüngübilim anın [tinin] gelişim sürecini değil; ama daha çok, kendini dışsal somutlaştırmadan önce özgürleştirmesi ve düşünseme deneyimi yoluyla arı bilgiye ulaşması gereken bir bilinç tarafından, bu sürecin iyelenilmesini betimler. Bu yüzden, onun kendisi halihazırda bilimsel bilgi olamaz, oysa bilimsel geçerlilik iddia edebilmelidir.

Bu pusluluk yerinde kalmaktadır. Olanaklı bilginin --ya da, olasılıkla, saltık bilginin-- koşullarından pekin olmadığımız sürece,bilim kavramını ancak görüngübilimsel bakımdan

temellendirme gereğindeyiz. Bu ölçüde, görüngübilimsel deneyim yöntemi bilgi eleştirisinin her zaman güdemi olan şeyi yalnızca köktencileştirir. Öte yandan, görüngübilim kendi belirtilmiş ereğine, saltık bilgiye, hakikaten ulaştığı zaman, kendini gereksiz kılar. Gerçekten, bizatihi bilgi eleştirisi tarafından tutulan soruşturma çevrenini, bu çevren onun biricik meşrulaştırımı olmasına karşın, o reddeder. O durumda, olsa olsa, görüngübilimi, Mantık'ın duruşuna tırmandıktan sonra bir yana atmamız gereken bir merdiven gibi alabiliriz. Belli bir anlamda, Hegel'in kendisi de daha sonra *Görüngübilim*'e bu yolda davranır. Onu kendi bilimler dizgesine katmaz. *Ansiklopedi* 'de onun yerinde, sözgelişi ilksel bir mantık-bilimi nosyonu (preliminary notion, *Vorbegriff*) görünür.[27] Ancak 1831 güzünde, Hegel *Görüngübilim*'in bir ikinci baskısı için hazırlıklara başladı ve kendi okuması için, "gözden geçirilmeyecek ölçüde olağandışı erken [bir] çalışma", notunu koydu. Apaçık olarak, görüngübilimi eski biçimi içinde, ama yeni ilksel Mantık- nosyonuyla aynı işlev için elde tutmak ve onu, bir bütün olarak dizgeyle yan yana koymak istiyordu. Bir dizge olarak serimlenmiş olan bilimsel bilgi hâlâ dizgeye dışsal olan ve arı bir biçimde düşünme gereksinimine karar vermek için hâlâ devindirilmesi gereken bir bilinçle ilişki içinde, kendi duruşunu bu yolda açıklayabilirdi.[28] Görünürde sıkışmış bir bilincin zorunluluğunu kavrayan bu tür bilim özyorumlaması olarak, görüngübilim kendi düşünce sürecini, kurgusal bilimsel-bilgi duruşundan geliştirecekti. Ama bunu bilimsel olarak değil, ancak öğretimsel olarak (didactically) yapabildi. Görüngübilimin bu geç özanlayışı onun kökensel güdeminin bir yeniden yorumlanmasına dayanır. Yine de, Hegel görüngübilime her zaman verilmiş olan pusluluk yüzünden, hiç zorlanmaksızın bunu başarabildi. O [görüngübilim] yol açtığı varsayılan ve ancak bilgi eleştirisini köktencileştirerek yol açabileceği saltık bilginin duruşunu pekinsiz di-

ye almak durumundaydı. Oysa aslında, saltık bilgiyi öylesine pekinlikle önvarsayıyordu ki, daha ilk adımından başlayarak bu eleştiri çabasından kendisinin bağışık olduğuna inanmaktaydı.

Kant'ın bilgi eleştirisi çağcıl fizik biçimindeki bir görgül bilim - kavramı benimser ve genelde olanaklı bilgi ölçütlerini bundan türetir. Hegel bilgi eleştirisinin, eğer kendi güdemini koşulsuz biçimde izlerse, böylesi önvarsayımları bir yana bırakması gerektiğini gösterir; o bunun yerine, eleştiri ölçününün düşünseme deneyiminden çıkmasına izin vermelidir. Özdeşlik felsefesinin önvarsayımlarına uygun olarak, bizatihi bilgi eleştirisinden mantıksal biçimde yola çıkmadığı, ama onunla ilgilendiği için, Hegel kurgusal bilimsel-bilgi kavramına ulaşır. Yöntemsel bakımdan ister doğadan, ister andan [tinden] yola çıkan bilimler bu düzgüyle ilişki içinde yalnızca saltık bilginin sınırlandırmaları olduklarını kanıtlayabilir ve kendilerini zayıflatırlar. Bu yüzden, *bilgi eleştirisinin puslu bir köktencileştirilmesinin* paradoksal sonucu bilim karşısında felsefenin aydınlanmış konumu değildir. Felsefe kendini otantik bilim diye ileri sürdüğü zaman, felsefe ile bilimin ilişkisi tartışmadan tümüyle yiter. Hegel'le birlikte, ciddi bir yanlış anlama ortaya çıkmıştır: felsefesel usun yalnızca anlığın soyut düşüncesine karşı ileri sürdüğü iddianın, tümel bilimsel bilgi olarak konumunu koruma iddiasındaki bir felsefe tarafından bağımsız bilimlerin meşruluğunun zoralımına eşdeğer olduğu idesi. Ama felsefeden bağımsız bilimsel ilerleme edimsel olgusu bu iddiayı, yanlış anlaşılmış bile olsa, çıplak bir yapıntı olarak açığa vurmak durumundadır. Pozitivizmin temel taşı olarak hizmet eden buydu. Bunun utkusuna yalnızca Marx karşı çıkmıştır. Çünkü o bilgi eleştirisini pussuz bir biçimde köktencileştirmekten Hegel'i alıkoyan özdeşlik felsefesinin temel varsayımını paylaşmaksızın, Hegel'in Kant eleştirisini izliyordu.

Bölüm iki

MARX'IN HEGEL METAELEŞTİRİSİ: Toplumsal Emek Yoluyla Bireşim

Paris dönemindeki ekonomik-felsefesel elyazmalarının sonuncusunda (1844) *Marx Tinin Görüngübilimi*'yle hesaplaşır.* Özellikle son bölümde, saltık bilgi üzerinde odaklaşır. Marx belirimleri-içinde-bilincin serimlenmesini özdeşlik felsefesinin çerçevesinden ayırma stratejisi izler. Çoğu kez "Hegel'in duruşunu oldukça aşan"bir eleştirinin ögelerini; *Görüngübilim*'de, gizlenmiş de olsa, halihazırda içerilmiş olan öğeleri günışığına çıkarmak için bunu yapar. Bunu yaparken, Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin, doğa felsefesinden an [tin] felsefesine geçişin betimlendiği [ve] *Görüngübilim*'in örtük biçimde altında yatan temel varsayımı belirtik kılan 381 ve

---

(*) Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (Berlin:Dietz,1956-), I,3:150 ff. Bu baskı Notlar'da MEGA olarak anılmıştır.

384. paragraflarına başvurur: "*Bizim için*, an [tin] kendi önvarsayımı olarak *doğaya* iyedir;o hakikattir ve bu yüzden de doğanın saltık zeminidir (ground, *Erstes*). Bu hakikatte doğa yitmiştir ve an [tin] kendisi için varolan İde olarak ortaya çıkmıştır: İde'nin hem *nesnesi*, hem de *öznesi nosyondur* (notion, concept, *Begriff*)."[1] Marx için ise, tersine, anın [tinin] saltık zemini doğadır. Doğa bir anın [tinin] ötekisi olarak, demek ki aynı zamanda onun ötekisindeki öğesi (*bei sich*) içinde, düşünülemez. Çünkü, eğer doğa tam dışsallaşma durumundaki an [tin] olsaydı, o zaman pıhtılaşmış an [tin] olarak o kendi özüne ve yaşamına kendi içinde değil, ama kendi dışında iye olacaktı. Ancak anın [tinin] kendinden doğaya yönelirken, düşünümsel biçimde anımsadığı şekliyle, doğanın hakikat içinde varolabileceğinin peşin bir güvencesi olacaktı. Marx'ın *Ansiklopedi* üstüne yorumladığı gibi,

> Burada dışsallık, kendisini dışsallaştıran ve kendisini günışığına, duyusal insana seren duyusallık gibi anlaşılmamalıdır. Bu dışsallık burada, bir yabancılaşma, bir kusur, varolmaması gereken bir zayıflık olarak anlamlıdır... Yalnızca benim için ya da benim gözümde eksik olan bir varlık yoksun olduğu bir şeye kendi dışında iyedir. Demek ki, onun özü kendisinden ayrımlıdır. Bu yüzden, soyut düşünür için, doğa kendini ortadan kaldırmalıdır, çünkü zaten onun tarafından, gücül biçimde ortadan kaldırılmış bir varlık gibi konumlandırılmıştır.[2]

Eğer hem nesnel çevre, hem de öznel bedensel doğa olarak doğanın dışsallığı yalnızca, kendini doğa içerisinde bulan bir bilince dışsal gözükürse değil, ama bunun yerine, anın [tinin] olumsal biçimde bağımlı olduğu bir dayanağın dolayımsızlığına gönderme yaparsa, özdeşlik felsefenin saltık bilgiye vur-

duğu bu damga kırılabilir. Burada an [tin] doğayı önvarsayar, ama kendisinin içerisinden doğal insan varlığına ve benzer biçimde onu kuşatan doğaya yol açan bir doğal süreç anlamında --kendisi için varolan ide olarak, doğal bir dünyayı kendi özyaratılmış önvarsayımı gibi konumlandıran bir idealist an [tin] anlamında değil.[3]

Nesnel idealizm öznel anın [tinin] böylesine ayırt etmiş olmadığı bir saltık an [tin] önvarsayımı olarak kavranılabilir doğanın kendinde varlığını teslim etmeye girişir. Marx'ın buna karşı çıkardığı şey kaba özdekçilik değildir. Onun başta, Feuerbach insanbiliminin doğalcılığını canlandırmaya koyulduğu doğrudur.[4] [Ama] Feurbach'a karşıt olarak, Marx kendi çevresine bağımlı bir örgenselliğin bedensel özniteliklerinin (duyusal alımsallık, gereksinim, coşkusallık, zedelenebilirlik) yanısıra, bir "etkin doğal varlık"ın etkin yaşam anlatımları ve uyumsal davranış kiplerini de pekin biçimde vurgular. Ama "nesnel etkinlik"e, her örgensellik gibi insanın da "kendi yaşamını ancak gerçek, duyusal nesnelerle dile getirebilmesi"[5] [yolla] hâlâ özgül-olmayan bir anlam verdiği sürece, Marx doğasalcı ideler alanında sıkışıp kalır.

Bununla birlikte, Feuerbach'a karşı ilk sav bunun ötesine geçer.[6] Burada, nesnel bir varlık olarak insandan söz etmenin anlamı insanbilimsel değil,[7] ama bilgibilimseldir: özdekçiliğe karşıt olarak idealizmin geliştirdiği "etkin yan" özdekselci biçimde kavranmalıdır. Marx "nesnenin, gerçekliğin, duyusallığın ancak duyusal insan etkinliği olarak, kılgı (practice, *Praxis*)[8] olarak olsa bile öznel biçimde değil, nesne ya da sezgi (intuition, *Anschaung*)[9] biçiminde kavranmış olması"nı tüm önceki özdekçiliğin ana kusuru olarak gördüğü zaman, o zaman, "nesnel etkinlik" olanaklı deneyim nesnelerinin nesnelliğini kurma anlamını, bu özgül anlamı kazanmış olur. Doğal

nesneler olarak bu sonuncular [olanaklı deneyim nesneleri] kendinde-varlık özelliğini doğayla paylaşırlar, ama üretilmiş nesnellik ırasını insan etkinliği sayesinde taşırlar. Bir yandan, Marx nesnel etkinliği bir aşkınsal başarım olarak düşünür; olanaklı deneyim-nesnelerinin nesnellik koşullarına gerçekliğin bağlı gözüktüğü bir dünyanın kurulumunda o kendi karşılığına iyedir. Öte yandan, o bu aşkınsal başarımı gerçek emek (labor, *Arbeit*)[10] süreçlerinden kaynaklanmış gibi görür. Dünya kuruluşunun (constitution) öznesi genelde aşkınsal bilinç değil, ama yaşamını doğal koşullar altında yeniden üreten somut insan türüdür. Bu "özdeksel değişim süreci"nin (process of material exchange, *Stoffwechselprozess)* toplumsal emek süreçleri biçimini alması bu doğal varlığın fiziksel kuruluşundan ve onun doğal çevresinin kimi değişmezlerinden türer.

Marx emeği,

> tüm toplum biçimlerinden bağımsız olan bir insansal varoluş koşulu; insan ile doğa arasındaki özdeksel değişimi, başka deyişle insansal yaşamı, dolayımlamak üzere doğanın aralıksız bir zorunluluğu[11]

diye niteler. İnsansal düzeyde, doğa insanın *öznel doğası* ile onun çevresinin *nesnel doğası* şeklinde ayrışır. Aynı zamanda, doğa toplumsal emeğin yeniden-üretim süreci yoluyla kendini de dolayımlar:

> Emek herşeyden önce, insan ile doğa arasındaki bir süreçtir; insanın kendi emeği yoluyla doğa ile özdeksel değişimini dolayımladığı, düzenlediği ve denetlediği bir süreç.O doğal bir erk (power) olarak doğanın tözünün kendisiyle karşı karşıya gelir. Kendi yaşamı için kullanılabilir bir biçimde doğayı iyelenmek üzere, ken-

> di bedensel varlığına dahil doğal güçleri, demek ki kol ve bacaklarını, kafasını ve elini, devinime geçirir.[12]

Bizleri kuşatan doğa *ancak* toplumsal emek süreçleri yoluyla insanın öznel doğası tarafından dolayımlanmakla, *bizler için nesnel doğa* olarak kendisini kurar. O nedenle, emek ya da çalışma insansal varoluşun yalnızca temel bir ulamı değil, ama ayrıca bir bilgibilimsel ulamdır. Nesnel etkinlikler dizgesi toplumsal yaşamın olanaklı yeniden-üretiminin olgusal koşullarını *ve aynı zamanda da* deneyim nesnelerinin olanaklı nesnelliğinin aşkınsal koşullarını yaratır. Alet-yapan hayvan şeklindeki insan ulamı hem eyleme, hem de dünyayı kavramaya ilişkin bir taslağı imler. Her ne denli bir doğal süreç olsa da, emek aynı zamanda, yalnızca bir doğal süreçten ötedir, çünkü doğayla özdeksel değişimi düzenlemekte ve bir dünya kurmaktadır:

> İnsan yalnızca bir doğal varlık değildir, ama bir insansal doğal varlıktır: demek ki, kendisi için varolan[13] bir varlık ve bu yüzden bir tür-varlığıdır ve bizzat kendisini hem varlığı, hem de bilgisi içinde doğrulaması ve etkinleştirmesi gerekir. Böylelikle, insansal nesneler dolayımsız biçimde verili oldukları şekliyle doğal nesneler değillerdir. Ne dolayımsız, nesnel biçimi içinde insansal an (mind, *Sinn*) insan duyusallığıyla aynıdır. Doğa insansal varlığa ne nesnel, ne de öznel biçimde upuygun olarak, dolayımsızca sunulmuş değildir.[14]

Bu yüzden, özdekçilikte, emek bir bireşim işlevi taşır.

Ne var ki, toplumsal emeği kendi idealist anlamından soyulmuş bireşim olarak anladığımız anda, bir aşkınsal-mantıksal yanlış-anlama tehlikesiyle karşı karşıya geliriz. Çünkü, emek ulamı o zaman hiç ayırdına varmaksızın, genelde dünya-

kurucu yaşam etkinliği (life activity, *Lebenspraxis*) anlamı kazanır. Özellikle, Marx'ın insan doğası üstüne yazılarını Husserl'in geç çalışmalarında rastlanan yaşam-dünyası çözümlemeleri terimleri içinde yorumlarsak, bu görüş öne çıkar. Marksizmin görüngübilimsel sıkıntısı Otuzlarda, Heidegger'in etkisi altında yazan Herbert Marcuse'un çeşitli çalışmalarında anlatım bulmuştur.[15] Savaş sonrasında, bu görüş Sartre'ın etkilediği[16] kişiler arasında yandaşlar buldu ve çeşitli sosyalist ülkelerdeki Marx yorumlamasını yönlendirdi.[17] Yine de, Marx "emek sürecini birincil olarak her özgül toplumsal biçimden bağımsız ele almayı"[18]ne denli anlamlı bulmuş olursa olsun, bunu olanaklı toplumsal yaşam-dünyalarının değişmez anlam yapılarının kurulumu için asla temel olarak görmedi. Toplumsal emek ancak nesnel ve öznel doğayı dolayımlama ulamı olarak temeldir. Tarihte türün evrim *düzeneğini* tasarımlar. Emek süreci yoluyla, değişen şey yalnızca üzerinde çalışılan doğa değildir; ama emek ürünleri aracılığıyla, çalışan öznelerin kendilerinin gereksinli doğası [da değişmektedir]. O nedenle, yukarda anılan tümceden --ki buna göre, "doğa insansal varlığa ne nesnel, ne de öznel biçimde upuygun olarak, dolayımsızca sunulmuş değildir"-- sonra, Marx hemen [şunu] ekler:

> Tıpkı doğal her şeyin kendi oluşuna (genesis) iye olması gibi, insan da kendi türeyimsel (genetic) edimine, eşdeyişle tarihe, iyedir. Ne var ki, insan açısından bu edim bilinen bir oluşsal edim ve o yüzden, bilinç yoluyla kendini aşan bir [edimdir]. Tarih insanın asıl doğal tarihidir.(19)

Alet-yapan hayvan toplumsal emeğin yeniden-üretici biçimi yoluyla kendini tüm öteki hayvan türlerinden ayırt ettiği için, insan türü herhangi bir değişmez doğal ya da aşkınsal

yapıyla değil, ama yalnızca bir insansallaşma (humanization, *Menschwerdung*) düzeneğiyle ıralanmıştır. "İnsan doğası" kavramı, bu evrimci kavram tıpkı aşkınsal felsefenin olduğu gibi, bir yanılsama olarak felsefesel insanbiliminin de maskesini düşürür. Akıp giden bireysel performanslar, üretimler ve doyumların görünümlerine zıt olarak, emek süreçleri üretici güçlerde biriken genel bir şeye yol açar --Hegel bunu, aletle ilgili olarak çoktan gözlemlemişti. Bu sürüp giden üretimler ya da birikmiş üretim-güçleri sırası geldiğinde, öznelerin kendi nesneleriyle ilişki kurdukları dünyayı dönüştürürler. O yüzden, ister aşkınsal yaşam biçimi olarak, isterse dirimbilimsel bakımdan koşullanmış bir temel ekin kalıbının görgül biçimi içinde olsun, tür değişmez bir öze iye değildir:

> Her bir birey ve her bir kuşağın verili bir şey olarak karşı karşıya geldiği bu üretim güçleri, anamallar ve toplumsal etkileşim biçimleri toplamı filozofların "töz" ve "insanın özü" diye düşündükleri şeyin, onların tanrılaştırdıkları ve çekiştikleri şeyin temelidir...[20]

Marx işleyim tarihinde, demek ki toplumsal emek dizgesinin evriminde, "insanın özsel erklerinin (essential powers, *Wesenskröfte*) açık kitabını, duyusal biçimde varolan insansal ruhbilimi"[21] gördüğü zaman, anındaki şey bir görgül yapı değil, ama türün tarihinin kurulduğu bağlamdır. Bilincin belirim (manifestation) aşamaları dünyayı kavramanın ve eylemin aşkınsal kurallarınca belirlenmiştir. Tikel bir "nesnel doğa" bir özne olarak kabul edilen her bir toplumsal dizgeye bu çerçevede verilenmiştir. Ama, toplumsal emeğin sonuçları tarafından biçimlendirilmiş bir "öznel doğa"ya bağımlılık içinde, bu çerçevenin kendisi de tarihsel bakımdan değişir. Beş duyunun oluşumunun tüm önceki tarihin işi olduğuna ilişkin tanınmış tümce sözcüğü sözcüğüne Marx tarafından söylen-

miştir. Tarihin özdekçi incelenmesi hem gerçek yaşam sürecini, hem de yaşam-dünyalarının kuruluşunun aşkınsal koşullarını belirleyen toplumal (societal) ulamlara yöneliktir.

Hegel'in *Görüngübilim*'deki konumuna karşıt olarak, Marx toplumsal emeğin temel yapılarını bilincin özdüşünsemesinin açığa serdiği inancını savunur; nesnel bakımdan etkin doğal varlık [olarak] insan ile, onun nesnel çevresi olan doğanın bireşimini burada bulur. Marx bu bireşimin belirtik bir kavramına ulaşmış değildir. Yalnızca, bunun az çok bulanık bir kavramlaştırımına iyedir. Feuerbach üstüne ilk sav idealizmden --bilişsel sürecin "etkin yan"ını kavradığı ölçüde-- öğrenme buyruğunu doğrudan içermekle birlikte, [Marx]bireşim kavramının kendini kuşkulu görecektir. Yine de çeşitli belirtimlerden, toplumsal emeğin insan ile doğanın bireşimi olarak düşünülme yolunu kestirebiliriz. Hegel'in Kant eleştirisinin köktencileştirdiği bir bilgi eleştirisinin tüm öğelerinin Marx'da nasıl hazır olduğu halde, özdekçi bir bilgibilim kurmak üzere birleştirilmediğini anlamak istersek, bu özdekçi bireşim-kavramını açık biçimde eklemlendirmemiz gerekir.

Özdekçi anlamda bireşim Kant, Fichte ve Hegel tarafından idealist felsefede geliştirilmiş olan kavramdan,birincil bakımdan, bir mantıksal yapı türetmemesiyle ayrımlanır. O bir aşkınsal bilincin başarımı, bir saltık benin konumlanması ya da bir saltık anın [tinin] devinimi değildir. Bunun yerine, kendini tarihte üreten bir tür-özne'nin *hem* görgül, *hem* de aşkınsal başarımıdır. Kant, Fichte ve Hegel yeniden ve yeniden, konuşulmuş tümcelerin özdeğine, yargının mantıksal biçimlerine dönebilirler: özne ve yüklemin birliği [bu] bireşimin paradigmatik sonucudur ki, bilinç etkinliği, ben ve an [tin] böyle düşünülür. Bu yüzden, bireşimin kazanımlarının

içine çökelmiş olduğu tözü mantık sağlar. Kant anlığın ulamlarını yargılar tablosundan türetmek üzere biçimsel mantığı alır. Fichte ve Hegel sırasıyla saltık benin edimini arı tamalgıdan ve saltık nosyonun (notion, concept, *Begriff*) eytişimsel devinimini arı usun çatışkıları ve yanılmalı-tasımlarından yeniden-kurmak üzere, aşkınsal mantığı alırlar. Bunun tersine, eğer bireşim Marx'ın varsaydığı gibi, düşünceden çok emek ortamında yer almaktaysa, o zaman, onun çökeltisini içine bıraktığı dayanak (taşıyıcı, substratum) bir simgeler bağlantısı değil, toplumsal emek dizgesidir. Bireşimli başarımların yeniden-kurulumu için çıkış noktası mantık değil, ekonomidir. Sonuç olarak, temel bireşimli-başarımları bilinçli kılmak üzere düşünsemenin ele alması gereken gereci sağlayan şey simgelerin kurallara uygun olarak doğru birleştirilmesi değil, ama toplumsal yaşam süreçleridir, özdeksel üretim ve ürünlerin iyelenilmesidir. Bireşim artık bir düşünce etkinliği olarak değil, ama özdeksel üretim [etkinliği] olarak gözükür. Toplumun kendiliğinden yeniden-üretim süreci için örnekçe anınkilerden çok, doğanın üretimleridir. İdealizmde *biçimsel mantık eleştirisinin* tuttuğu yeri, Marx açısından *siyasal ekonomi eleştirisinin* almasının nedeni budur. Marx kararlı bir biçimde şunu bildirir:

> Böylesine ünlü "insanın doğayla birliği" işleyimde her zaman varolmuştur ve işleyimin az ya da çok gelişimine göre, herbir evrede ayrımlı biçimde varolmuştur. Aynı [şey] üretici güçlerinin gelişimi uygun bir temele varana dek insanın doğayla "savaşımı" için de geçerlidir.[22]

Toplumsal emek yoluyla bu bireşim saltık bir [bireşim] değildir. Saltık bireşim gibi bir şey ancak özdeşlik felsefesinin önvarsayımları üzerinde düşünülebilir. Doğada kendini kendi

ötekisi içinde gibi tanıyan Hegel'in an [tin] örnekçesi iki düşünseme ilişkisini birleştirir: yalıtlanmış öznenin kendisiyle özdüşünümsel ilişkisini ve, bir özneyi ötekinde --tıpkı sonuncusunun da birincisine ilişkin yaptığı gibi-- bilen ve tanıyan bir öznenin öznelerarası* ilişkisini. An [tin] ve doğanın saltık özdeşliği içinde, ilk ilişkiden, birlikteki ayrım kıpısı alıkonur; tıpkı, ikincisinden, ayrımdaki birlik kıpısının alıkonması gibi. Saltık an [tin] an [tin] ile doğanın, öznenin kendinin özbilinçteki kendiyle özdeş olduğunu bilme kipindeki özdeşliğidir. Ama bu birlik an [tin] ile doğanın bir öznenin kendisinin bir başkasından saltık biçimde ayrımlı olduğunu bilme kipindeki özdeşsizliğini de pekâlâ kapsar. Bundan, saltık ayrımın hâlâ özneler arasındaki bir ilişki olarak düşünüldüğü çıkar. O yüzden, an [tin] ile doğanın özdeşliğini onların özdeşsizliğiyle birleştiren şey bir ben özdeşliğinin varlık durumuna geldiği bireşim tipine göre düşünülebilir. Dolayımlanan kıpıdan *biri* dolayımlama ulamının kendini tanımlar: saltık olarak, bireşim hâlâ özdüşünseme kalıbından sonra düşünülür.

Marx ise tersine, doğayı bir başka özne ulamı altında değil, ama evrik biçimde, özneyi bir başka doğa ulamı altında görür. Dolayısıyla, bunların birliği ancak bir özne tarafından oluşturulmakla birlikte, o [Marx] bunu bir saltık birlik olarak kavramaz. İdealizmde olduğu gibi doğanın özgün olarak bir özne görünümü olması yerine, [burada] özne özgün olarak bir doğal varlıktır. Bu yüzden, ancak bir öznenin etkinliği yoluyla ortaya çıkabilen birlik doğaya özne tarafından bir ölçü-

---

(*) "Intersubjectivity" sözcüğü tam olarak "öznelikarası" şeklinde çevrilebilir ve çevrilmelidir. Ancak Türkçe'de --kavramsal bulanıklığı ve sorunsallığına karşın-- terimin karşılığı olarak "öznelerarası" yerleşmiş olduğundan, bu sonuncusu kullanılmıştır.--T.çn.

de dayatılmış olarak kalır. Erken Marx ile Marksçı gelenekteki kurgusal anlar (Walter Benjamin, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno) gizemciliğin bu kalıtını ne denli çekici bulmuş olurlarsa olsunlar, doğanın yeniden canlandırılması mantıksal bakımdan özdekçiliğin içinde düşünülemez. Bir öznenin başka bir öznenin anlığına, bunların her ikisini de bağlayan ulamlar altında karşılıklı tanıma temelinde uyabileceği teslimiyetçi bir yolda öznenin onu [doğayı] kavradığı ulamlara doğa uymaz. Toplumsal özne ile doğanın, "işleyimde" varlık durumuna gelen birliği doğanın özerkliğini ve, onun olgusallığına yerleştirilmiş olan tam ötekilik kalıntısını kökünden silemez. Toplumsal emeğin bağlılaşığı (correlate) olarak, nesneleştirilmiş (objektified)[23] doğa onu denetleyen özneyle ilişki içinde *hem bağımsızlığı*, hem de *dışsallığı* elinde tutar. Onun bağımsızlığı kendini, ancak kendimizi onlara bağlı kılmamız ölçüsünde doğal süreçlere egemen olmayı öğrenme yeteneğimizde ortaya koyar. Bu temel deneyim "uymamız" gereken doğal "yasalar"ın diliyle dile getirilmiştir. Doğanın dışsallığı ise kendini, sonul değişmezlerinin olumsallığında ortaya koyar. Doğa üzerindeki uygulayımsal denetim erkimiz ne denli genişlemiş olursa olsun, doğa kendisini bize sermeyen bir tözsel çekirdek olarak kalır.

Toplumsal emek dizgeleri içinde düzenlenmiş olan üretim süreci insan ile doğanın, bir yanda olanaklı deneyim-nesnelerinin nesnelliğini öznelerin nesnel etkinliğine bağlayan,ama öte yanda, onun varoluşunun bağımsızlığını ortadan kaldırmayan bir bireşim biçimidir:

> Bu etkinlik, bu süregen duyusal çalışma ve yaratma, bu üretim şimdi varolduğu şekliyle bütün duyusal dünyanın öylesine temelidir ki, buna bir yıl için bile ara verilmiş olsaydı, Feuerbach yalnızca doğal dünyada dev-

> sel bir dönüşümle karşı karşıya kalmayacak, ama hemen ardından bütün insansal dünyadan, kendi algı yetisinden ve gerçekte kendi varoluşundan da yoksun kalacaktı. Yine de, dışsal doğanın öncelliği [geçerli] kalmaktadır ve kuşkusuz, bunun tümü özgün [ilk]... insanlara uymaz; ama bu ayırımın ancak insanı doğadan ayırt edilmiş olarak görme ölçüsünde bir anlamı vardır. Dahası, her durumda, içinde Feuerbach'ın yaşadığı doğa tarih öncesi doğa değildir; belki Avustralya'daki birkaç mercan adası dışında, bugün hiçbir yerde bulunmayan doğa değildir.[24]

Marx kendinde-doğa diye bir şey varsaymaktadır. O insanlık dünyasına önceldir. Doğal varlıklar olarak çalışan-öznelerin kaynağındadır ve ayrıca, onların emek süreçlerine de katılmaktadır. Ama o zaten, insanın öznel doğası ile çevresinin nesnel doğası gibi, aynı "özdeksel değişim süreci"nin iki görünümüne ayrılmış olan toplumsal emek dizgesinin bir parçasıdır. Bilgibilimsel bakımdan, doğayı kendinde-varolan gibi varsaymamız gerektiği halde, ancak, emek süreçlerinin ortaya serdiği tarihsel boyut içerisinde doğaya ulaşmaktayız. Burada, insansal biçim içinde doğa kendini nesnel doğayla, insansal dünyanın zemini ve çevresiyle dolayımlar. Bu yüzden, "kendinde doğa" bizim düşüncemizin gereksinimi olan bir soyutlamadır; ama biz her zaman doğayla, insanlığın dünya-tarihsel özoluşum süreci içerisinde karşı karşıya geliriz. Kant'ın "kendinde şey"i insansal tarihe öngelen bir doğa adı altında [burada] yeniden ortaya çıkar.

Bu kavramlaştırma bir bütün olarak doğanın olumsallığını imleme [gibi] önemli bir bilgibimsel işlev taşır; doğayı yalnızca anın [tinin] dışsallaştırımına indirgeme yönündeki idealist çabaya zıt olarak, doğanın çalışan- öznelerin kurduğu tü-

mel dolayım-yapısı içindeki tarihsel oturmuşluğuna karşın, doğanın aktarılamaz olgusallığını (facticity) korur.

Bu tartışma şöyle özetlenebilir. Toplumsal emek yoluyla bireşim ne bir mantıksal yapı çıkarır, ne de insan ile doğanın bir saltık birliğini yaratır. Kant'ın özgün tamalgısı gibi, özdekçi bireşim kavramı da biçim ile özdek arasındaki ayrımı korur. Kuşkusuz, bu biçimler birincil olarak anlığın değil, ama nesnel etkinliğin ulamlarıdır; ve olanaklı deneyim-nesnelerinin nesnelliğinin birliği aşkınsal bilinçte değil, ama araçsal eylemin davranışsal dizgesinde oluşturulur. Yine de, verili olan özdek başta, emek sürecinde biliş sürecindeki gibi şekillenmiştir: "Kendi üretiminde insan ancak doğanın kendisi gibi devinebilir, demek ki *ancak tözlerin biçimlerini değiştirerek*". [25] Çünkü, emek süreci "nesneleri biçimlendirme, onları bir öznel amaca bağlama; onları öznel etkinliğin sonuç ve taşıyıcılarına dönüştürme"[26] sürecidir. Ancak, emek sürecinin öğelerini bilişsel sürecinkilerle karşılaştırırsak --demek ki emek gerecini, emek araçlarını (instruments) ve emek gücünü duyum gereciyle, anlık ulamlarıyla ve imgelemle karşılaştırırsak-- o zaman, *Kant ile Marx arasındaki ayrım* açık duruma gelir. Sezgi (intuition) gerecinin imgelem tarafından bireşimi kendi zorunlu birliğini, anlık ulamları yoluyla edinir. Anlığın arı kavramları olarak bu bireşimin aşkınsal kuralları bizatihi bilincin içsel ve değişmeyen envanterini oluşturur. Emek gerecinin emek gücü (power) tarafından bireşimi kendi edimsel birliğini, insanın güdümlendirilme ulamları yoluyla edinir. En geniş anlamıyla araçlar (instruments) olarak, bireşimin bu uygulayımsal kuralları duyusal varoluşu üstlenir ve toplumların, tarihsel bakımdan değişebilir envanterine dahil olurlar.[27]

Özdekçi bireşim-kavramı böylelikle Kant'tan, içerisinde, öznenin karşı karşıya geldiği bir tözü biçimlendirdiği değiş-

mez çerçeveyi devralır. Bu çerçeve ilk ve son kez olarak aşkınsal bilincin, ya da, alet-yapan hayvan türü olarak insan türünün, donanımıyla oluşturulmuştur. Öte yandan, Kant'tan ayrı olarak, Marx görgül bakımdan dolayımlanmış bireşimkuralları varsayar ki, bunlar üretici güçler olarak nesneleştirilmişlerdir ve tarihsel bakımdan, öznelerin kendi doğal çevreleriyle ilişkisini dönüştürürler.[28] Marx'ın bilgi kavramlaştırımı konusunda Kantgil olan şey türün, kendi doğal çevresiyle, araçsal eylemin davranışsal dizgesi tarafından saptanan değişmeyen ilişkisidir --çünkü, emek süreçleri "insansal yaşamın kalıcı doğal zorunluluğudur." Araçsal eylemin koşulları insan türünün doğal evriminde olumsal biçimde ortaya çıkmıştır. Ne var ki, aynı zamanda da aşkınsal zorunlulukla, bizim doğa bilgimizi, doğal süreçler üzerindeki olanaklı uygulayımsal denetim ilgisine bağlarlar. Olanaklı deneyim-nesnelerinin nesnelliği insansal eylemin derin yapılarından kaynaklanan bir kavramsal-algısal şema içerisinde kurulur; bu şema emek yoluyla canlı kalan tüm özneleri eşit ölçüde bağlar. Olanaklı deneyim-nesnelerinin nesnelliği böylelikle, bir doğal dayanağın özdeşliğinde, eşdeyişle, eyleme yönlendirilmiş insanın bedensel örgütlenmesinin özdeşliğinde, zemin bulur; genelde bir tarihdışı bilincin özdeşliğini, Kant'a göre aşkınsal zorunlulukla güvenceleyen özgün bir tamalgı birliğinde değil. Toplumal (societal) öznelerin özdeşliği ise, tersine, kendi uygulayımsal denetim erklerinin alanıyla birlikte değişir. Bu bakışaçısı temel olarak Kantgil değildir. Araçsal eylem çerçevesi içerisinde ortaya çıkan bilgi bir üretici güç olarak dışsal varoluşu üstlenir. Vargı olarak, hem emek süreçleri içinde yeniden-şekillenen ve uygarlaşan (civilized) doğa, hem de çalışan öznelerin kendileri üretici güçlerin gelişimiyle ilişki içinde değişirler. Üretici güçlerin gelişiminin edimsel aşaması özne ile nesnenin birliğini her bir kuşağın yeniden oluşturma düzeyini tanımlar.

Tolumsal emek yoluyla bireşim kavramının Kantgil bileşeni bir araçsalcı bilgi kuramı içinde işlenebilir.[29] Bu sonuncusu, içerisinde ve yalnızca içerisinde, doğanın uygulayımsal denetlenebilirliği konumundan deneyimin örgütlenmesinin ve bilginin nesnelliğinin olanaklı duruma geldiği, emek süreçlerinin aşkınsal yapısını bilinçli kılacaktır. Marx'ta, böyle bir kurama yönelik yalnızca birkaç yöntembilimsel ipucu vardır. Bunlar ilk kez pragmatizmde, özellikle de Peirce[30] ve Dewey[31] tarafından, işlenmişlerdir. Ama bunlar özdekçiliğin doğal bilimlerle olumlayıcı ilişkisini kavranabilir kılmaya yetmez. Çünkü, doğal bilimlerin araştırma süreçlerinde üretilen ve sınanan uygulayımsal-bakımdan-kullanılabilir-bilgi geribesleme-denetimli eylem (feedback-controlled action, *erfolgskontrolliertes Handeln*)[32] alanında, sınama yanılma yoluyla edinilen gündelik-yaşamın-pragmatik-bilgisiyle aynı ulama girmektedir. Marx bir kez Kugelmann'a, "doğal yasaların saltık biçimde kaldırılamayacağı"nı yazmıştı. "Ayrımlı tarihsel durumlarda değişebilen şey yalnızca, bu yasaların etki gösterdiği biçimdir." [33] Yalnızca, olanaklı doğal-bilimsel bilginin nesnellik koşulları insansal eylemin bir derin yapısından kaynaklandığı içindir ki, yasaların bildirimleri tümel geçerlilik iddia edebilirler. Üretim güçlerinin gelişim düzeyinde ise, tersine, tarihsel bakımdan değişebilen biçim temel bulmuştur. Aynı zamanda bu düzey bir birikimsel öğrenme sürecinin düzeyini de tasarımlar ve böylece, yeni uygulayımsal bilginin ortaya çıktığı koşulları belirler. Bu bilginin kendisi, gücül olarak, uygulandığı doğa aracılığıyla (via) özneye tepki gösteren bir üretici güçtür.

Toplumsal emek yoluyla bireşim kavramının Kantgil-olmayan, ikinci bileşeninin oyuna girdiği yer burasıdır. Bu bileşen Kant'ın, tamalgının özgün bireşimli birliği kavramına Fichte'nin --doğal olarak, idealist önvarsayımlar üzerinde-- getirdiği yorumlamada geliştirilmiştir.

Kant tasarımlar çoklusu içinde bireşimli birliğin,kendi özetkinliği yoluyla, sezgi çoklusu verili olmayan bir bitimli anlık için nasıl varlık durumuna geldiği sorunuyla karşı karşıyaydı. Özne ile nesnenin özdeş olmaması öncülüyle, anlığın [edindiği] bilgi ancak bir özgün bireşim, verili tasarımlar çoklusunu bir tamalgının birliği altına getirdiği zaman olanaklıdır. Tasarımların bireşimi bilincin özdeşliğini bu tasarımlar içinde tasarımlamamla oluşturulur. Bu özbilinçte gerçekleşir. Böylece, duyarlık ve anlık şeklinde ayrılmış bir bilişsel yetinin olanaklılığını göstermek üzere, Kant toplu biçimde bana ilişkin görülen tüm tasarımlarımı özbilinçte birleştiren bir yetiyi varsaymak zorundadır. İmgelemin bu kendiliğinden yetisini, kendiyle özdeş olan benin deneyimi içinde değerlendiririz. Fichte arı tamalgının bu dedüksiyonunu alır ve onu altüst eder. Demek ki, özgün aşkınsal deneyim olarak özbilincin edimiyle ve böylece saltık biçimde pekinle işe başlar ve bu özdüşünsemenin nasıl düşünülmesi gerektiğini sorgular. Fichte ben ile ben-olmayanın özdeşliğini tanıtlamak ve böylelikle Kant'ın, özbilincin aşkınsal birliğine yükselmek için kendini zorunlu gördüğü önvarsayımla kesin biçimde çarpışmak üzere, Kant'ın yolunu tersinden kateder. Kant'a göre, arı tamalgı tüm öteki tasarımlara özdeş biçimde eşlik edebilmesi gereken "Düşünüyorum" tasarımını, bu tasarımın kendine daha öte bir [tasarım] eşlik etmeksizin ve onun tarafından düşünsemeksizin üretir.[34] Fichte'in istemlediği şey özbilinçten bir adım ileri giden bu düşünsemenin kendidir. Ne var ki, o durumda ortaya çıkan şey kendisini köktenci biçimde düşünmek isteyen bir kimsenin yalnızca düşünme ve tasarımlama boyutundan ayrılması ve özbilincin edimini kendiliğinden gerçekleştirmesi, bunu kendi öz varoluşuyla üretmesi gerektiğidir. Özbilinç tüm öteki tasarımlara eşlik edebilmesi gereken bir sonul *tasarım* değildir; kendi içinde geriye giden ve böylece, kendi başarımı içinde, kendini eşzamanlı biçimde saydamlaştıran bir *eylemdir*-- kendi öz başarımı yolunda kendine saydam duruma gelen bir edim.

Fichte'nin düşünce silsilesi şöyledir. Tüm tasarımlarımda özdeş ben olarak kendimi alıkoyarak, aynı zamanda da düşünülen şeyin bütün içeriğinden soyutlanarak, özbilinç kendini oluşturur. Ne var ki, eğer ben kendine dönerek kendinin bilinci durumuna gelirse, o zaman, orada bunun temelinde ve buna öngelen, bunun yöneldiği bir benin halihazırda olması gerekir. O durumda, gerçi, özbilinç özgün olmayacaktır. Bunun yerine önce bene benzer birşeyden türetilmiş olacaktır. Ancak, yalnızca özbilinç yoluyladır ki, benle ilgili pekinliğe ulaşabiliriz: ben yalnızca benin kendisi-için-varlık'ıdır (the ego is only the being-for-itself of the ego; Ich ist nur Fürsichsein des Ich). Ne var ki, o zaman, özbilincin tasarımını bene dahil olmayan her şeyden soyutlama yoluyla elde ettiğimiz durumun ardına nüfuz etmemiz gerekir. Beni, özbilincin tam kendi ediminde kurmalıyız: Ben ancak kendini konumlandırması ölçüsünde varolur. Özbilinç olarak ben varlığı deneyimleyen benle bağdaşamaz. Daha çok, benim yalnızca karşı karşıya geldiğim ben kendini, ancak kendisi tarafından konumlandırıldığı ölçüde, ben olarak bilir:

> Açık bilince yükseltilmiş olan şimdiki özkonumlanışınızı düşünürken, bir başka böylesi konumlanışın, açık bilinç olmaksızın, buna öngeldiğini imgelemeniz gerekir; şimdiki bir [konumlanış] bu sonuncusuna gönderme yapar ve onun tarafından koşullanır.[35]

Özgün ben bir ben-olmayanı kendine karşıtlık içinde konumlandırarak, beni konumlandırır. Özgün ben olarak o bu kendine-dönme-eylemi dışında hiçtir. Bilinç her zaman bir şeyin bilinci olduğundan, açık bilinç eşiğinin altında kalan kesinlikle özbilinçtir; ancak eşlik eden varlıkta o arı ve yalın biçimde pekindir. [36]

Kant'ın arı tamalgısına Fichte'nin, inatçı bir mantıkla getirdiği bu yorum özdekçiliğin düşündüğü şekliyle toplumsal bakımdan çalışan öznelerin özdeşliğine ışık tutmaktadır. Bir özdeş ben olarak onlar kendilerini, özdeşliğini emek süreçleri içinde elde eden bir çevreyle karşı karşıya bulurlar; bu çevre ben değildir. Her ne denli, doğanın bu öznelere nesnel biçimde gözüktüğü aşkınsal çerçeve değişmese de, onların bilincinin özdeşliği her bir durumda üretim güçlerinin tarihsel gelişme-aşamasına ve onların üretiminin bu aşamada oluşturduğu çevreye bağımlılık içinde biçimlenir. Her bir kuşak kendi özdeşliğini [kimliğini] ancak, tarihte çoktan oluşturulmuş bir doğa aracılığıyla (via) kazanır ve bu doğa da onun emeğinin nesnesidir. Toplumsal emek dizgesi her zaman geçmiş kuşakların emeğinin sonucudur. Sürekli bir biçimde, o "emek ile doğal töz arasında" yeni bir "orantı" kurar. Şimdiki özne bir anlamda, öngelen özneler tümlüğünce "konumlandırıl"mıştır, tarihsel bakımdan belirlenmiş düzeyde doğayla hesaplaşacak bir konuma getirilmiştir. Ancak o bu tümlüğü bir yabancı özne gibi göremez. Çünkü, onun kendini kurduğu emek süreçleri onun kendisinin bağlandığı ve yalnızca daha ileri götürdüğü bu aynı üretime dahildir.[37] Şimdiki özne kendisinin, geçmiş öznelerin üretimi yoluyla üretilmiş olduğunu bilerek, kendini emeğiyle *kavrar.*

Herhangi bir aşamada çevresiyle karşı karşıya gelen toplumsal özne bir bütün olarak geçmiş üretim ve yeniden-üretim süreçleriyle ilintilidir; tıpkı, kendi ben-olmayanı ile karşı karşıya gelen benin, --saltık ben olarak kendini, bir ben-olmayanı kendine karşıtlık içinde konumlandırarak, ben olarak ürettiği-- kendine-dönme eylemiyle ilintili olması gibi. Ancak üretim sürecinde, tür ilkin kendini bir toplumsal özne olarak *konumlandırır.* Üretim, Marx'ın sürekli duyusal emek

ve yaratma olarak apostrofize ettiği bu etkinlik eşzamanlı biçimde, toplumsal öznenin kendini karşı karşıya bulduğu özgül doğa oluşumlarına ve, özneyi, tarihsel bakımdan verili doğayı dönüştürecek, böylelikle de kendi özdeşliğini biçimlendirecek bir konuma sokan üretim güçlerine yol açar. Kant'ın aşkınsal bilincin birliği olarak anladığı bilinç özdeşliği *emek yoluyla başarılmış özdeşliktir.* Dolayımsız bir bireşim yetisi ya da arı tamalgı değil, ama Fichte'nin anlamında bir özbilinç edimidir. O nedenledir ki, toplumsal bir özne ancak, genelde türün öztüretimsel (self-generative) edimi olarak emeğin ya da üretimi içinde kendinin ayırdına varırsa ve kendisinin, "dünya tarihinin bütün önceki akışının emeği" tarafından üretilmiş olduğunu bilirse, kesin anlamda kendinin bilincine varır.

Kuşkusuz, Fichte'den ayırımlı olarak, Marx ben- olmayanın ve benin bilinçsiz üretimini yalnızca insanlığın tarihsel dünyasına bağlar. Edimsel doğa her zaman, kendi nesnel ve öznel görünümleri içinde konumlanma etkinliğinin bir dayanağı olarak önvarsayılır.

> Üretimin özgün koşulları doğal önvarsayımlar, *üreticinin varoluşunun doğal koşulları,* olarak ortaya çıkarlar... Onun kendine ilişkin örgensel -olmayan bir beden gibi ilinti kurduğu *doğal varoluş koşulları* ikili doğadadır: 1. öznel ve 2. nesnel. O bir ailenin, bir aşiretin, bir kabilenin, vb. --ki daha sonra, bunlar başkalarıyla karışma ve çatışma yoluyla, değişik tarihsel biçimler alırlar-- üyesidir ve böyle bir üye olarak da, kendi örgensel–olmayan (inorganic) varoluşu olarak, kendi üretim ve yeniden-üretimin koşulu olarak, tikel bir doğayla (sözgelimi yeryüzü, toprak ve tarla) ilintilidir.[38]

Marx Fichte'nin saltık benini olumsal insan türüyle sınırlar. Onun [bu türün] öztüretim edimi, onun kendini oluşturduğu bu etkinlik o yüzden, ancak, ben ile ben-olmayan'ın tarihsel oluşumlarıyla, toplumal (societal) öznelerle ve onların özdeksel çevresiyle ilişki içinde saltıktır. Üretim "doğal önvarsayımlar"la her iki yandan da koşullanmıştır. Üzerinde çalışılacak gereç emek süreçlerine "dışardan" katılır, oysa insansal emekçinin örgeni buna "içerden" ("altından","beneath") katılır. Özdekçi duruştan,bireşim; dünya tarihi alanıyla ilişkili bir başarımdır. Marx Fichte'yi, bir yandan Kant'ın aşkınsal felsefesiyle ve öte yandan Darwin'in evrim kuramıyla sınırlandırılmış bir alana öteler.

Daha Darwin öncesinde, Marx araçsalçı kurulumu içinde aşkınsal felsefenin, bir insanbilimsel biliş kuramı terimleriyle yorumlanmasına tanıştır. Toplumsal emek yoluyla bireşim, doğanın insansal aşamaya evrimini --demek ki artık idealistik biçimde bireşim olarak kavranılamayacak bir bitimli doğal üretimi-- önvarsayar. Çünkü, araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde konumlandırılan ve bireşimi olanaklı kılan aşkınsal çerçeve bizatihi insanın türe-özgü bedensel örgütlenmesinde temellenmiştir. İnsansıların (hominids) tikel fiziksel donanımı olmaksızın, "özdeksel değişim süreci" asla insansal düzeyde emek biçimini alamazdı. İnsanlar "kendi geçim araçlarını *üretmeye*,kendi bedensel örgütlenmeleriyle koşullanmış bir adımı [atmaya] başladıkları anda, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar." "Bu yüzden, dikkat edilecek ilk şey bu bireylerin bedensel örgütlenmesi ve bunun, onlarla doğanın geri kalanı arasında kurduğu ilişkidir."[39] Toplumsal üretimin saltık beni kendi sonucu olarak, alet-yapan hayvanı ortaya çıkaran bir doğa tarihi içinde kurulur.Bu bakımdan, Marx insan türünün tarihini "doğal tarihin, doğanın

insanı oluşturmasının gerçek bir bölümü"[40] olarak görebilir. Ne var ki, Marx bizim tarihi doğal tarihin bir sürdürümü olarak *nasıl* kavrayabildiğimizi söylemez. Hem insan türünün ekin eşiğine dek doğal evrimi olarak, hem de insansallaşmanın (humanization, *Menschwerdung*) dünya-tarihsel süreci olarak, "doğa"nın insanı oluşturmasından söz edebiliriz. Ama birinci durumda "doğa" öznel tamlayan (genitive), oysa ikincisinde nesnel tamlayandır (genitive). Özdekçi bireşim-kavramı toplumsal emek dizgelerinin tarihsel evrimini *aynı zamanda* bir aşkınsal bilinç tarihi olarak usayatkın kılmamıza olanak verir. Ama, insan türünün öztüretim edimi açısından temel olan doğal tarihin üretiminin toplumsal üretimle ilişki içinde nasıl düşünüleceği --başka deyişle, aşkınsal bilincin tarihinin öntarihi olarak nasıl kavranılabileceği-- hâlâ açık bir sorudur.

Toplumsal emek yoluyla bireşim kavramı, bu özdekçi kavram Marx'ın insanlık tarihi kavramlaştırımının, Kant'la başlayan düşünsel akımda tuttuğu dizgesel konumu imler. Özellikle Fichte'nin belirlediği bir düşünce dönemecinde, Marx bilgi eleştirisine Kantgil yaklaşıma Hegel'in karşıçıkışının güdemini benimser. Bunu yaparken, bizatihi bilgibilimi engelleyen özdeşlik felsefesinden etkilenmez. Yine de, bu özdekçiliğin felsefesel temeli bilginin koşulsuz bir görüngübilimsel özdüşünsemesini oluşturma ve böylelikle bilgibilimin pozitivist körelimini (atrophy) engelleme konusundaki yetersizliğini tanıtlar. Dolayımsız biçimde bakıldığında, bunun nedeni, *insan türünün öztüretimsel ediminin* emeğe *indirgenmesinde* görüyorum. İçerisine araçsal eylemin çökelmiş bulunduğu üretim güçlerinin yanı sıra, Marx'ın toplumsal kuramı kurumsal çerçeveyi, üretim ilişkilerini de kendi yaklaşımı içinde bir araya getirir. Erk (power, *Herrschaft)* ve ideolojinin kavranılabileceği biricik temel olan simgesel etkileşim

yapısını ve ekinsel geleneğin rolünü kılgıdan atmaz. Ama [şimdi] kılgının bu yönü felsefesel gönderme çerçevesinin bir parçası yapılmamıştır. Ne var ki, görüngübilimsel deneyim araçsal eylemle bağdaşmayan tam bu boyutta devinir. Marx'ın ideoloji dediği, belirimleri-içinde-bilincin konfigürasyonları tam bu boyutta ortaya çıkar ve Marx'ın Kantgil eleştiri adını verdiği bir düşünseme kipinin sessiz gücü şeyleştirmeleri tam bunun içinde eritir.

Bu yüzden, Marx'ın yapıtlarında, soruşturma kılgısı ile bu soruşturmanın sınırlı felsefesel özanlayışı [özanlığı] arasında, özel bir orantısızlık ortaya çıkar. Görgül çözümlemelerinde Marx özdeksel etkinlik ve ideolojilerin eleştirel kaldırılması (ilgası), araçsal eylem ve devrimci kılgı, emek ve düşünseme ulamları altında, türün tarihini kavrar. Ama Marx yaptığı şeyi, türün yalnızca çalışma yoluyla özdüşünsemesi [gibi] çok kısıtlı bir kavramlaştırmada yorumlar. Özdekçi bireşim-kavramı gerçekten köktencileştirilmiş bir bilgi eleştirisi güdemini gerçekleştirmeye Marx'ın ne yolda katkı yaptığını belirtik kılmak için, yeterince geniş ölçüde düşünülmüş değildir. Aslında, o Marx'ı, kendi yordam kipini bu bakışaçısından anlamaktan da alıkoymuştur.

Bölüm Üç

TOPLUMSAL KURAM OLARAK BİLGİ KURAMI İDESİ

Marx'ın, *Tinin Görüngübilimi* için ileri sürdüğü yorumlayıcı taslak Hegel'in saltık düşünseme felsefesinin araçsalcı çevirisi için bir izlence de içermektedir:

> Hegel'in görüngübiliminin ve onun son sonucunun --dürtü ve üretici ilke olarak olumsuzluğun eytişimi-- büyüklüğü bu yüzden, ... Hegel'in insanın öztüretimini bir süreç olarak, nesneleştirmeyi (objectification) nesneleştirmeme olarak, yabancılaşma (alienation, *Entäuberung)* ve bu yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi olarak kavramasıdır; başka deyişle, emeğin özünü kavraması ve kendi gerçekliği nedeniyle, kendi öz emeğinin sonucu olarak gerçek insan olan nesnel insanı kavramasıdır.[1]

Emek yoluyla türün özkuruluşu idesi *Görüngübilim*'i söylencebilimleştirmeksizin (demythologizing), iyelenme kılavuzu olarak işe yaramaktadır. Göstermiş olduğumuz gibi, özdeşlik felsefesinin varsayımları Hegel'i, kendi Kant eleştirisinin gerçek hasadını biçmekten engellemiş ve onlar bu özdekçi temelde çözünmüşlerdir. Ne var ki, Marx'ın Hegel'i doğru biçimde eleştirdiği bakışaçısının kendi de, ironik bir şekilde,kendi incelemelerinin önemini uygun biçimde kavramaktan onu alıkoyar. Bilincin beliriminin (manifestation) kurulumunu türün özüretiminin şifrelenmiş bir tasarımına çevirerek, Marx düşünseme deneyimindeki ilerleme düzeneğini, Hegel felsefesinde gizlenmiş bulunan bir düzeneği ortaya çıkarır. Olumluluk (positivity) içinde katılaştırılmış ve soyutlama durumunu almış olan bir yaşam biçimini ortadan kaldırma ve aşmaya itki veren şey üretim güçlerinin gelişmesidir. Ama aynı zamanda, düşünsemenin doğası konusunda Marx, bunu emeğe indirgediğinde de kendi kendini aldatır. "Dışsallaşmayı yeniden özümseyen nesnel devinim olarak dönüşümsel kaldırma (abolition, *Aufheben)*" yı, gereç üzerinde çalışmada dışsallaştırılmış olan özsel erklerin iyelenilmesiyle özdeşleştirir.

Marx düşünseme sürecini araçsal eylem düzeyine indirger. Saltık benin özkonumlanışını türün daha somut üretici etkinliğine indirgeyerek, --düşünseme felsefesinin çerçevesini korusa bile-- tarihin itici gücü olarak düşünsemeyi ortadan kaldırır. Onun Hegel *Görüngübilim*'ini yeniden-yorumlaması Fichte'nin ben felsefesini ele alma ve bunu özdekçilikle çökertmesinin paradoksal vargılarını ele verir. Burada, iyelenen özneler ben-olmayanda, yalnızca benin bir ürünüyle değil, ama daha çok, doğanın olumsallığının bir bölümüyle karşı karşıya gelirler. Bu durumda, iyelenme edimi artık öznenin kendisinin daha önceden dışsallaşmış bir kısmının düşünüm-

sel yeniden-bütünleşmesiyle özdeş değildir. Marx öznenin (kendine saydam olmayan) önsel konumlanma etkinliğinin, demek ki hipoztaslaşmanın, nesneleşmiş olan şeyin bilincinde olma süreciyle, demek ki düşünseme süreciyle, ilişkisini korur. Ama, bir emek felsefesinin öncülleriyle, bu ilişki üretim ve iyelenme, dışsallaşma ve dışsallaştırılmış özsel güçlerin iyelenilmesi ilişkisine döner. *Marx düşünsemeyi üretim örnekçesine göre düşünür.* Örtük biçimde bu öncülle işe başladığı için, doğal bilimlerin ve eleştirinin mantıksal statüsü arasında ayırım yapmamakta o tutarsız değildir.

Aslında, Marx doğal bilimler ile insan bilimleri arasındaki ayırımı bütünüyle de silmez. Bir araçsalcı bilgibilimin anahatları onun, bir aşkınsal-pragmatik doğal-bilimler-kavramlaştırımına iye olmasına olanak vermektedir. Bunlar yöntemsel bakımdan güvencelenmiş bir bilgi türü biçimini temsil etmektedirler ki, önbilimsel bir düzeyde o toplumsal emek dizgesinde biriktirilmiştir. Olayların yasayı-andıran bağlantısıyla ilgili varsayımlar; deneylerde, "işleyim"inkilerle, demek ki geribesleme-denetimli eylemin önbilimsel durumlarınınkilerle, temelde özdeş bir tarzda sınanır. Her iki durumda da, deneyimin örgütlendiği ve gerçekliğin nesneleştiği, olanaklı uygulayımsal denetimin aşkınsal bakışaçısı aynıdır. Doğal bilimlerin bilgibilimsel gerekçelendirilmesi bakımından Marx--bunları bizatihi bilgiyle özdeşleştirmemekle birlikte--Hegel'e karşı Kant'la yanyanadır. Kant için olduğu gibi Marx için de, bilimi bilimsel kılan şeyin ölçütü yöntemsel bakımdan güvencelenmiş bilişsel süreçtir. Ancak Marx bu ilerlemeyi, yalın biçimde apaçık saymaz. Bunun yerine onu [bu ilerlemeyi], özünde uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilgi olarak görülen doğal-bilimsel bilişinin (information) üretim sürecine girmesi ölçüsüyle ilişki içinde ölçer:

> Doğal bilimler devsel bir etkinlik geliştirmiş ve giderek artan bir gereç kütlesini iyelenmiştir. Onların felsefeye yabancı kalmaları gibi, felsefe de onlara yabancı kalmıştır. Onların kıpısal (momentary) birliği (Schelling ve Hegel'i eleştirerek) yalnızca düşlemsel bir yanılsamaydı... Doğal bilim çok daha kılgısal bir kılıkla, insansal yaşama el atmış ve işleyim aracılığıyla onu dönüştürmüştür... İşleyim doğanın ve o yüzden doğal bilimin, insanla gerçek tarihsel ilişkisidir.[2]

Öte yandan, bir ideoloji eleştirisi olarak ve doğal bilimin araçsalcı anlamından ayrı biçimde işlenmiş bir insan-biliminin özgül anlamını, Marx belirtik biçimde hiç tartışmadı. İnsan-bilimini bir doğal bilim olarak değil de, eleştiri biçiminde saptanmış olmakla birlikte, onu sürekli olarak doğal bilimlerle birlikte sınıflandırmaya eğilimliydi. Toplumsal kuramın bilgibilimsel gerekçelendirilmesini gereksiz görüyordu. Bu da göstermektedir ki, emek yoluyla insanlığın özkuruluşu idesi Hegel'i eleştirmeye yeterliydi, ama Hegel'in özdekçi iyenilmesinin gerçek imlemini kavramaya upuygun değildi.

Fizik örnekçesine başvururken Marx "çağdaş toplumun deviniminin ekonomik yasası"nı bir "doğal yasa" olarak tasarımlama iddiasındadır. *Kapital*'in (Cilt I) ikinci baskısına sondeyişte[3], bir Rus eleştirmenin (reviewer) yöntembilimsel değerlendirmesini onayarak aktarır. Bu [eleştirmen] bir yanda iktisat ve dirimbilim, öte yanda fizik ve kimya arasındaki ayrımı vurgulamada Comte'la birlikte gider ve ekonomik yasaların geçerliliğinin özgül tarihsel dönemlerle kısıtlılığına tikellikle dikkat çekerken;[4] o [Marx] yine de bu toplumsal kuramı doğal bilimlerle eşitlendirir. Marx'ın yalnızca bir kaygısı vardır:

> Kesin bilimsel sorgulama yoluyla, belirli toplumsal ilişki düzenlerinin zorunluluğunu ortaya koymak ve, çıkış ve onay noktaları olarak ona hizmet eden olguları, olabildiğince eksiksiz biçimde kaydetmek... Marx toplumun devinimini; insanların istenç, bilinç ve güdeminden yalnızca bağımsız olmakla kalmayıp, bunun yerine ve evrik olarak, onların istenç, bilinç ve güdemlerini de belirleyen yasalarla yönlendirilmiş bir doğal tarih süreci gibi görür.[5]

Çözümlemesinin bilimsel ırasını kanıtlamak üzere, Marx bunun doğal bilimlere benzeştiriminden, yeniden ve yeniden yararlanır. İnsan-biliminin doğal bilimlerle bir birlik oluşturmak durumunda olduğuna ilişkin erken güdemini gözden geçirmiş olduğunun kanıtını asla vermez:

> Doğal bilim sonunda insan-bilimini kapsayacaktır (subsume), tıpkı insan-biliminin doğal bilimi kapsayacak olması gibi: *tek* bir bilim var olacaktır.[6]

Pozitivist tınılarıyla, bu doğal bir insan-bilimi istemi şaşırtıcıdır. Çünkü, doğal bilimler toplumsal emek dizgesinin aşkınsal koşullarına bağlıdır (subject to) [ve bu dizgenin] yapısal değişiminin de siyasal ekonominin, insan-bilimi olarak, üzerinde düşünsediği şey olduğu varsayılır. Kesin anlamıyla bilim; toplumsal öznenin öztüretiminin doğal-tarihsel sürecini sorgulayan ve ayrıca özneyi de bu sürecin bilincinde kılan bir eleştiriyi ıralayacak düşünseme öğesinden kesinlikle yoksundur. Bir kurucu sürecin çözümlemesi olması ölçüsünde, insan-bilimi bilgibilimsel eleştiri olarak bilimin özdüşünsemesini zorunlulukla içerir. İktisadın "insansal doğal bilim" şeklindeki özanlayışıyla, bu silinip gitmiştir. Değinildiği gibi, bu kısaltılmış yöntembilimsel özanlayış yine de, araçsal eylemle kısıtlı bir gönderme çercevesinin mantıksal vargısıdır.

Toplumsal emek yoluyla bireşim kavramını, bu özdekçi kavramı temel olarak alırsak, o zaman, hem doğal bilimlerin uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilgisi, doğal yasaların bilgisi (toplum kuramının yanısıra), hem de insansal doğal tarihin yasalar bilgisi türün özkuruluşunun (self-constitution) aynı nesnel bağlamına dahil olur. Pragmatik, gündelik bilgi düzeyinden çağdaş doğal bilime dek, doğa bilgisi insanın doğayla birincil hesaplaşmasından türer; o aynı zamanda da, toplumsal emek dizgesine tepkidir ve onun gelişimini uyarır. Toplumun bilgisi de benzeş biçimde görülebilir. Toplumsal grupların pragmatik özanlayış düzeyinden edimsel toplumsal kurama yayılarak, toplumal (societal) öznelerin özbilincini tanımlar. Onların özdeşliği üretici güçlerin her bir gelişme aşamasında yeniden biçimlenir ve sırası geldiğinde de, üretim sürecini yönlendirmenin bir koşulu olur:

> Sabit anamalın gelişimi; genel toplumsal bilginin *dolayımsız bir üretim gücü* durumuna gelmiş olma ve bu yüzden de (!), toplumsal yaşam süreci koşullarının genel anlığın (intellect) denetimi altına girme ölçüsünü gösterir.[7]

Bilginin oluş ve işlevinin yorumlanabileceği biricik çerçeveyi üretimin saptaması ölçüsünde, insan-bilimi de denetim-içinbilgi (knowledge for control, *Verfügungswissen)* ulamları altında ortaya çıkar. Doğal süreçlerin denetimine olanak veren bilgi toplumsal öznelerin özbilinci düzeyinde, toplumsal yaşam sürecinin denetimine olanak veren bilgiye dönüşür. Düşünümsel bilgi (reflective knowledge, *Reflexionswissen)* bir üretim ve iyelenme süreci olarak emek boyutu içinde üretici bilgiye (productive knowledge, *Produktionswissen*) doğru değişir. Uygulayımbilimlerde pıhtılaşmış olan doğal bilgi toplumsal özneyi, giderek daha adamakıllı biçimde, doğayla

"özdeksel değişim süreci" bilgisine iter. Sonunda bu bilgi, doğal bilimin uygulayımsal denetim erki durumuna gelmesinden ayrımlı olmayan bir tarzda, toplumsal süreçlerin yöneltilmesine dönüştürülür.

Siyasal Ekonominin Eleştirisi için ilksel incelemelerde, türün tarihinin, doğal bilimin ve uygulayımbilimin toplumsal öznenin özbilincine (genel anlık) --özdeksel yaşam sürecini denetleyen bir bilince-- otomatik transpozisyonuyla bağlantılandırıldığı bir örnekçe vardır. Bu kuruluma göre, aşkınsal bilincin tarihi uygulayımbilimin tarihinin tortusundan öte olmayacaktır. Bu sonuncusu ise dışlayıcı bir biçimde, geribesleme-denetimli eylemin birikimsel evrimine bırakılmıştır ve, emeğin üretkenliğini artırma ve insansal emek gücünü yeniden yerine koyma eğilimini izler --" bu eğilimin gerçekleşmesi emek araçlarının makinelere dönüşümüdür".[8] Uygulayımbilimin evriminin evresel dönüm-noktaları araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde bir araya gelen insansal örgenselliğin tüm yetilerinin emek araçlarına nasıl kerte kerte aktarıldığını gösterir: Önce uygulayıcı örgenlerin yetilerini, sonra duyu örgenlerininkileri, insansal örgenselliğin enerji üretimini ve son olarak da denetleyici örgenin, beynin, yetilerini. Uygulayımsal ilerlemenin aşamaları ilke olarak öngörülebilir. Sonunda, bütün emek süreci kendini insandan ayıracak ve yalnızca emek araçları içine çökelecektir. [9]

Toplumsal özne kendini zorunlu emekten özgürleştirdiği ve deyiş uygunsa, bilimleşmiş üretimin *yanısıra* onun yerini aldığı anda, insan türünün öztüretimsel edimi tamamlanır.Bu noktada, emek zamanı ve harcanan emek niceliği de üretilen malların değer ölçüsü olarak eskimiş duruma gelir. Eldeki araçların kıtlığı ve çalışmaya zorlanma dolayısıyla insansallaşma sürecine getirilen özdekçilik büyüsü bozulacaktır. Top-

lumsal özne (ben olarak) emek yoluyla nesneleştirilmiş doğaya, üretim ("saltık ben"in etkinliği) koşulları altında düşünülebilecek denli, nüfuz edecek ve onu iyelenecektir. Bilgi kuramının özdekçi yorumlanmasıyla birlikte, Fichte'nin düşüncesi Saint-Simongil bir çevrene de aktarılmış olur. *Kapital*'deki koşut sorgulamalarda boy göstermeyen, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*'deki alışılmadık bir pasaj bu çerçeveye uymaktadır:

> Büyük-ölçekli işleyimin gelişmesi ... ölçüsünde, toplumsal varsıllığın yaratılması emek zamanından ve harcanan emek niceliğinden çok, [bu] emek zamanı sırasında devinime geçirilen araçların erkine bağımlıdır ve bunlar, --bunların güç etkisi--, evet bunlar da, üretimlerinin mal olduğu dolayımsız emek zamanıyla orantılı değildir. Onlar daha çok bilim ve uygulayımbilimsel ilerlemenin genel düzeyine, ya da bilimin üretime uygulanımına, bağımlıdır. (Bu bilimin, özellikle doğal bilimin ve onun yanısıra tüm öbürlerinin, gelişmesi özdeksel üretimin gelişmesiyle orantılıdır.) Örneğin bütün toplumsal kütle için en yararlı biçimde düzenlenmesi ölçüsünde, tarım özdeksel-değişim biliminin yalnızca uygulanımı durumuna gelir. Gerçek varsıllık kendini daha çok --ve büyük işleyim bunu gösteriyor-- tıpkı bir arı soyutlamaya indirgenmiş olan emek ile onun gözettiği üretici sürecin gücü arasındaki niteliksel orantısızlıkta olduğu gibi, harcanan emek zamanı ile onun ürünü arasındaki devsel orantısızlıkta da ortaya çıkarır. İnsan üretim süreciyle gözetici ve düzenleyici olarak ilintilendiğinden, emek artık bu üretim süreci içerisinde pek fazla içerilmiş gözükmez. (Makineler için geçerli olan şey insansal etkinliklerin bir araya getirilmesi ve insansal ilişkilerin (intercourse) gelişme-

si için de pekâlâ geçerlidir.) Emekçi artık nesne (object, *Objekt*) ile kendi arasına, değişkeleşmiş (modified) bir doğal nesne (natural object, *Naturgegenstand*) sokmaz. Bunun yerine kendi ile kendisinin buyurduğu örgensel olmayan doğa arasına , bir ortam (medium) olarak işleyimsel [sürece] dönüştürdüğü doğal süreci sokar. Üretim sürecinin başlıca ajanı olma yerine, onun yanındaki yerini alır. Bu dönüşümde, üretim ve varsıllığın anahtarı olarak ortaya çıkan şey ne insanın kendisinin gerçekleştirdiği (performed) dolayımsız emek, ne de emek harcadığı zamandır; ama onun genel üretici gücünün iyenilmesidir, onun doğa anlayışıdır ve kendi toplumal (societal) varoluşu yoluyla onu denetlemesidir.--tek sözcükle, toplumsal bireyin gelişmesidir...

Böylelikle, değişim değerine dayanan üretim çöker ve dolayımsız özdeksel üretim-süreci kıtlık ve uzlaşmazlık biçiminden sıyrılır. Bireylerin özgürce gelişmesi ve böylece artı emek yaratmak üzere zorunlu emek zamanının azaltılması değil, ama daha çok, toplumun zorunlu emeğinin enaza indirilmesi ki, bu da herkes için özgür duruma gelmiş olan zamanla ve yaratılmış olan araçlarla, bireylerin sanatsal, bilimsel ve başka [alanlarda] eğitilmesinde kendi karşıeşini bulur.[10]

Emek sürecinin, insanın doğayla "özdeksel değişim"ini, zorunlu emekten bütünüyle özgürleşimlenmiş bir insan türünün denetimi altına sokacak bir bilimsel sürece dönüştürülmesine ilişkin bu kavramlaştırmayla, burada yöntembilimsel çevrenden ilgilenmekteyiz. Bu bakışaçısından gelişmiş bir insan-bilimi türün tarihini toplumsal emek yoluyla --ve *yalnızca* emek yoluyla değil-- bir bireşim olarak kurmak durumunda olacaktır. Bu ise erken Marx'ın, doğal bilimin insan-bili-

mini tıpkı sonuncusunun birincisini kapsaması (subsume) gibi, kapsamasına ilişkin yapıntısını doğru kılacaktır. Çünkü, bir yanda, üretimin bilimleşmesi toplumsal yaşam sürecini bilen ve sonra da bunu yönlendiren bir öznenin özdeşliğini oluştaracak bir devinim gibi gözükür. Bu anlamda, insan-bilimi doğal bilim altında-kapsanacaktır (subsumed). Öte yanda, doğal bilimler türün öztüretimsel süreci içindeki işlevleri dolayısıyla, insanın özsel erklerinin dışrak açınlanması olarak kavranılmaktadır. Bu anlamda ise, doğal bilim insan-bilimi altında -kapsanacaktır (subsumed). Bu sonuncusu [insan-bilimi] aşkınsal-mantıksal bakımdan belirlenmiş bir pragmatizmi andıran bir doğal bilimler yöntembiliminin türetilebileceği ilkeleri içerir. Ama bu bilim kendi öz bilgibilimsel temellerini sormaz. Kendini, doğal bilimlere benzeştirim içinde, üretici bilgi olarak anlar. Bu yüzden de, içerisinde kaygısızca devinmesi gerektiği özdüşünseme boyutunu gizler.

Şimdi, savunduğumuz kanıt(argument) *Kapital*'in "kabataslak" ("rough sketch", "*Rohentwurf*") aşaması ötesinde hiç izlenmedi. Bu [kanıt] yalnızca Marx'ın Hegel eleştirisinin felsefesel temeli için, demek ki bir özkurucu türün" etkinliği" olarak üretim için, tipiktir. Marx'ın Hegel'i geniş ölçekte özdeksel biçimde iyelendiği edimsel toplum kuramı için tipik değildir. *Grundrisse*'de bile, bilimin makinelere dönüşümünün hiçbir şekilde üretim sürecinin efendileri olan bir özbilinçli genel öznenin kurtuluşuna kendiliğinden yol açmayacağı yollu resmi görüşle karşılaşırız. Bu öteki versiyona göre, türün özkuruluşu yalnızca insanların doğa üzerindeki araçsal eylemi bağlamında değil, ama eşzamanlı biçimde, insanların aralarındaki etkileşimi düzenleyen erk ilişkileri boyutunda da yer alır. Marx birleşik üreticiler tarafından toplumsal yaşam sürecinin *özbilinçli denetimin,* üretim sürecinin bu bireylerden bağımsız duruma gelmiş bir *otomatik düzenlenmesinden* kesin biçimde ayırt eder. Birinci durumda, işçiler birbir-

leriyle, kendi uzlaşmalarına göre birleşen, bir araya gelen [bireyler] olarak ilintilidirler. Sonuncusunda ise, onlar yalnızca öyle bir araya getirilmişlerdir ki,

> bir tümlük olarak toplulaşmış emek bireysel işçinin işi (work) *değildir* ve birbirleriyle kendi uzlaşmalarına göre bir araya gelip ilinti kurmaları ölçüsünde değil, yalnızca bir araya getirilmiş olmaları ölçüsünde birlikte olan değişik işçilerin işidir.[11]

Kendi başına alındığında, bilimsel-uygulayımsal ilerleme toplumsal yaşam sürecinin geleneksel, "doğal" işleyişinin (özbilinçli denetimin sonuç verebileceği bir yolda) düşünümsel kavranmasına yol açmaz:

> (bilimleşmiş üretimin) bu emeği kendini yönlendiren bir yabancı istencin ve bir yabancı anlığın hizmetinde olduğu ölçüde, kendi birleşimi içinde ortaya çıkar. Onun ruhsal (*psychic, seelenhaft*) *birliği* kendisinin ve kendi özdeksel birliğinin dışındadır; bu birlik *makinelerin, nesnede zemin bulmuş olan* sabit anamalın, *birliğine* bağlıdır. *Uyandırılmış* bir canavar olarak sabit anamal bilimsel düşünceyi nesneleştirir ve aslında kuşatıcı bir görünümdedir. Bir araç olarak bireysel işçiyle ilintili değildir. Bunun yerine, o [işçi] canlandırılmış bir bireysel ayrıntı, makinenin yaşayan bir yalıtık aksesuarı gibi varolur.[12]

Yeni bir düşünseme aşamasına (bu gerçi, üretici bir güç olarak saptanmış olan bilimin ilerlemesi tarafından uyarılmıştır) direnen bu kurumsal çerçeve dolayımsız biçimde bir emek sürecinin sonucu değildir. Bu daha çok soyutlanma noktasına dek katılaştırılmış bir yaşam biçimi olarak kavranmalıdır : Hegel'in görüngübilimsel diliyle, bilincin bir belirim biçimi [olarak]. Bunun temsil ettiği şey dolayımsız biçimde bir uygulayımbilimsel gelişme aşaması değil, ama daha çok, bir

toplumsal güç ilişkisidir, eşdeyişle bir sınıfın bir başkası üzerindeki erkidir. Bu güç ilişkisi genellikle *siyasal biçimde* ortaya çıkar. Bunun tersine olarak, anamalcılığın ayırdedici özelliği sınıf ilişkisinin *ekonomik bakımdan*, bir sivil hukuk biçimi olarak özgür emek sözleşmesiyle tanımlanmış olmasıdır. Bu üretim kipi varolduğu sürece, üretimin en ilerlemeci bilimleşmesi bile toplumsal yaşam sürecini bilen ve düzenleyen bir özbilinçli öznenin özgürleşimine yol açamazdı. O zorunlu olarak, bu üretim kipinin "davacı çelişki" sini ("litigant contradiction", "*prozessierende Widerspruch*") yalnızca keskinleştirecekti:

> Bir yandan o (anamal) toplumsal birleşmenin ve toplumsal ilişkinin olduğu gibi, bilimin ve doğanın da tüm erklerini yaşama çağırır; varsıllığın yaratılmasını, harcanan emek zamanından (görece) bağımsız kılmaya çağırır. Öte yandan, bu yolda türetilmiş devsel toplumsal güçleri elde bulundurmak, onları emek zamanıyla tartmak ve onları, halihazırda yaratılmış değeri değer olarak korumak için gereken sınırlar içerisinde tutmak ister. [13]

İncelemiş olduğumuz bu *iki versiyon* temelini Marx'ın kuramsal yaklaşımının kendisinde bulan bir kararsızlığı görünür kılmaktadır. Toplumun ekonomik oluşumlarının gelişiminin çözümlenmesi için, o [Marx] kendini toplumsal emek yoluyla üreten tür idesinde kabullenilmiş olandan daha fazla öğe içeren bir toplumsal-emek dizgesi kavramı benimser. Toplumsal emek yoluyla özkuruluş *ulamsal düzeyde* bir üretim süreci olarak düşünülmüştür ve araçsal eylem, özdeksel etkinlik anlamında emek, ya da çalışma (iş) doğal tarihin devindiği boyutu tasarımlar. Öte yandan, *özdeksel sorgulamaları düzeyinde* Marx hem çalışmayı, hem de etkileşimi kuşatan toplumsal kılgıyı her zaman dikkate alır. Doğal tarih süreçleri bireylerin

üretici etkinliği ve onların karşılıklı ilişkilerinin örgütlenmesiyle dolayımlanmıştır. Bu ilişkiler kurumların gücüne dayanarak sorumluluklar ve ödüllerin, yükümlülükler ve toplumsal bütçedeki yüklerin üyeler arasında nasıl dağıtılacağına karar veren düzgülere bağlıdır. Özneler ve grupların bu ilişkilerinin düzgüsel bakımdan düzenlendiği ortam ekinsel gelenektir. Dilsel iletişim yapısını bu biçimlendirir ki, özneler bunun [bu yapının] temelinde hem doğayı, hem de kendi çevreleri içinde kendilerini yorumlarlar.

Araçsal eylem dışsal doğanın dayatmasına denk düşerken ve üretim güçlerinin düzeyi doğal güçler üzerindeki uygulayımsal denetimin ölçüsünü belirlerken, *iletişimsel eylem* de insanın kendi doğasının bastırılmasına denk düşer. Tarih öncesinden ve gelenekten kaynaklanan düşünsenmemiş, "doğal" toplumsal-bağımlılık-ve-siyasal-erk-gücünün yaptığı baskının ölçüsünü [bu] kurumsal çerçeve belirler. Bir toplum doğanın dışsal güçlerinden özgürleşimini emek süreçlerine, demek ki uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilginin üretimine ("doğal bilimlerin makinelere dönüşümü"de içinde), borçludur. İçsel doğanın zorlamasından özgürleşim; güce dayalı kurumların yerini, yalnızca zorbalıktan arınmış iletişimle sınırlı olan bir toplumsal ilişkiler örgütlenmesinin alması derecesine dek gider. Bu doğrudan, üretici etkinlik yoluyla değil, ama daha çok, (düşünümsel bilimlerin eleştirel etkinliği de içinde) savaşım veren sınıfların devrimci etkinliği yoluyla olur. Toplumsal kılgının bu iki ulamı birlikte, Marx'ın, Hegel'i yorumlayarak, türün öztüretimsel edimi dediği şeyi olanaklı kılar. Marx bunların bağlantısının toplumsal emek dizgesinde sonuç verdiğini görür. O nedenle, "üretim" ona, içinde araçsal eylemin ve kurumsal çerçevenin, ya da "üretici etkinlik" ile "üretim ilişkileri"nin, aynı sürecin yalnızca ayrımlı görünümleri olarak ortaya çıktıkları devinim gibi gözükür.[14]

Bununla birlikte, eğer bu kurumsal çerçeve toplumun tüm üyelerini aynı baskılara konu etmiyorsa, o zaman, gönderme çerçevesinin toplumsal kılgıda hem çalışmayı, hem de etkileşimi kapsayacak denli örtük biçimde genişletilmesi zorunlu olarak, tür tarihinin kurulumu ve onun bilgibilimsel temeli sorusu açısından belirleyici bir önem kazanmalıdır. Eğer üretim üretilen malların düzeyini temel gereksinimler dışında ve üstünde tutarsa, emeğin yarattığı artı ürünü dağıtma sorunu ortaya çıkar. Bu sorun, üretimin külfetlerine ve toplumsal ödüllere değişik ölçülerde katılan *toplumsal sınıfların oluşumuyla* çözülür. Kurumsal çerçevenin kalıcı kıldığı toplumsal dizgenin sınıflara ayrışmasıyla, toplumsal özne birliğini yitirir: "Üstelik, toplumu tek bir özne olarak almak onu yalnış biçimde --kurgusal biçimde-- almak olur."[15]

Türün emek yoluyla özkuruluşunu yalnızca üretim güçlerinde biriken doğal süreçler üzerindeki denetim erki açısından ele aldığımız sürece, genelde toplumsal dizgeden ve tekilde toplumsal özneden söz etmek anlamlı olur. Çünkü bir bütün olarak toplumsal emek dizgesini üretim güçlerinin gelişme düzeyi belirler. İlke olarak, bir toplumun tüm üyeleri aynı doğaya-egemenlik düzeyinde yaşarlar ki, bu da her bir durumda eldeki uygulayımsal bilgiyle verilenmiştir. Bir toplumun özdeşliği [kimliği] bu bilimsel-uygulayımsal ilerleme düzeyi aracılığıyla (via) biçimlendiği ölçüde, o "bu" ("the") toplumsal öznenin özbilinci olur. Ama şimdi görmüş olduğumuz gibi, türün özoluşumsal süreci bilimsel-uygulayımsal ilerlemenin bu öznesinin oluşuyla (genesis) uyuşmaz. Daha çok, Marx'ın özdekselci bir etkinlik olarak kavradığı bu "öztüretimsel edim"e, sınıf öznelerinin etkileşiminin ya zorlayıcı bütünleşme ya da açık rekabet içinde dolayımladığı bir özoluşum süreci eşlik eder.

Emek boyutunda, türün kuruluşu bir üretim süreci ve karmaşıklığın büyüme [süreci] olarak, çizgisel biçimde ortaya çıkarken; toplumsal sınıfların savaşımı boyutunda, o bir kıyım ve özözgürleşim süreci olarak yer alır. Her iki boyutta da, gelişmenin her bir yeni aşaması bir dayatmanın yerini başkasının almasıyla ıralanmıştır: birinde, dışsal doğal dayatmadan ve öbüründe, içsel doğanın baskılarından özgürleşim yoluyla. Bilimsel-uygulayımsal ilerlemenin akışını evresel yenilikler damgalar [ve] bu yeniliklerle, araçsal eylemin davranışsal dizgesinin işlevsel öğeleri makineler düzeyinde, adım adım yeniden üretilir. Bu gelişimin sınırlayıcı değeri böylelikle tanımlanmış olur: toplumun kendisinin bir otomat gibi örgütlemesi. Öte yandan, toplumsal özoluşum sürecinin akışı yeni uygulayımbilimlerle değil, ama aşılmış zorbalık ve ideoloji biçimlerinin inakçı ırasının giderildiği, kurumsal çerçevenin baskısının yüceltildiği ve iletişimsel eylemin iletişimsel eylem olarak özgür bırakıldığı düşünseme aşamalarıyla damgalanmıştır. Böylece, bu gelişmenin ereği kestirilir: zorbalıktan arınmış tartışma temelinde karar-alma süreçleriyle bağlantılı toplum örgütlenmesi. Toplumsal bakımdan zorunlu emek alanında insanların yerini tümüyle makinelerin almasına yol açan, uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilginin üretkenliğini yükseltme burada, karşıeşini, belirimleri-içinde-bilincin --türün özbilincinin eleştiri düzeyine ulaştığı ve kendini tüm ideolojik aldatmacadan özgürleştirdiği noktaya dek-- özdüşünsemesinde bulur. Bu iki gelişim yakınsamaz. Oysa karşılıklı-bağımlıdırlar; Marx bunu, üretim güçleri ve üretim ilişkileri eytişimi içinde tutmaya boşuna çabalamıştır. Boşuna --çünkü, insan ile doğanın bireşimine ilişkin bu özdekçi-kavram üretimin ulamsal çerçevesiyle sınırlandırıldığı sürece, bu "eytişim"in anlamı da bulanık kalmak zorundadır.

Eğer doğal tarih içinde insan türünün özkuruluş idesi hem *üretici etkinlik yoluyla öztüretimi, hem de eleştirel-devrimci etkinlik yoluyla özoluşumu* birleştirmekse, o zaman bireşim kavramı da ikinci bir boyut almak zorundadır. Kant ile Fichte'nin masum birleşimi artık yeterli değildir.

Emek-yoluyla-bireşim toplumsal özneyi, nesnesi olarak, dışsal doğayla dolayımlar. Ama bu dolayımlama süreci savaşım yoluyla bireşimle karşılıklı-bağlanmıştır ki, o da her bir durumda, toplumun, birbirini nesne kılan iki kısmi öznesini -- başka deyişle, iki toplumsal sınıfı-- dolayımlar. Bilgi, deneyim gerecinin ve an biçimlerinin bu bireşimi, her iki dolayımlama sürecinin yalnızca bir görünümüdür. Gerçeklik birincisinde uygulayımsal bir bakışaçısından ve sonuncusunda da kılgısal bir bakışaçısından yorumlanmıştır. Emek-yoluyla-bireşim özne ile nesne arasında kuramsal-uygulayımsal bir ilişki ortaya çıkarır; savaşım-yoluyla-bireşim ise bunlar arasında kuramsal-kılgısal bir ilişki ortaya koyar. Birincisinde üretici ilgi, ikincisinde ise düşünümsel bilgi doğar. Kendini ikinci tür bireşim olarak sunan biricik örnekçe Hegel'den gelir. Bu [örnekçe] Hegel'in, erken tanrıbilimsel yazılarında, Frankfurt döneminin siyasal yazılarında ve ana [tine] ilişkin Jena felsefesinde geliştirdiği, ama kendi dizgesiyle birleştirmediği ahlaksal yaşam eytişimini ele almaktadır.[16]

Hıristiyanlığın tini üstüne fragmanında Hegel ahlaksal yaşam eytişimini, ahlaksal tümlüğü yıkan birinin çarptırıldığı ceza örneğiyle açımlar. "Kıyacı" ("criminal") birey olarak kendini bu tümlük yerine koyarak, dayatılmamış [özgür] iletişimin bütünleyiciliğini ve gereksinimlerin karşılıklı olarak yerine getirilmesini çiğner. Bunu yaparken, kendisine yönelik bir yazgı sürecini başlatır. Çatışan yanlar arasında tutuşturulan savaşım ve zarar görüp ezilmiş olan ötekine karşı husu-

met yitirilmiş bütünleyiciliği ve geçmişteki dostluğu algılanabilir kılar. Kıyacı kendi geçmiş yaşamının olumsuzlayıcı erkiyle karşı karşıyadır. Suçunu deneyimler [yaşar]. Suçlu bir kimsenin, başkasının yaşamının baskı altına alınmasında kendinin eksikliğini ve başka özneden yüz çevirmesinde de kendinden yabancılaşmasını deneyimleyene [yaşayana] dek, kendi uyardığı bastırılmış ve yarılmış bir yaşamın şiddetine katlanması gerekir. Bu *yazgı nedenselliği* bastırılmış yaşamın erkiyle kurallandırılır. Bu sonuncusu ancak, eğer yarılmış yaşamın olumsuzluğunun deneyimi yitirilmiş olan şeye özlem duymaya yol açarsa ve suçlu kimseyi, kendinde yadsıdığı şey olarak savaştığı şeye karşı, başkasının varoluşuyla özdeşleşmeye zorlarsa, ödünlenebilir. O zaman, her iki yan da kendi ortak yaşam bağlamlarından ayrılmanın ve soyutlanmanın sonucu olarak, birbirlerine ilişkin katı konumlarını teslim ederler. Ve kendisini ötekinde tanıma diyalojik-ilişkisi içinde, kendi varoluşlarının ortak zeminini deneyimlerler [yaşarlar].

Marx bu örnekçeyi kullanabilir ve --sınıf uzlaşmazlığını kendi vargısı olarak, barındıran --artı ürünün orantısız iyelenilmesini bir "suç" olarak kurabilirdi. Yazgının cezasal nedenselliği yöneticilerin başına, devrimlerde uç veren sınıf savaşımı olarak iner. Devrimci şiddet başlangıçtaki ahlaksallığın bastırılmasıyla ortaya çıkan sınıf uzlaşmazlığının yabancılaştırıcılığını ortadan kaldırarak, ayrılmış yanları uzlaştırır. Yerel yönetim üstüne çalışmasında ve Alman anayasası üstüne çalışmasına giriş fragmanında, Hegel ahlaksal yaşam eytişimini, Würtemberg ve eski Alman İmparatorluğu'ndaki siyasal koşullarla ilgili olarak geliştirmiştir. Katılaştırılmış siyasal yaşamın olumluluğu (positivity) bir ahlaksal tümlüğün kopuşunu yansıtır ve yer alması gereken devrim de yazgı-nedenselliğini yöneticilere çektirecek olan bastırılmış yaşamın tepkisidir.

Ne var ki, Marx ahlaksal tümlüğü, kendi öz yaşamlarını bir dışsal doğanın iyelenilmesi yoluyla yeniden üretmek için insanların üretim yaptığı bir toplum gibi düşünür. Ahlaksallık ekinsel gelenekten kurulmuş bir kurumsal çerçevedir; ama üretim süreçleri için bir çerçevedir. Marx toplumsal emek temeli üzerinde işleyen ahlaksal yaşam eytişimini, belirli yanlar arasında tanımlanmış bir çatışmanın devinim yasası olarak alır. Bu çatışma her zaman toplumsal olarak yaratılmış ürünlerin iyelenilmesinin örgütlenmesi üzerinedir; oysa [bu] çatışan yanları onların üretim sürecindeki --demek ki sınıf olarak-- konumları belirler. Sınıfsal uzlaşmazlığın devinimi olarak, ahlaksal yaşam eytişimi toplumsal emek dizgesinin gelişimiyle bağlantılıdır. Soyutlanmanın üstesinden gelinmesi, demek ki birbirilerinden uzaklaşmış yanların eleştirel-devrimci uzlaşımı, yalnızca üretim güçlerinin gelişme düzeyine göre başarılır. Kurumsal çerçeve dışsal-doğa-dayatmasını da kapsar ki, bu kendini doğa karşısındaki egemenlik derecesinde, toplumsal bakımından zorunlu emek ölçüsünde ve eldeki ödüllerin toplumsal bakımdan gelişmiş istemlerle ilişkisinde dile getirir. Gereksinimlerin ve isteklerin baskısı yoluyla, bu dayatmayı bir içsel doğa zorlamasına, başka deyişle toplumsal düzgülerin dayatmasına, çevirir. O nedenle, ahlaksal ilişkinin göreli yıkımı ancak, *kuramsal bakımdan istemlenen edimsel baskı derecesi* ile üretim güçlerinin verili düzeyinde *zorunlu* olan baskı derecesi arasındaki ayrımla ölçülebilir. Bu ayrım nesnel bakımdan gereksiz olan zorbalığın ölçüsüdür. Böylesi bir zorbalığı kuranlar ve bu tür erk konumlarını savunanlar yazgının nedenselliğini devinime geçirenlerdir, toplumu toplumsal sınıflara ayıranlardır, gerekçelendirilmiş ilgileri [haklı çıkarları] bastıranlardır, bastırılmış yaşamın tepkilerini ortaya çıkaranlardır ve son olarak, kendi hakça yazgılarını da devrimlerde deneyimleyenlerdir [yaşayanlardır]. Devrimci sınıf onları, kendilerini orada tanımak ve böylelikle,

her iki sınıfın varoluş yabancılaşmasının üstesinden gelmek zorunda bırakır. Dışsal doğanın dayatması ekonomik kıtlık biçiminde ayakta kaldığı sürece, her devrimci sınıf kendi utkusunun ardından yeni bir "haksızlığa", eşdeyişle yeni bir sınıf yönetimine, itilir. O yüzden, toplumsal yaşamın yeniden üretimi üzerine saçılmış olan özdekçi büyü, zorunlu emeğin bu tanrısal laneti, uygulayımbilimsel bakımdan kırılana dek, ahlaksal yaşam eytişimi kendini yinelemelidir.

O zaman bile, ahlaksal yaşam eytişimi otomatik biçimde kızağa çekilmez. Ama onu devinimde tutan bu itki yeni bir nitelik alır. Şimdi o kıtlıktan değil; ama daha çok, varoluş savaşımının evcilleştirilmesini --ki nesnel bakımdan olanaklıdır-- engelleyen ve zorbalıktan arınmış iletişim temelinde zorlayıcı-olmayan etkileşimi çelen bir zorbalık biçiminin üzgülenmeci (masochictic) doygunluğundan kaynaklanır. Bu zorbalık o durumda yalnızca kendi uğruna yeniden-üretilir. Doğal tarihin genel durumunun değiştirilmesini --insansal emeğin hafifletildiği üretim temelinde karşılıklı konuşma ortamında ortaya çıkabilecek ahlaksal yaşam eytişiminden arındırılmış bir tarihe geçişi-- engeller.

Toplumsal-emek-yoluyla-bireşimden ayırmlı olarak, sınıf uzlaşmazlığı eytişimi bir düşünseme devinimidir. Çünkü karşıt öznelerin bütünleyici birleşmesinin diyalojik ilişkisi, ahlaksallığın bu yeniden yerleşmesi bir mantık ve aynı zamanda bir *yaşam davranışı (life conduct, Lebenpraxis)* ilişkisidir. Bu Hegel'in, *tanıma savaşımı* adlı altında geliştirdiği ahlaksal ilişki eytişiminde görülebilir. Karşılıklı konuşma durumunun bastırılması ve yenilenmesi burada bir ahlaksal ilişki olarak yeniden kurulur. Bir kez güç tarafından çarpıtıldığında dilbilgisel iletişim-ilişkileri kendi kendileri üzerinde güç kullanırlar. Ancak eytişimsel devinimin sonucu bu gücü ortadan kal-

dırır ve diyalojik ötekinde-kendini-tanıma'da içerilen dayatmadan özgürleşmeyi sağlar: genç Hegel'in diliyle, uzlaşma olarak sevgiyi. O yüzden, bizim eytişim dediğimiz şey dayatılmamış öznelerarasılığın kendisi değil, ama onun bastırılmasının ve yeniden yerleştirilmesinin tarihidir. Diyalojik ilişkinin çarpıtılması tümüyle yarılmış simgelerin nedenselliğine ve şeyleşmiş dilbilgisel ilişkilere bağlıdır: demek ki, kamusal iletişimden uzaklaştırılmış olan ilişkiler ancak öznelerin gerisinde geçerli ve bu yüzden, aynı zamanda da görgül bakımdan zorlayıcıdırlar.

Çağcıl anamalcılıkla karşı karşıya gelen Marx sınıf uzlaşmazlığını artık dolayımsız siyasal zorbalık ve toplumsal güç biçiminde kurumsallaştırmayan bir toplumsal biçimi çözümler; bunun yerine, o [sınıf uzlaşmazlığı] kendini, üretici etkinliği mal biçiminde pıhtılaştıran özgür-emek-sözleşmesi kurumunda, bu yasal kurumda duraganlaştırır (stabilizes). Bu mal biçimi nesnel bir yanılsamadır; çünkü çatışmanın nesnesini her iki yan için de, ücretli emekçilerin yanısıra anamalcılar için de kabullenilemez (unrecognizable) kılar ve onların iletişimini kısıtlar. Emeğin mal biçimi ideolojidir; çünkü o dayatılmamış bir diyalojik ilişkiyi eş zamanlı biçimde [hem] gizler, [hem de] dile getirir:

> O yüzden, mal biçiminin gizemi yalın biçimde şudur ki, o insanların öz emeğinin toplumsal ırasallarını alır ve bunları emek ürünlerinin kendilerinin nesnel ırasalları olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak insanlara geri yansıtır. Bu yüzden, üreticilerin toplumsal ilişkisini de nesnelerin bir toplumsal ilişkisi olarak emek tümlüğüne, üreticilerden bağımsız biçimde varolan bir [tümlüğe] yansıtır. Bu *quid pro quo* yoluyla emek ürünleri mallar ve doğal doğaüstü (natural

> supernatural, *sinnlich übersinnliche*) ya da toplumsal şeyler durumuna gelir. Böylece, bir şeyin göz siniri üzerinde bıraktığı ışık izlenimi bu göz sinirinin kendisinin öznel bir uyarıcısı olarak değil de gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak ortaya çıkar. Ama görünümde ışık, gerçekte bir şeyden, dışsal nesneden, başka bir şeye, göze, izdüşürülür. Bu fiziksel şeyler arasındaki bir fiziksel ilişkidir.Mal biçimi ve onun içinde dile getirildiği emek ürünlerinin değer ilişkisinin ise, tersine, kendi fiziksel doğalarıyla ve bundan doğan somut (concrete, *dingliche*) ilişkilerle saltık biçimde ilgisi yoktur. Burada bu yalnızca, insanların kendilerinin [öylesine] özgül bir toplumsal ilişkisidir ki, onlar açısından bir şeyler-ilişkisinin görüntüsel (phantasmagoric) biçimini almaktadır. Dolayısıyla, bir benzeştirim bulmak üzere, bizim dinsel dünyanın puslu alanına uçmamız gerekir. Burada, insan anının ürünleri birbirleriyle ve insanlarla ilişkiler içine giren bağımsız biçimler gibi, kendi öz yaşamlarıyla donatılmış gözükürler. Mal dünyasında da, insan elinin ürünleri için aynı şey geçerlidir. Ben buna, mallar olarak üretildikleri anda emek ürünlerine kilitlenen ve bu yüzden mal üretiminden ayrılmaz olan tapıncakcılık (fetishism) diyorum.[17]

Bir toplumun toplumsal sınıflara ayrılmasını sağlayacak bir yolda iletişimin kurumsal bakımdan güvencelendirilmiş bu bastırımı gelip asıl toplumsal ilişkileri tapıncaklaştırmaya dayanır. O yüzden, Marx'a göre, anamalcılığın ayırt edici özelliği ideolojileri, somut zorbalık ve erkin söylencebilimsel ya da dinsel meşrulaştırım tepelerinden, toplumsal emek dizgesine indirmiş olmasıdır. Erkinci kentsoylu toplumda erk meşrulaştırımı piyasanın meşrulaştırımından, demek ki değişim ilişkilerinde özünlü eşdeğerler değişiminin "adalet"inden, türer. Mal tapıncakcılığının eleştirisi bunun maskesini düşürür.

Marx'ın toplum kuramı açısından özeksel olması nedeniyle bu örneği seçmiş buluyorum. Bu; sınıf uzlaşmazlığının devinimi gibi görülen kurumsal-çerçeve dönüşümünün, belirimleri-içinde-sınıf bilincinin bir eytişimi olduğunu gösterir. Türün özkuruluşunu, sınıflar savaşımı ve onların toplumsal emeği yoluyla bireşimin *ikili* çevreninden düşünen bir toplumsal kuram, tikel olarak [böyle] bir toplumsal kuram o yüzden, üretimin doğal tarihini ancak bu sınıfların bilincinin belirimlerinin bir yeniden-kuruluşu çerçevesinde çözümleyebilecektir. Toplumsal emek dizgesi yalnızca sınıfların uzlaşmazlığıyla nesnel bir bağlantı içinde gelişir; üretim güçlerinin gelişimi devrimler tarihiyle iç içe geçmiştir. Bu sınıf savaşımının sonuçları her zaman bir toplumun kurumsal çerçevesine, toplumsal *biçim* içerisine çökelmiştir. Şimdi, ahlaksal yaşamın yinelenen eytişimi olarak, bu savaşım büyük harflerle yazılmış bir düşünseme sürecidir. Sınıf bilincinin biçimleri onun içinde doğar: İdealistik biçimde, bir saltık anın [tinin] özdeviniminde değil; ama özdekselci biçimde, bir dışsal doğanın iyelenilmesinin nesneleştirimleri (objektifications) temelinde. Varolan bir yaşam-biçiminin soyutlukla suçlandırıldığı ve böylelikle devrimcileştirildiği bu düşünseme; çalışma içinde nesneleştirilmiş olan doğal süreçler üzerindeki denetimin artan gücüllüğüyle uyarılır. Üretim güçlerinin gelişmesi her defasında, kurumsal bakımdan istemlenen [baskı] ile nesnel bakımdan zorunlu olan baskı arasındaki orantısızlığı artırır [ve]böylelikle, varolan yalanı (untruth), bir ahlaksal tümlüğün duyumsanan kopuşunu, bilince çıkarır.

Toplumsal kuramın yöntembilimsel statüsü bakımından, bunun iki vargısı bulunur. Bir yandan, belirimleri-içinde-sınıfbilincinin özdüşünsemesiyle birlikte, insan-bilimi süregendir. *Tinin Görüngübilimi* gibi, o da bilincin belirimlerinin akışını --her ne denli bu şimdi, toplumsal emek dizgesinin

gelişimleriyle uyarılmış görünmekteyse de-- yeniden kurarken düşünseme deneyimini kılavuz edinmiştir. Ama öte yandan kendisinin anımsadığı özoluşum süreciyle ilgili olduğunu bilme bakımında da, bu insan-bilimi Hegel'in *Görüngübilim*'ini andırır. Bilen özne kendi başına ideoloji eleştirisine de yönelmelidir. Araçsal eylemin aşkınsal çerçevesi içerisinde önbilimsel olarak birikmiş olan, uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilgiyi, doğal bilimler ancak yöntemsel biçim içinde genişletirler. Ne var ki insan-bilimi de; bu bilimin kendini yerleşmiş bulduğu ahlaksal yaşam eytişiminin aynı nesnel yapısı içerisinde halihazırda önbilimsel biçimde aktarılan düşünümsel bilgiyi, yöntemsel biçim içinde genişletir. Türün özoluşum sürecini her aşamada üretim süreçlerinin dolayımladığı bir sınıf uzlaşmazlığı devinimi olarak kavraması, belirimleri-içinde-sınıf-bilincinin tarihinin sonucu olarak kendini tanıması ve böylelikle, özbilinç olarak, nesnel yanılsamadan kendini arındırması ölçüsünde, içinde ortaya çıktığı geleneksel biçimi, bilen-özne ancak bu yapı içinde sıyırıp atabilir.

Belirimleri-içinde-bilincin, bilimsel bilgiye yalnızca bir *giriş* olarak Hegel'e hizmet eden görüngübilimsel serimlemesi Marx açısından, tür tarihi çözümlemesinin sınırlı *kaldığı* bir gönderme çerçevesi durumuna gelir. Marx tür tarihi kavramlaştırımını geliştirmede görüngübilimsel bir çevreni, özdekselci biçimde kavranılması gereken bir şey gibi benimsemez. Yine de, eğer toplumsal kılgı yalnızca araçsal eylemin başarılarını biriktirmekle kalmayıp, aynı zamanda, sınıf uzlaşmazlığı yoluyla, nesnel yanılsama da üretiyor ve düşünsüyorsa, o zaman, bu sürecin bir kısmı olarak tarih çözümlemesi yalnızca görüngübilimsel bakımdan dolayımlanmış (mediated, *gebrochen)* bir düşünce kipi içinde olanaklı olur. İnsan biliminin kendisi eleştiridir ve öyle kalmalıdır. Çünkü belirimleri-içinde-bilincin akışının yeniden kurulumu yoluyla bi-

reşim kavramına ulaştıktan sonra, toplumsal kuramı görüngübilimsel özdüşünsemenin bilgibilimsel dolayımından ayırmaya izin veren bir çevreni eleştirel bilincin benimseyebilmesinin ancak bir tek koşulu vardır: demek ki, eleştirel bilinç kendini saltık bireşim olarak kavrayabilir ve anlayabilirse. Ne var ki, gerçekte toplumsal kuram *görüngübilim* çerçevesi içine çakılmış kalmakta; oysa bu sonuncusu [görüngübilim] özdekçi önvarsayımlar altında, *ideoloji eleştirisi* biçimini almaktadır.

Eğer Marx tasarladığı şekliyle toplumsal kuramın yöntembilimsel önvarsayımları üstüne düşünsemiş ve bunu üretimin ulamsal çerçevesiyle sınırlı bir felsefesel özanlayışla örtmemiş olsaydı, sağın görgül bilim ile eleştiri arasındaki ayrım gizlenmiş olmayacaktı. Eğer Marx etkileşim ile çalışmayı toplumsal kılgı (practice, *Praxis*) yaftası altında bir araya tıkmış olmasa ve bunun yerine, özdekçi bireşim-kavramını da araçsal eylemin başarımları ve iletişimsel eylemin bağlarıyla ilintilendirmiş olsaydı, o zaman, insan-bilimi idesi doğal bilimle özdeşleştirilerek bulunıklaştırılmış olmayacaktı. Daha çok, bu ide Hegel'in Kant bilgibiliminin öznelciliğini eleştirisini öne çıkaracak ve özdeksel bakımdan bunu aşacaktı. Köktenci bir bilgi eleştirisinin sonul olarak ancak tür tarihinin bir yeniden kurulumu biçiminde başarılabileceğini ve evrik olarak, toplumsal emek ve sınıf savaşımı ortamında türün özkuruluşu bakışaçısından toplumsal kuramın ancak bilen öznenin özdüşünsemesi olarak olanaklı olduğunu açık duruma getirecekti.

Felsefenin bilimle ilgili konumu bu temel üzerinde belirtik biçimde aydınlatılabilirdi. Felsefe bilimde eleştiri olarak korunmuştur. Tür tarihinin bir özdüşünsemesi olma iddiasını ileri süren bir toplumsal kuram felsefeyi yalın biçimde olum-

suzlayamaz. Daha çok ideoloji eleştirisinde, felsefenin kalıtı bilimsel çözümlemenin kendi yöntemini belirleyen bir düşünce kipi yayımlar. Ne var ki, eleştiri dışında, felsefe hiçbir hakkı elinde tutmaz. İnsan-biliminin bir özdeksel bilgi eleştirisi olması derecesinde, kendini tüm içerikten sıyırmış olan arı bir bilgibilim olarak felsefe özdeksel sorunlara erincini dolaylı biçimde yeniden kazanır. Ne var ki, felsefe olarak, felsefenin olmak istediği tümel bilimsel bilgi eleştirinin yokedici yargısına dayanamaz.[18]

Marx bu insan-bilimi idesini geliştirmez. Eleştiriyi doğal bilimle eşitleyerek, onu yadsır. Özdekçi bilimcilik saltık idealizmin çoktan başarmış olduğu şeyi yalnızca yeniden onaylar: zincirlenmemiş tümel "bilimsel bilgi " yararına, bilgibilimin ortadan kaldırılması --ama bu kez, saltık bilgi yerine bilimsel özdekçilik [yararına].

Toplumsalın doğal bilimine ilişkin pozitivist istemiyle Comte yalnızca Marx'ı, ya da en azından, Marx'ın izlediğine kendini inandırdığı güdemi, kendi sözleriyle almaya gereksinim duyuyordu. Felsefesel özeritimi (self-liquidation) --bu bakımdan aynı kafada olan-- Hegel ve Marx tarafından yapılmış olan bilgi kuramına pozitivizm sırtını çevirdi. Bunu yaparken, pozitivizm bir zamanlar Kant'ın ulaşmış olduğu düşünseme düzeyinin gerisine gitmiş oluyordu. Ne var ki, öneleştirel geleneklerle süreklilik içerisinde, o [pozitivizm] bilgibilimin bir yana attığı ve Hegel ile Marx'ın da kendilerini bağışık saydıkları göreve, bir bilimler yöntembilimi hazırlama görevine, başarıyla girişti.

KISIM İKİ

Pozitivizm, Pragmatizm, Tarihsicilik

Pozitivizm bilgi kuramının sonunu damgalar. Onun yerinde bilim felsefesi ortaya çıkar. Olanaklı bilginin koşullarına yönelik aşkınsal-mantıksal soruşturma bizatihi bilginin anlamını da açıklamayı amaçlıyordu. Pozitivizm ise çağdaş bilimler olgusu dolayısıyla anlamsızlaştığını düşündüğü bu soruşturmayı keser atar. Bilgi bilimlerin başarısıyla örtük biçimde tanımlanmıştır. Dolayısıyla, olanaklı bilginin koşullarına yönelik aşkınsal soruşturma, ancak bilimsel kuramların kurulum ve güçlendirilmesinin kurallarına yönelik yöntembilimsel soruşturma biçiminde, anlamlı bir şekilde ileri götürülebilir. Gerçi, Kant da örtük biçimde, çağcıl fizikten yola çıkarak, düzgüsel bir bilim kavramı benimsemiştir. Bu varsayımın önyargısız bir bilgi-eleştirisi güdemiyle halihazırda çeliştiğini bir yana bırakan Kant nedensel-çözümsel bilginin olanaklı nesnelerinin kuruluşuna yönelik bir sorgulamanın çıkış noktası olarak, çağdaş bilimin biçimini alır. Çağdaş bilim olgusunu, genelde bilginin anlamı sorusunu ortadan kaldırmaktan çok, kendi yanıtını önyargılamak açısından düşündüğü için, pozitivizm bu boyutu karartır. Pozitivizm bilime ilişkin bir felsefesel konumu hâlâ pekin biçimde dile getirir, çünkü onun eklemlendirdiği bilimselci bilimler-özanlayışı bilimin kendisiyle bağdaşmaz. Ama bilimlerin kendi kendilerine inancını bir inak durumuna getirerek, pozitivizm bilimsel soruşturmayı bilgibilimsel özdüşünsemeden koruma gibi yasaklayıcı bir işlev üstlenir. Ancak bilimlerin felsefeye karşı bağışıklık kazanması için zorunlu olması ölçüsünde, pozitivizm felsefeseldir. Çünkü, kendi başına yöntembilim yeterli değildir; o kendisini bilgibilim olarak da, ya da daha iyisi, onun meşru ve güvenilir yürütücüsü olarak da kanıtlamalıdır. Pozitivizm bilimcilik ilkesiyle birlikte ayakta durur ve [onunla birlikte]çöker; demek ki, bilimlerin anlamının bilimlerin yaptığı şeyle tanımlandığı ve bu yüzden, bilimsel yordamların yöntembilimsel çözemlenmesi yoluyla upuygun biçimde

açıklanabileceği [ilkesiyle]. Bizatihi yöntembilimin çerçevesini aşan her bilgibilim şimdi, bir zamanlar onun metafizik üstüne verdiği savurganlık ve anlamsızlık yargısının aynısına hedef olur.

Bilgibilimin yerinin bilim felsefesince alınması bilen-öznenin artık gönderme dizgesi olmayışında görülebilir. Kant'tan Marx'a, biliş öznesi bilinç, ben, an [tin] ve tür olarak kavranılıyordu. O nedenle, bildirimlerin geçerlilik sorunları (bireşim kavramı özneninkiyle [özne kavramıyla] ne denli değişirse değişsin) ancak bir bireşime göndermeyle karara bağlanabilirdi. Yargılar ya da önermelerin geçerliliğinin anlamını açıklama bu yargı ya da önermelerin içerikleriyle aynı boyutta yer almayan koşulların oluşuna (genesis) başvurmakla olanaklıydı. Olanaklı bilginin koşullarıyla ilgili sorular tümel bir türeyim tarihiyle yanıtlanıyordu. Öznenin ilk biçimlendirildiği yerde bile, her bir tarih bir öznenin eylemleri ve yazgıları üstüne konuşur. Ama bilim felsefesi bilen-özneye yönelik soruşturmadan vazgeçer. Kendisini doğrudan bilimlere yönlendirir ki, bunlar önerme ve işlemler dizgeleri olarak, demek ki kuramların kurulup güçlendirildiği kurallar karmaşası olarak, verilidirler. Yöntembilimle sınırlandırılmış bir bilgibilim açısından, bu kurallara göre iş gören özneler imlemlerini yitirir. Onların eylem ve yazgıları olsa olsa bilgi öznelerinin indirgenmiş oldukları görgül kişilerin ruhbilimine ilişkindir. Bu sonuncusunun [bilgi öznelerinin] bilişsel sürecin içkin aydınlatılması açısından hiç önemi yoktur. Bu kısıtlamanın gözlemlenmesi mantık ve matematiğin bağımsız, özyeterli biçimsel-bilimler durumuna geldiği gelişmedir ki, bundan böyle, onların temellerine ilişkin sorunlar artık bilgi sorunuyla bağlantı içinde tartışılmazlar.[1] Araştırma yöntembilimi olarak, bilim felsefesi biçimsel mantık ve matematiğin geçerliliğini önvarsayar. En eski (autochthonous) bilimler olarak bun-

lar da kendi temel işlemlerinin oluşunun (genesis) soruşturma konusu yapılabileceği boyuttan kopmuşlardır.

Bilgibilim bir kez yöntembilime indirgendiğinde, olanaklı deneyim nesnelerinin kuruluşunu gözden kaçırır; aynı yolda, aşkınsal düşünsemeden kopmuş bir biçimsel bilim de simgelerin birleşim kurallarının oluşuna körleşir. Kantgil terimlerle, her ikisi de bilen öznenin bireşimli başarılarını gözardı ederler.[2] Pozitivistik tutum dünyanın kuruluş sorunlarını gizler. *Bilginin anlamının kendisi usdışısal duruma gelir* --kesin bilgi adına. Bilginin gerçekliği betimlediği şeklindeki nahif ide böylelikle egemen duruma gelir. Buna doğruluğun kopya kuramı (copy theory of truth) eşlik eder ki, buna göre, bildirimler ve olgu durumlarının tersinmez biçimde teksesli bağlılaşımının eşbiçimçilik (isomorphism) olarak anlaşılması gerekir. Bugüne dek, bu nesnelcilik Comte'un potizivizmiyle birlikte sahneye çıkan bir bilim felsefesinin markası olarak kalmıştır. Bilginin anlamına yönelik aşkınsal-mantıksal soruşturmanın yerini, bağlantısı kuramsalcı önermelerle betimlenmiş olan "olgular"ın-anlamına yönelik pozitivistik soruşturma almıştır.Soruyu bu tarzda koymayı Emst Mach köktencileştirmiş ve bilim felsefesini, bizatihi olguların olgusallığını aydınlattığı varsayılan bir öğeler doktrini temelinde geliştirmiştir.

Eski felsefesel gelenekleri pozitivizm öylesine kalıcı biçimde bastırmış ve bilimlerin özanlayışını öylesine etkili biçimde tekelleştirmiştir ki, Hegel ve Marx'ın bilgi eleştirisinin özkaldırması (self-abolition, kendi kendini ortadan kaldırması) veriliyken, nesnelcilik yanılsaması artık Kant'a dönüşle değil, ama yalnızca içkin olarak --bir özdüşünseme sürecini kendi öz sorunlarının terimleri içinde gerçekleştirmeye yöntembilimi zorlayarak-- dağıtılabilir durumdadır. Nesnelcilik

yasayı-andıran tarzda yapılandırılmış özyeterli bir olgular dünyası imgesiyle bilimleri aldatır; böylece, bu olguların a priori kuruluşunu gizler. Artık dışardan, yeniden arındırılmış bir bilgibilim konumundan, değil, ama yalnızca onun öz sınırlarını aşan bir yöntembilimle, etkin biçimde onun üstesinden gelinebilir.Bu tür *bilimler özdüşünsemesinin* başlangıçları Charles Sanders Peirce ile Wilhelm Dilthey'ın yapıtlarında bulunabilir. Pragmatist ve tarihsici anlam eleştirileri sırasıyla doğal ve ekinsel bilimlerin yöntembilim bağlamlarından doğmuştur. Yine de, Mach'ın (1834-1916) çağcılları olan Peirce (1839-1914) ile Dilthey (1833-1911) her birisi kendi yolunda, pozitivizmin hâlâ öylesine büyüsü altındaydılar ki, sonuçta nesnelcilikten tümüyle kaçamadılar ve kendi düşüncelerinin devindiği bilgi-kurucu ilgilerin temelini bu şekilde kavrayamadılar.

Bölüm Dört

COMTE VE MACH:
Erken Pozitivizmin Güdemi

Pozitivizm başta yeni bir tarih felsefesi biçiminde ortaya çıkar.Bu paradoksaldır. Çünkü, pozitivist doktrinin --ki buna göre, meşru bilgi ancak görgül bilimler dizgesinde olanaklıdır-- bilimselci içeriğinin pozitivizmin ortaya çıktığı biçimle,eşdeyişle tarih felsefesiyle, arası belirgin biçimde açıktır. Comte'un üç aşama yasası hem bireylerin, hem de bir bütün olarak türün düşünsel gelişiminin yer aldığı varsayılan bir kural getirir. Bu gelişimsel yasa apaçık bir şekilde, görgül bilimlerdeki yasayı-andıran sayıltıların statüsüne denk düşmeyen bir mantıksal biçime iyedir. Pozitif bilginin anlamını yorumlamak için Comte'un başvurduğu bilginin kendisi pozitif tinin ölçülerini karşılamaz.[1] Erken pozitivizmin güdeminin ayırdına vardığımız anda, bu paradoks ortadan yiter: bilimin bilişsel tekelinin sahte-bilimsel yayılımı.

Bir dolayım olmaksızın, bilim felsefesi bilgibilimin yerini alamazdı. Felsefesel bilgi-kavramı çözündürüldüğü için, pozitivizm tarih felsefesi terimleri içinde bir anlamla bilimi donatmış olmasaydı, bilimin anlamı usdışısal duruma gelecekti. Bundan dolayı, bilimsel-uygulayımsal ilerleme görüngüsü büyük bir imleme iyedir. Bilen öznenin kendi üstüne düşünsemesinin yerini, tarih felsefesi çevreninden, bir görgül durum çevreninden sorgulama, demek ki hem çağdaş soruşturma tarihinin hem de kurumsallaştırılmış bilimsel ilerlemenin toplumsal vargılarının çözümlenmesi, almıştır. Bilgi çağdaş bilimler örneği tarafından yeterince tanımlanmış gibi görüldüğü anda, bilim artık olanaklı ve a priori düşünsenmiş (reflected) bilgi ufku içinde kavranılamaz. O yüzden, bilimin anlamını aydınlatmak için kalan tek temel çağdaş bilimsel soruşturmanın doğuş süreci ve, bütün yaşam bağlamını devrimcileştiren bir soruşturma kipinin toplumsal işlevleridir. Bilgi kavramı usdışısal duruma geldiği için, bilimlerin yöntembilimi ve yaşam davranışının bilimsel ussallaştırılması birbirlerini karşılıklı yorumlamalıdır. Erken pozitivizmin gerçek işi budur. O bilimlerin kendilerine bilimselci inancını, türün tarihini pozitif tinin gerçekleşme tarihi şeklinde kurarak gerekçelendirir:

> Sözkonusu olan şey insanın dış dünya üzerindeki edimsel etkisidir, toplumsal evrimin başlıca görünümlerinden hiç kuşkusuz birini oluşturan şeyin kerteli gelişmesidir. Gerçekten, onun gelişimi olmaksızın, bütün bu evrimin olanaksız olacağı bile söylenebilir... İnsanlığın ahlaksal [moral] ve düşünsel gelişimi olduğu denli siyasal gelişimi de onun özdeksel ilerlemesinden saltık biçimde ayrılmazdır. ... Dolayısıyla, insanın doğa üzerindeki etkisinin başlıca olarak, --dirimbilimsel felsefe ne denli pekin biçimde bir rol oynamaktaysa da --

> örgensel-olmayan görüngülerin gerçek yasalarıyla ilgili olarak onun edinmiş olduğu bilgiye bağımlı olduğu açıktır.... Fizik ... ve daha çok da kimya ... insansal erkin gerçek temelini (kurar) ..., oysa gökbilim, oynadığı önemli role karşın, ancak ayrılmaz öngörüsü dolayısıyla katkı yapar ve [bizi] kuşatan ortamın herhangi bir doğrudan değişkesini (modification) sağlayamaz...[2]

Marx da bilimsel-uygulayımsal ilerlemenin insan türünün özkuruluşundaki rolünü çözümler. Ama o idealist bilgi-kavramını benimser ve onu toplumsal emek yoluyla bireşime indirger, toplumsal-ekinsel evrim ve doğa üzerindeki uygulayımsal denetimi kesinlikle bilgibilimsel bir çevrenden temellendirir. Comte'un ise, bilgibilimden ayrılmış ve pozitivizm dolayısıyla körleşmiş bir bilim kavramını aydınlatabilecek bir tarih felsefesini, bilimsel ilerlemenin olumsal durumuna bağlaması gerekir.

Türün yanısıra bireylerin de anının pozitif tin evresine girmezden önce bir tanrıbilimsel ve bir metafiziksel aşamadan geçtiğini [belirten] kurulumun başlıca özelliklerini, Comte Condorcet ve Saint Simon'dan ödünç alır. Comte'un ansiklopedik bilimler-kavramını yinelediği altı temel bilimin, demek ki matematik, gökbilim, fizik, kimya ve son olarak da dirimbilim ve toplumbilimin, eşzamanlı biçimde tarihsel ve dizgesel sıradüzeni de eşit ölçüde özgün değildir. Comte yöntembilim alanında buluşlar yapmış olmayı daha da az iddia edebilir; onun bilim felsefesinin yöntembilimsel ideleri görgücü ve ussalcı geleneklerin az ya da çok basmakalıplarıdır. Erken pozitivizmin bu sıkıcı ırası onun, yakın öğeleri seçmeci birleştirmesinin bir sonucu olarak görülebilir. Yine de, o felsefenin bilimlere ilişkin konumunu devrimcileştirmiştir. Onun özgül başarısı öneleştirel bilgibilimin önesürümlerini alıp, al-

gılayan ve yargılayan öznenin göndermine dizgesinden bunları ayırmak ve bilgibilimsel öznenin yerine bilimselci bir tarih felsefesinin öznesi olarak bilimsel-uygulayımsal ilerlemeyi koyarak, bir bilimler yöntembiliminin koşullarına indirgemektir. Comte'un, ansiklopedik bir yasa olarak getirdiği geçici bilim-dizgeselleştirimi kendi bilgibilimsel bağlamlarından yalıtlanmış olan bu yöntembilimsel ilkeleri alıp, bunları doğrudan, çağdaş bilimlerin gelişme sürecine ve toplumsal ilişkilerin ilerlemeci bir ussallaştırımına göndermeye olanak verir.

Bilim felsefesi bir bilimselci tarih felsefesi yönünde olsa olsa yalnızca bir adım atabilirdi. Metafiziksel bakımdan değerden-düşürülmüş olan felsefesel bilgi-kavramını en azından bilimin anlamına ilişkin bir açıklamayla telafi etmeksizin, bilim kavramının bilgibilimsel geriplanının eritilememesinin nedeni budur. Kuşkusuz, çözümsel bilgi felsefesi görünüşte yerinde kalan bu metafiziksel tortudan uzun zaman önce kurtulmuştur. Yine de, yöntembilim kendi üstüne düşünsediği anda, bir bilimsel ilerleme kuramına başvurmak durumunda kalmaktadır; Karl Popper'ın mantıksal bakımdan tutarlı düşüncesinde bu görülebilir.[3] Erken pozitivizmin hiç duraksamaksızın kendine kattığı bu boyut hiçbir yolda bilim felsefesinin kökenleriyle eşgiden bir ilinek değildir. Tersine, bilgibilimin bilim felsefesine indirgenmesi için zorunlu olan bir yolu imler. Bu sonuncusunun [bilim felsefesinin], özdüşünsemeye yöneltilebilmesi ölçüsünde, bu yolu gerisin geriye katetmesi gerekir.

Comte'un bilim felsefesi tümü de "pozitif" terimince örtülmüş varsayılan yöntembilimsel kurallara indirgenebilir: "pozitif tin" bilimsel nesnelliği (scientific objectivity, *Wissenschaftlichkeit*) güvenceleyen yordamlarla bağlıdır. Poziti-

vizmin tini üstüne söyleminde, Comte bu sözcüğün anlambilimsel bir çözümlemesini yapar. "Pozitif" [terimini] yalnızca imgesele zıt olarak edimsele* (*réel-chimérique*), kararsıza zıt olarak pekinlik iddia edebilen şeye (*certitude-l'indécision*), belirsize zıt olarak sağına (*le précis - le vague*), sonuçsuza zıt olarak yararlıya (*l'utile-l'oiseux*) ve son olarak, saltığa zıt olarak göreli geçerlilik iddia eden şeye (*le relative -l'absolu*) gönderme yapmada kullanır.[4]

Olgusal ile sırf imgesel arasındaki zıtlık bilim ile metafizik arasındaki kesin ayrılık için ölçüt verir. Anlağımız kendini "gerçekten ulaşılabilinir araştırma nesnelerine" yöneltmeli, "öte yandan...gizine ulaşılamaz gizemleri dışlamalı"dır.[5] Pozitivizm karar-verilemez oldukları için anlamsız olan soruşturma yönelimlerini ortadan kaldırmak ister; bu ise, olanaklı bilimsel çözümlemelerin nesne önalanını (object domain, *Objektbereich*)[6] "olgular"la sınırlayarak yapılır. Ama Comte doğrudan, olgusalın varlıkbilimsel tanımı aracılığıyla, olgular ile düşler arasında ayırım yapmaya girişmez. Sağın (rigorous) bilimin nesnesi durumuna gelebilecek her şey bir olgu sayılır. Bu yüzden,bilimin nesne önalanının sınırlandırılması [bizleri]bilimin kendinin nasıl tanımlanması gerektiği sorusuna geri götürür. Pozitivizmin izin verdiği biricik düzeyde, bilim ancak onun işlediği yöntembilimsel kurallarla tanımlanabilir.

Başta, pozitivizm görgücü okulların temel kuralını benimser; demek tüm bilginin kendini, öznelerarasılığı sağlayan dizgesel gözlemin *duyu pekinliği* yoluyla tanıtlama durumunda olduğu [kuralını]. Yalnızca algı gerçeklikle ilgili apaçıklık

---

(*) Buradaki "edimsel" ("actual") --izleyen paragrafın başında da sezinlenebileceği gibi--"olgusal"("factual") olsa gerekir--T.çn.

iddia edebilir. O yüzden, gözlem "gerçek biçimde elde edilebilinir ve bizim edimsel gereksinimlerimize yordamca uygun olan biricik olanaklı biliş temeli"dir.[7] Duyu deneyimi (sense experience) olguların önalanına erinci tanımlar. Gerçeklikle ilgili bildirimler yapan bilim her zaman görgül bilimdir.

Yine de, pozitivizm bilginin pekinliğini, onun görgül temeli tarafından dışlayıcı biçimde (exclusively) güvencelenmiş görmez. *Yöntemsel pekinlik* de duyu pekinliği değin önemlidir. Metafiziksel bilginin güvenilirliği bir bütün olarak varlığın birliğine ve karşılıklı-bağlantılılığına dayanmaktayken, bilimsel bilginin güvenilirliği yöntemin birliğince güvencelendirilir. Bilim ilke olarak bitimsiz olan ve kendi tümlüğü içinde asla kavranılamayan olgular çoklusuna yöneliktir. Bu yüzden, bir dizgeyle kendiliğinden iç içe geçen bir dünyada bilginin birliği nesnel olarak artık barınamaz. Bunun yerine, o öznel biçimde, sorgulayıcının dizgesel bir yordamında temellendirilmelidir. "Bu anlamda, biz ... pozitif yönteminkinden başka bir birlik aramaya gerek duymuyoruz."[8] Bilim yöntemin töz üzerindeki öncelliğini ileri sürer; çünkü ancak bilimsel yordam-kiplerinin yardımıyla, tözler konusunda güvenilir biçimde bilişi elde edebiliriz. Pozitivizmin istemlediği bilgi pekinliği o yüzden, eşzamanlı biçimde, duyusal apaçıklığın görgül pekinliği ve zorunlulukla birliksel yordamın yöntemsel pekinliği anlamına gelir.

Bilgide kesinlik istemi bunun ötesine geçer. Bilgimizin sağınlığı (exactitude) yalnızca, yasayı-andıran sayıltıların çıkarımına izin veren kuramların biçimsel bakımdan inandırıcı kurulumuyla güvencelenir. Olguları devşiren bilgiçlikten ayırımlı olarak, bilimsel kuramlar;

> kendilerinin gerekçelendirilmesi ve doğrulanması bakımından bunlar vazgeçilmez olmakla birlikte olgular-

> dan değil, özsel olarak, yasalardan oluşur. O yüzden, hangi türde olursa olsun hiçbir yalıtık olgu en azından ussal bir sayıltının yardımıyla başka bir kavramlaştırmayla doğru biçimde bağlantılandırılmazdan önce, gerçekte bilime sokulamaz.[9]

Olgularla ilgili varoluşsal bildirimler ancak kuramsal bildirimlerle "doğru biçimde bağlantılandırılmışlar"sa, bilimsel değer taşırlar. Çünkü, ancak tümel önermelerin çözümsel karşılıklı-bağlantısı ve gözlem bildirimlerinin böylesi kuramlarla mantıksal bağlantısı bizim bilgimizin kesinliğini sağlar. Comte dedüktif bağlantıların uygunluğunu sırf betimlemeye karşıt gibi kavrar. Görür ki,

> her biçimde gözlemlenen gerçekliğin zorunlu üstünlüğünü yanlış olarak almaksızın, pozitif an ussal çıkarımın alanını, deneyleme pahasına her zaman olabildiğince genişletmeye çabalar... Bilimsel ilerleme başlıca olarak, ayrı ve bağımsız yasaların sayısını, bunların bağlantılarının aralıksız genişletilmesi yoluyla, giderek azaltmaktan oluşur.[10]

Ancak bu yolda, "kavramlaştırmalarımız ile gözlemler arasında artan bir uyum"a varılabilinir.[11] Comte kendinin ussalcı geleneğin kalıtçısı olduğunu bilir. Pozitif yöntem üstüne düşüncelerini özetlediği bölümü, Descartes'ın *Yöntem Üstüne Söylem*'iyle karşılaştırır.[12] Öte yandan, onun ussalcı ve görgücü ilkeleri özgür biçimde birleştirebilmesinin nedeni bunların, bir bilgi kuramının bileşenleri olarak değil, ama bilimin kendi tanımını elde ettiği bilimsel yordamın düzgüsel kuralları olarak işlev görmeleridir.

Pozitivizmin *bilginin yararlılığına* ilişkin ek istemi bilgibilimsel bakımdan zıt iki geleneğin bu birleşiminden türer.

Comte görgücülükten, bilimsel bilişlerin uygulayımsal bakımdan yararlanılabilir olması gerektiği bakışaçısını ödünç alır. O inanmıştır ki, "bizim sağlam kuramlarımızın tümü --kısır bir merakın boş yere doyumuna zıt olarak-- bireysel ve kolektif yaşam koşullarımızın sürekli iyileştirilmesiyle (zorunlu biçimde ilintilidir)."[13] Bundan dolayı, bilim ile uygulayımbilim arasında uyumdan söz edilir. Bilim hem doğa hem de toplum süreçleri üzerinde uygulayımsal denetime olanak verir:

> En başta önemli olan şudur ki,... insan toplumuyla dolayımsız şekilde ilintili en önemli ve en güç soruşturma alanlarına yabancı kalan doğal bilimin yetersiz yayılımı nedeniyle, bilim ile uygulayımbilimin temel ilişkisi önceleri en iyi anlar tarafından bile zorunlu biçimde upuygun olarak kavranılamazdı. Gerçekten, bu yolda, insanın doğa üzerindeki etkisinin ussal kavranışı öz olarak örgensel-olmayan doğayla sınırlıydı.... Bu çok büyük açıklık bir kez upuygun biçimde kapatılırsa, --bugün başlamış olan bir süreç-- en üst kuramların süregen uyarımı ve hatta, çoğu kez daha iyi yönlendirilmesi açısından (bilimlerin) bu büyük kılgısal ereğinin temel imlemi ... kabul edilecektir. Çünkü, o zaman, uygulayımbilim artık özellikle geometriksel, mekaniksel ya da kimyasal, vb. değil, ama ayrıca ve birincil olarak siyasal ve ahlaksal olacaktır. [14]

Comte gelecekteki doğal bilimler için Bacon'ın formüle ettiği eski ilkeyi benimser ve bunun geçerliliğini gelecekteki toplumsal bilimlere yayar: "Öngörmek üzere görmek: asıl bilimin kalıcı olan ayırdedici özelliği budur."[15] Ama o doğa ve toplum üzerindeki denetim erkinin ancak aşağıdaki ussalcı ilkelerle --görgül araştırmanın körcesine genişletilmesi yoluyla

değil, ama kuramların gelişim ve birleştirilmesi yoluyla-- artırılabileceğini gözlemler. Olguları hem açıklamamıza, hem de öngörmemize yalnızca yasalarla tanışlık izin verir:

> Bilim gerçekte görüngülerin yasalarından oluşur [ve]ne denli sağın ve çeşitli olurlarsa olsunlar edimsel olgular bunlar için her zaman, yalnızca vazgeçilmez ham özdek sağlarlar... Bu yüzden, hiç abartmaksızın denilebir ki, gerçek bilim --yalın olgulardan oluşmak bir yana-- her zaman bizleri dolayımsız (görgül) araştırmadan olabildiğince özgürleştirmeyi amaçlar [ve] bunların yerine, pozitif tinin damgasını her bakımdan temsil eden ussal öngörüyü koyar... Bizim tüm sağlam kuramlarımızın bu imlemli özelliği onların özsel değeri için olduğu denli, onların kılgısal yararı için de önemlidir. Çünkü, değişmeyen görüngülerin dolayımsız sorgulanması eğer [onların akışını] upuygun biçimde öngörmemize yol açmıyorsa, onların akışını değiştirmemize izin vermeye de yetmeyecektir.[16]

Eğer bizim bildirimlerimizin bilimsel ırasının ölçütleri pekinlik, kesinlik ve yararlılık ise, o zaman bundan, bizim bilgimizin "pozitif tinin göreli doğası"na uygun biçimde, ilke olarak *bitmemiş ve göreli* olduğu çıkar. Deneyimle sınanmış, yöntemsel olarak elde edilmiş ve uygulayımsal bakımdan kullanılabilir öndeyilere dönüştürülebilen yasalar-bilgisi kendi özünde var olan şeyi bilme, demek ki saltık olarak [bilme], iddiasında artık bulunamadığı ölçüde, göreli bilgidir. Bilimsel bilgi metafizik gibi sonul kökenler bilgisi (knowledge of ultimate origins, *Ursprungswissen)* değildir.

> Tinimizin türetimini ıralayan temel devrim özsel olarak her yerde, otantik sebeplerin (demek ki ilk sebeplerin ya da tözsel biçimlerin) erişilemez belirlenimi yeri-

> ne *yasaların*, demek ki gözlenebilir görüngüler arasında varolan değişmez ilişkilerin, yalın sorgulanmasının getirilmesinden ibarettir... Bizim pozitif sorgulamalarımız olup biten şeyin, sonul kökeninin ve son ünvanının (designation) bulunmasını bir yana bırakarak, dizgesel yargılanmasıyla tümel ve özsel şekilde sınırlı kalmamalıdır; ama her nasılsa saltık duruma gelebilecek varlık yerine, görüngülerin bu incelenmesinin ... her zaman bizim örgütlenmemiz ve bizim durumumuzla *göreli* olması gerektiğini anlamak da önemlidir.[17]

Bununla birlikte bilgibilimsel anlamda bilginin göreliğini, Comte gerçekliğin olanaklı nesneleşmeler dünyasının bir sorusu olarak düşünmez. Daha çok, yalnızca bilim – metafizik soyut karşısavını ileri sürer. Erken pozitivizm dünyanın, bir yanda otantik, değişmeyen ve zorunlu varlık alanı, öte yanda değişen ve ilineksel görünümler alanı şeklindeki metafiziksel ayırımını, tuhaf biçimde eleştirel-olmayan bir kılıkta alıkoyar. Ancak, şeylerin özüyle ilgilendiğini ileri süren bir kurama karşıt olarak, pozitivizm yanılsama diye maskesi düşürülmüş bir özler alanına --başka deyişle, kuruntulara-- karşı ilgisizliğini bildirir. Evrik olarak, arı kuramın gözardı ettiği görüngüler alanı şimdi bilimin nesne önalanıdır. Dışlayıcı (exclusive) gerçeklik pozitif adı altında, daha önceleri önemsiz kabul edilen görüngüler için ileri sürülür. Katı olgular ve bunlar arasındaki ilişkilerle karşılaştırıldığında, metafiziğin özlerinin şimdi gerçekdışı olduğu bildirilir. Böylece, metafiziksel geleneğin öğeleri korunmuş olur; pozitivist polemiklerde bunların rolleri yalnızca değişmiştir. Gerçi, pozitivist kanıt (argument); çağdaş görgül bilimlerin çıkışıyla birlikte klasik metafiziksel töz-kavramlarının yerini ilişki kavramlarının ve, bir bütün olarak varlığı eşlemlemeyi (replicate) güdemleyen kuramların yerini de görgül düzenlilikleri nedensel bakımdan açıklayan kuramların aldığı yollu bir doğru-göz-

lemlemeye dayanır. Ama bunun pozitivist yorumu yine de metafiziğe bulaşmıştır. Bu sonuncusu [metafizik] evren ile insansal an arasında bir denklik görürken ve varlık kosmozu ile insan logosu arasında bir uygunluk ilişkisi varsayarken, pozitivizm "tümel olarak, saltığın yerine *göreli*'yi koymak"la övünür.[18] Özlerin ve derin-düşünmenin yakınlığına zıt olarak, varlık ile bilinç arasındaki zorunlu bir orantısızlığı ileri sürer:

> Bir kimse ... bizim değişik kuramsalcı araçlarımızın zorunlu yetkinsizliğini kabul ettiğinde görür ki, bizim herhangi bir gerçek varoluşu bütünüyle sorgulayabilmek bir yana, tüm gerçek varoluşları çok yüzeysel bir şekilde saptayabilme olanağı konusunda bile hiçbir güvencemiz yoktur...[19]

Paradoksal bir şekilde, erken pozitivizm metafiziğin ileri sürdüğü konumların anlamsız olduğunu bildirirken, bununla eşzamanlı olarak, --bir yanda, dünyanın tümlüğünün ve saltık bilginin ve öte yanda da,olumsal çokluğun ve göreli bilginin-- öz ve görünüş karşısavı içinde, bu metafiziksel karşısav içinde, yeniden ve yeniden devinmeye zorlanır. Metafiziğin eleştirisi ana felsefesel geleneğin kuramlarının tözsel tartışılmasına yol açmaz. Metafiziğin ileri sürdüğü sorunlara girmeyi, Comte baştan reddeder. Bunlar düşünsenmez, yalnızca yerinden edilir. Karar-verilebilir sorular alanını olguların açıklanmasıyla sınırlandırarak, pozitivizm metafiziksel sorunları tartışmadan uzaklaştırır. Comte "tartışılamaz" ("undiscussable") anlatımını benimser. Zaten, Comte için, ideoloji eleştirisi *anlamsızlığın önvarsayılması* biçimini alır. Ussal bakımdan karara-bağlanamayan görüşler gerçekte çürütülmüş olmazlar. Bunlar pozitivizmin, inanç konularında inatçı bir biçimde ileri sürdüğü ilgisizliğe terkedilir ve atlanırlar:

> Hiç kuşkusuz, kimse ne Apollo'nun, Minerva'nın, vb., ne de doğu masallarının yahut çeşitli destan yaratıklarının varolmadığını mantıksal bakımdan tanıtlamıştır. Ama bu hiçbir yolda insan anını, onun genel durumuna denk düşmekten çıktıkları zaman eski inakları, tersinemez biçimde bir yana atmaktan alıkoymaz.[20]

Pozitivizm metafizikle asla kapışmaz, ama yalnızca onun bel altına vurur. Metafiziksel önesürümlerin anlamsızlığını bildirir ve onları olduğu gibi bırakarak, öztüretici bir "kullanımdışılığa" terk eder. Oysa, yalnızca metafiziksel kavramlar yoluyladır ki, pozitivizm kendini kavranılabilir kılar. Hiç düşünsemeksizin bir yana bırakılarak, onlar kendi karşıtları üzerinde bile kendi tözsel erklerini korurlar.

Bu görünür paradoks genel pozitivist kanıt bağlamında kavranılabilir. Bilim felsefesi olarak üstünlük kazanmış olan bilimselci bilimler özanlayışı felsefesel bilgi-kavramının yerine geçer. Bilgi bilimsel bilgiyle (scientific knowledge, *wissenschaftliche Erkenntnis*) özdeş duruma gelir. Bilim birincil olarak kendi nesne önalanı yoluyla, öteki bilişsel etkinliklerden ayrılır. Buna karşılık, nesne önalanı da yalnızca yöntembilimsel soruşturma-kurallarıyla tanımlanabilir. Bununla birlikte bu kurallar öneleştirel bilgibilimin bireysel kurallarını yöntembilim düzeyine izdüşürerek türetildiğinden, ancak örtük bir bilim-önanlayışına uygun olarak seçilmişlerse, bir bilim tanımına elverişli olabilirler. Bu önanlayış eleştirel açıdan bilimin metafizikten kendini ayırmasından doğmuştur. Yine de, bilgibilim bir kez yerinden çıkarıldığında, bilim ile metafizik arasındaki belirtik ayırım için eldeki biricik gönderme dizgesi dolaşımdan çıkarılmış olan metafiziksel dizgenin tam kendisi olur. Üç-aşama yasasının tarih felsefesi aracılığıyla (via) düzgüsel bir bilim kavramı getirdiğini görmüş-

tük. Bilgibilimin yerini bilim felsefesinin almasına olanak veren geriplan ideolojidir. Ne var ki bu sonuncusu [bilim felsefesi] bir kez bir bilimler yöntembilimi biçiminde kurulduğunda bu temel üzerinde, bilim ile metafizik arasındaki ayırım (demarcatıon) biçiminde, dizgesel bir bilim tanımı elde etmek de olanaklı olmalıdır. Bilginin anlamı üstüne düşünseme yolu tıkanmış olduğundan ve bilimin anlamı konusunda gerçekliği eşlemleme örnekçesine uygun olarak önyargı taşındığından, kalan tek olanak temel olarak benimsenmiş bulunan nesnelcilik olanağının aydınlatılmasıdır. Eğer bilim olguları ve olgular arasındaki ilişkileri betimlemede metafizikten ayrımlıysa, ayırım sorunu olguların pozitifliğinin imleminin edimsel bakımdan ne olduğu sorununa yol açar. Yadsınmış olan bilgibilim şimdi, alaycı biçimde onarılmış bir *olgusal varlıkbiliminin* uğraşması gereken, çözülmemiş bir sorunla öcünü alır.

Ernst Mach'ın öğeler doktrini; pozitivizmin, bilimlerin nesne önalanını gerçekliğin yüklenebileceği dışlayıcı (exclusive) alan olarak gerekçelendirme çabasının parlak bir örneğidir. Ama pozitivist olgu-kavramı ilkin, metafiziksel yanılsamanın gölgeli dünyasına karşı tanıtın eleştirel yükünü yüklenerek, varlıkbilimsel oruna ulaşır. Bir yandan, tözsel biçimler ve arı yapıların, demek ki şeylerin kendilerine karşıt olarak şeylerin özünün, içinde özdeşleştirilmiş olduğu bölge temizlenmiş ve görüngüler alanına indirgenmiştir. Ne var ki aynı zamanda da, değişebilir ve ilineksel [olanın] bu alanı ancak metafiziğin geçersiz kılınmış ulamları yardımıyla, otantik ve dışlayıcı gerçeklik olarak ayırt edilebilir. Bu ikilem olgusallık (facticity) kavramında dile gelir; burada şu iki [şey] zorla bütünleştirilmiştir: dolayımsız biçimde verilinin sıradan (prosaic) imlemi ve asıl varlığın empatik imlemi, ki bununla ilişki içinde, özün önceki anlamı yavan bir yanılsamada eri-

yip gider. Schelling'in geç yapıtlarında başlayan ve tarihsel insanın "varoluşu" olarak Kierkegaard'ın olumladığı şey pozitivizmde, gözden kaçmış bir varyant bulur: Mach'ın izleyicisi Moritz Schlick'e göre, yalnızca tek gerçeklik vardır "ve o her zaman özdür". Dolayımsız biçimde verilinin varoluşu pozitivist olgu-kavramında özsel olarak ileri sürülmüştür. Mach'ın öğeler doktrini dünyayı olgular toplamı olarak ve aynı zamanda, olguları da gerçekliğin özü olarak açıklama girişimidir.

Olgular duyu deneyiminde (sense experience) apaçık biçimde verilidir. Onlar eşzamanlı olarak, öznelerarası bakımdan verili bir şeyin devindirilemezliğine ve tartışılamazlığına da iyedirler. Olguların olgusallığı hem öznel algının pekinliğinin, hem de tüm özneler için zorunlu olan bir olgu -durumunun dışsal varoluşunun kanıtıdır. Olgular her iki kıpıyı da içerir: duyumların bendeki inandırıcılığının dolayımsız erki ile, benden bağımsız cisim ya da şeylerin etkisi. O yüzden, Mach görüngücülüğe [görüngüselciliğe] ve fizikselciliğe yetmeyen bir gerçek kavramı geliştirmeye izin verecek bir olgular temeli arar. Duyumlar ve cisimler, bizim ruhsal ve fiziksel arasındaki ayırımımıza göre ayrımsız olan öğelerden oluşmuş olguların kanıtıdır. Fiziksel dünyaya ilişkin şeyler bizim ben olarak özdeşleştirdiğimiz bir insan bedeni içine yerleşmiş duyumlarla aynı öğelerden kurulur. Mach "öge" ve "duyum" [sözcüklerini] büyük ölçüde eşanlamlı kullanır; ama onun tekçi yaklaşımının belirleyici yönü şudur ki, bir benle bağlantı içinde öğeler *duyumlardır*, oysa birbirleriyle ilişki içinde bunlar *cisimlerin* ırasallarıdır:

> Fiziksel özniteliklerimin tümünü, daha öte çözümlendirilemeyen öğelere çözündürebilirim: renkler, imler (notes), basınçlar, sıcaklıklar, kokular, uzamlar, za-

> manlar, vb. Bu öğeler kendilerini, benim (bedensel bakımdan) çevremin hem dışında, hem de içindeki koşullara bağımlı gösterirler. Ancak ve ancak durum böyleyse, biz bu öğelere duyumlar da diyebiliriz.[21]

Mach aşağıdaki örneği alır. "(Örneğin), aydınlanmanın (eşd. başka renklerin, sıcaklıkların, uzamların, vb.) kaynağı olan ışığa bağımlılığını dikkate aldığımız anda, bir renk bir fiziksel nesne olur. Ama eğer onun retinaya (algılayan benin öğelerine) bağımlılığını gözönüne alırsak, o ruhbilimsel bir nesne, bir duyum olur." Bundan şu vargıya ulaşır ki, "fiziksel ve ruhbilimsel soruşturma arasındaki büyük açıklık o yüzden, ancak uzlaşımsal, basmakalıp bakışaçısı için varolur... Bu iki alanda ayrımlı olan özdek değil, ama sorgulamanın yönelimidir."[22] Bu vargıyı çıkarırken, Mach her iki durumda da rengi öznel niteliğinden soyar. İster cisimlerden, isterse duyumlardan *söz edelim* , her iki sorgulama da fizikselci bir gönderme dizgesi içinde yürür. Oysa, soruşturma stratejisi açısından öğeler doktrininin bu içerimi onun daha az ilginç olan anlamıdır. Ancak, bilgibilimsel sorulardan kaçınma [şeklindeki] pozitivist stratejiyle ilişki içinde düşündüğümüzde, onun gerçek güdemi gün ışığına çıkar.

Görgücü okulun ileri sürdüğü gibi gerçekliğin kurulmuş olduğu öğeler duyumlar olsaydı, o zaman, ufku içerisinde duyumların hep verili olduğu bilincin işlevini yadsımak zor olacaktı. Mach'ın gelişimiyle ilintili bir kişi olan Berkeley örneğinin gösterdiği gibi, idealistik içerimleri olan bilinçte-içkinlik-duruşundan (standpoint of immanence in consciousness, *Bewusstseinsimmanenz*) kaçınmak zor olacaktı.[23] Ne var ki, bu durumda, pozitivizmin aradığı otantik gerçeklik olarak dolayımsız verilinin temeli de kayıp gidecekti. Gerçekliğin öğeleri duyumlar değil, ama içinde bunların bağlantılandığı bi-

linç olacaktı. Olgular bir kez daha olguların *ötesindeki* bir kurulumda temellendirilmiş olacak; başka deyişle, metafiziksel biçimde yorumlanmış olacaklardı. Duyumculuk aracılığıyla (via) Mach hiç güdemsiz bir biçimde bilgi kuramına geri kayacaktı. Bilen öznenin nesneler üzerindeki düşünümsel önceliği pozitivizme sanki bir gerileme gibi gözükür. Eğer gerçeklik olgular tümlüğü ise, o zaman, öğelerden kaynaklanan ilineksel duyumlar karmaşası her ne denli tüm şeyleri bizden bağımsız biçimde var etmekteyse de, beni göreli bakımdan değişmez gibi düşünmemiz gerekir. Çözümlenemeyen ben-karmaşasını öğesel duyumların birlik ve temeli gibi düşünmenin bilgibilimsel dayatımına kapılmamalıyız:

> Birincil olan ben değil, ama öğelerdir (duyumlar)... Beni öğeler biçimlendirir... Öğeler (duyumlar) bağlantısını bilmekle yetinmez ve "Bu duyumlar bağlantısına iye olan kimdir, duyuma iye olan kimdir?" diye sorarsak, o zaman, *her* öğeyi *(her* duyumu) *çözümlenmemiş* bir karmaşa içinde bir araya getirme eski alışkanlığına bağlı kalırız. Böylece, gözden kaçırılan şeyi daha eski, daha derin ve daha sınırlı bir konuma sokarız. Özgül bir öznenin deneyimi olmayan bir ruhsal olayın --sanki böylelikle, bilincin birliğinin özsel rolü tanıtlanacakmış gibi-- düşünülemeyeceği sık sık gözlemlenmiştir... Dünyada ... yer almayan bir fiziksel olayın düşünülemeyeceği de eşit biçimde söylenilebilir. Bir durumda, öbüründe olduğu gibi, bu çevreden ... soyutlanmaya izin verilebilmelidir... Açıkça tanımlanmış bir özne olarak zorlukla niteleyebileceğimiz alt-düzeydeki hayvanların duyumlarını düşünmemiz yeter. Özne duyumlardan yapılandırılır; öyleyse o kuşkusuz duyumlara tepki de gösterebilir.[24]

Mach olguları, bir benle ilintilendirerek türevsel gibi düşünmemek için, bilen beni olgular arasında bir olgu olarak şeyleştirir. Bilincin, başta ben gibi bir şeyin kaynaklandığı öğelere indirgenmesini Mach gerçekleştirmek ister; ama o zaman, bu öğelerin kendileri bilincin bağlılaşımları olarak, demek ki duyumlar olarak, düşünülemezdi. Yine de, öğelerin olgusallığı duyu pekinliği tarafından tanıtlandığından, pozitif olgu kavramı aynı zamanda, algılayan öznelerin ortadan kaldırılmasının duyumsal kanıtı biçimini de almalıdır:

> Bütün içsel ve dışsal dünya ya daha geçici, ya da daha kalıcı birleşim içindeki, *az sayıda türdeş öğeden* (oluşur). Bu öğelere *alışılagelmiş biçimde duyumlar* denir. Ama bu adlandırma halihazırda *tekyanlı bir kuram* içerdiğinden, biz yalın olarak öğelerden söz etmeyi yeğliyoruz.[25]

Gerçeklik *kendinde,* tüm öğelerin ve tüm öğe birleşimlerinin tümlüğü olarak varolur. *Bizim* için ise, bizim benimizle denklik içinde, bir cisimler kütlesi olarak varolur. Biz görece değişmeyen öğe birleşimlerini, özgül kılgısal amaçlarla, "cisim" ve "ben" simgeleri altına yerleştiririz (subsume). Bu öbeklendirme geçici yönelim için geçici bir umardır. Doğal dünyagörüşüne ilişkindir. Kılgısal amaçları aşan bilim yaşamda yararı olan bu şematizasyonları çözündürür ve onların yalnızca öznel geçerliliğinin ayırdına varır. "Cisim" ve "ben" öğeler ve öğe birleşimleri kütlesinden, belirgin biçimde asla ayrı tutulamaz. Bilimsel dünyagörüşü ancak olguları ve olgular arasındaki ilişkileri bilir [ve] bilişsel bilinç de bunların altına yerleştirilmelidir:

> Yalnızca birey için değil, ama bütün tür için büyük *kılgısal* imlemleri dolayısıyla, "ben" ve "cisim" birleşimleri kendilerini içgüdüsel biçimde öne sürer ve öğesel

> bir güçle ortaya çıkarlar. Ne var ki, kılgısal ereklerin sözkonusu olmadığı ve *bilginin* kendi içinde bir erek olduğu tikel durumlarda bu sınırlandırmanın yetersiz, hantal ve dayanılamaz olduğu tanıtlanabilir.[26]

Pozitivizmin kendi önüne koyduğu görevi (nesnelci bakımdan anlaşıldığında, bilimi olgusalın bir varlıkbilimi içinde temellendirme görevini), Mach'ın öğeler doktrininin yerine getirememesi onun özdekçiliğinden dolayı değildir. Bunun nedeni daha çok, onun üstünkörü özdekçiliğinin, olanaklı bilginin nesnelliğinin öznel koşullarına yönelik bilgibilimsel soruşturmayı tıkamasıdır. İzin verilebilir biricik düşünseme bilen-özne üstüne düşünsemenin özkaldırılmasıdır (self-abolition). Öğeler doktrini "*bir kimsenin benine ilişkin hiçbir şey düşünmeme* ve onu, değişen öğelerin geçici bir birleşimi içinde çözündürme"[27] stratejisini gerekçelendirir. Doğal yaşamdünyasının yapıntılarının maskesini düşürür ve onun içinde ortaya çıkan düşünseme sürecini şarlatanlık olarak duyurur.

Öznelliğin düzeylenmesi kendi karşıeşini, öz ile görünüş arasındaki ayırımın silinmesinde bulur. Var olan tek şey olgulardır. Empatik anlamda olgular fiziksel dünyanın ve bilincin yapım taşları olarak hipostatize edilmiş duyumlardır; bu duyumlar evreni kesintisiz biçimde doldurur. Son kertede, bunlar hem dolayımsız ve pekin biçimde verilidir; hem de devindirilemez ve tartışılamaz biçimde nesneldir. Mach duyumları, kendinde varolan şeylerde nesneleştirir; olguların gerçekliği bütünüyle şeyleştirilmiş bilincin dünyasıdır. Vargısal bakımdan, aşkınsallığın her düşünülebilinir biçimi geriye çekilmiştir. Gizlenmemişliği içinde olgusallık hiçbir öz ve görünüş, varlık ve yanılsama karşıtlığı tanımaz; çünkü, olguların kendileri öz statüsüne çıkarılmışlardır:

> Eğer öğeleri kırmızı, yeşil, sıcak, soğuk, vb. olarak, [demek ki] benim çevremin dışındaki koşullara bağımlılıkları bakımından fiziksel öğeler, ve içsel [koşullara] bağımlılıkları bakımından ruhsal (psychic) öğeler ama her iki anlamda da dolayımsız biçimde verili ve özdeş [öğeler olarak] alırsak, o zaman, bu yalın nesnel durumda yanılsama ve gerçeklik sorunu da anlamını yitirir. Burada, aynı zamanda [hem] gerçek dünyanın öğeleri, [hem de] benin öğeleri önümüzdedir[28]...
>
> Yanılsama ile gerçeklik arasındaki karşısava ilişkin popüler kavramlaştırma bilimsel ve felsefesel düşünce üzerinde çok uyarıcı bir etki yapar... Ama bu kavramlaştırmanın sonuna dek düşünülmemiş olması nedeniyle, onun bizim dünyagörüşümüz üzerinde yersiz bir etkisi vardır. Dünyanın bir parçası olmamıza karşın, o bizden bütünüyle kopar ve bizim görüm alanımızdan sürülür.[29]

Öğeler doktrini gerçekliği olgular tümlüğü olarak kavrar. Şeylerin ve bilincin birliğinin, yararlı da olsa bir yapıntı olarak, maskesi düşürülür ve o olgu karmaşalarına indirgenir. Ne var ki o zaman, olgular arasındaki yasayı-andıran ilişkileri betimleyen bilginin ötesine de geçemeyiz. O saltık biçimde birincildir ve böyle olarak, bilimin nesnellik koşulları üstüne düşünsemeyle aşılamaz. Mach tarafından önerildiği şekliyle bilimselci kavram oluşumunun genel ulamsal çerçevesi bilimi sorunsal görmenin yasaklanmasını imler. Bilimin nesnelliği bilen özne çevreninden kavramlaştırılamaz; o daha çok, yalnızca nesne önalanından türetilebilinir. Öğeler doktrini bilimin düşünseme üzerindeki birincilliğini kurar; bu sonuncusu [düşünseme] ancak kendini olumsuzladığı zaman anlamlı olur.

> Deneyimlerimizin çözümlenmesini öğeler düzeyine dek götürmenin yararı, ilkesel olarak, " dibi görülemez şey" ile "gizine ulaşılamaz şey" gibi iki sorunu en yalın, en saydam biçimlerine indirgemek ve bunları sözde sorunlar olarak alınabilir kılmaktır. Sorgulanmaları saltık biçimde anlamsız olan şeylerin bir yana bırakılmasıyla, uzmanlık bilimlerinin gerçekte sorgulayabileceği bir şeyi çok daha açık biçimde ortaya koymuş oluruz: öğelerin birbirlerine çoklu tümel bağımlılığını.[30]

Nesne önalanını koşul koymak bilim ile metafizik arasındaki ayırımın bir ölçütü olarak yeterlidir: olguları ve olgular arasındaki ilişkileri betimleme güdemindeki tüm bildirimler bilimsel kabul edilmek durumundadır. Ayırımın pozitivist ölçütü *gerçekliği kopyalamadır.*

Olgu kavramı öğeler doktrini aracılığıyla aydınlatılmış olmakla birlikte, bilginin işlevi puslulukta kalmaktadır. Mach düşünsemeye, yalnızca onu kendisine karşı çevirmek, metafiziğin öznel koşullarını kaldırmak ve önbilimsel şematizasyonları yıkmak üzere giriştiği için, doğruluğu [hakikati] yalnızca şu nesnelci ilkeyle tanımlayabilir: "duyusal olguları düşüncelerimiz bütünüyle yeniden üretebildikleri anda, bizim *düşünsel* gereksinimimiz karşılanmış olur."[31] Olgusalın bir varlıkbilimi çerçevesi içinde, bilgi ancak olumsuz şekilde tanımlanabilinir: olup biten şeyin eşlemlenmesi öznellik karışımlarıyla bulanıklaştırılmamalıdır. Bilişsel edimin kendisi, geleneksel gerçekçiliğin ve onun bilgiye ilişkin kopya-kuramının önemsiz klişeleriyle gösterilir: "Tüm bilim ... *olguları düşünceler içinde* tasarımlamayı [temsil etmeyi] amaçlar."[32] Başka yerlerde, Mach düşüncenin olgulara uyarlanmasından da söz eder. Düşüncelerin gidemsel uyarlanmasını soruşturma diye niteler[33] Burada Mach bir örgenselliğin kendi çevresine uyarlanmasını değil, düşüncenin olgulara mimetik uyarlanmasını düşünür.

Öğeler doktrini gerçekliğin uzun-erimli bir yorumlamasını sunar, oysa kendisi minimal bir bilgi tanımıyla yetinir. Kendi statüsü çelişkilidir. Olgular tümlüğünü bilimlerin nesne önalanı olarak açımlayarak ve bilimi metafizikten, olguları eşlemlemesi dolayısıyla ayırarak, kendi de içinde olmak üzere, bilimin ötesine geçen herhangi bir düşünsemeyi gerekçelendiremez. Öğeler doktrini bilimin düşünsenmiş biçimidir, ama bilimin ötesine geçen herhangi bir düşünsemeyi yasaklayan bir [biçimdir]. Mach "bunun yeni bir felsefe ya da metafizik değil, ama daha çok, pozitif bilimlerin karşılıklı bağlantı yönündeki kıpısal çabalarıyla uyumlanma girişimi olduğu"[34] yollu yavan bir bilişi sunar. Yine de kendini, yardımcı bir bilim olarak yöntembilimle sınırlandırmaz; hakikatte, gerçekliği, olup bitenin toplam tümlüğü diye açıklar. Bilimsel statü iddia edemeyecek olan tüm bildirimleri ilke olarak ortadan kaldırabilmek için, olguların olgusallığının anlamını koşul koyar. Bu bakımdan, öğeler doktrini kendini, düşünsemenin pusluluklarını yıkan ve bilgiyi bilimle kısıtlandıran düşünseme gibi anlayabilir. Ne var ki, yalnızca bilime meşru bir nesne önalanı sağlayarak, düşünseme kendini de ortadan kaldırabilir. Bu yüzden, o ne bilimin kendisi olma iddiasında bulunabilir, ne de bulunmalıdır.

Bu sorun ortadadır. Bilimselci önvarsayımlarla pozitivizm bilgi kuramını bir bilimler felsefesi yararına askıya alır, çünkü bilgiyi yalnızca bilimlerin edimsel başarılarının terimleri içinde ölçer. Eğer bu önalanla ilgili bilişiyi ancak bilim *yoluyla* elde edebiliyorsak, o zaman, öğeler doktrini bizatihi bilimin nesne önalanıyla ilgili bildirimlerde nasıl bulunabilir? Oysa biz, ancak, olguları kopyalayan bilimi metafizikten hep nesne önalanının öncel bilgisine dayanarak ayırt edecek bir konumdaysak, bu bilişiyi sırf kurgulamadan güvenilir biçimde ayırt edebiliriz. Yalnızca olgusalın bir varlıkbilimi aracılı-

ğıyladır ki, öğeler doktirini metafiziğin her biçimini anlamsız olarak dışlayan bilimselci bir bilim temeline yol açar. Bilginin özdüşünsemesini düşünümsüz biçimde yasaklamada kendini dile getiren nesnelcilik bu döngüyü gizler. Bu yolda, örtük bir sağduyu bilgibilimi --ki bilgi buna uygun olarak gerçekliği eşlemler, ya da olguları düşüncelerle kopyalandırır-- olanaklı kuşkuya karşı bağışıklı duruma getirilir. Öğeler doktrininin nasıl varlık durumuna geldiğini [ortaya çıktığını] ve hangi statüyü aldığını, bu kuram yoluyla görebiliriz.

Mach fiziği ve ruhbilim yönelimli bir doğal bilimi örnekçe olarak seçer; çünkü bunların bilimsel statüsü uylaşmayla, upuygun biçimde otantikleştirilmiştir. Mach bunların ikisini de, bağdaşabilecekleri bir gönderme dizgesi türetmek üzere, bir düzeye izdüşürür. Fiziğin ve çağcıl deneysel ruhbilimin olanaklı nesnelerinin en genel ırasallarının bu bütünleştirilmesi öğeler doktrininin temel varsayımlarıyla sonuçlanır. Bu sonuncusu [öğeler doktrini] herhangi bir yolda çözümleme nesnesi yapılabilen olgular tümlüğünü görgül bilimler içinde tanımlar; böylelikle de, bilim ile metafizik arasındaki ayırıma yardımcı olur. Mach bu örnekçe-bilimlerin nesne önalanının hem ulamsal bir çerçeveye, hem de ölçme işlemlerine bağımlılığını sorgulamaz, ya da, vargısal olarak, yöntem ve araştırma uygulayımıyla olguların kuruluşunu soruşturmaz. Bunun yerine, Mach bütünleştirilmiş ve genelleştirilmiş gönderme dizgelerini alır ve bunları, gerçekliğin kendinin örgütlenmesi olarak hipostatize eder. Gerçekliğin kavranışının yöntemsel kuralları ona izdüşürülür ve sonra, olgusalın bir varlıkbilimi olarak yorumlanırlar.

Ancak daha baştan, bilimsel ırası uylaşma kazanmış örnekçe-bilimlerin gerçekliği, olduğu gibi, upuygun biçimde betimlediğini önvarsayarsak, bu yordam gerekçelendirilebili-

nir. Bu nesnelciliğin temel varsayımıdır. [Ve bu]; fizik gibi örnekçe-bilimlerin [gerçekleştirdiği] olgusal bilişsel ilerlemenin güvenilir tek bilgi (knowledge, *Wissen)* ulamının onlar olduğunu tanıtladığı inancına dayanır. Bilimsel inan (creed) bilimsel bilişinin gerçekliği betimsel biçimde kavradığı yollu nesnelci varsayımı esinlendirir. Ne var ki bu varsayımla, görgül-çözümsel soruşturma nesnelerini kurulmuş gibi görmek, ya da, nesneleştirmenin aşkınsal koşullarını, nesne önalanıyla ilişki içinde bir bağımsız değişken olarak almak anlamlı görünmez, Tersine, varolan örnekçe-bilimlerin genelleştirilmiş gönderme dizgeleri; varlıkbilimsel bakımdan yorumlandığında, bilen öznenin ve onun tüm bilişsel etkinliklerinin görgül bakımdan indirgenebileceği temeli sağlarlar. Çağdaş pozitivizm Mach'ın önerdiği bu çözümü ruhbilimselci diye reddeder. Ama uzlaşımcılığa eğilimli olmayanlarca [yapılan] adamakıllı bir ruhbilimcilik eleştirisine karşın [bu] kanıtlar özeksel çevrenle ilgili olarak yinelenir.

Gerçekliğin bir kopyası şeklindeki önbilimsel bilgi-yorumunu bir inak durumuna getiren nesnelcilik gerçekliğe erinci, gerçekliğin yöntemsel nesneleştirilmesi yoluyla bilimsel gönderme dizgesinin saptadığı boyutla sınırlar. O bu gönderme dizgesinin a priori öğesini ayırt etmeyi ve onun bilgi tekelini herhangi bir yolda soı_ulamayı yasaklar. Ne var ki, bu yapıldığı anda, bilim felsefesinin nesnelci engeli çöker. Yanlış yönelimli varlıkbilimleştirmeden vazgeçtiğimiz anda, verili bir bilimsel gönderme dizgesini, bilen-özne ile gerçeklik arasındaki etkileşimin sonucu gibi anlayabiliriz.

Özdüşünsemeci bir bilim felsefesinin [bu] boyutunu ele alan ilk [kişi] Charles Sanders Peirce oldu. Dilthey gibi, [Peirce de] Kant'ın getirdiği sorular dizinini ve dilci kullanımı, belirtik biçimde öne çıkarır. Peirce yöntembilimi bilgibilim-

sel kipte izlediğinin ayırdındadır. Hatta, Almancadan "biliş kuramı" anlatımını ödünç alır.[35]

Bölüm Beş

PEIRCE'IN SORUŞTURMA MANTIĞI:

Dil Mantığının Onardığı Bir Okulcu Gerçekcilik İkilemi

Peirce erken pozitivizmin nesnelci tutumuna kapılmaz. Bu kısmen onun felsefesel gelenekle, özellikle de geç Ortaçağ Okulculuğu'yla ve Berkeley ve Kant'la tanışıklığından ileri geliyor olabilir. Ama asıl etken kendi düşüncesini daha baştan uyaran pozitivizmin temel deneyimi üstüne düşünsemesidir. Doğal-bilimsel bilginin yöntemsel bakımdan güvencelenmiş ilerlemesi Kant'a, bizatihi bilginin aşkınsal koşullarını sorgulama fırsatı vermiştir; bu Comte'u ve pozitivistleri ise, bilginin tümünü bilimle özdeşleştirmeye götürmüştür. Bu deneyimin dizgesel anlamı konusunda açıklık kazanan ilk [kişi] Peirce oldu. Bilimsel ilerleme bizi yalnızca, ruhbilimsel bakımdan bilginin örnekleyici biçimi olarak bilimi ciddi şekilde ele almaya yöneltmez; onun kendisi bilimin örnekleyici özelliğidir. Kuramsal doğal bilimlerin öznelerarası biçimde tanınmış bilişsel ilerlemesi aynı zamanda da çağdaş bilimi bilginin öteki ulamlarından ayırt eden *dizgesel* özelliktir.

Peirce'ı hem erken, hem de çağdaş pozitivizmden ayıran şey; onun, bilimsel kuramların mantıksal yapısını değil, ama yardımıyla bilimsel kuramları elde ettiğimiz yordamın mantığını açıklığa kavuşturmanın yöntembilimin görevi olduğu yollu anlayışıdır. Ancak ve yalnızca geçerliliğine ilişkin olarak dayatılmamış ve kalıcı bir uylaşma elde edilebiliyorsa, bilişiyi bilimsel diye niteleriz. Bu uylaşma belirgin (definitive) olma durumunda değil, ama ereği bakımından belirgin bir anlaşmaya iye olma durumundadır. Çağdaş bilimin gerçek başarısı birincil olarak, bizim gerçeklik dediğimiz şeyle ilgili doğru, demek ki düzgün ve inandırıcı, bildirimler üretmekten oluşmaz. Daha çok, o kendini geleneksel bilgi-ulamlarından, bizim görüşlerimizle ilgili bu tür dayatılmamış ve kalıcı bir uylaşmaya varma yöntemiyle ayırt eder:

> Sorgulama (investigation) yol açtığı son vargının doğasının her durumda baştan yazgılanmış olması bakımından bu yöntemlerden bütünüyle ayrımlıdır. Herhangi iki an herhangi bir soruyu, bağımsız biçimde sorgulasınlar; eğer onlar bu süreci yeterince ileri götürecek olurlarsa, daha öte soruşturmanın bozamayacağı bir anlaşmaya varacaklardır.[1]

Herhangi bir zamanda, önceki soruşturmanın hangi bireysel sonucunun belirgin (kesin, definitive) geçerlilik ileri sürebileceğini bildiremesek bile, yine de, bilimsel yöntem bize, eğer soruşturma süreci yeterince ileri götürülürse, upuygun biçimde formüle edilen her sorunun belirgin bir yanıt bulması gerektiği yollu bir pekinlik sağlar. O yüzden, bilimsel bildirimlerin statüsü iki içerime iyedir: bilimsel yöntemin yapısı hem tüm bireysel bildirimlerin gözden-geçirilebilirliğini, hem de ortaya çıkan her bilimsel soruya ilke olarak sonul bir yanıtın olanaklılığını güvenceler.

Peirce çıkış noktası olarak, yalnızca, daha önce hiç kimsenin ciddi biçimde karşı çıkmadığı çağdaş bilimin bilişsel ilerlemesi olgusunu alır. Yalnızca dayatılmamış ve öznelerarası nitelikte bir kabul gördüğü için bizim biliş dediğimiz inançlarımıza ulaşmak üzere katetmemiz gereken yolu ilk ve son kez olarak soruşturma sürecinin kurumsallaştırılmasının tanımlamış olduğu sonucuna vararak, bu olguyu bir ilkeye çevirir. Bir bütün olarak soruşturma süreci sona ermediği sürece, bütün geçerli sonuçlar tümlüğü içinde, doğru [önermeleri] yanlış önermelerden belirgin biçimde ayırt edemeyiz. Yine de, bilişsel ilerleme olgusuna inanmış olduğumuzdan, üstüne doğru bilişi elde ettiğimiz gerçeklik alanlarının erimi soruşturmanın ilerlemesiyle orantılı olarak artmış olmalıdır. Dolayısıyla, bundan çıkan şey gelecekteki tüm soruşturma süreçlerinin zamansal belirlenimsizliğe karşın ilke olarak beklenilebilir [öyle] bir duruma yakınsayacaklarıdır ki, burada, bütün geçerli görüşler gerçeklikle ilgili doğru önermeler olacaklardır.

Yine de, ancak Peirce şimdiki durumda (in the present) *bir* inanç için, eşdeyişle bilimsel bilgide edimsel ilerleme varsayımı [için], belirgin [kesin] geçerlilik iddia ediyorsa, bunu öne sürebilir. Şimdiye dek bu görüş konusunda dayatılmamış bir uylaşmanın varolmuş olması bunun gelecekte gözden geçirilmesini *per se* dışlamaz. Öte yandan, Peirce geçerliliği öngörülmemiş bir deneyimle sorunsal duruma sokulmadığı sürece, iyi-temellendirilmiş ve öznelerarası bakımdan tanınan bir görüşü doğru diye kabul etmemiz gerektiği kanıtıyla(argument) donanmıştır. O kendi uğruna kuşkunun yöntemsel güdemini soyut bulur. Önceleri, soruşturma süreci bilişsel ilerlemenin var olduğu ve hiçbir olgunun bu yorumu sarsmadığı [yollu bir] pekinlik içinde sürdürülmüştür. Ne var ki, kesin konuşuldukta, izlencesel kuşkuyu dışlayan sağduyu

kanıtı zaten sürümde olan [tartışılan] pragmatist varsayımı önvarsayar: özdüzenleyici, birikimsel bir öğreni sürecinin etkin işlevselliğine güvenebileceğimizi. Berkeley'in yapıtlarının bir baskısına ilişkin incelemesinde, Peirce bu temel inancı şöyle açıklar:

> Tüm insansal düşünce ve sanılar koşullardaki sınırlamalara, erke ve bireyin eğilimine bağımlı olan kendince, ilineksel bir öğeyi içeri; kısacası, bir hata öğesini. Ama insan sanısı uzun erimde tümel olarak, doğru olan bir belirgin biçime eğilimlidir. Her insansal varlık yeterince bilişiye iye olsa ve her soru üzerinde yeterince düşünce harcasa, sonuç onun pekin bir belirgin vargıya ulaşması olacaktır ki, başka her an da yeterince elverişli koşullarda onunla aynı [vargıya] ulaşacaktır.... Öyleyse, her soru için, her insanın sanısının değişmez biçimde yöneldiği bir doğru yanıt, bir son vargı vardır. O [kişi] bir süre bundan geri durabilir, ama ona daha çok deneyim ve düşünme zamanı verildiğinde, sonunda buna yaklaşacaktır. Birey doğruya varmak için yaşamayabilir; her bireyin sanılarında bir hata tortusu vardır. Zararı yok; bütünde ve uzun erimde insan anının eğilimli olduğu belirgin bir sanının varlığı geçerliliğini korumaktadır. Birçok soru üzerinde son anlaşmaya zaten varılmıştır, yeterli zaman verilirse tümü üzerinde de buna varılacaktır.[2]

İnsan türünün, örgütlü soruşturma düzeyinde yöntemsel biçim almış olan ortak, yönelimsel bir öğreni sürecini Peirce bilişsel süreç deneyimi açısından ele alır. Bunu yaparken, soruşturmadaki yasayı-andıran ilerlemeyi bilimsel yöntemin güvencelediğini varsayar. Gerçi, bu varsayım gerçekten ciddi biçimde tartışılmış değildir. Yine de, bunun tartışılamazlığını

tanıtlamak isterken, Peirce kurumsallaştırılmış biliş sürecinin olanaklılık koşullarını yöntembilimsel bakımdan tanıtlamalıdır. Bu anlamda, onun bilim felsefesi *bilimsel ilerleme mantığını* aydınlatma girişimi olarak anlaşılabilir.

Peirce bilimler yöntembilimini mantıksal sorgulamalar biçiminde yürütür. Böyle yaparken, mantık kavramını alışılmadık bir yolda kullanır. Kendini, simgeler arasındaki biçimsel ilişkilerin çözümlemesiyle, başka deyişle önermelerin ve önerme dizgelerinin mantıksal biçimiyle, kısıtlamaz. Ne de Kant'ın öne çıkarmış olduğu bilgibilim boyutuna geri döner. Soruşturma mantığı sanki biçimsel (formal) [mantık] ile aşkınsal mantık arasında [bir yere] oturtulmuştur. Önermelerin biçimsel geçerlilik koşulları bölgesinin ötesine geçer, ama bizatihi bir aşkınsal bilincin bilişsel bakımdan kurucu belirlenimlerine de ulaşamaz. Soruşturma mantığı yöntembilimsel bir doğruluk kavramı geliştirir. Gerçeklikle ilgili bildirimlerin elde edildiği kuralları açıklar: "Mantık doğruluğun, onun doğasının ve onun buluşlama tarzının doktrinidir."[3] Aşkınsal mantık gibi, soruşturma mantığı da bilginin kuruluş yapısına uzanır. Ama, bir soruşturma süreci olarak bu mantıksal yapı görgül koşullar altında özdekselleşir: "Bilim bizim için bir yaşam kipi anlamına gelme durumundadır..."[4] Soruşturma sürecinde, simgelerin mantıksal bağlantıları ile eylemlerin görgül bağlantıları bir "yaşam kipi" içerisinde bütünleştirilmiştir.

> ...Eğer bana çağdaş bilimin görkemli başarısının neden ileri geldiği sorulacak olursa, bunun gizini elde etmek için, bilimi canlı gibi görmenin ve bu yüzden, halihazırda edinilmiş bilgi olarak değil, ama doğruluğu bulmaya çalışan insanların somut yaşamı olarak [görmenin] zorunlu olduğunu söylerim.[5]

Peirce bilimi yöntemsel soruşturma ufku içerisinde düşünür ve soruşturmayı da bir yaşam süreci olarak kavrar. O yüzden, soruşturmanın mantıksal çözümlenmesi bizatihi aşkınsal bir bilincin etkinlikleriyle değil, ama bir bütün olarak soruşturma sürecini besleyen bir öznenin etkinlikleriyle, demek ki kendi ortak görevlerini iletişimsel biçimde yerine getirmeye uğraşan sorgulayıcılar topluluğuyla, ilgilidir;

> ... geniş olarak konuşuldukta, bizim insan anının doğasıyla hiçbir işimiz yoktur. Ancak, hepten sorgulayabilecek bir ana ilişkin olması gereken birtakım yetilerin var olması ölçüsünde,bunlar bizim ilgi alanımıza girmelidirler.[6]

Öte yandan, soruşturma sürecini dünya-kurucu bir yaşam etkinliği (life activity, *Lebenpraxis*) olarak kavradığı için, soruşturma mantığı bir aşkınsal mantığın tutumuna bağlanmıştır. Artık o; içerisinde bilginin, bilen özneden ayrılabilen bir gerçeklik betimlemesi olarak ortaya çıktığı nesnelci tutuma gerileyemez. Peirce ancak bir bütün olarak soruşturma sürecinin koşulları altında, gerçekliğin, başta bilimlerin nesne önalanı olarak kurulmuş olduğunun ayırdındadır. O [Peirce] olguların varlıkbilimleştirilmesine bağışıklıdır. Eğer *doğru* sayılan biricik önermeler bilimsel yöntem aracılığıyla, kendileriyle ilgili dayatılmamış ve kalıcı bir uylaşmanın türetilebileceği önermelerse, o zaman *gerçeklik* bizim kendileriyle ilgili son sanılar elde edebileceğimiz olgu-durumları toplamından başka hiçbir şeyi anlatmaz. Gerçeklik bir aşkınsal kavramdır. Ne var ki, olanaklı deneyim nesnelerinin kuruluşu bir aşkınsal bilincin ulamsal örgütlenmesiyle değil, ama özdüzenleyici, birikimsel bir öğreni süreci olarak soruşturma sürecinin düzeneğiyle önyazılmıştır (buyurulmuştur, Prescribed).[7]

Peirce soruşturma mantığının bu *gerçeklik* kavramının *doğruluğun* yöntembilimsel *kavramına* denk düşerek, herhangi bir idealist öğe içermediğini vurgulamakta ivecen davranır. Bilinemez bir gerçeklikten söz etmek anlamsız olmakla birlikte, yine de, gerçeklik bizim edimsel bilmemizden [bilgimizden] bağımsız biçimde varolur:

> ... gerçeğin ıralarını sonul biçimde onlarla ilgili düşünülen şeye bağımlı kılması ölçüsünde, bu görüşün, gerçekliğe ilişkin olarak bize verilen soyut tanımlamaya doğrudan karşıt olduğu söylenebilir. Ama buna yanıt şudur ki, bir yanda, gerçeklik zorunlulukla genel olarak düşünceden değil, fakat yalnızca sizin ya da benim ya da sonlu sayıda insanın onun üstüne neler düşünebildiğinden bağımsızdır ve öte yanda, sonuçtaki sanının nesnesi bu sanının ne olduğuna bağımlı olsa bile, bu sanının ne olduğu sizin ya da benim ya da herhangi bir insanın neler düşündüğüne bağımlı değildir. Bizim ve başkalarının inatçılığı sanının yerleşmesini belirsiz biçimde geciktirebilir; hatta kendince bir önermenin, insan soyu ayakta kaldığı sürece tümel olarak onaylanmasına olası bir biçimde, neden bile olabilir. Oysa yeterince ileri götürülmüş bir sorgulamanın sonucu olabilecek [bir] inancın doğasını bu bile değiştirmeyecektir ve eğer, bizim soyumuz tükendikten sonra, sorgulama yetileri ve anıklığıyla bir başkası ortaya çıkacak olsa, bu doğru sanı onların da sonul biçimde ulaşacakları bir [sanı] olacaktır ... sonuçta, soruşturmadan doğacak olan [bu] sanı herhangi bir kimsenin edimsel biçimde nasıl düşündüğüne bağımlı değildir. Ama, gerçek olan şeyin gerçekliği; yeterince uzun sürmesi durumunda soruşturmanın sonuçta inanmaya yol açmasının kaçınılmaz olduğu gerçek olguya bağımlıdır.[8]

Soruşturma mantığına denk düşen gerçeklik kavramı Kant'ın aşkınsal doğa-kavramından, Comte'un pozitivist olgular-dünyası-kavramından olduğu denli uzaklaştırılmıştır. Gönderme dizgesi [şimdi] daha çok, geçerli görüşler sorunsal durumuna geldiği zaman başlayan ve sorunsal-olmayan görüşlere ulaşmak için, başka deyişle, ortaya çıkan kuşkuları yeni pekinlikler uğruna ortadan kaldırmak için, güvenilir bir strateji sağlayan bir soruşturma sürecidir. Kuşkusuz, inançlarımızın tümlüğünü sorguya çeken yöntemsel kuşku soyuttur: ancak sorunsal-olmayan kanıların ufku içerisinde ve özgül bir durumda, varsayımlarımızın tikel bir kısmını soruşturma sürecine konu edebiliriz. Ama ilke olarak pekin olabileceğimiz bir [inanç] diye a priori niteleyebileceğimiz tek bir inanç yoktur ki, belirgin [kesin] geçerliliğe iye olsun ve gelecekte ondan asla kuşku duyulacak olmasın. Tümel kuşkunun yerini, hiçbir olgunun ve hiçbir ilkenin bağışık olmadığı gücül genel kuşku almıştır. Bu yüzden, gerçeklik varlığının bilinebilirlik olarak denk düştüğü düşünce saltık bir başlangıca ya da sarsılmaz bir temele yaslanamaz:

> Uslamlamanın ya ilk ilkelere, ya da sonul olgulara dayanması gerektiğini söylemek yanlıştır. Çünkü, biz kuşku duyamayacağımız şeyin ötesine geçemeyiz; ama herhangi bir tikel olgunun asla kuşkuya konu edilemeyeceğini varsaymak felsefesel olmayacaktır.[9]

Peirce sonul temellere (ultimate foundations, *Ursprungsdenken)* yönelik hem görgücü, hem de ussalcı girişimlere karşı çıkar: Duyu algısının apaçıklığıyla sağlanan sonul-verili en yüksek doğruların apaçıklığı ile sağlanan sonul-temel denli aldatıcıdır. Eğer biz bir şeye sezgisel yoldan erince iye olsaydık, o zaman zorunlu biçimde, sezgileri gidimli bilişlerden dolayımsız pekinlikle ayırt edebilirdik.

Ama sezgisel bilginin asıl kaynaklarıyla ilgili tartışmalar asla doyurucu bir uylaşmaya yol açmış değildir. Bu da göstermektedir ki, herhangi bir şeyi inandırıcı biçimde dolayımsız diye nitelendirmek için, sezgisel bir yetiye iye değiliz. Peirce önsel bilginin dolayımlamadığı hiçbir bilgi olamayacağı sonucuna varır.[10] Bilişsel süreç her aşamada gidimlidir. Peirce bir uslamlama zincirinden söz eder --"ama bu zincirin başlangıç ve sonu ayrı ayrı şekilde algılanmaz."[11] Ne, başka önermeler tarafından gerekçelendirilmeksizin, ilk ve son ilkeler olarak nitelenen temel önermeler, ne de dolayımsız biçimde pekin olan ve yorumlamalarımızdan etkilenmeyen sonul algı-öğeleri vardır. En yalın algı bile örtük bir çıkarım anlamına gelen bir yargının ürünüdür.[12]

Yorumlanmamış olgular diye bir şeyi anlamlı biçimde düşünemeyiz. Ancak, olgular da tüketici biçimde bizim yorumlamalarımıza indirgenemez Bir yandan, bizim usauygun olarak güvenebileceğimiz her görgül temel örtük çıkarımsal yorumlamalarla dolayımlanmıştır. Ne denli ilkel olursa olsun, bu çıkarımlar tasarımsal imlerle bağlıdır. Sonuç olarak, algılar bile halihazırda imbilimsel (semiotic) tasarımlama boyutu içinde olup biter.[13]

Öte yandan, görgül temel tümüyle düşünce tarafından da dolayımlanamaz. İmlerle bağlantılı uslamlama süreci uyduğu mantıksal yasaların yanısıra, bilişi-girdilerine de bağımlıdır. O içkin biçimde yürümez, ama deneyimden türeyen tepkileri bir araya getirir. Aksi durumda, Peirce düşünce ile, olumsal biçimde deneyimlenmiş bir gerçeklik arasındaki ayrımı idealist tarzda bir yana atma durumunda kalacaktır. Tüm bilgi gidimli olduğundan, bizim düşünce içinde, dolayımlama boyutunu es geçemeyeceğimiz doğrudur. Çıkarımlarımızın izini öncüllerine doğru ne denli uzağa sürmüş olursak olalım, yo-

rumlamalarımızın kuşatımı içinde kısılıp kalırız. Görünüşteki sonul veriler bile zamanı geldiğinde kendilerini yorumlamalar içinde çözündürürler. Yine de, sorunsal duruma gelmiş eski inançların yeni, onaylanmış yorumlamalara dönüştürülme süreci yalnızca gerçekliğin yanlış yorumlamalara direnişine tanıklık eden ve düşünce süreçlerinin uyarıcılarına dönüşen bağımsız özgün uyarıcılar tarafından kışkırtılmıştır.

Bu kavramlaştırma "kendinde şey"in sorunlarını yeni bir düzeyde yeniden özetleyen bir zorluğa yol açar. Bildirimlerin geçerliliğini uylaşmaya varma yöntemiyle bağlayan soruşturma mantığının savunduğu doğruluk kavramı, gösterildiği gibi, dil mantığından türemiş bir gerçeklik kavramına yol açar. Gerçekliği, ilke olarak inandırıcı çıkarımlarla tasarımlanabilecek [temsil edilebilecek] olgular alanıyla kısıtlar. Eğer bu anlamda "varlık" "bilişleyebilirlik"le özdeşleştirilirse, o zaman kendinde-şey ulamı da anlamsız olur: "Bizim saltık biçimde bilişleyebilme kavramlaştırımımız yoktur."[14] Buna karşın, bizim çıkarımsal düşüncemizin yorumlarında bir araya gelmiş olan şey --her ne denli o kendisi tarafından, dolayımlanmamış ve sonul biçimde verilmiş *gibi* tasarımlandırılamazsa da-- dolayımsız bir şeydir. Gerçekliğin olgusallığını ve tikel nitelikleri öziçerikli bir düşünce sürecinin içkinliğinde soğuracak olan görgül temelin toptan dolayımına karşı, Peirce'ın, simgeler tarafından dolayımlanmamış olan tekil özgün uyarıcıların bağımsızlığını ileri sürmesi gerekir. Bizim "gerçek"le ilgili bildirimlerimizin tümü bir ölçüde bunlarda temellendirilmiş olmakla birlikte, "gerçeklik" bunlara yorulamaz. Peirce'ın kendi yöntembilimsel doğruluk-kavramından türettiği gerçeklik kavramı apaçık biçimde sonul ve dolayımlanmamış bir şeyin düşünülmesini yasaklar; ama yine de, o [Peirce] bununla ilgili olarak, "Çözümlenemeyen, Açıklanamayan, Düşünsel-olmayan yaşamamız boyunca süregen bir

akıntı içinde akıp gider"[15] diye yazmaktadır. Olgusallık, gerçeklik ve niteliksel çokluluk bilincin dolayımsız biçimde mevcut durumları içinde temellendirilmelidir; ancak, onlar herhangi bir şeyi temsil etmedikleri için, gerçeklikle bir denkliğe iye değildirler. Yalnızca süregen bir bilinç akışının özel belirlenimlerine denk düşen şey "gerçek" değildir. Peirce bu güçlüğü geçiştirmez.

> Herhangi bir anda, belli bir bilişiye, demek ki daha az genel, daha az ayrı ve daha az canlı biçimde bilincinde olduğumuz önceki bilişlerden, indüksiyon ve sayıltı yoluyla mantıksal bakımdan türetilmiş bilişlere, iye oluruz. Bunlar daha az genel, daha az ayrı ve daha az canlı başkalarından türetilmişlerdir; ve böylece, bütünüyle tekil, bütünüyle bilinçdışı olan ideal ilk'e dönülür. Bu ideal-ilk tikel kendinde-şey'dir. O *böyle olarak (as such)* varolmaz (not exist). Demek ki, ana göre (relative) kuşkusuz olan şeyler bu ilişkiden ayrı olsalar bile, ana göre olmama anlamında kendinde olan hiçbir şey yoktur. Böylece, bize bu bitimsiz indüksiyon ve sayıltı dizinleriyle (ki bu, *a parte ante logice* olsa da, *zaman içinde başlangıçsız* olmayan bir süregen süreçtir) ulaşan bilişler doğru ve doğru-olmayan, ya da, nesneleri *gerçek* olan ve nesneleri *gerçek-olmayan* bilişler olmak üzere, iki türdür. Ve bizim gerçek [sözcüğüyle] anlattığımız nedir? Gerçek-olmayan [bir şeyin], bir yanılsamanın, sözkonusu olduğunu buluşladığımızda, demek ki önce kendimizi düzeltiğimizde, ilkin iye olmamız gereken şey bir kavramlaştırmadır. Tek başına bu olgunun mantıksal biçimde çağrı yaptığı ayırım şimdi özel iç belirlenimlere, mizaca ilişkin olumsuzlamalara göre bir *ens* ile, uzun erimde ayakta kalan bizatihi bir *ens* arasındaydı. O durumda gerçek; bilişi ve uslamla-

manın erken ya da geç, sonunda ulaşacağı ve bu yüzden, benim ve sizin heveslerinizden bağımsız olan şeydir.[16]

Peirce aşkınsal felsefenin [anladığı] anlamda bir kendinde-şeyi; duyularımızı *etkileyen*, ancak sırf olanaklı nesnelliğin aşkınsal koşulları altında *ortaya çıkan* ve o yüzden bizatihi *bilinemeyen* bir gerçekliği yadsır. "Gerçek yüklemi bizim üstüne doğru bildirimler yapabileceğimiz olgu-durumlarından ayrı açımlanabilir bir anlam taşımaz. Bilişi girdilerinin kaynağı olarak varsayılması gereken "ideal ilk"in, gerçeği gözönüne alamamasının nedeni budur. Çünkü, genel uylaşmanın sağlanabileceği genel belirlenimlere zıt olarak, öznel deneyimler akıntısı olumsaldır. Doğruluk kamusaldır. Yalnızca özel olarak bireysel bir özne için geçerli olan hiçbir belirlenim gerçek olana gönderme yapamaz. Yalnızca, kişisel mizaçlardan bağımsız biçimde geçerli olan ve, belirsiz şekilde yinelenen kuşku karşısında kendi öznelerarası geçerliliğini onayan inançlar gerçek olgu-durumlarını temsil ederler. Bu yüzden, kendinde-varoluşu tekil coşku anlatımlarıyla ya da saltık biçimde özel duyumlarla uyumlandıramaz ve onları gerçeklik temeline çıkaramayız. Yalnızca simgesel olarak dolayımlanmış çıkarımlara girmeleri ve yorumlamaların bir kısmı durumuna gelmeleri ölçüsünde, onlar bilişsel içerik elde edebilir ve böylelikle doğru ya da yanlış olabilirler.

Bu kanıt (argument) zorludur, ama ortaya konulmuş şekliyle sorunu çözmemektedir. Çünkü, bir kendinde-şey olarak düşünülemezse bile, ideal - ilk tam da hiçbir şey değildir. Daha çok, olgusallığa ve gerçekliğin tikel niteliklerine iyedir. Üstelik, duyuların etkilenimini mizaçlarla aynı düzeye koymak da anlamlı olmaz. Bu ruhsal olaylar özel sanılar değildir. Tersine, bunlar sanıların statüsünden bütünüyle yoksundur-

lar; güdemsellik eşiğinin altına düşerler. Oysa, tüm güdemselliğin zemini bunlar değil midir? Algı ve yargının örtük çıkarımlarına giren ve düşünce süreçleri tarafından belirgin [kesin] inançlar yönünde işlenen bilişinin kaynağı edimsel deneyimler değil midir? Gerçekten yalnızca, "son sanıda varolduğu düşünülecek şey gerçektir, başka hiçbir şey değil. Dışsal şeylerin duyuları etkileme erki nedir ki?" [17]

Geleneksel bilgibilimin metafiziksel tuzağından, hipostatizasyon tehlikesinden kurtulmak için, Peirce'ın, bu soruyu kendi gönderme çerçevesi, demek ki soruşturma mantığı, terimleri içinde yeniden formüle etmesi gerekir. Gerçeklikle ilgili doğru bildirimlerde ortaya çıkan tüm olanaklı yüklemlerin genel toplamı olarak, gerçeklik artık bir aşkınsal bilincin *per se* kurucu etkinlikleriyle değil, ama ilke olarak, bitimli bir çıkarımlar ve yorumlamalar süreci olan şeyle, eşdeyişle, soruşturma sürecine tüm katılanların herkesin kolektif çabalarıyla, belirlenir. Geçerlilik evrenine, demek ki genel ve kalıcı biçimde onanmış inançlara, yöntemsel ilerlemeyle ilgili olarak, edimsel deneyimlerde sunulan duyuları-etkileme-erki apaçık bir şekilde, geçerli sanıları sorunsal duruma getirme ve sorunsal-olmayan inançlar elde etme çabalarını uyarma işlevi görür. İçerisinde *gerçekliğin olgusallığının ve dolayımsız niteliğinin* kendi dayattığı duyular-etkilenimi bu yüzden, eski yorumlamaları yenilerine dönüştürmek için sürekli bir vesile oluşturur. Ne var ki, o durumda, şeylerin etkileme erki (ki kendilerinde - varoluşu buna yoramayız) bizi yanlış bildirimleri gözden geçirmeye ve yenilerini türetmeye iten gerçeklik dayatmasından başka bir şey değildir. O yüzden,

> yalnızca, bizim duyumumuz üzerinde bir erk uygulaması olarak bilinebilen dışsal şeylerin var olduğunu ileri sürmek; insansal düşünce tarihinde, onu genel bir

> anlaşmaya, bir genel (catholic) onaya (consent) yöneltecek genel bir *akışın* var olduğunu ileri sürmekten ayrımlı birşey değildir.[18]

Tekil duyumlar ve duyguların niteliksel dolayımsızlığında cisimlenen gerçeklik dayatımı gerçekliği doğru bildirimler biçiminde *kurmak için vesiledir.* Ancak, *onun kendisi* gerçekliğe ilişkin değildir. Öyleyse, biz onunla ilgili bir şeyi nasıl olur da, söyleyebiliriz? Gerçekliğin bir parçası olamayan ve bu yüzden, doğru bir inancın nesnesi de olamayan bir şeyin anlamını açıklayarak, bir kez daha kendinde-şey kavramını buraya sokuşturmuş oluruz. Buna Peirce; uyarıcı gücüne boyun eğmemiz, soruşturma sürecini ilerletmemiz ve gerçeklikle ilgili doğru inançları biçimlendirmemiz ölçüsünde gerçeklik dayatmasının dağıldığı yollu bir karşılık verebilirdi. O zaman, gerçeklik dayatması soruşturma süreci idesini bütünleyici bir kavram olacaktır. Bilinebilir tüm olgu - durumlarının tümlüğü şeklindeki gerçeklik [kavramına] zıt olarak, bu kavram inançlarımız ile gerçeklik arasında, verili bir zamanda olgusal biçimde varolan orantısızlığı imler. Ama Peirce bu şekilde tartışmaz. Bunun yerine, dil mantığı terimleri içinde bir gerekçelendirmeye girişir.

Peirce önerilen tarzda tartışmış olsaydı, "kendinde şey"i *dil mantığı* zemininde yadsımasını telafi etmek için *soruşturma mantığını* kullanma zorunluluğunu anlayacaktı. Tutarlı bir pragmatizmin ancak bir soruşturma süreci mantığı çerçevesinde geliştirebileceği bir bireşim nedeniyle, deneyimin güdemsel-olmayan içeriği simgesel tasarımlara çevrilir. Peirce ise tersine, soruna, dolayımsız biçimde kendi dilbilimsel gerçeklik-kavramı düzeyinde yaklaşmıştır. Çünkü, eğer gerçeklik - olanaklı doğru bildirimler tümlüğünce tanımlanmışsa ve eğer bu bildirimler simgesel tasarımlarsa, o zaman, gerçekliğin yapısı da niçin dil yapısıyla ilişki içinde aydınlatılmasın?

Şimdi, dilin iki işlevini, yananlamsal (connotative) (tasarımsal, temsili/representative) ve düzanlamsal (denotative) [işlevini] ayırt edebiliriz. Peirce doğru önermelerde ortaya çıkan tüm yüklemlerin yananlamlarını gerçek diye niteler. Tikel bir durumda doğru bir yüklemin yüklendiği bireysel nesneler düzanlamlardır (denotations). Bunlar bizatihi yananlamsal içeriğe ilişkin değildir. Gerçekliğin, gerçeklikle ilgili bildirimlerin yüklemsel içeriğine giremeyen bir yanı bu yolda dilin mantığı aracılığıyla tasarımlanamaz. Peirce bir imin düzanlamsal kullanımını kuran "güçleri", onun yananlamsal içeriğini biçimlendiren tümel ilişkilerden ayırt eder. Gerçekliğin *olgusallığı* herhangi bir dilbilimsel içeriğe denk düşmez: sonuç olarak, onunla ilgili herhangi bir doğrudan bildirim yapamayız. Yine de, dilin *indeks işleviyle* bağlılaşmış olabileceği için, o dolaylı biçimde kavranılabilinir.

Bununla birlikte, dilin düzanlamsal işlevinin bağlılaşığı bilgibilimsel bağlamlarda, duyularımızın bizim dışımızdaki şeyler tarafından etkilenimi denilen şeyle tümüyle aynı da değildir. Gerçi, bir imin düzanlamsal kullanımı olguların olgusallığını, başka deyişle, öznenin dolayımsız biçimde karşı karşıya geldiği bir varoluşun kendini ona dayatma yolunu onaylar. Ama, bilincin tekil durumlarında da mevcut olan tözsel niteliklerini gözönüne almaz. Gerçeklik dayatması kendini yalnızca genel olarak şeylerin direncinde değil, ama *özgül* yorumlamalara özgül dirençte dile getirir. O yüzden, şeylerin olgusallığının yanısıra tözsel bir kıpıyı da içerir ki, bu olmaksızın, gerçekte bilişi akışı da düşünülemeyecektir. Peirce vargısal bakımdan, simgesel olarak dolayımlanmış bilginin tasarımsal ve düzanlamsal işlevinin yanısıra bir üçüncü ulam daha getirmede duraksamaz: arı nitelik.

> O yüzden, düşencede üç öğeye iyeyiz: birincisi, onu bir *tasarım* yapan tasarımsal işlev; ikincisi, bir düşünceyi bir başkasıyla *ilişkiye* sokan gerçek bağlantı, ya da arı düzanlamsal uygulanım; ve üçüncüsü, özdeksel nitelik, ya da nasıl denir, düşünceye kendi *niteliğini* veren [öğe].[19]

Başka bir pasajda, bu üç ulamın tümünün de; tasarım, düzanlam ve nitelik [ulamlarının üçünün de], dilbilimsel işlevlerden türetildiğini anıştıran bir formülasyon vardır. Bir im; temsil eden (represents) bir simge olarak, gönderme yapan bir indeks olarak ve nesnesinin imgesi olan bir ikon olarak ortaya çıkabilir:

> Şimdi, bizatihi bir imin üç göndermesi (references) vardır: birincisi, yorumladığı bir düşünceye *yönelik (to)* bir imdir, ikincisi, bu düşünce içinde eşdeğer olduğu bir nesne *için* bir imdir; üçüncüsü, kimi bakımlardan ya da nitelik *açısından*, onu nesnesiyle bağlantı içine sokan bir imdir.[20]

Dilin üçüncü işlevinin, hangi bakımdan kendini birincisinden ayırt ettiğini anlamak kolay değildir. İmlerin ikonik bir kullanımının örneği olarak bir yontuyu yahut bir portreyi alırsak, o zaman, bu imin özdeksel (material, *dinglich*) dayanağının tasarımlanan nesnelerle belli özellikleri paylaşması, böylece de bizim bir andırım ilişkisi yakalayabilmemiz bakımından, bunların alışılmış sözcük-simgelerden ayrımlı oldukları doğrudur. Ama yine de, böylesi ikonik imlerin yerine getirdiği kopya işlevi tasarımsal işlevin yalnızca özel bir durumudur. Türeyimsel bakımdan (genetically) biz tasarımı kopyalamadan [çok] soyutlanma olarak imgeleyebiliriz; ama bunların her ikisi de tasarımdır. Nitelik ancak imin özdeksel dayanağı-

na gönderme yaparsa, dilbilimsel yapının tasarım ve düzanlamdan ayrı, bağımsız bir üçüncü özelliği olur. Bu yüzden, birkaç sayfa ilerde şunları okuruz:

> Bir im imlenen şeyle özdeş olmadığından, ... kendi içinde, kendine ilişkin kimi ıralara belirgin biçimde iye olmalı ve tasarımsal işleviyle ilgisi kalmamalıdır. Bunlara, imin *özdeksel* nitelikleri diyorum. Böylesi niteliklerin örnekleri olarak, "man" ["adam"] sözcüğünü, onun üç harften oluşmasını --bir levhada düz ve çıkıntısız olmasını-- alın.[21]

Bu anlarında alındığında, nitelik elbette dilbilimsel imlerin bir özelliğini tanımlar. Ne var ki, ikonik kullanım bağlamından soyulmuş olan bir ulam artık bir dil işlevi de betimlemez. Gerçeklik kavramını, dil mantığı terimleri içinde aydınlatmaya katkı yapmaz. Çünkü, bu bakımdan, ancak dolayımsızın, demek ki (dolayımlanmış ve simgesel tasarım verilmiş) deneyimin güdemsel-olmayan içeriğinin, yerini tuttuğu sürece, "nitelik" bir dil ulamı olarak anlamlıdır. Dolayımsızın dil mantığı açısından kavranılamazlığını onun, kendi hesabına bütünüyle usdışısal olan tekil duyumlarda verili olma durumu kesin bir biçimde gösterir:

> Başka herhangi bir şeyle bütünüyle karşılaştırılamaz olan bir şey bütünüyle açımlanamazdır, çünkü açıklama şeyleri genel yasalar altına ya da doğal öbekler altına getirmekten oluşur. Dolayısıyla, özel türden bir duygu olması ölçüsünde, her düşünce açıkca sonul, açımlanamaz bir olgudur.[22]

Tekil olaylar olarak, bilinç durumları hiçbir bilişsel içeriğe iye değildirler. Onlar ruhsal olaylardır ki, bir örgensellik bunlar aracılığıyla kendi çevresine tepki gösterir. Hiçbir şeyi

temsil etmezler. Peirce bu kurulumun, yorumlanmamış olgulara izin verilemeyeceği yollu kendi koyutuyla çelişmediğine inanır:

> çünkü, bir yandan, "Bu bana sunulmuştur" diye asla düşünemeyiz, zira [bu] düşünsemeyi yapacak zaman bulamadan duyum geçmişte kalır ve öte yandan, bir kez geçmişte kaldığında, [bu] duygunun niteliğini *kendinde* ve *kendi için* olduğu şekliyle asla geri getiremeyiz, ya da onun *kendinde* neye benzediğini bilemeyiz, yahut hatta, bizim kendi genel kuramımızdan çıkan bir sonuç olma dışında ve o durumda da kendi mizacı (idiosyncrasy) içinde değil ama yalnızca mevcut bir şey olarak, bu niteliğin varoluşunu bile buluşlayamayız. Ama sunulmuş [mevcut] bir şey olarak, duygular tümüyle benzeştir ve hiçbir açıklama gerektirmezler, zira yalnızca tümel olanı içerirler. Böylelikle, açımlanamaz kalan şey bizim hakikaten duygular yükleyebileceğimiz şey değil, ama yalnızca düşünümsel biçimde bilemeyeceğimiz şeydir. Böylece, dolayımı dolayımsızlanabilir kılmak çelişkisine düşmüş olmayız. Son olarak, sunulmuş [mevcut] olmayan herhangi bir edimsel düşüncenin (ki sırf bir duygudur) herhangi bir anlamı, herhangi bir düşünsel değeri yoktur; çünkü bu edimsel olarak düşünülmüş olan şeyde değil, ama bu düşüncenin, daha sonraki düşünceler tarafından, tasarımda bağlantılanabildiği şeyde yatar; böylelikle, bir düşüncenin anlamı bütünüyle virtüel bir şey olur.[23]

O yüzden, Peirce genelleştirilmiş anlatımlar olan duygular ile, hiçbir güdemsel içeriğe iye olmayan ve tasarımlama yapamayan, dolayımsız ruhsal devinimler olan coşkular (emotions) arasında ayırım yapar. Buna denk bir biçimde, Peirce

duyumları da iki yolda düşünür. Benzersiz ruhsal olaylar olarak, onlar örgensel yaşam süreçlerine ilişkindirler ve bilişsel içerikler olarak da, imlerle dolayımlanmış uslamlama-sürecine girerler:

> Bu yüzden, bir şeyi temsil etmesi (represents) ölçüsünde duyum, önceki bilişler tarafından, mantıksal bir yasaya göre belirlenir; demek ki, bir duyumun olacağını [sözkonusu] bu bilişler belirler. Ama, duyumun sırf tikel türden bir duygu olması ölçüsünde, o yalnızca açımlanamaz, gizli (occult) bir erk tarafından belirlenmiştir ve o ölçüde, o bir tasarım değil, ama yalnızca bir tasarımın özdeksel niteliğidir.[24]

Ne var ki, şimdi sözkonusu olan şey yalıtlanmış, tekil durumlarla bağlantılı ruhsal olayların, halihazır yorumların bileşenleri olan, simgesel bakımdan genelleştirilmiş duyumlarla, kesin olarak nasıl ilintili olduklarıdır. Peirce'ın aynı pasajdaki yanıtı dil mantığının terimleri içindedir. Tekil duyum

> bir tasarım değil, ama yalnızca bir tasarımın özdeksel niteliğidir. Çünkü, tanımlamadan tanımlanana (definitum) yönelik uslamlamada olduğu gibi, tanımlanmış sözcüğün ne şekilde seslendirileceği, ya da, onun kaç harf içereceği mantıkçı açısından nasıl önemsiz ise, aynı şekilde, bu kurucu sözcüğün durumunda da, onun kendinde ne duyumsayacağı bir iç yasayla belirlenmiş değildir. Bu yüzden, bir duygu olarak bir duygu bir ansal imin sırf *özdeksel niteliğidir*.[25]

Peirce güdemsel-olmayan deneyimsel içeriğin, simgesel tasarımlamayla ilişkisini dil örnekçesi üzerinde düşünmek ister: bunlar birbirleriyle, bir imin özdeksel dayanağının onun simgesel içeriğiyle olduğu şekilde, ilintilidirler.[26] Ama bu ör-

nekçe bizim sorunumuzu; demek ki, bir imin niteliğini yalnızca onun *dayanağı (substratum)* olarak değil ama ayrıca andırının ilişkisi tarafından belirlenmiş bir *kopya* da olarak, başka deyişle *ikon* olarak, görmemiz durumunda, simgesel bakımdan dolayımlanmış uslamlama sürecine önsimgesel bilişi - içeriği- akışının nasıl girdiği [sorununu], çözmeye katkı yapmaz. Belirtilmiş olduğu gibi, kopya işlevi yalnızca tasarımsal işlevin özel bir durumu olduğundan, ruhsal olaylar bu yolda, aşırtmacayla (subreption), yalnızca, tam da yoksun oldukları şeyi --simgesel içeriği-- elde etmiş olacaklardır. Nitelik kavramının iki bağdaşmaz amaca ulaşması varsayılmıştır: bir yanda, tekil duyumlardaki dolayımsızlık kıpısının hesabını vermek, ama öte yanda da öğesel bir tasarım işlevi içermek. Bu "niteliği" dil mantığından türetme girişiminin boşa çıkması gerekir. Ya nitelik imin dayanağına denk düşmektedir ve ikonik değildir, yahut da kendi imge ırasını elinde tutar ki, bu durumda o bir tasarımsal simge olarak sınıflandırılmalıdır ve artık dolayımsız değildir. Böylece, nitelik de olgusallık gibi, dil yapısından türetilemez. Bu sonuncusu dilin düzanlamsal işleviyle eşgidebilirken; birincisi şeylerin özelliklerinin tekil duyumlar ve coşkulardaki mevcudiyetiyle ilgili bildirimleri dil mantığı terimleri içinde özdeşleştirebilecek hiçbir eşdeğere iye değildir. Dil mantığının terimleri içinde, gerçeklik (reality, *Wirklichkeit)* (tüm doğru yananlamların tümlüğü olarak) ve olgusallık (tüm düzgün düzanlamlardaki ortak öğe olarak) [gibi] iki boyutuyla tanımlanmış olan gerçeklik (reality, *Realität*) kavramı düşünce süreçlerinin, önsimgesel bilişi-içeriği - akışına nasıl dönüştüğünü açıklamaya yetmez. Uzun erimde bir sanılar yakınsaması ortaya çıkaran çıkarımlar tekil duyum ve coşkularla beslenir: onlar yalnızca bir olgunun mevcut *olup olmadığının* değil, ama *hangi* olgunun mevcut olduğunun da sinyalini verirler. Dolayımsız nite-

liklerin bu katmanı dil mantığından türemiş gerçeklik kavramının ötesine geçer. O yüzden, Peirce ya bu kavramı varlıkbilimsel bakımdan genişletmeli, yahut da, soruşturma sürecinin nesnel bağlamı içinde uslamlamanın mantıksal kurallarını bir dünya kuruculuğunun kuralları olarak çözümlemek üzere, bizatihi dil boyutundan, soruşturma mantığının gönderme dizgesine geri dönmelidir.

Peirce her ikisine de uğraşır, ama bu iki çevrenin bağdaşmazlığını açık bir biçimde anlamaz. Varlıkbilimsel yorumlama bir ulamlar doktrini biçimini alır ki, burada gerçekliğin temel belirlenimleri artık dil yapısından türetilmiş değildir, ama görüngüsel olarak buraya getirilmişlerdir.[27] Mevcut bağlamda, Peirce'ın geç dönem varlıkbilimini gözardı edebiliriz. Bizi ilgilendiren şey yalnızca, Peirce'ı başta, soruşturma mantığına dayalı doğruluk kavramına zıt olarak, dil mantığına dayalı gerçeklik kavramını hipostatize etmeye ve sonra da, kendi ulamlar doktrinini kurarak, bu yaklaşımı varlıkbilimsel bakımdan işlemeye yönelten nedendir. Bu itki kendinde-şeyin çözünümüyle bağlantılı bir dizi sorundan ---Okulcu gerçekciliğin onarılmasından (restoration)-- kaynaklanmaktadır.

Peirce gerçekliği, doğru önermeler tümlüğüne denk düşen şey olarak anlar. Onun açısından, doğrunun anlamı belirgin biçimde yinelenen sınamalara dayalı ve uzun erimde öznelerarası biçimde tanınmış olan yorumlamalardır. Kendi gerçeklik tanımlamasından, Peirce gerçek her şeyin bilinebilir olduğu ve, gerçekliği bilmemiz ölçüsünde de onu olduğu gibi bildiğimiz sonucuna varabilir. Dolayısıyla, tümel olgu-durumlarının (matters of fact, *Sachverhalte*) varolması gerekir. Adcılığın temel varsayımı Peirce'ın gerçeklik kavramıyla uyuşmaz. Yine de, tümel olgu-durumları kendilerinden söz ettiğimiz ulamlardan bağımsız hiçbir varoluşa iye değillerdir:

> Bir şeyin doğru kavramlaştırması ile o şeyin kendisi arasında bir ayırım yapmak ... yalnızca, bir ve aynı şeyi iki ayrı bakışaçısından almaktır; çünkü, doğru bir yargıdaki düşüncenin dolayımsız nesnesi gerçekliktir.[28]

Peirce gerçeklik *olan* şeyin, bizim üstüne doğru *bildirimde* bulunabildiğimiz şeyle bağdaştığı kanısına varır. Kendinde-şeyi bir yana bırakan bir Kantgil "görüngücülük" ona, gerçekçiliğin ilkeleriyle uyumlu görünür:

> Bu gerçeklik görüşünün kaçınılmaz biçimde gerçekci olduğu ortadadır: çünkü genel kavramlaştırmalar tüm yargılara ve bu yüzden de doğru sanılara girerler. Sonuç olarak, genelde bir şey somuttaki denli gerçektir. Tüm beyaz şeylerin kendileri içinde beyazlığa iye oldukları yetkin biçimde doğrudur, çünkü bu, bir başka sözcükler biçimi içinde, tüm beyaz şeylerin beyaz olduğunu söyler yalnızca; ama gerçek şeylerin beyazlık taşıdığı doğru olduğundan, beyazlık gerçektir. Yalnızca, onu bilen düşüncenin bir edimi dolayısıyla varolan şey bir gerçektir, fakat bu düşünce herhangi bir mizaca bağımlı, kendince ya da ilineksel bir [düşünce] değil, ama son sanıda ayakta kalacak olan bir [düşüncedir]. Bu kuram bir görüngücülük getirir. Ama o Hume'un değil, Kant'ın görüngücülüğüdür.[29]

Gerçekliği kuran tümel ilişkiler ancak bir "tüm düşünülebilir varlıklar topluluğu"nun olanaklı doğru yorumlamalarıyla ilişki içinde anlamlı olarak düşünülebileceği için, Peirce Kant'a bağlı kalmaktan hoşnuttur. Öte yandan, kendinde-şeylerin ortadan kaldırılması da çevreni değiştirmeye olanak verir. Gerçeklik yalnızca doğru bildirimlerin oluşunun(genesis) aşkın-

sal bakışaçısından ele alınamaz; evrik olarak, doğru bildirimlerin oluşu da kendilerinde varolan bir tümeller gerçekliğinin varlıkbilimsel bakışaçısından kavranabilirlik kazanabilir.

> Bu gerçeklik kuramı zorunlulukla, bir kendine-şey --anın onu kavramlaştırmasıyla her türlü ikişkiden bağımsız varolan bir şey-- idesine yazgılıdır. Ancak bu bizi, duyu görünüşlerini yalnızca gerçekliklerin imleri olarak alma konusunda kısıtlamaz, ama daha çok, esinlendirir. Yalnızca, onların temsil ettiği gerçeklikler duyumun bilinemez sebebi değil, ama *noumena*, ya da, duyumun devinime geçirdiği ansal eylemin son ürünleri olan düşünülebilir kavramlaştırmalar, olacaktır. Duyumun özdeği bütünüyle ilinekseldir; kılgısal bakımdan, kesinlikle aynı bilişi ayrı duyular yoluyla iletişime olanak verir. Ve doğruluğu kuran genel (catholic) onay hiç de bu dünyadaki yaşamda yer alan insanlarla ya da insan soyuyla sınırlı değildir, ama bir olasılıkla duyuları bizimkilerden çok ayrımlı olanlar da içinde, bizim de yer aldığımız anlar topluluğunun bütününe yayılır: öyle ki, belli türden duyuların böylelikle etkilendiğinin bir itirafı olma dışında, duyulabilir (sensible) bir niteliğin hiçbir yüklemi bu onaya giremez.[30]

Doğru bildirimlerde tasarımlanmış olan şeyin gerçekçi hipostatizasyonu gerçekliğin kendini dil örnekçesine uygun biçimde yorumlayan bir görüşe yol açar. Tikel bir duyuya (tekile) özgü uyarıcılar çokluğunun edimsel bilinç durumlarından bağımsız olarak varolan tümel bir ilişkiye gönderme yapması anlamında, o "simgesel"dir. Tümel kendi olumsal tikelleştirmeleriyle; bir sözcüğün anlamının, sözcük-imleri olarak işlev görebilen çoklu özdeksel dayanaklarla tasarımlanmasıyla aynı yolda, tasarımlanır. Öznel, dolayımlanmamış, olum-

sal, değişken ve ilineksel hep aynı tümellere işaret ederken, somut bir gönderge bağlamı tüm düşünülebilir varlıklar topluluğu için zorunlu ve değişmez olduğu denli de nesnel kalır. Somut duyusal görüngüler yoluyla biz varolan tümele "getiririz".

Gerçekliğin yapısıyla ilgili varlıkbilimsel varsayımlar hiç güdemsal olmayan bir biçimde, bizim gerçekliği bilmeye koyulduğumuz dolayım sürecini aydınlatırlar. Oysa aslında, bu gerçeklik kavramı başta, belirgin [kesin] biçimde geçerli bildirimlerin birikimsel edinimini güvenceleyen bir soruşturma sürecinin yalnızca bağlılaşığı olarak getirilmiştir. Bu çıkış noktasını anımsadığımız anda, Peirce'ın vurgusundaki Okulcu gerçekçilik özgün olarak *yöntembilimsel* [olan] bir sorunun varlıkbilimleştirilmesi olarak görülebilir. Gerçekten, Peirce için tümel ile tikelin ilişkisi sorunu kendini gelenek dışında sunmaktaydı. Demek ki, mantıksal-varlıkbilimsel bir sorun olarak değil, ama daha çok, yöntembilimsel doğruluk kavramıyla bağlantı içinde bir soruşturma mantığı sorunu olarak ortaya çıkıyordu. Doğal bilimlerdeki edimsel bilişsel-ilerlemenin etkisi altında, Peirce doğruluğu aşağıdaki tarzda tanımlamıştır: Birincisi, böylece, herşeyden önce tümel önermeler doğru olabilsinler; ikincisi, böylece, soruşturma sürecinin tamamlanmasından *önce* her bireysel sanının belirgin [kesin] geçerliliği konusunda hiçbir pekinlik olanaklı olmasın; ve üçüncüsü, böylece, yine de, bilimlerin ilerlemesi ölçüsünde, bir bütün olarak soruşturma sürecinin tamamlanmasından önce geçerliliğinin yeniden gözden geçirilmesi gerekmeyen bir nesnel sanılar birikimi varolsun -- "bizim herhangi bir özel durumda bunu yaptığımızdan asla saltık biçimde pekin olamamamıza karşın."[31] Bu durumdan, Peirce tümelin ya da genelin varoluşunu çıkarsar: "... bundan şu çıkar ki, bizim hiçbir bilişimiz saltık biçimde belirlenimli olmadığından, genellerin gerçek bir varoluşa iye olması gerekir."[32]

Bilimsel ilerleme olgusu Peirce'ı, tümel önermeleri, dışlayıcı biçimde (exclusively), bir bütün olarak soruşturma sürecinin beklenen sonucuyla ilişki içinde tanımlamaya, oysa aynı zamanda da, bu sürecin tüketilmesinden *önce* bile bizim giderek artan ölçüde, doğru bildirimlere nesnel bakımdan ulaştığımızı --bu bildirimlerden tekil her birisinin doğruluk değeri konusundaki öznel pekinsizliğe karşın-- varsaymaya yöneltir. Ne var ki, eğer durum böyleyse, o zaman, *bizim için* bu yordamın gerçekliğinin zorlayıcı değil de olsa olsa olası olabilmesine karşın, tümel bir olgu durumunu verili, sonlu sayıdaki tekil durumlardan *per se* çıkarımlayabilmemiz gerekir. Soruşturma mantığı çevreninden alındığında, bireşimli çıkarımlar olanaklı olmalıdır. Peirce'ın tümel ile tikelin ilişkisi sorunuyla karşı karşıya geldiği yöntembilimsel bağlam budur.

İlk bakışta, gerçekcilik; tümelin yalnızca bilen-öznenin bir kavramı olarak değil, ama kendinde ve onun "içerisinde" varolduğu somut durumların ona "işaret" edeceği tarzda varolduğu yollu görüşüyle, bireşimli çıkarım olanağını varlıkbilimsel bakımdan kavranılabilinir kılabilir. Soruşturma mantığı çevreni ise tersine, Peirce'ı, yöntembilimsel doğruluk-kavramından *türetilmiş* bir gerçeklik kavramı benimsemeye zorlar. O [Peirce] tümellerin varoluşunu, içerisinde onların formüle edildiği tümel önermelerle bağlantılandırmak durumundadır. Böylece, Peirce kendini, soruşturma mantığına çevrilmiş olan bir aşkınsal felsefenin ilkeleriyle gerçekciliği uzlaştırmak zorunda görür. Ne var ki, soruşturma mantığını kendi çıkış noktası alarak, edimsel bakımdan yaptığı iş dil mantığıyla sınırlanmış bir gerçeklik kavramını ondan ayırmak ve gerçekliğin tümel önermelerin dilbilgisel biçimi altında kurulmuş olduğu gözlemiyle yetinip kalmaktır. Bu önvarsayımla, gerçekciliğin metafiziksel versiyonu bir metalinguistik [versiyona] dönüştürülebilir gözükür. Ama dilbilgisel aşkınsalcılığın sınırı kendini, belirtildiği gibi, dolayımsız nitelik-

sel çokluluk öğesinde ortaya çıkarır ki, olgusallık [öğesi] gibi, bu [da] ilkin varlığın bizim yorumlarımızdan bağımsızlığını güvenceler. Bu yüzden, sonunda, dil mantığının yerini, aşkınsal yaklaşımı örtük biçimde bir yana atan ve varlıkbilimi ancak yalınkat örtünmüş tarzda onaran bir ulamlar doktrininin alması gerekir. Ne var ki, bu temelde, Peirce'in başta yöntembilimsel bir doğruluk-kavramından türetmiş olduğu ve bu yüzden, *bilimsel-ilerleme olgusunun bir yorumlanması* olarak anladığı, kavram ile nesnenin (object, *Sache*) özdeşliği ancak Hegel'inkine benzemeyen bir idealizmin terimleri içinde gerekçelendirilebilir. Peirce kendi geç felsefesinde bu vargıya belirtik biçimde ulaşmaz. Ama, eğer yanılmıyorsam, Peirce'ın geç felsefesinde baskın olan 'idelerin ilerlemeci (progressive) cisimlenmesi' kavramlaştırması bir saltık özne olarak doğa kavramından, bu çetin kavramdan sakınamaz. Böylelikle, Peirce'ın kanıtlamasının çıkış noktasına, soruşturma mantığına, yeniden dönmüş oluruz.

Bireşimli uslamlama olanağının koşulları soruşturma sürecinin kendi boyutu içinde sorgulanabilir. Tümel ile tikelin ilişkisi sorunu zamansız bir şekilde, yöntembilimsel [düzeyden] varlıkbilimsel düzeye taşınmayı gerektirmez. Bununla birlikte, o durumda, kendini ayrımlı bir biçimde ortaya koyar: Çerçevesi içinde, gerçekliğin, bizim geneli tekilde kavradığımız şekilde, demek ki tümel önermelerin geçerliliğini sınırlı sayıdaki tekil durumdan çıkarsayabileceğimiz şekilde, nesneleştiği bir soruşturma sürecinin aşkınsal koşullarının özellikleri nelerdir? Bu aşkınsal çevrenden [bakıldıkta], tümelin varoluşu konusunda Okulcu gerçekciliğin diliyle konuşmak pek anlamlı değildir. Daha çok, olanaklı deneyim nesnelerini, soruşturma süreciyle konumlandırılmış çerçeve içerisinde biz öyle kurulumlandırırız ki, gerçeklik tümel ile tikelin belirgin bir takımyıldızı içinde ortaya serilmiş olur. Bu takımyıldız soruşturmanın ilerlemesinin mantıksal biçimde bağımlı olduğu çıkarım kipleri içinde tanıtlanabilir.

Bölüm Altı

DOĞAL BİLİMLERİN ÖZDÜŞÜNSEMESİ :
Anlamın Pragmatist Eleştirisi

Peirce uslamlamadan, başka bildirimlerden mantıksal [yolla] bildirimler türetilmesi [gibi] dar bir anlamda söz etmez. Daha çok, bu [uslamlama], kanıt (argument) sürecine doğru genişletilir ki, o süreç yardımıyla da gerçeklikle ilgili doğru bildirimler elde ederiz. Çıkarımın mantıksal biçimleri çözümsel bakımdan düzgün önermelerin dedüktif edinim kuralları değil, ama daha çok, bireşimsel bakımdan geçerli bildirimlere yöntemsel biçimde ulaşma kurallarıdır. Soruşturma mantığı için zorunlu çıkarım biçimleri; bilişinin geliş koşulu altında, bildirimlerin başka bildirimlere dönüşebilme kurallarıdır. Ne var ki, her bireysel bilişi parçası da geriye, bu tür başka çıkarımlara, en azından örtük olanlara, dek izlenilebil-

melidir. Çünkü, ne ilk ilkelerin, ne de sonul olguların desteğine iye durumdayız. Oysa, bilişi girdisi kendinde - varolan bir bilişiyle ilgili bildirimleri ıralayan iki öğeyi, eşdeyişle niteliksel bakımından yeni içeriği ve önermelerin olgusal geçerliliğini, sağlamak durumundadır. Eğer durum böyleyse, o zaman, geçerli yorumlamaları sorunsal kılan inançlar-dönüşümü; güdemsel-olmayan deneyimsel içeriklerin simgesel tasarıma adeta geçişmeli (osmotic) çevirisine olanak veren kurallara göre --başka deyişle, bireşimin kurallarına göre-- yer almalıdır.

Peirce üç çıkarım biçimi ayırdeder: dedüksiyon, indüksiyon ve abdüksiyon (dışaçekim, abduction). Dedüksiyon bir şeyin belli bir tarzda davranması gerektiğini; indüksiyon bir şeyin belli bir tarzda davrandığını ve abdüksiyon da bir şeyin olasılıkla belli bir tarzda davranacağını tanıtlar. Abdüksiyon bizim bilgimizi genişleten kanıt (argument) biçimidir. Yeni sayıltılar *getirmemizin* kuralıdır. Bu yüzden, yalnızca abdüktif (abductive) düşünme soruşturma sürecini ileriye iter. Dedüksiyon yoluyla, başlangıç koşullarına başvurarak sayıltıların vargılarını geliştiririz. [Bu] sayıltıları bireysel durumlara uygular ve eğer [bu] sayıltılar düzgünse gerçekleşmesi gereken olayların öndeyilerini çıkarsarız. İndüksiyon yoluyla, öndeyilerin doğrulanıp doğrulanamayacağını ve ne olasılıkta doğrulanabileceklerini araştırırız. Sayıltıların olgusal geçerliliğini sınaması ölçüsünde, indüksiyon edimsel soruşturma sürecinin mantıksal biçimidir. Çıkarımın çözümsel bakımdan inandırıcı biçimi [olan] dedüksiyon ise bir bilimsel *ilerleme* mantığı çevreni açısından en az önemdedir. Çünkü, biz herhangi bir yeni bilişiyi, dedüktif yoldan edinmeyiz.[1]

Soruşturma mantığı açısından önemli olanlar abdüksiyon ve indüksiyondur. Deneyimden [edinilen] bilişi-girdisi yo-

rumlamalarımıza bunlar yoluyla katılır. Gerçeklikle ilgili kuramlarımızın içeriği yeni sayıltıların buluşlanması yoluyla, abdüktif biçimde genişletilir; oysa sayıltılarımızın olgularla uyuşmasını (agreement) indüktif biçimde denetleriz:

> Abdüksiyon bir açıklayıcı sayıltı oluşturma sürecidir. O herhangi bir yeni ide getiren biricik mantıksal işlemdir; çünkü, indüksiyon bir değeri belirleme dışında hiçbir şey yapmaz ve dedüksiyon da sırf arı bir sayıltının zorunlu vargılarını ilerletir. ... Onun (abdüksiyonun) yalnızca gerekçelendirilmesidir ki, dedüksiyon onun önerisinden indüksiyonla sınanabilecek bir öndeyi çıkarabilir ve biz eğer bir şeyler öğrenmek ya da görüngüleri tümüyle anlamak durumundaysak, bunun oluşturulması abdüksiyonla yapılmalıdır.[2]

Abdüktif çıkarım gerçekliğin, dil mantığı yoluyla kavranılamayan ve Peirce'ın ulamlar doktrininin İlklik ya da nitelik diye düşündüğü yönünü dikkate alır. İndüktif çıkarım ise öteki yöne, dilin düzanlamsal işlevine denk düşen ve daha sonra İkincilik ulamı olarak ortaya çıkan gerçekliğin-olgusallığını hesaba katar:

> Abdüksiyondan çıkmış sayıltıya dayandırdığımız Dedüksiyonlar bizim gelecekteki deneyimimizle ilgili koşullu öndeyiler üretirler. Demek ki, sayıltı doğruysa belli betimlemelerin gelecekteki görüngülerinin şöyle ve şöyle ıralar sunması gerektiğini, Dedüksiyonla çıkarsarız. Bu öndeyileri sınamaya sokmak ve böylece sayıltının değerine ilişkin son değerlendirmemizi biçimlendirmek üzere, şimdi, bir yarı-deneyleme akışı kurmuş oluruz, ve ben bütün bu yordamı İndüksiyon diye niteliyorum.[3]

Peirce çözümsel tasım biçimini, *dedüksiyonu,* abdüksiyon ve indüksiyondan, [bu] sözgelişi (so-called) bireşimli çıkarım biçimlerinden, ayırt eder. Bu iki biçim mantıksal bakımdan, zorunlu tasımın varyasyonları gibi alınabilir. Eğer dedüksiyonun tipik bir örneği olarak *Barbara* tasımını* alırsak, büyük öncülün tümel önermesini yasayı-andıran bir sayıltı olarak, küçük öncülün tekil durumunu yasayı-andıran bir sayıltının başlangıç koşulları için bir anlatım olarak ve sonucu da bir öndeyi olarak görebiliriz. Öndeyiyi bir durumun (sebep) sonucu (etki) olarak yasadan çıkarsarım. Ben bu sonucu dedüktif biçimde bir yasadan ve bir durumdan türettiğim zaman değil, ama daha çok, durumu bir sonuçtan ve bir yasadan türettiğim zaman, Peirce *abdüksiyondan* söz eder. Sonuç [sözcüğüyle]; bu bağlantı içinde, geçerli yorumlamalar temelinde öndeyilenemeyen, öngörülmemiş bir olguyu dile getiriyorum. Yardımıyla, sonuçtan sebebi çıkarımlayabileceğimiz bir sayıltıdan yoksun olmamız nedeniyle, o açımlanamazdır. Bu yüzden, abdüksiyonunun özel başarısı durumun sonuç ve yasadan bu çıkarımına izin veren uygun bir sayıltının buluşlanması ve bulunmasıdır.[4] Son olarak, *indüksiyon* bizim yasa ve durumdan sonucu dedüktif biçimde çıkarımlamamıza, ya da, sonuç ve yasadan durumu abdüktif biçimde çıkarımlamamıza değil, ama daha çok, durum ve sonuçtan bir yasa çıkarımlamamıza gönderme yapar. Durum bir öndeyinin deneysel ba-

---

(*) Büyük terim P, küçük terim S ve orta terim M olmak üzere

M—P (büyük öncül),

S—M (küçük öncül),

S—P (sonuç)

önermelerinin tümünün de tümel-olumlu olduğunu anlatan sıkı-geçerli tasım kipi --T.çn.

kımdan üretilmiş ya da yarıdeneysel biçimde seçilmiş koşullarını kapsar ve sonuç da bir deneyin, koşullu bir öndeyiyi doğrulayan vargısıdır. Bu ikisi [durum ve sonuç] durumdan sonucu, ya da, koşullardan öndeyiyi kendisine göre türetebildiğimiz sayıltının geçerliliğini çıkarımlama olanağı verir.

Soruşturma mantığında,çıkarımın [bu] üç kipinin karşılıklı bağlantısı; eğer soruşturma süreci tanımlanmış olduğu amacı yerine getirmek durumundaysa, izlememiz gereken kuralları temsil eder: eşdeyişle, uzun erimde, gerçeklikle ilgili doğru bildirimlere yol açma [amacını]. Bu kuralları betimsel biçimde kavramaktan daha zor olan [şey] bunların *aslında* onu [o amacı] yerine getirmeyi *niçin* güvenceleddiklerini açıklamaktadır. İçkin ve inanılır bir tarzda düzgün önermelere yol açan çıkarım biçimi, demek ki dedüksiyon, bu üstünlüğünü kendi çözümselliğine borçludur. Ama bu onun, yeni hiçbir bilişi sağlamadığı ve biliş süreci açısından kısır olduğu anlamına gelir. Öte yandan, bu ilerlemenin temellendiği bireşimli çıkarım kipleri inandırıcı değildir. Onların neden geçerli olacaklarını kavrayamayız. "...Bu çıkarım kipine inanıp bağlanarak, genelde, doğruluğa yakınlaşacağımızı biliriz yanlızca."[5]

Sırası geldiğinde, Peirce soruşturma mantığı içinde abdüksiyon ve indüksiyonun geçerliliği için görgül bir açıklamayı ele alır. Örgensel davranış düzenlemeleri gibi, bilişi ediniminde üretken olan bu kurallar da doğal ayıklamanın sonucu olabilirlerdi.

> Bu yetinin varoluşu nasıl açıklanabilir? Bir anlamda, hiç kuşkusuz, doğal ayıklamayla. İnsanınki gibi böylesine kırılgan bir örgenselliğin korunması bakımından bu saltık biçimde özsel olduğundan, buna iye olmayan hiçbir soy kendini ayakta tutamamıştır. Bu o yetinin işlerliğini açıklar... Ama bu nasıl olanaklı olabilmektedir? [6]

Ancak, sonunda Peirce mantıksal kuralların geçerliliği sorusunun dolayımsız bir biçimde, görgül zeminlerde yanıtlanamayacağını, ama önce bir aşkınsal-mantıksal yanıt gerektiğini görür:

> ...Olguların alışılmış biçimde, doğru öncüllerden [çıkan] indüktif ve hipotetik sonuçların onları tasarımladığı gibi, olmasını sağlayan nedir? Alışılmış olduğu üzere, belli tür olgular kendileriyle belli (mantıksal) ilişkilere iye olan olgular doğru olduğunda, doğru olurlar; bunun sebebi nedir? Soru budur.[6]

Bu soru olanaklı bilgi koşullarıyla ilgili bir aşkınsal-mantıksal sorudur. Abdüksiyon ve indüksiyonun geçerliliğinin ne biçimsel mantık yoluyla gösterilebilmesi, ne de görgül biçimde (yahut, gerçekliğin yapısına göndermeyle, varlıkbilimsel biçimde) açıklanabilmesi bakımından bunu gösterir:

> Bir yanda, şeylerin hiçbir belirlenimi, hiçbir *olgu* olası kanıtın (argument) geçerliliği sonucunu veremez; ne de, öte yanda, olgular ne olursa olsun, böyle bir sav kendine oturan bir biçime indirgenebilir.[7]

Ne var ki, Peirce'ın Kant'ın sorusunu yinelemesi Kant'ın gönderme dizgesi içerisinde değildir. Onun soruşturması a priori bireşimli yargıların olanaklılığıyla ilgili değil, ama daha çok, genelde bireşimli düşünmenin olanaklılığıyla ilgilidir. Kant bilginin aşkınsal bakımdan nasıl olanaklı olduğunu soruşturduğu terimler içinde, bireşimli yargıların inandırıcılık bakımından çözümsel yargılar denli geçerli olduğunu varsayıyordu. Peirce ise aslında yalnızca, bütün olarak olumsal nitelikteki bir soruşturma sürecini andıran bir şeyin olanaklı olması durumunda, bireşimli çıkarımların geçerli olmaları gerektiğini söyler. Gerçekliği, uzun erimde başarılı olan bir so-

ruşturma sürecinin bağlılaşığı gibi görmeye zorlandığımız dan, tümüyle gerçek herhangi bir şeyin sırf varoluşu dolayısıyla, bireşimli düşüncenin olgusal geçerliliğine güvenebiliriz. Onun olanaklılık koşullarının soruşturulması "gerçek herhangi bir şeyin niçin var olduğunu sormakla eşdeğerde" dir. ...[8] Peirce bu soruya, kendi gerçeklik kuramıyla yanıt verebileceğine inanır:

> Eğer gerçek hiçbir şey vardeğilse, o zaman, her soru herhangi bir şeyin varolduğunu varsaydığından --çünkü, onun baskısını taşır-- yalnızca yanılsamaların varolduğunu varsayar. Ama, bir yanılsamanın bile varolması bir gerçekliktir; çünkü, bir yanılsama tüm insanları [ya] etkiler, ya da etkilemez. Birinci durumda, o bizim gerçeklik kuramımıza uygun olarak bir gerçekliktir; sonuncu durumda, etkilemeyi başardığı kişiler dışında herhangi bir bireyin an durumundan bağımsızdır. Öyleyse, "Herhangi bir şey niçin gerçektir?" sorusuna yanıt şudur: Bu soru; "herhangi bir şeyin varolduğu varsayılarak, bir şey niçin gerçektir?" anlamına gelir. Yanıt ise, gerçekliğin varoluşunun bizzat tanım gereği olduğudur... Bu yüzden, ilk planda, sıradan mantık yasalarının geçerliğine ilişkin tutarlı bir kuramı savunmanın olanaklı olduğunu gösterme iddiasında bulunuyorum. [9]

Bununla birlikte, Peirce'ın kanıtının (argument) döngüsel olduğunu görmek kolaydır. Soruşturma mantığından türetilmiş bir gerçeklik kavramıyla, Peirce bireşimli çıkarımlardan bağımsız herhangi bir şeyin varoluşunun düşünülebileceğini zaten önvarsayar. O durumda, varolan olarak alındığı ölçüde, herhangi bir olgu-durumundan, doğal bir biçimde, sözkonusu çıkarım kiplerinin geçerli olduğu çıkar. Oysa Nietzsche çeşit-

li duruşlara göre bir yapıntılar çokluğu içinde çözündürülebilen bir gerçekliği *düşünmenin* pekin biçimde olanaklı olduğunu gösteren, çevrenselci (perspectivistic) bir doğruluk kavramı ve usdışısalcı (irrationalistic) bir gerçeklik kavramı geliştirmiştir. İlke olarak, o herhangi sayıdaki çevrenden oluşabilecek bir çoklu olarak kurulmuştur. Peirce'ın, gerçeklik sözcüğüyle anlattığı şeye aykırı olan bu kavramın geriplanı karşısında, eşsözlülüğü açık bir durum alır. Eğer biz gerçekliğin, soruşturma sürecinin bağlı olduğu kurallardan bağımsız biçimde kurulmuş olmadığını varsayarsak, o zaman, soruşturma süreci kurallarının, demek ki çıkarım kiplerinin, geçerliliğini gerekçelendirmek için bu gerçekliğe de gönderme yapamayız.[10]

Onların geçerliliği yönünde konuşan şeyler birincil olarak, şimdiye dek birikimsel bir öğreni sürecinin sözkonusu olduğu ve bu sürecin, eğer bir soruşturma süreci olarak yöntemsel tarzda yeterince uzun sürdürülürse, gerçekliğin tam bilgisine zorunlulukla götüreceği yollu temel inançtan --daha az değilse de-- daha fazla da değildir. Soruşturma sürecinin tamamlanabilmesinin görgül koşullarının gerçekleşmesi umuduna ilişkin koyutun altında bu inanç yatar. Ama bu; "Olguların, alışılmış biçimde doğru öncüllerden [çıkan] indüktif ve hipotetik sonuçların onları tasarımladığı gibi olmasını sağlayan nedir?" sorusunu yanıtlamaz.

Soruşturma sürecini, gerçekliğin olanaklı nesneleştirilmesi için gönderme dizgesi olarak kavrarsak, o durumda onun mantıksal kurallarının geçerliliği de aşkınsal kuralların geçerliliğinden başka bir şey olamaz. Aynı zamanda, çıkarım kipleri de yalın olarak aşkınsal biçimde zorunlu görülemez; çünkü, onlar tüm yer ve zamanlarda, tümel biçimde geçerli değillerdir. Onlar yalnızca, *uzun erimde* doğru bildirimlere gö-

türen bir yöntemin geçerliliğini gerekçelendirirler. Bireşimli çıkarım biçimleri zorunlulukla doğru ya da olası olmayan, gerekçelendirilebilinir sonuçlara izin verirler. Onlar kendi geçerliliklerini, dışlayıcı bir biçimde, kendilerinin öyle bir yöntemin sonuçları olması koşuluna borçludurlar ki, [bu yöntem] "eğer sarsılmaz bir şekilde ısrar edilirse, uslamlayıcıyı işin doğrusuna götürmeli, ya da, onun [uslamlayıcının] vargısının, değişimleriyle doğruluğa kendi limiti denli yakınsamasına neden olmalıdır."[11] Soruşturma sürecinin mantıksal koşulları hiç de aşkınsal bir zorunlulukla olanaklı bilginin koşullarını temellendirmez. Aksi durumda, bunlarda anıştırılan yargılar a priori bireşimli yargılar olurlar. Ama onlar görgül koşullar altında süregen biçimde ileri götürülmeleri durumunda öznelerarası biçimde onaylanmış inançları artıran bir yordam saptarlar. Eğer bu yöntem doğru bildirimler elde etmenin biricik güvencesiyle, o zaman, bir yöntemin özgülleştirimleri olarak bu kurallar deneyimin olanaklı nesnelerinin aşkınsal koşullarının işlevine iye olurlar. Ama, aşkınsal koşullardan ayrı olarak, onlar *per se* bilincin kuruluşundan türetilemezler. Bir bütün olarak olumsal kalırlar.

Geçerlilik kazanmış inançlara yol açan tüm yöntemler arasında, soruşturma yöntemi aslında en başarılısının kendisi olduğunu kanıtlamıştır. Bilimsel yöntemin yanısıra, Peirce başka üç yöntemi daha tartışır. Bunları direşkenlik (tenacity) yöntemi, yetke (authority) yöntemi ve *a priori* yöntem diye niteler. Bunların tümünün de üstünlükleri vardır; ama biricik değerlendirme ölçütü bizim belirgin biçimde geçerli inançlara --başka deyişle, gelecekteki tüm olayların sorunsal kılmayacağı, ama daha çok, doğrulayacağı inançlara-- en iyi hangi yolda ulaşabileceğimiz ise, bilimsel yöntem bunları aşar. Soruşturma sürecinin ürettiği sonuçların "geçerliliği"nin anlamı bu ölçüte bağlıdır. Kant için, aşkınsal bilincin belirlenimleri,

sezgi biçimleri ve anlığın ulamları bilginin nesnelliğinin koşullarını ve o yüzden de bildirimlerin doğruluğunun anlamını tanımlarken; Peirce için, bu doğruluk kavramı sırf soruşturma sürecinin mantıksal kurallarından değil, ama daha çok, içerisinde soruşturma sürecinin özgülleştirilebilecek işlevler --sanıların yerleştirilmesi, pekinsizliklerin ortadan kaldırılması ve sorunsal-olmayan inançların edinimi, kısacası inancın yerleştirilmesi-- yerine getirdiği *nesnel yaşam-bağlamından,* yalnızca bundan, türetilebilinir. Üç çıkarım kipinin, içerisinde bu görevi yerine getirdiği nesnel bağlam amaçsal-ussal eylemin davranışsal dizgesidir. Çünkü, bir inancın tanımlanmasıdır ki, biz davranışımızı buna uygun olarak yönlendiririz. "... İnanç başlıca olarak, inanılan formülü eylem kılavuzu gibi benimsemeye bilerek hazır olmaktan oluşur."[12] "İnancın özü bir alışkanlığın yerleştirilmesidir ve ayrımlı inançlar kendilerinin ortaya çıkardıkları ayrımlı eylem kipleriyle ayırt edilirler."[13]

Bir inanç bir davranışsal kuraldır, ama alışkısal biçimde belirlenmiş davranışın kendisi değildir. Davranışsal pekinlik onun geçerliliğinin ölçütüdür. Kılavuzluk ettiği davranış kipleri gerçeklikte boşa çıkmadığı sürece, bir inanç sorunsal değildir. Gerçekliğin direnişi bir davranışsal alışkanlığı pekinsiz kıldığı anda, o davranışı yönlendiren yönelimle ilgili kuşkular ortaya çıkar. Alışkanlıkların çökertilmesi ona denkdüşen inançların geçerliliğinden kuşku uyandırır. Ve bu kuşku; bozulan davranışı yeniden duraganlaştıracak yeni inançlar bulma çabalarını uyarır.[14] Bireşimli uslamlama sonuçlarının yalnızca bu amaçsal-ussal, geribesleme-denetimli ve alışkısal davranışın davranışsal dizgesi içinde bir işlevi vardır. Edimcinin denetim altında tuttuğu gelecekteki davranış alanını doğru inançlar tanımlar.[15]

Geçerli inançlar gerçeklikle ilgili öyle tümel önermelerdir ki, verili başlangıç koşulları altında ve koşullu öndeyiler temelinde, uygulayımsal öğütlere dönüştürülebilirler. Pragmatizmin içeriği bu ve yalnızca budur

> Pragmatizm; bildirme-kipindeki (in the indicative mood) bir tümcede dile getirilebilen her kuramsal yargının öyle bir karışık düşünce biçimi olması ilkesidir ki, onun [o düşünce biçiminin] biricik anlamı, eğer varsa, onun, kendi apodosisine [koşul-tümceciğine] iye bir koşullu tümce olarak zorunluluk kipinde dile getirilebilen denk bir kılgısal buyrumu (maxim) güçlendirme eğiliminde yatmaktadır.[16]

Anlamsız bildirimleri ortadan kaldırmaya olanak veren [17] ve puslu kavramların anlamını daha kesin duruma getiren bu temel varsayımdan, anlamının pragmatistik bir ölçütü türetilebilinir. Ama Peirce'ın pragmatizm, ve daha sonra, onu ruhbilimci yanlış-yorumlamalarından ayırmak üzere, pragmatisizm diye nitelediği şeyin güdemi daha uzun-erimli bir amaç taşır. Sorun bir anlam ölçütünün türetilmesi değil, ama daha çok, pozitivizmin temel deneyimi üstüne düşünsemeyle yönlendirilen bir soruşturma mantığının özeksel sorusudur: *bilimsel ilerleme nasıl olanaklıdır?* Pragmatizm bu soruya, bireşimli çıkarım-kiplerinin geçerliliğini araçsal eylemin aşkınsal yapısı temelinde meşrulaştırarak yanıt verir.

İnançlar kavramlar içinde kristalize olmuşlardır. Bu kavramlar yasayı-andıran sayıltılar biçimini alan tümel yargılarda açımlanabilirler. Bunlar da koşullu öndeyiler olarak, kendilerinden türetilebilecek sonuçların terimleri içinde anlaşılmak durumundadır. Kavramların düzeltilme ve güçlendirilmesi tasımsal uslamlama süreçlerinde olur ki, burada abdüksiyon, dedüksiyon ve indüksiyon birbirini tamamlar ve karşı-

lıklı olarak birbirini önvarsayar. Tıpkı, tasımların yargılar ve kavramlar içinde yoğunlaştırılabilmesi gibi, kavramlar ve yargılar da tasımlar içinde açımlanabilirler. Ama bu "kavram devinimi"[18] ne saltık, ne de özyeterlidir. Anlamını yalnızca olanaklı *geribesleme-denetimli eylemin* gönderme dizgesinden edinir. Ereği davranışsal pekinsizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Bu yüzden tüm mantıksal biçimler (kavram, yargı ve tasım) aşkınsal zorunlulukla, imlerin tasarımladığı (represented) tümel ilişkilerin pragmatistik anlamına gönderme yaparlar. İlişkinin birincil biçimi özgülleştirilebilir koşullar --ki ilke olarak, güdemlendirilebilir koşullar anlamına gelir-- altında hangi olayların olup biteceğinin koşullu öndeyisinde dile getirilir. Bu yüzden, bildirimlerin geçerliliğinin anlamı görgül değişkenlerin bağlantısının olanaklı uygulayımsal denetimine göndermeyle belirlenir. Bildirimler "alışkısal davranışın 'keşkèli-edimleri'ne ('would-acts') 'keşkeli -eylemleri'ne (would-dos') gönderme yapar; ve edimsel olupbitenlerin hiç bir yığışımı bir 'keşke-olsa' ('would-be') anlamını hiçbir zaman tam olarak dolduramaz."[19] Buna denk bir şekilde, sayıltıların amacı da geribesleme-denetimli eylemin korunması ve genişletilmesidir: "(Onun (bir sayıltının) ereği; deneyin sınamasına konu edilerek, tüm sürprizlerden kaçınmaya ve boşa çıkmayacak olumlu (positive) beklentinin saptanmasına yol açmaktır.[20] Bu yüzden, çıkarım kipleri ikincil bir biçimde, araçsal eylemin davranışsal dizgesine tam daldırılmış değildir; daha çok, bu sonuncusu onların geçerlilik koşullarını imler. Peirce bir noktada, De Morgan'ın önermesel mantığını [şu] savla eleştirir: "biçimsel (formal) mantık fazlaca arı bir şekilde biçimsel de olmamalıdır; bir ruhbilim olgusunu tasarımlamalıdır (represent), yoksa, matematiksel bir eğlenceye dönüşerek yozlaşma tehlikesi içindedir."[21] Bu ruhbilimselci bir anlam taşımaz; çünkü Peirce güdemsel içeriklerin ruhsal olaylarla karıştırılmasını, yeniden ve yeniden, enerjik bir şe-

kilde protesto eder. Ama aynı zamanda, mantıksal biçimlerin (forms) ulamsal bir şekilde, işlev gördükleri bağlamlar taşıyan temel yaşam süreçlerine ilişkin olduğunda da ısrar eder. Bu anlamda, Peirce üç çıkarım kipini bir yaşam sürecinin işlevleri olarak kavrar.

Bu bakışaçısından, dedüksiyonun bir "karar" işlevi vardır. Onun çıkardığı vargı genel bir davranış kuralının tekil bir duruma uygulanımından doğan, özgül bir davranışsal tepki "olur". "Bir sonuca ilişkin biliş (*Barbara* kipliğindeki bir tasımın vargısı anlamında); verili bir vesileyle tikel bir yolda eylemek kararı doğasındadır."[22] Geribesleme-denetimli eylemin işlemler çevriminin bir yaşam süreci olduğunu vurgulamak için, Peirce tepke-kemeri (reflex-arc) örnekçesine uygun olupbiten hayvansal davranış tepkileri ile, çıkarım süreçlerinin dolayımladığı, insanın amaçsal-ussal eylemi arasında bir benzeştirim ileri sürer:

> Gerçekte, başı kesilmiş olan bir kurbağanın ayağını uyardığımızda, *Barbara* [kipinde] bir tasım yer alır. Alıcı ile iletici sinirler arasındaki bağlantı, her ne olursa olsun, büyük öncülün fizyolojik benzeri olan bir eylem kuralı, bir sinirsel alışkanlık oluşturur. Sinirlenme dolayısıyla yürüme dengesinin bozulması ruhbilimsel bakımdan alındığında bir duyumun ve mantıksal bakımdan alındığında ise bir durumun gerçekleşmesinin fizyolojik biçimidir. İletici sinir yoluyla [ortaya çıkan] patlama ruhbilimsel bakımdan bir istemin ve mantıksal bakımdan da bir sonuç çıkarımının fizyolojik biçimidir. Sinirsel donanımın en alt [biçimlerinden] en üst biçimlerine geçtiğimizde, fizyolojik eşdeğerler gözlemimizden kaçar; ama ruhbilimsel bakımdan biz hâlâ, birincisi, --en yüksek biçiminde anlama olan ve *Barba-*

> *ra*'nın büyük öncülüne denk düşen-- alışkanlığa iyeyiz, ikincisi, *Barbara*'nın küçük öncülüne denk düşen duyguya ya da mevcut bilince iyeyiz ve üçüncüsü, aynı tasım kipinin vargısına denk düşen isteme (volition) iyeyiz.[23]

Abdüksiyon bir eylemi başlatan uyarıma, demek ki "durum"a, yol açar ve tıpkı dedüksiyonun davranışsal tepkinin kendisine, "sonuç"a, yol açması gibi, indüksiyon da davranışduraganlaştırma "kuralı"na yol açar. Bu bakışaçısından, Peirce her bir çıkarım kipini, davranışsal döngünün tikel bir öğesiyle bağlılaştırmayı anlamlı bulur. Sonucu açıklayan bir duruma geri-çıkarsama yapmak üzere, beklenmedik bir sonuç için uygun bir kural bulan abdüksiyon *duyusal öğeye* denk düşer. Duyu-verileri sırf dolayım yapmak için ortaya çıkarlar; aslında, onlar yalnızca çıkarımsal süreçlerin dolayımı yoluyla özdeşleştirilebilirler. Olayın (sonuç) öndeyisinin başlangıç koşullarından (durum) türetilmesine izin veren kuralın geçerliliğini durum ve sonuçtan çıkarsayan indüksiyon *alışkısal öğeye* denk düşer. Tümel varsayımlar amaçsal-ussal eylem temelinde sürekli sınanmaya konu edilir. Onlar kalıcı bir sınanmaya dayandıkları için ve o ölçüde, davranış alışkanlıkları olarak çökeltilebilirler. Kural ve durumdan sonucu çıkarımlayan ve koşullu öndeyiler türetilmesine izin veren dedüksiyon *istemsel öğeye* denk düşer. Amaçsal-ussal eylemin edimi bir dedüksiyonun performansı olarak anlaşılabilir; tıpkı bu sonuncusunun da, evrik biçimde, etkileri bakımından beklenen bir araçsal eylem olarak anlaşılabilmesi gibi.[24] Böylelikle, çıkarım kipleri, ancak araçsal eylemin davranışsal dizgesi içindeki işlevleri yoluyla, yöntembilimsel karşılıklı-bağlantıya ulaşırlar.

Ne var ki, bu davranışsal döngü duragan biçimde değil, ama birikimsel olarak işleyen süreçler için bir çerçeve gibi görülür. Gerçi, araçsal eylem kurallara uygun olarak ve görgül koşullar altında güdümlendirme (manipulation) gibi kavranılabilir ki, bu durumda o abdüksiyonu koşulların özdeşleştirilmesiyle (identification), indüksiyonu kuralların alışkanlık durumuna getirilmesiyle (habitualization) ve dedüksiyonu da güdümlendirmenin uygulanmasıyla bağlılaştırmayı anlamlı kılar. Ama yalnızca, araçsal eylemi ancak *birikimsel bir öğreni sürecinin* koşulları altında edinilebilen ve uygulanabilen dışsal varoluş koşullarının denetimi olarak anlarsak, çıkarımın simgesel süreçleri ile eylemin olgusal süreçlerinin bağlantısı açık bir duruma gelir. Uygulayımsal kurallara uygun olarak her eylem kertesi aynı zamanda bu kuralların bir sınanmasıdır, geribesleme-denetimli bir eylemin her boşa çıkışı aynı zamanda bir sayıltının reddedilmesidir, ve bozulmuş bir davranışsal dizgenin her yeniden-yönelimi ise aynı anda hem uygulayımsal denetimin daha önceden kullanılan gücünün genişletilmesidir, hem de bir öğreni sürecinin sonucudur. Soruşturma araçsal eylemle *halihazırda böyle konumlandırılmış* olan bu önbilimsel öğreni sürecinin düşünsenmiş biçimidir (reflected form, *Reflexionsform*). Öyle de olsa, soruşturma süreci üç ek koşulu yerine getirir: (1) Öğreni sürecini yaşam sürecinden yalıtlar. Böylece, işlemlerin perfòrmansı seçici geribesleme denetimlerine indirgenir. (2) Kesinliği ve öznelerarası-güvenilirliği güvenceler. Böylece, eylem ölçme yordamlarının dolayımladığı soyut deney biçimini alır. (3) Bilginin ilerlemesini dizgeselleştirir. Böylece, olabildiğince çok tümel varsayım, olabildiğince yalın kuramsal bağlantılar içinde bütünleştirilir. Bu sonuncular hipotetik - dedüktif önerme - dizgeleri biçimini alır.

Bizim öğreni süreçlerimizin pragmatistik çerçevesi bilinçli kaldığı sürece, sayıltıların oluşumu, koşullu öndeyilerin türetilmesi ve böylesi öndeyiler yoluyla sayıltıların sınanması eylem-ve-birikimsel-öğrenimin özdüzenleyici dizgesindeki zorunlu bir öğe gibi alınır. Bireysel olayların özdeşleştirilmesi bile yasayı-andıran genel varsayımları imleyen ulamları gerektirir. Vargısal olarak, bir sayıltıdan türetilmiş bir öndeyiyi yanlışlayan her olay bizim onu bir şey *olarak* kavrayabilmemizi sağlamak için, seçenek varsayımlar altına konulmalıdır. Bununla birlikte, kurumsallaştırılmış soruşturma sürecinde, kuramsal tümceler ve seçici deneyimsel denetimler öylesine ayrı duruma gelirler ki, deneyimin mantıksal yapısı yanlış anlaşılabilir. Bu da soruşturma sürecinin öğelerini *ruhbilimleştirmeye* yol açar. Yanlışlamaların yeni sayıltıların abdüktif türetimini dayatması ve böylece belirlenimli olumsuzlama işlevini üstlenmesi bir mantıksal ilişki olarak kabullenilemez duruma gelir. Sınama ve varsayım, eylem ve sayıltı birbirleriyle bir kez yalnızca dışsal olarak ilintilendirildiğinde, abdüksiyon soruşturma ruhbiliminin olumsal bir süreci olarak ortaya çıkar. Yeni sayıltıların, gerçekten abdüksiyon kurallarına göre oluşturulması ve bir sayıltı-yaratıcı imgelemin rasgeleliğine bırakılmaması gerektiğini görmek yalnızca araçsal eylemin aşkınsal çerçevesi içinde olanaklıdır. Öte yandan, pragmatistik gönderme dizgesi içinde, yasayı-andıran varsayımların dedüksiyonu ile onların indüktif doğrulanması arasındaki ilişkinin dışlayıcı biçimde mantıksal bir ilişki olmadığı da açık duruma gelir. Mantıksal bakışaçısından, bir deneyin çıktısı ancak yanlışlama durumunda belirginleştirilebilir.[25] Bununla birlikte, eğer bilimsel ilerleme olgusu ciddi biçimde yadsınamazsa, o zaman, ancak sayıltıların indüktif doğrulanma gücü irdelenerek o açıklanabilir. Abdüksiyonunki gibi, indüksiyonun geçerliliği de yalnızca onların dedüksiyonla *meta-mantıksal bağlantısı* yoluyla gerekçelendirilebili-

nir ki, bu da davranış alışkanlıklarının olanaklı duraganlaştırılması ve uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilginin olanaklı yayılımı için bir aşkınsal çerçeve olarak, araçsal eylemin davranışsal dizgesiyle konumlandırılmıştır.

Geribesleme-denetimli eylemin üç çıkarım kipiyle bağlantısının aşkınsal işlevi; bizim öğreni yoluyla, sorunsal görüşlerden, ancak gerçekliği belirlenimli bir şema altında kavrarsak alışkanlık oluşturabilecek yenilerine doğru ilerlememizde görülür. Doğanın gerçekliğinin bu nesneleştirilmesi davranışsal döngüde eşgüdümlendirilmiş çıkarım biçimleri içinde temellenmiştir. Ancak doğanın kendisine araçsal eylemi andıran bir şeyler yoracak olursak, abdüktif olarak, yeni sayıltılar buluşlayabilir; onlardan, dedüktif olarak, koşullu öndeyiler türetebilir ve onları, sürekli indüksiyon yoluyla doğrulayabiliriz. Gözlemlenebilir olaylar sanki olumsal başlangıç koşulları altında ve belirgin biçimde geçerli kuralların bitimli bir dizinine uygun olarak, aralıksız şekilde *Barbara kipliğinde* vargılar doğuran ve sonra da, önceden saptanmış öndeyilerle uyum içinde, edimsel bir yolda, türetilmiş olaylar üreten bir öznenin yaratımlarıymış gibi eylemeliyiz. Bu özne tüm "doğa yasaları"na, kendi davranış kuralları gibi alışmış olan doğa olacaktır. Ancak, kendi araçsal eylemi içinde, kendi doğal çevresini bu bakışaçısından kurarsa ve kendini, araçsal biçimde eyleyen bir doğanın karşıtı olarak izdüşürürse, insan kendi yöntemiyle başarı umabilir:

> Alışılmış biçimde biz, Doğanın aralıksız olarak *Barbara* [kipliğinde] dedüksiyonlar yaptığını düşünürüz. Bu bizim doğal ve insanbiçimci metafiziğimizdir. Doğanın Yasaları olduğunu düşünürüz, bunlar onun Kuralları ya da büyük öncülleridir. Durumların (cases) bu yasalar altında ortaya çıktığını düşünürüz, bu durumlar tasım-

> ların (doğanın) orta terimleri olan *sebeplerin* yüklemlendirilmesi, ya da ortaya çıkmasından (vuku bulmasından) oluşur. Ve son olarak, bu sebeplerin ortaya çıkmasının, Doğa yasaları dolayısıyla, (doğanın) tasımlarının vargıları olan etkilerle sonuçlandığını düşünürüz. Doğayı bu yolda düşünerek, doğal olarak, bilimi de üç görevi varmış gibi düşünürüz: (1) indüksiyonla başarılan Yasalar buluşlama, (2) hipotetik çıkarımla başarılan Sebepler buluşlama ve (3) dedüksiyonla başarılan Etkilerle öndeyileme.[26]

İnsansal eylem şemasının doğaya izdüşürülmesi; araçsal eylemin davranışsal dizgesinin, gerçekle ilgili olanaklı bildirimlerin nesnellik koşullarını saptayan aşkınsal çerçeve olduğu anlamına gelir. Soruşturma süreçleri düzeyinde, bu dizge deney biçimini almıştır. Olanaklı deneyimin aşkınsal koşulları olanaklı deneylemenin koşullarıyla özdeştir. Bir deneyde, *denetimli bir olaylar ardışıklığı aracılığıyla, en azından iki* görgül değişken arasında bir ilişki ortaya koyarız. Bu ilişki iki koşulu yerine getirir. O *dilbilgisel bakımdan,* yasayı-andıran genel bir sayıltıdan, başlangıç koşulları yardımıyla çıkarsanabilen bir koşullu öndeyi biçiminde dile getirilebilir; aynı zamanda, *olgusal bakımdan* da, başlangıç koşullarını öylesine güdümlendiren bir araçsal eylem biçiminde serimlenebilir ki, işlemin başarısı etkinin ortaya çıkması aracılığıyla denetlenebilsin. Bir "doğal yasa"nın altında yatan görgül değişkenler arasındaki ilişki "Ne zaman x, o zaman y" biçiminde bir tümcede *dile getirilebilir.* Aynı zamanda da, x durumunu ortaya çıkararak y durumunu üreten bir işlem tarafından *sergilenebilir.* [Bu] tümce [bu] *işleme* kılavuzluk eden planın ya da güdemin *formülasyonu* olarak anlaşılabilir. O belirgin bir araçsal eylem kuralı olarak işlev gören bir *inancın* sağın biçimidir (alışkanlık).

Bu kural; sağın biçimde benzer koşullar altında, zorunlulukla aynı etkinin ortaya çıkmasıyla (eğer kural görgül bakımdan doğruysa) ıralanan belirsiz sayıdaki gelecek işlem tarafından gerçekleştirilir. Ama bu durumda, bu işlemlerden *her bir tekinin* gerçekte o "olan" tekil olaylardan öte bir "anlamı" olmalıdır. Her *bireysel* deney bizleri, aynı deneyin gelecekteki tüm yinelenmelerinde, sağın biçimde benzer koşullar altında yine doğrulanması gereken bir *tümel ilişkiye* güvendirir.

> Gerçekten, ussal anlamın bir deneyden değil, ama deneysel görüngülerden oluştuğu söylenir. Bir deneyci "Hall görüngüsü", "Zeemann görüngüsü" ve onun değişkesi "Michelson görüngüsü" ya da "satranç-tahtası görüngüsü" gibi bir *görüngüden* söz ettiğinde, ölmüş bir geçmişte, bir kimse için olup bitmiş bir tikel olayı değil, ama yaşayan gelecekte, belli koşulları yerine getirecek herkes için *muhakkak* olup bitecek bir şeyi söylemek ister. Görüngü şundan oluşur ki, bir deneyci kafasında tuttuğu belli bir şemaya uygun olarak *eylemeye* girişeceği zaman, başka bir şeyler olup bitecek ve, Elijah sunağı üzerindeki tanrısal ateş gibi, kuşkucuların kuşkuları dağılacaktır.[27]

Deneysel koşullar altında elde edilen etkiler hep *tekil* bir işlemde elde edilir, oysa *tümel* bir ilişkinin kavranılması anlamına gelirler. [Bu] tikel olay aynı zamanda genel bir görüngüdür; onun varlık nedenidir ki, başlangıçtaki deneyi sağın biçimde ve aynı koşullar altında yineleyerek gelecekte yapılacak tüm işlemlerin "bu aynı " etkiye yol açması gereğini güvenceler. Ne var ki, bunun ortaya çıkması deneyin bir sonucu değildir, ama o a priori zorunludur: deneysel eylem belirsiz sayıdaki titiz yinelemelerin ilke olarak kabullenilmesiy-

le ve sonuçların yinelenmesinin dayatımıyla *tanımlanır*. Çünkü, yalnızca bu önvarsayımla, deney öznelerarası - biçimde - -dayatıcı- reddediş amacıyla kullanılabilir.

Genel bir ilke olarak, *tek* bir deney özgül bir öndeyiyi sınamaya yettiği için, özgün biçimde tümel terimlerde formüle edilmiş olan bir yasayı-andıran sayıltının etkinlik alanının olanaklı sınırlarını, başlangıç koşullarını dizgesel biçimde değiştirmekle buluşlamak olanaklıdır. Çünkü, her bir bireysel deneyde izlediğim özgül uygulayımsal kural sözkonusu yasayı-andıran sayıltıdan türetebileceğim sınırlı sayıdaki öndeyiden yalnızca birisini gerçekleştirir. Ama deneysel koşullar altında üretilen bu etkilerden her birisi a priori tümeldir, demek ki deneyin değiştirilmemiş başlangıç koşulları altında yinelenmesi durumunda onun zorunlulukla ortaya çıkması gerekir. Bu a priori ıra araçsal eylemin koşullarıyla bağlıdır. Çünkü, deneysel eylem yalnızca, genelde araçsal eylemin ölçme işlemleriyle olanaklı duruma getirilmiş olan kesin bir biçimidir. Deneysel ya da yarıdeneysel eylemin davranışsal dizgesi aşkınsal bir çerçeve işlevini görür: deneyleme koşulları altında gerçeklik öyle nesneleştirilmiştir ki, başlangıç koşullarının güdümlendirilmesine [yönelik] gözlemlenebilir bir tepki aşkınsal bir zorunlulukla bir tümel etkiyi *per se* temsil eden bir tekil olay olur. Bir yerde, Peirce tümel ile tikel arasındaki bir zorunlu ilişkinin bu türetilişinin pragmatizmin belirleyici noktası olduğunu gözlemler: "indüksiyonun geçerliliği genel ile tekil arasındaki zorunlu ilişkiye bağımlıdır. Pragmatizmin desteği olan şey de kesinlikle budur."[28] Tekil olayların genel [olaylar] olarak yorumlanabilmesi tümel ile tikel arasındaki bu zorunlu ilişkiyi üreten koşullar altında, araçsal eylemin davranışsal dizgesinde gerçekliğin nesneleştirilmesine bağımlıdır: "Bir adam ne zaman amaçlı bir biçimde eylerse, deneysel bir görüngüye inanç altında eyler."[29]

Bu aynı zamanda, bireşimli uslamlama temelinde bilimsel ilerleme nasıl olanaklıdır sorusuna da, aşkınsal-mantıksal biçimde yapılanmış bir pragmatizmin verdiği yanıttır. Çünkü, mantıksal bakımdan gösterilemeyen indüktif çıkarımların geçerliliği böylelikle, indüksiyon için temel alınan tekil olayların, deneysel bakımdan üretilmiş görüngüler olarak genel etkileri temsil ettiğinin tanıtı yoluyla, yöntembilimsel bakımdan gerekçelendirilmiş olur.[30]

Olanaklı bilginin aşkınsal koşulları bizatihi bir bilinçle değil, ama bir davranışsal dizgeyle konumlandırıldığından, aşkınsal *olanaklılık* kavramı gelecekteki eylem için somut bir izlence anlamı kazanır. Gerçek olan şey özgülleştrilebilen işlemlerin olanaklı sonuçlarıdır; çünkü, özgülleştirilmiş koşullar altında yapıldığı sürece, bu işlemleri benim ne zaman ve ne denli sık yapmış olmamdan bağımsız olarak, bu etkilere ulaşılır. Araçsal eylemin aşkınsal koşulları altında olanaklı olan bu deneyimler gerçeklikten; işlemler yoluyla ona müdahale edersem ve müdahale ettiğim ölçüde, öğrendiğim yönergelerdir. Yalnızca olanaklı araçsal eylemlerin olgusal başarı ya da başarısızlık koşulu altında, deneyimlerim aşkınsal bir zorunluluk taşır. Ama eğer pragmatizm bu sağın (rigorous) anlamda bir aşkınsal-mantıksal çevrenden görülecek olursa, o zaman, görgül bildirimlerin geçerliliği de aşağıdaki anlama gelir: o araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde işleyen bir örgenselliğe, bu örgenselliğin olgusal biçimde ortaya çıktığı bir çevre üzerinde, uygulayımsal denetim erki sağlar.

Şimdi, tümel önermelerde ileri sürülen ilişkileri gerçek diye nitelendirirsek,[31] o zaman, böylesi tümellerin varoluşundan hangi anlamda söz edebiliriz? Pragmatizmin bağlamı içinde, Peirce bir kez daha tümeller sorununu öne çıkarır:

> İlk görüde, şu kuşkusuz paradoksal bir bildirim gibi gözükür: "Yalnızca inancın vargısı içinde varolan son inancın nesnesinin kendisi o inancı üretmiş olmalıdır". ... İnancın nesnesi varolur, bu doğru; [ama] yalnızca inanç varolduğu için [bu nesne varolur]; fakat bu onun başta, inanç varolmaya başladığı zaman varolmaya başladığını söylemekle aynı şey değildir. Biz bir elmasın sert olduğunu söyleriz. Ve sertlik ne demektir? Sırf şu demektir ki, hiçbir şey onu çizemez; öyleyse, onun sertliği bütünüyle ona kuvvetle sürtülen bir şeyin onu çizmemesi gerçeğinden oluşur. Ve bu yolda herhangi bir şeyin ona sürtülmesi olanaksız olsaydı, onun sert olduğunu söylemek de tümüyle anlamsız olurdu; tıpkı, erdem ya da bir başka soyutlamanın sert olduğunu söylemenin bütünüyle anlamsız olması gibi. Ama sertlik bütünüyle elmasa bir başka taşın sürtülmesi olgusundan oluşmakla birlikte, [yalnızca] ona başka bir taş sürtüldüğü zaman onun sert olduğunu düşünmeyiz; tersine, onun her zaman sert olduğunu ve elmas oldu olalı hep sert kaldığını söyleriz. Oysa başka bir taş ona sürtülmedikçe, böylesine sert olan başka herhangi bir şeyden onu ayrımlı kılan hiçbir olgu, hiçbir olay, hiçbir şey de sözkonusu olamazdı.[32]

Bir başka pasajda, Peirce soruşturma mantığından türetilen gerçeklik kavramının paradoksuna işaret etmek için yine aynı örneği kullanır:

> Korindon ola ki ortaya çıkmamış olsaydı, bu durumun elmasın sertliğini --aksi durumda, pek az kuşkuyla, iye olacağı --bir *gerçekliğe* iye olmaktan alıkoyduğunu söylemek *gerçek* sözcüğünün ve kavramının canavarcasına çarpıtılması olmaz mıydı?[33]

Aşkınsal olarak işlenmiş bir pragmatizm çevreninden, bu paradoks kolayca çözüntülenebilir. Elmas denilen bir nesnenin "sertlik" [gibi bir] tümel olgu-durumu; gerçekte, herhangi bir kişinin sert bir nesne yardımıyla herhangi bir elması çizmeye uğraşmasından bağımsız olarak (elmaslar var oldukça ve olduğu sürece) varoluş taşır. Öte yandan, "sertlik" yüklemini elmas denen bir nesneye yüklemek de, eğer bu bildirim en azından örtük biçimde, olanaklı araçsal eylemin gönderme dizgesine ilişkin olarak yapılamıyorsa, anlamlı değildir. Araçsal olarak eyleyebilen ve bildirimlerle ilgili bir uylaşmaya varabilen insanlardan bağımsız bir gerçekliğin varoluşunu hesaba katarız. Ama, özelliklerin yüklemlenmesinin bu gerçeklik "içerisinden" yakaladığı şey yalnızca olanaklı uygulayımsal denetim çevreninden kurulmuş olan bir olgu durumudur. Peirce'ın "Issues of Pragmaticism"de önerdiği bu paradoks çözüntüsünü ben bu anlamda anlıyorum.

> Bir elmasın sertlik gerçekliğini kuran şeylerin gizemli durumunun (bu ister atomlar arasındaki bir ilişki, ister başka bir şey olsun) olasılıkla, genel bir koşullu önermenin doğruluğundan başka bir şeyden oluşabileceği idesini terk etmemiz gerekir. Çünkü, olanaklı türden ayrımlı özdeksel tözlerin "davranışı" dışında, bütün kimya öğretisi başka neyle ilintilidir ki? Ve belli bir tür töz belli bir tür aracıya serimlenecekse, bizim şimdiye dek olan deneyimlerimize uygun olarak, belli bir tür duyulabilir - sonucun ortaya *çıkması* dışında, bu davranış neden oluşur ki? [34]

Sertlik kavramı bir koşullu öndeyiler öbeğiyle açımlanabilir. Bu öndeyilerin başlangıç koşullarını yerine getiren bir nesneyi alırsak, o zaman, bizim tek bir sınama bile yapıp yapmamamızdan bağımsız olarak, tüm böylesi öndeyiler öbeği o

nesnenin "sertliği"nin *kendinde-var olduğunu* anıştırır. Ama bu tümel olgu-durumu yalnızca, genel olarak bu tür olanaklı işlemlerle ilişki içinde gerçektir: Yalnızca, bir olanaklı uygulayımsal denetim nesnesi olarak kurulduğu ve araçsal eylemin davranışsal dizgesine girme *yeteneğinde* olduğu ölçüde, elmas denen nesne sert *olur*.

Eğer Peirce tümeller sorununun bu çözümünün savunusunu soruşturma mantığı terimleri içinde ele almış olsaydı, gerçeklik kavramı içinde, bir yandan, birikimsel öğreni süreçlerinden ve uygulayımsal denetlenebilirliğin kurduğu bir insansal dünyadan aslında bağımsız olan şey ile, öte yandan, bizim dünyamıza girdiği ve gerçeklikle ilgili doğru bildirimlerin bağlılaşığı durumuna geldiği anda bizim bu gerçeklik " içerisinden" yakaladığımız şey arasında ayrım yapmak durumunda kalacaktı. Marx bu ayrımla ilgili bir kavramlaştırmaya iyeydi ve Heidegger de, Husserl'in çalışması üzerinde yoğunlaşarak, bunu belirtik biçimde formüle etmişti: varlıklar ile Varlık arasındaki ayrım. Soruşturma mantığından türetilmiş olan gerçeklik kavramı pragmatistik bir yönde geliştirilme durumunda olunursa, bu ayrım kavranılacaktır. Ne var ki, Peirce olanaklı tüm doğru bildirimlerin bağlılaşığı olmayla tüketilen bir gerçeklik kavramı ile kendini sınırlar.

Gerçeklik kavramının bu sınırlandırılması Peirce'ın, kendi pragmatistik yaklaşımını, aşkınsal bir soruşturma mantığı doğrultusu boyunca gerçekte izlemediğini ve onu tutarlı biçimde geliştirmediğini göstermektedir. Bunun yerine, ilkede bir soruşturma-mantığı-sorusu olan şeyi bir dil-mantığı-[sorusu] gibi yorumlayarak varlıkbilimleştirmeye başvurur. Onun "The Logic of 1873"deki elmas örneği formülasyonunu, "bunun sertliği bütünüyle ona kuvvetle sürtülen *bir şeyin* onu çizememesi gerçeğinden oluşur" [bildirimini], anımsarsak

görürüz ki, Peirce sürtülen "bir şey"e gönderme yapmaktadır, "bir kimse"ye değil --başka deyişle, araçsal biçimde eyleyen bir özneye değil. O nesnelci bir kurulumla yetinir: "*herhangi bir şeyin* ona sürtülmesi". Yardımlarıyla, bir sayıltı temelinde genel bir etkinin öndeyilenebildiği başlangıç-koşullarının bir işlem tarafından üretilmiş olduğunu --ya da en azından, sanki bunların bir işlem tarafından üretilmişlercesine ele alınması yeteneğine iye olunması gerektiğini--[bu] durumdan soyutlar. Çünkü, ancak o durumda, öndeyilenen olay bir eylemin sonucu olur. Alıntılanan formülasyonda, Peirce olayların başta araçsal edimciler olarak bizim için kurulmuş bulunduğu gönderme-dizgesini hesap dışı bırakır.

Sebep ile etki arasındaki ilişki ("[belli] bir şey belli durumlarda olup biter") bir kez araçsal eylemin davranışsal dizgesinden ayrıştırıldığında, Peirce tarafından hemen, içerisinde formüle edildiği tümceyle eşgüdümlendirilir. Bununla birlikte, eğer onun eşzamanlı biçimde sergilendirildiği işlem [bu] tümcede sırf bir ilineksel etken olarak *ortaya çıkıyorsa*, o zaman, tümelin varoluş sorunu da dil mantığı düzeyine geri götürülmüş olur. Gerçeklikle ilgili olanaklı doğru bildirimlerin bağlılaşığı olsa bile, tümel ilişkiler kendileri- içinde varolur. Daha sonra, Peirce dilbilimselci bir aşkınsalcılıkla özel olarak değişkeleştirilmiş kendi Okulcu gerçekçiliğinin güçlüklerini, atak bir doğal-evrim felsefesi yoluyla, ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bu kuramda, doğal yasalar bir *natura naturans*'ın çökelmiş davranışsal alışkanlıkları gibi ortaya çıkar; oysa insanlar kendi amaçsal-ussal eylemlerini doğal yasalara uygun olarak yönlendirmeleri ölçüsünde, giderek daha fazla ide cisimlendirir ve evrenin ussallaştırılmasını yönlendirirler.[35] Mevcut bağlamda burada ilginç olan şey bu görüşle bağlantılı bir derin-düşünmeci (contemplative) bilgi-kavramına geri dönüştür.

Tikelle zorunlu ilişkileri bakımından başta davranışsal dizge içerisinde kurulmuş olan tümellerin yanlış varlıkbilimleştirilmesi kendi karşıeşini buna denk düşen bir bilgi kipinde bulmalıdır: bu kipin çıkarım süreçleriyle nasıl dolayımlanabildiğine bakmaksızın *kendileri - içinde varolan* tümel olgudurumlarını, böyle olarak, derin-düşünmeci bir şekilde kavrayan bir [karşıeş]. Ne var ki, eğer durum böyleyse, o zaman, bilişsel ilerlemenin güdüsü ancak kuramsal merakta aranabilir. Peirce Gnostik içgüdüden söz eder:

> Tüm arı kuramsal soruşturmanın sebebinin Gnostik İçgüdü ve bilimin her buluşunun da bir merak doygunluğu olduğu tümüyle doğrudur. Ama, arı bilimin bu içgüdüyü doyumsatma *uğruna* sürdürüldüğü, ya da, başarıyla sürdürülebileceği doğru değildir. ... Merak onların (kuramsal bilimlerin) güdüsüdür, ama merak doygunluğu onların amacı değildir.[36]

Kuramı ancak kendi terimleri içinde açıklayabilen nesnelci bir bilgi kavramlaştırması yeniden kurulmuş bir Okulcu gerçekciliğin karşıeşidir.

Öte yandan, bilgi ve araçsal eylemin (us ve davranışın) aşkınsal bağlantısını teslim ettiği sürece, Peirce doğrulanmış görgül bildirimlerin geçerliliğinin anlamını kolayca ileri sürebilir: bilgi amaçsal-ussal, geribesleme-izlemeli (feedback-monitored) eylemi olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısından nesneleştirilmiş bir çevrede duraganlaştırır. Soruşturma sürecinin aşkınsal çerçevesi uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilginin (knowledge, *Wissen)* olanaklı yayılımı için zorunlu koşulları kurar. Araçsal eylemin davranışsal dizgesiyle konumlandırılmış olduğundan, bu çerçeve bizatihi bir aşkınsal bilincin belirlenimi gibi düşünülemez. Daha çok,

amaçsal-ussal eylem yoluyla yaşamını yeniden üretmeye zorlanan bir türün örgensel kuruluşuna (constitution) bağımlıdır. Dolayısıyla, görgül bildirimlerin geçerliliğinin anlamını a priori saptayan çerçeve *bizatihi (as such)* olumsaldır. Bununla birlikte, arı numenal belirlenimlerin görgül-ötesi (transempirical) düzlemine ne denli az yükseltilebiliyorsa, o denli az olarak, görgül koşullar altında kök salmış gibi düşünülebilir --en azından kökenleri tam da başta kendisinin tanımladığı ulamlar altında düşünüldüğü sürece.

Peirce'ın, içerisine çakılmış olduğu 'araçsal eylemin davranışsal dizgesi'yle birlikte soruşturmanın yöntembilimsel çerçevesini, yitirilmiş ya da bozulmuş hayvansal yöneltim (steering) düzeneklerinin evrimci ikamesi gibi gördüğü yollu çıkarıma izin veren kimi belirtimler bile vardır. Gerçekten, Herder ekini zaten bu çevrenden, örgensel donanımın kusurlarının karşılanması çevreninden, anlamaktaydı.

> İçgüdüyü fırsatla bağıntılamak için, az miktarda bir uslamlama zorunludur. ... Ancak dikkate değer bir insan, ya da, dikkate değer durumdaki bir insan uygulanabilecek herhangi bir karar yokluğunda, kendi planlarını, ilk ilkelerden çıkararak uslamlamak zorunda kalır... Yazık ki, ... tüm fırsatları değerlendirecek ölçüde tam bir içgüdü birikimiyle donanma mutluluğundan insan yoksundur ve o bu yüzden, birçok kişinin gemiyi karaya oturttuğu ve birkaçının da, eski tür mutluluğu değil, ama onun gösterişli ikamesini, başarıyı,yakaladığı bir yerde, uslamlamanın serüvenli yolculuğuna atılmak zorundadır... Öyleyse, genelde en iyi plan davranışımızı olabildiğince İçgüdü'ye dayandırmak, ama uslamladığımız zaman da, zorlu biçimde bilimsel bir mantıkla uslamlamaktır.[37]

Bilginin işlevini bu yolda, içgüdüsel davranış yöneltiminin ikamesi olarak görürsek, o zaman, geribesleme-denetimli eylemin ussallığı da ne sırf görgül, ne de arı bir ilgi olabilen bir *ilginin* gerçekleşmesi açısından değerlendirilmiş olur. Eğer biliş süreci *dolayımsız biçimde* bir yaşam süreci olsaydı, o durumda, bu bilgi-kurucu ilginin gerçekleşmesi de tıpkı bir içgüdüsel devinimin yaptığı gibi, doğrudan bir gereksinim doygunluğuna yol açacaktı. Ne var ki, gerçekleştiği zaman ilgi mutluluğa değil, ama başarıya yol açar. Başarı hem bir yaşam işlevi, hem de bir biliş işlevi taşıyan sorun-çözümleri açısından değerlendirilir. O yüzden, "ilgi" ne bizim içgüdüler dediğimiz hayvansal davranışı yöneltim düzenekleriyle [birlikte] sınıflandırılabilinir; ne de bir yaşam sürecinin nesnel bağlamından bütünüyle kopmuştur. Başta olumsuz biçimde sınırlandırılmış olan bu anlamda, soruşturma süreçlerinin aşkınsal çerçevesi içerisinde zorunlu gerçeklik - nesneleştirilmesinin - akışını tanımlayan, *olanaklı uygulayımsal denetim içindeki bir bilgi-kurucu ilgiden* söz ederiz.

Ne var ki, bu tür bir ilgi ancak, doğal tarihte ortaya çıkmış olan türün görgül ırasını, dünyayı aşkınsal çevrenlerden kuran bir topluluğun düşünülebilir ırasıyla birleştiren bir özneye yüklenebilir. Bu; zaman içinde gerçekliğin belirgin ve tam bir bilgisine ulaşıldığı noktaya dek, özoluşumsal (self-formative) bir süreçte sözkonusu olan öğreni ve soruşturma sürecinin öznesi olacaktır. Ama,Peirce'ın düşünemediği de tam bu öznedir. Anlamın pragmatist ölçütünü hem an, *hem de* özdek kavramlarına uyguladığı için, onu [bu özneyi] kendi elleriyle yıkar. Burada gizli ama inatçı bir pozitivizm sonuçta üste çıkar. Kendisine dayanarak, işlemselleştirilemeyen tüm kavramları ortadan kaldırma istemini gerekçelendirdiği bu aynı kurucu yapıyı alma ve onu bu istemin kendine uygulama dayatmasına Peirce boyun eğer.

Pragmatist ilkeler üzerinde bir tözsel özdek kavramı, öğelerden oluşmuş bir olgular dünyası şeklindeki pozitivist ide denli, kabul edilemezdir. Özdek olsa olsa, tüm olanaklı doğru öndeyiler temelinde olup bitmiş ya da olup bitecek tüm olayların genel toplamıdır. Özdek parçacıkları güç özekleri olarak düşünülse bile, bu o kavramın anlambilimsel içeriğiyle ilgili olarak bir şey değiştirmez: "O yüzden, bu güçler ancak [belli] bir şeyin belli durumlarda olup biteceği olgusuna dayanarak varolduğundan, bundan çıkan şey özdeğin kendisinin ancak bu yolda varolduğudur"[38]An kavramı da aynı yolda görülür. O da ansal güçler özeği gibi düşünülebilir. Özdeksel güçler gibi, ansal [güçler] de "[belli] bir şeyin belli durumlar altında olup biteceği"nden başka hiçbir şeyi anlatmazlar. Tikel ideler tikel durumlar altında ortaya çıkar ve böylesi idelerin genel toplamına biz "an" ("mind") deriz. Dikkate değerdir ki, Peirce ideler ya da inançların, koşullu öndeyileri yerine getiren olaylarla aynı statüyü taşıdığını --bu öndeyilerin kendilerinin ideler ve inançlar olduğuna bakmaksızın-- önvarsayar. Peirce bu döngünün ayırdına varmaz:

> O durumda, tüm ruhbilimcilerin yanısıra fizikçilerin de savunduğu bu görüşe yol açan kanıtlara (arguments) uygun olarak, anın özdeğin [varoluşuyla] eşit ölçüde varolmasının yalnızca, ilkin gelecekte olup bitebilen, ya da, hiç olup bitemeyen belli hipotetik koşullara bağımlı olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden, dışsal gerçekliklerin varoluşunun, onlara inancın içine [yerine] sonuçta sanının (opinion) yerleşeceği olgusuna bağımlı olduğunu söylemekte hiçbir olağandışılık yoktur. Oysa ki, bu gerçeklikler [o] inancın ortaya çıkmasından önce de varolmuştur ve hatta o inancın sebebidirler, tıpkı çekimgücünün de yazı takımının yere düşmesinin sebebi olması gibi-- çekim gücünün sırf yazı takımının ve başka nesnelerin yere düşmesi olgusundan oluşmasına karşın.[39]

An kavramını tüm metafiziksel yanılsamalardan soymak üzere, Peirce görgül olayların bağlantısına gönderme yapan inançları görgül olayların kendileriyle aynı düzeye yerleştirir. Bir olgu-durumuyla ilgili bir inanç [o] inancın gönderme yaptığı olguların kendileri gibi, görgül koşullar altında olup biten bir olay olarak ortaya çıkar. Bu nesnelcilik Mach'ın öğeler doktrininden seyrek olarak ayırt edilebilir. En başta, soruşturma süreçlerinin toplu-öznesinin çözümlenmesinin dayanacağı temeli çökertir. Bu özne,[eşd] "sorgulayıcılar topluluğu", görgül koşullar altında varlığa bürünür ve çalışır; oysa aynı zamanda da, aşkınsal işlevler taşıyan soruşturma mantığının kurallarına göre iş görür.

Özdek [kavramının] ardından Peirce tarafından kalıplaştırılan işlemselci an-kavramı; araçsal eylemin davranışsal dizgesini bir kurucu yapı olarak ortaya seren pragmatizmin, kurulmuş olan olgular ile, soruşturma öznesi için içerisinde gerçekliğin nesneleştirildiği yöntembilimsel çerçeve arasındaki belirleyici ayrımı niçin yeniden silikleştirdiğini de açıklamaktadır. Böylelikle, o dil mantığına uygun olarak yorumlanmış Okulcu gerçekciliğe bir geri-dönüşe yol açar. Birikimsel-bir soruşturma sürecini, olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısından gerçekliği nesneleştiren bir mantığın kurallarına uygun şekilde götürerek, sorgulayıcılar topluluğu bir bireşimi gerçekleştirir. Ama eğer bu bireşim işlemselci "an" kavramının altına düşer ve nesnelci biçimde bir dizi görgül olay içinde eritilirse, o zaman, kendileri-içinde varolan tümel olgu-durumları ile bu olgu-durumlarının temsil edildiği (represented) imler birleşimleri dışında, ortada hiçbir şey kalmaz.

Peirce'ın niçin örtülü bir pozitivizme boyun eğdiğini ve pragmatist anlam ölçütüne, pragmatizmin kendinin temelini yıkan bir saltıkçı tarzda yaklaştığını yalnızca kestirebiliriz.

Peirce sorgulayıcıların iletişimini, görgül koşullar altında kendini biçimlendiren bir aşkınsal konu (subject) olarak ciddi biçimde ele almış olsaydı, o zaman, pragmatizm kendi sınırlarını aşan bir özdüşünsemeye zorlanmış olacaktı. Çözümlemesini sürdürürken, Peirce meta-teorik sorunlarla ilgili uylaşma oluşturmaya giriştiklerinde sorgulayıcıların zaten her zaman içerisinde konuşlandıkları *öznelerarasılık zemininin*, ilke olarak tenha olan amaçsal-ussal eylem zemini olmadığı olgusuna ulaşmak durumunda kalacaktı. Gerçi, araçsal biçimde eyleyen özneler tasarımsal imlerden yararlanırlar ve alışkanlıklar olarak çökelebilen uygulayımsal kuralların da bildirimler içinde, olayların ilişkileriyle ilgili bir formülasyona yetenekli olması gerekir. Yine de, gösterdiğimiz gibi, olanaklı uygulayımsal denetimin aşkınsal çevreninden bilinebilen olgu-durumlarının simgesel tasarımı, dışlayıcı biçimde, uslamlama süreçlerindeki anlatımların dönüşümü için işe yarar. Dedüksiyon, indüksiyon ve abdüksiyon ilke olarak monolojik olan bildirimler arasındaki ilişkileri saptar. Tasımlar içinde düşünmek olanaklıdır, ama onlar içinde bir diyalog yürütmek olanaklı değildir. Bir tartışma için kanıtlar (arguments) elde etmek üzere tasımsal uslamlamayı kullanabilirim, ama bir başkasıyla tasımsal biçimde tartışamam. Simgeler kullanımının araçsal eylemin davranışsal dizgesi açısından kurucu olması ölçüsünde, sözkonusu dil kullanımı monolojiktir. Ama sorgulayıcıların iletişimi nesneleştirilmiş doğal süreçler üzerindeki uygulayımsal denetimin sınırlarıyla sınırlı olmayan [bir] dil kullanımı gerektirir. O birbirlerini, karşılıklı olarak, yanılmaz bireyler gibi tanıyan ve onayan toplumal (societal) özneler arasındaki simgesel etkileşimden ortaya çıkar. Bu *iletişimsel eylem araçsal eylemin* çerçevesine indirgenemeyen bir gönderme dizgesidir.

Bu; ben (ego) ya da öz (self) ulamıyla gösterilir. Hayran olunabilecek bir tutarlıkla, Peirce; insanın kendi özdeşliğini, dışlayıcı bir biçimde, araçsal eylemin başarısı ya da başarısızlığı içinde temellendirmesi ölçüsünde, kendini yalnızca özel biçimde kavrayabileceğini tanıtlar. O [insan] ancak kendi inançları ile, kamusal uylaşma tarafından pekiştirilmiş ve belirgin olarak onanmış [inançlar] arasında bir uyuşmazlığın varolduğu kıpılarda, özpekinlik kazanır:

> Bir çocuğa, sobanın sıcak olduğu söylenir. Ama o değil, der; ve gerçekten, asıl kütlenin kendine dokunmadığını ve kendine dokunan şeyin yalnızca sıcak ya da soğuk olduğunu [söyler]. Ona dokunur ve doğrulayıcı tanıklığı, çarpıcı bir biçimde görür. Böylece, bilisizliğinin ayırdına varır; bu bilisizliğin özünlenebileceği bir *özü* desteklemek zorunludur. Öyleyse, tanıklık özbilincin ilk şafağını sağlar.[40]

Varolan biricik olgu-durumları kendileriyle ilgili doğru bildirimlerin olanaklı olduğu [olgu-durumları] ise, o zaman, bireysel bilinç de gerçeklik diye alenen (publicly) tanınmış olan şeyin olumsuzlanması gibi görülebilecek duruma gelebilir. Varolan bilinç olarak birey tüm doğru önermelerin genel anlığı (intellect) altına dolayımsız konur:

> O yüzden, benim dilim dolayımsız genel toplamıdır... Arkadaşlarından, kendisinin ve onların olmak durumunda bulunduğu şeyden kopuk olması ölçüsünde [insanın] kendi ayrı varoluşu ancak bilisizlik ve hatayla ortaya çıktığından, bireysel insan yalnızca bir olumsuzlamadır. İnsan budur.[41]

Bununla birlikte, her iletişim de sırf bireyin soyut bir tümel altına konulması, ya da, herkesin kendi için yeniden üretebi-

leceği bir kamusal monoloğa ilke olarak sessizce bağlanmak değildir. Tersine, her diyalog [karşılıklı konuşma] bütünüyle ayrımlı bir temelde, eşdeyişle, birbirlerini özlük (selfhood, *Ichheit*) ulamı altında özdeşleştiren ve aynı zamanda da özdeşsizlikleri içinde kendilerini koruyan öznelerin karşılıklı tanıması temelinde, gelişir. Bireysel ben kavramı araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde düşünülemeyecek bir *tümeltikel eytişimsel ilişkisini* içerir.

Olanaklı uygulayımsal denetimin aşkınsal bakışaçısından iletişimleri yoluyla bilimsel ilerlemenin gerçekleştiği sorgulayıcılar topluluğu üstüne düşünseme zorunlulukla pragmatist çerçeveyi yaracaktır. Bu özdüşünseme kesin biçimde gösterecektir ki, soruşturma sürecinin öznesi kendini, araçsal eylemin aşkınsal çerçevesinin bizatihi ötesine geçen bir özneler-arasılık temeli üzerinde biçimlendirir. Meta-teorik sorunların diyalojik aydınlanması içinde, sorgulayıcılar topluluğu simgesel etkileşim çerçevesiyle bağlı bir bilgi kipinden yararlanır. Bu bilişsel kip uygulayımsal bakımdan kullanılabilir bilginin (knowledge, *Wissen*) ediminde önvarsayılır, ama bu sonuncusunun ulamlarının terimleri içinde gerekçelendirilemez.

Bölüm Yedi

DİLTHEY'IN ANLATIMI ANLAMA KURAMI:

Ben Özdeşliği ve Dilbilimsel İletişim

Soruşturma süreçlerine katılanların doğal bilimlerin tabanında önvarsaydığı karşılıklı-anlama temeli ekinsel bilimlerce de (cultural sciences, *Geisteswissenschaften)*[1] kendi otantik alanları olarak iddia edilir. Bilimcilerin kurduğu deneyciler topluluğu ve iletişim yapısı olağan [gündelik] dilde eklemlendirilmiş önbilimsel bilgi düzeyindeki ekinsel öğreni üzerinde temellenir. Sağın görgül bilimler bu sorgulanmamış ufuk içerisinde devinir. Tam da bu nedenledir ki, Peirce yöntemsel yaklaşımların ve kuramsal varsayımların buluşlandığı, tartışıldığı, incelendiği ve tentatif biçimde onandığı ya da reddedildiği simgesel etkileşim düzeyini, araçsal eylem düzeyinden belirtik biçimde ayırt etmeyi zorunlu bile görmez. Dilthey için ise tersine, tüm olanaklı soruşturma süreçlerinin bu altekinsel geriplanı toplumsal yaşam - dünyalarının yalnızca bir kesimini temsil etmektedir. Bilimler dizgesi kap-

samlı yaşam bağlamının bir öğesidir ve bu [bağlam] da ekinsel bilimlerin nesnesidir. Eğer doğal bilimlerin pragmatist özdüşünsemesi mantıksal bakımdan tutarlı bir biçimde izlenir ve bilimcilerin kendilerinin örtük biçimde önvarsaydıkları sınırlarda durulmazsa, *bu* nesne önalanı ile doğal-bilimsel nesne-önalanı düzeyi arasındaki ayrım bilince çıkacaktır. Bu ise fiziğin örneklediği bilim mantığına göre soruşturmayı bizatihi bilgiyle özdeşleştiren pozitivizmin tekelci iddiasının bir yana bırakılmasına yol açacaktır. Ekinsel yaşam bağlamı kesin biçimde görgül bilimin tutumuyla önvarsayılmış olan, ama onun tarafından çözümlenemeyen bir öznelerarası düzeyde biçimlenir. Durum eğer böyleyse, ekinsel bilimlerin aslında ayrımlı bir yöntembilimsel çerçeve içerisinde ilerleyip ilerlemedikleri ve pragmatizmin kavradığı biçimiyle doğal bilimlerden ayrımlı bir bilişsel ilgiyle kurulup kurulmadıkları sorusuyla karşı karşıya kalırız.

Dilthey ekinsel bilimlerin bu özel yöntembilimsel konuma iye olduklarını tanıtlamayı üstlenir.[2] Doğal bilimlerin soruşturma kipinin Peirce'a kendi laboratuvarından tanış olması denli [Dilthey] de kendi çalışmasından tanış olduğu bir soruşturma kipine yönelir. Temelleri Wolff ve Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Bopp, Schleiermacher ve Grimm' in adlarıyla bağlantılı olan ekinsel bilimlerin harcı 19. yüzyıl ortalarında, özellikle Almanya'daki Tarihsel Okul'un araştırmalarıyla şekillendirilmiş olur.

> Doğal bilimlerin yanısıra, nesnesinin özdeşliği dolayısıyla bağlantılı olan [başka] bir bilgi grubu da yaşamın kendi görevlerinden, kendiliğinden gelişmiştir. Bu grup tarih, iktisat, tüze ve siyaset bilimi, din incelemesi, yazın ve şiir, sanat ve müzik, felsefesel dünyagörüşleri ve dizgeler incelemesi ve son olarak ruhbilim gibi

> bilimlerden oluşmaktadır. Tüm bu bilimler aynı bellibaşlı olguya dayanırlar: insan soyu. Bunlar kavram ve kuramları bu olguyla ilişki içinde betimler ve anlatır, yargılar ve biçimlendirirler.... Ve bu yolda, bu bilimler grubunu bu aynı olguyla, insanlıkla, ortak ilişkileriyle tanımlama ve onları doğal bilimlerden ayırma olanağı ortaya çıkar.[3]

Dilthey hemen kendi kendisine bir karşıçıkış ileri sürer; eşdeyişle, bu nesne-önalanının sınırlandırılmasının bu iki grup bilimin mantıksal bakımdan inandırıcı bir ayırımı için yeterli olmadığını. Fizyoloji de insanla ilgilenir, ancak o bir doğalbilimsel sıkıdüzendir. Ayrımlı olgu bölgeleri varlıkbilimsel bakımdan değil, ama ancak bilgibilimsel bakımdan düşünülebilinir. Onlar "varol"mazlar; daha çok, kurulmuşlardır. Bu yüzden, doğal ve ekinsel bilimler arasındaki ayrım bilen-öznenin yönelimine, onun nesnelere ilişkin tutumuna indirgenmelidir.[4] Dilthey soruyu Kantgil bir yolda koymayla işe başlar: "Bilimlerin örgütlenmesi nesnesinin, doğanın, veriliş yoluyla belirlenmiştir."[5]

Bununla birlikte, Dilthey doğal ve ekinsel bilimlerin yönelimleri arasındaki dolaysız aşkınsal-mantıksal ayrımı, nesnelleştirmenin iki ayrımlı biçiminde değil, ama nesnelleştirmenin *derecesinde* görür.[6] Doğayı, genel yasalara bağlı bir görüngüler dünyası olarak, onu nasıl denetleyebileceğimiz bakışaçısıyla görürsek, öznenin deneyimini dışlamamız gerekir:

> Bu fiziksel dünyanın denetimini, onun yasalarının incelenmesi yoluyla sağlarız. Bu yasalar da ancak, bizim doğa izlenimlerimizin deneyimsel ırası, bizim kendimizin doğa olmamız ölçüsünde onunla kurduğumuz bağlantı, bizim doğadan aldığımız canlı duygular onun

> uzam, zaman, kütle ve devinim ilişkilerine göre soyut biçimde kavranmasının giderek daha fazla ardında bırakılırsa, bulunabilirler. Tüm bu kıpılar insanın kendisini, bu büyük nesneyi, doğayı, yasalara uygun bir düzen olarak kendi izlenimlerinden kurmak üzere, dışlamada işbirliği içerisindedirler. Bu daha sonra, insan için gerçekliğin özeği durumuna gelir.[7]

Bizim doğayı, yasalara uygun biçimde denetlenebilecek bir şey olarak nesnelleştirdiğimiz bu gönderme çerçevesinin öznelerarasılığı geniş ölçüde karmaşık, yaşamöyküsel bakımdan belirlenmiş ve tarihsel bakımdan şekillenmiş duyarlığın etkisizleştirilmesi pahasına elde edilmiştir. Demek ki, gündelik yaşamdaki bütün önbilimsel deneyimler yelpazesi dışlanmıştır. Ama bilen-özne tümsel biçimde ortadan kaldırılmış değildir. Nesneleştirilmiş doğa daha çok, gerçekliğe araçsal eylem yoluyla işe karışan bir benin bağlılaşığıdır. "Direnen" nesneleri ilkin sayı, uzam, zaman ve kütle ulamlarına uygun olarak kuran [bu] kavrayış kipi ölçme işlemleri aracılığıyla etkin bir düzenlemeye denk düşer:

> Dışsal nesnelerin direnişi, onlara karışma (müdahale etme) ve onların ölçülebilirliği doğal bilimci için deneyi ve matematik uygulanımını olanaklı kılar. Öylece, gözlem ve deneyde buluşlandırılmış şekliyle tekbiçimli deneyim bileşenleri burada matematiksel-mekaniksel kurulum araçlarına uygun biçimde düzenlenebilirler.[8]

Tersine olarak, öznenin ekinsel bilimlerdeki konumu ise kısıtlandırılmamış deneyimle ayırt edilir. Onun deneyimi dizgesel gözlemin deneysel koşulları tarafından, kendisini "karışma"yı açık bırakan alanla sınırlandırılmış değildir. Deneyimleyen özneye, gerçekliğe özgür bir erinç sağlanmıştır. Önbilimsel bakımdan birikmiş tüm deneyimlerin algısal tep-

kileri şimdi oyuna çağrılmışlardır. Deneyimin tüm genişliğine açık bırakılmış öznede alımsal yetilerin oynadığı büyük rol, nesnelleştirmenin o ölçüde küçük derecesi içerisinde kendi karşı-eşini bulmuştur. Gerçeklik kendisini deneyime, içerden açmış gözükür.

Öznenin bilişsel süreç içinde ayrımlanan tutumları *deneyim ve kuramın,* sırasıyla doğal ve ekinsel bilimler *içindeki ayrımlı konfigürasyonlarıyla* sonuçlanır. Araçsal eylem çerçevesi içinde nesneleştirilmiş doğa görüngülerini, hipotetik "düşünce kurmaları"yla (thought constructs, *Hinzugedachtes)* tamamlama durumundayız. Dizgesel gözleme konu olan olaylar ancak, cisimlerin devinimiyle ilgili sayıltılarla birlikte bir dolayımsız anlam taşırlar. Bu yüzden doğaya, görgül düzenliliklerin yasalarla açıklanabileceği şekilde, olanaklı bağlantı örnekçeleri sağlamamız gerekir. Ancak kurulumlarla şu sorunu çözmek olanaklıdır:

> nesnelerin öyle bir yolda düşünülmesi ki, görüngülerin akışı ve bu akıştan çok daha açık biçimde ortaya çıkan tekbiçimlilikler böylece kavranılabilir duruma gelsinler. Yardımıyla bunu oluşturan kavramlar düşüncenin bu amaç için yarattığı yardımcı kurulumlardır. Bu yüzden, doğa bize yabancıdır; görüngüsel bakımdan verili olana eklenen yardımcı kurulumlar aracılığıyla bütünlendirilmiş kavrayıcı-özneye aşkındır... Bu yüzden, matematiksel ve mekaniksel kurulumlar tüm duyu görüngülerini, sayıltılar aracılığıyla, bu görüngülerin değiştirilemez taşıyıcılarının değiştirilemez yasalara uygun biçimde olup biten devinimlerine indirgeme araçları durumuna gelir.[9]

Dilthey, klasik fiziğe bakarak, dizgesel biçimde nesneleştirilmiş deneyimin, örnekçeler oluşumuna bağımlı olan kuram-

larla ilişkilendirilmesi gerektiğini görür. Ekinsel bilimlerde ise, tersine, kuram düzeyi ve veriler düzeyi henüz bu yolda ayrılmış değillerdir. Kavramlar ve kuramsal tasarılar mimetik yeniden-kurulumlar denli yapay ürünler değildirler. Doğal bilimlerde, bilgi deneyimle denetlenebilen kuramlarla ya da bireysel yasa bildirimleriyle sona ererken; ekinsel bilimlerde, kuram ve betimlemeler yalnızca yeniden-üretici (reproductive, *nachbildende*) bir deneyimin türetilmesi için araçlar gibi hizmet ederler:

> Burada, veriliyi başka bir şeyle *destekleyen* hiçbir hipotetik varsayım yoktur. Çünkü anlama [anlık] yaşamın yabancı anlatımlarına, bir insanın kendi deneyimlerinin doluluğundan [yapılan] bir transpozisyonla, nüfuz eder.[10]

Doğal-bilimsel işleyiş "kurulum"la, demek ki kuramların hipotetik tasarlanımı ve ardından deneysel denetlemeler yoluyla, ayırt edilirken; ekinsel bilimler ansal nesnelleştirmeleri yeniden-üretici deneyime aktararak, "transpozisyon"u amaçlar.[11]

Doğal ve ekinsel bilim sıkıdüzenlerinin bilişsel etkinlikleri arasında [da] denk düşen bir ayırım vardır. Bizler verili olayları,yerleşik başlangıç koşulları üstüne sayıltılar yardımıyla *açıklayabiliriz*; oysa simgesel yapılar açımlayıcı yeniden-üretimle *anlaşılırlar*. Bir "açıklama" dizgesel gözlemlemeden bağımsız biçimde saptanmış olgulara kuramsal önermelerin uygulanımını gerektirir. Tersine, "anlama" deneyim ile kuramsal kavrayışın içerisinde-kaynaştığı bir edimdir. Nedensel-çözümsel yöntem olayların, kurulumlar yoluyla bir hipotetik bağlantısını oluştururken; anlamaya dayalı bilimlerin açımlamacı yöntemi her zaman kendisini, nesnel biçimde önverili bir yapı içerisinde devinirken bulur:

> Şimdi, ekinsel bilimler doğal bilimlerden şöyle ayrılır ki, bu sonuncular kendi nesneleri olarak, bilinçte dışardan gelmişcesine, görüngüler olarak ve bireysel biçimde veriliymiş gibi ortaya çıkan olguları alırlar. Birincilerde ise, tersine, bunlar içerden gelmişcesine, gerçeklik olarak ve özgün, yaşayan bir bütün gibi ortaya çıkarlar. Doğal bilimler açısından bunun anlamı onlarda, tamamlayıcı çıkarımlar ve sayıltılar birleşimi yoluyla, bağlantılanmış bir doğanın verili olmasıdır. Öte yandan, ekinsel bilimler açısından çıkan şey ruhsal yaşamın bağlantılılığının özgün biçimde verili bir şey olarak, tümel şekilde, bunların temellerinde yatmasıdır.Doğayı açıklarız; ruhsal yaşamı ise anlarız. Çünkü, ruhsal yaşamdaki bireysel etkenler olarak etki (influence, *Erwirken*) süreçleri ve işlevler bağlantısı iç deneyimde bir bütün olarak verilidir. Başta iye olduğumuz şey deneyimlenmiş [yaşanmış] birliktir. Onun bireysel etkenlerinin ayırt edilmesi daha sonra gelir. Ruhsal yaşamı, tarihi ve toplumu inceleme yöntemlerimiz ile, doğa bilgisinin kazanılma yöntemleri arasında, bu çok büyük bir ayrım oluşturur.[12]

Dilthey'ın doğalbilimlere ilişkin mantıksal çözümlemesi Peirce'ın soruşturma mantığıyla karşılaştırıldığında, ancak gevşek bir biçimde, adeta kabaca, eklemlendirilmiş durumdadır. Ama,yöntembilimsel bakımdan iyelenilmiş bir Kantçılık temelinde yine de öylesine çok yakınsama vardır ki, Dilthey'ın önerileri aşkınsal mantık gibi işlenmiş bir pragmatizmle gerçekte çelişmez. Dahası, Dilthey'ın taslağında, doğal bilimler yalnızca öyle bir kabataslak geriplan sağlama görevi taşırlar ki, buna karşı ekinsel bilimlerin mantığı rahat rahat ortaya konulabilinir. Dilthey'ın izleği budur. Bu deneyim, nesnelleştirme ve anlama ilişkisi içinde özekleştirilir.

Dilthey açısından, "deneyim" ("experience", "*Erlebnis*") ulamı daha baştan, onun ekinsel bilimler kuramı için bir anahtardır. Dizgesel gözlemlemenin ve nedensel-çözümsel bilginin nesnesi olarak, insanlık doğal-bilimsel nesne-önalanının bir parçasını oluşturur. [Ama] "insansal durumların deneyimlenmesi [yaşanması]"yle birlikte,o yalnızca bir fiziksel olgu-durumu olmaktan çıkar ve ekinsel bilimlerin bir nesnesi durumuna gelir. Burada, soruşturma nesnesi insanlık değil, ama insanların tarihsel-toplumsal yaşamının kendini dile getirdiği dünyadır. Dilthey bilim mantığının sorunlarını betimleyici ve çözümleyici ruhbilim çerçevesinde ele almanın olanaklı olduğuna hâlâ inandığı sıralarda, yaşamın anlatımlarını anlama edimini, başkalarının ruhsal durumlarını duyumsama örnekçesinin terimleri içinde gözönüne alıyordu. Deneyim ve anlatımın anlaşılması karşılıklı olarak ilintilidir.

> Bizim dışımızdaki deneyim kendi deneyimimizin doluluğundan, transpozisyonla yeniden üretilir ve anlaşılır. Ve ekinsel bilimlerin en soyut tümcelerinde bile, düşüncelerde tasarımlanmış olan olgusal öğe deneyim ve anlamadır.[13]

Anlarken, kendi özümü (self) dışsal bir şeye öyle bir yolda transpoze ederim ki, geçmiş ya da yabancı bir deneyim bende yeniden mevcut duruma gelir. Deneyimin yerine geçercesine anlamanın bu ruhbilimi Dilthey'in asla tümüyle üstesinden gelemediği, ekinsel bilimlerde yorumsamaya ilişkin bir monadolojik görüş içerir.

Empati [özdeşleyim] kuramının bir ilk gözden geçirilmesi dürtüsü romantik yorumsama geleneğinin kendisinden gelmektedir. Büyük yapıtların olumlu biçimde anlaşılması bu yapıtın üretildiği özgün sürecin yeniden üretimini gerektirmekteyse, o zaman, o artık upuygun biçimde başka deneyi-

min onun kendi [deneyimi] yerine konulması gibi anlaşılamaz. Yeniden üretilmiş olan şey ruhsal bir durum değil, ama bir ürünün ortaya çıkarılmasıdır. Anlama empatiyle değil, ama bir ansal nesnelleştirmenin yeniden kurulumuyla sonuçlanır. Gerçi, yorumlayıcının, kalıcı biçimde sabitleştirilmiş bir yaşam anlatımından "yaratıcı, değerlendirici, eyleyici, özanlatımsal ve öznesnelleştirici" öğeye yönelmesi gerekir.[14] Ancak onun anlığı dolayımsız biçimde ruhsal yapıları değil, ama simgesel olanları kendi nesnesi olarak alır:

> Bu ise devletler, kiliseler, kurumlar, görenekler, kitaplar, sanat yapıtları anlamına gelir. İnsanın kendi gibi, böylesi olgular da her zaman, duyulardan uzak duran bir dışsal görünüm ilişkisi ve bu yüzden içsel [bir ilişki] içerirler.[15]

Yorumsamayla bağlantılı olarak, dışsal ve içsel konusundaki bu romantik kavramsal taslak simgesel tasarım ilişkisiyle kısıtlanmıştır: bir içsel durumun, dışsal deneyimde verili imler yoluyla tasarımıyla. O nedenle, Dilthey ruhbilimi ve ruhsal yaşam tarihini, bu içsel görünüme ilişkin bilgimiz için kullanmayı.....

bir hata diye niteler.

> (Nesnel anın) [tinin][16] bu ansal içeriğini anlama ruhbilimsel bilgi değildir. bu daha çok, onun kendi tikel yapısı ve yasalarıyla, bir ansal biçime yönelme yoludur.[17]

Ruhbilimciliğin bu açık eleştirisi deneyimin kendisinin simgesel yapılar tarafından örgütlendiği içgörüsüne dayanır. Bir deneyim temelli örgensel durumların bilincini oluşturmanın öznel bir süreci değildir. Bunun yerine, *güdemlere* ilişkindir

ve her zaman bir *anlamı anlama* edimiyle dolayımlanmıştır. Dilthey tarihsel yaşamı, anın [tinin] kalıcı bir öznesnelleştirimi olarak kavrar. İçerisinde etkin anın [tinin] amaçlar,değerler ve anlamlarda pıhtılaştığı [bu]) nesnelleştirmeler edimsel yaşam süreçlerinden bağımsız olarak kavranabilen ve çözümlenen, demek ki örgensel, ruhsal, tarihsel ve toplumsal gelişmelerden ayrı olan, bir imleme yapısını temsil ederler. Bununla birlikte, kendimizi her zaman içerisine gömülmüş bulduğumuz geçerli simgelerin nesnel yapısı ancak deneysel yeniden kurumla anlaşılabilir ki, böylece, içerisinde anlamın *türediği* sürece de dönmüş oluruz. Eğer *poiesis* anlamın yaratılması demekse, herhangi bir bilişsel imlemin her deneyimi poetiktir: demek ki, anın kendini nesnelleştirdiği üretici süreçtir.

Nahif empati kuramının yerine yerleştirmek üzere, Dilthey düşünseme felsefesinden, deneyim, anlatım ve anlamanın yöntembilimsel bağlantısının altında yatan örnekçeyi ödünç alır. Anın [tinin] yaşamı kendini nesnelleştirmelerde dışsallaştırmaktan ve aynı zamanda da, kendi dışsallaştırmalarının düşünsemesi içinde kendisine dönmekten oluşur. İnsanlığın tarihi anın [tinin] bu özbiçimlendirici sürecinde bütünleştirilir. Toplumal (societal) bireylerin gündelik varoluşunun, aynı zamanda ekinsel bilimlerin işleyiş kurallarını da kuran aynı deneyim, anlatım ve anlama ilişkisi içerisinde devinmesinin nedeni budur. Yorumsamacı anlama yalnızca, donuk düşünümselliğin ya da yarısaydamlığın yöntemsel bakımdan gelişmiş öyle bir biçimidir ki, önbilimsel biçimde iletişimde bulunan ve toplumsal olarak etkileşen insanların yaşamı her durumda bununla yanyana yer alır. Bu

> yaşam, anlatım ve anlama bağlantısı yalnızca, insanların yardımıyla iletiştikleri jestleri, anlatımları ve söz-

> cükleri,ya da kalıcı tinsel yaratımları ... ya da anın [tinin] toplumsal biçimler içindeki değişmeyen nesnelleştirmelerini... (kuşatmakla) kalmaz: yaşamın psikofiziksel birliği bile kendini aynı deneyim ve anlama ikili-ilişkisiyle bildirir, mevcut içinde kendisinin ayırdına varır ve bellekte, kendini, geçmişten [kalmış] bir şey olarak yeniden buluşlar ...
>
> Kısacası bu; yaşamın, kendi üstüne derinliğine aydınlandığı anlama sürecidir. Öte yandan, kendimizi ve başkalarını da, ancak kendi deneyimlenmiş [yaşanmış] yaşamımızı kendimizin ve başkalarının yaşamlarının her anlatım biçimine taşıyarak anlarız. Öyleyse deneyim, anlatım ve anlama bağlantısı genelde, insanlığın ekinsel bilimlerin nesnesi olarak (herhangi bir bilime bile öncel) bizler için mevcut olmasının tek yöntemini oluşturur. Bu yüzden, ekinsel bilimler bu yaşam, anlatım ve anlama bağlantısı içinde temellenir.[18]

Ustaca anlamanın öncel bir gündelik anlama-yapısı içinde bu demirlemesini, Dilthey ekinsel bilimlerin sınırlandırılması için bir ölçüt olarak seçer: "Ancak nesnesi, yaşam, anlatım ve anlama bağlantısı üstüne temellenmiş davranış yoluyla bizim için ulaşılabilinir oluyorsa, bir bilim ekinsel bilimlere katılmış olur."[19] Ek olarak, Dilthey Vico tarafından Descartes'a karşı bilgibilimsel biçimde kullanılan ve Kant ile Marx tarafından da tarih felsefesini gerekçelendirmek için yükseltilen, Okulcu geleneğin "verum et factum convertuntur" topos'una başvurur.[20] Anlama edimi; her durumda, toplumsal yaşamdünyasında anın [tinin], kendi nesnelleştirmeleriyle düşünsemeci ilişkisi yoluyla özoluşum süreci olarak gerçekleşen devinimi, yalnızca belirtik biçimde yinelemektedir. Sonuç olarak, bilen özne, eşzamanlı biçimde, ekinsel dünyanın kendisi-

nin kaynaklandığı sürecin bir parçası olur. Bu yüzden, özne üretimine de önbilimsel düzeyde katıldığı nesnelleştirmeleri bilimsel yoldan anlar:

> Böylelikle, ekinsel bilim kavramı kapsadığı görüngüler erimine uygun olarak, yaşamın dışsal dünyadaki nesnelleştirilmesiyle belirlenmiş olur. *An [tin] yalnızca kendisinin yaratmış olduğu şeyi anlar*. Doğa, doğal bilimin [bu] nesnesi anın [tinin] etkinliğinden bağımsız biçimde ortaya çıkmış olan gerçekliği kuşatır.[21]

Bir başka pasajda, bu ide daha coşkun biçimde dile getirilmiştir:

> Tarihsel bilim olanağının ilk koşulu benim kendimin tarihsel bir varlık olmamdır --tarihi inceleyen kimse tarihi yapanla aynı [kimsedir].[22]

Vico'nun ilkesi Dilthey'ın, ekinsel bilimlere ilişkin mantığının ilkesel özelliklerini geliştirdiği örnekçeyi gerekçelendirmeye hizmet eder. Bilen özne kendi bilgi nesnelerinin üretiminde de yer aldığı için, "tarihle ilgili, tümel biçimde geçerli bireşimli yargılar" olanaklıdır.[23] Ne var ki, bu savla birlikte Dilthey kendini bir kısır döngüde bulur. Tarihin doğasıyla ilgili bireşimli a priori yargılar bizatihi tarihsel yaşam sürecinin kavrandığı örnekçeyi kurmaktadırlar: kendisini nesnelleştiren ve aynı zamanda da yaşama ilişkin anlatımlarını yansıtan bir an [tin] örnekçesini. Ama Vico'nun, tarihsel dünyanın üreticisi ile bileninin özdeşliği ilkesi zaten bu kavramlaştırıma dayanır. O yüzden, Dilthey bu kavramlaştırmanın gerekçelendirmesi için buna başvuramaz.

Deneyim, anlatım ve anlama ilişkisi özgün biçimde yöntembilimsel amaçlarla getirilmiştir. Bunu yaşam, anlatım ve

anlamanın aşkınsal biçimde belirlemiş olduğu bir yaşam-dünyası yapısına[24] indirgemek bir bilimler mantığı açısından bütünüyle yetersizdir. Pozitivizmin şekillendirdiği geç 19. yüzyılın düşünsel ikliminde, Dilthey için, bir ekinsel bilimler kuramını bir bilinç felsefesinin düşünce örnekçeleriyle (ya da özellikle görüngübilime dayalı varoluşsal çözümlemenin beklentileriyle) gerekçelendirmek olanaksızdır; tıpkı, Peirce için, Okulcu gerçekçiliğe varlıkbilimsel gezisini [bu yolda] gerekçelendirmenin [olanaksız olması] gibi. Gelenekten ödünç alınmış olan bu yorumlama kalıpları hem Dilthey'ı, hem de Peirce'ı hatalı biçimde nesnelciliğe götürür. Bu da onları, soruşturma mantığına dayalı olan kendi anlam eleştirilerinin yönelimini mantıksal biçimde işlemekten alıkoyar. Ancak yöntembilimsel sorunlar alanını olgunlaşmamış biçimde aşamayan bir bilimler özdüşünsemesi Kant-öncesi konuma gerilemeyen bir bilgi eleştirisi iddiasını, pozitivizm düzeyinde yeniden canlandırabilir.

Dilthey aslında, *deneyim, anlatım ve anlama* ilişkisini ilkin kesinlikle yöntembilimsel bir düzlemde açımlar. Ekinsel bilimlerde yorumsamanın içerimlerini ortaya koymak için özyaşamöyküsü örneğini alır. Bu seçim hiçbir dizgesel imlem taşımaz. Tarihin yorumlanmasını yaşamöyküsel olarak öntanımlamak varsayılmış değildir. Özyaşamöyküsü kendisini, yalnızca "bilim bilincimizin yaşamla başetmek için nasıl (işlediği)"nin[25] canlı bir örnekçesini sağladığı için, dünya tarihinin yorumlanması açısından da eşit ölçüde bağlayıcı olan yorumsamacı işlemlerin araştırılmasına yöneltir. Özyaşamöyküsü bizim, aracılığıyla hep kendi yaşamlarımızı yönlendirdiğimiz, bunları eklemlendirilmiş bir biçime getirdiğimiz yaşam tarihimizin donuk düşünümselliğini ve yarısaydamlığını ortaya çıkarır:

> Bir kimsenin kendi yaşamının kavranılması ve yorumlanması uzun bir dizi aşamadan geçer. En yetkin açımlama özyaşamöyküsüdür. Burada öz (self) kendi yaşamının akışını, kendisinin karıştığı tarihsel ilişkileri ve insansal dayanakları bilince çıkaracak bir yolda kavrar. Böylece, o kendi özyaşamöyküsünü gerçekte tarihsel bir tablo boyutlarına çıkarabilir. Ve bunu sınırlayan tek şey ona kendi imlemini veren etkenle aynıdır; eşdeyişle, onun deneyimle beslenmiş olması ve bu derinliğin, onun kendini ve dünyayla ilişkilerini kendisi için anlaşılabilir kıldığı kaynak olması. Bir kişinin kendi üstüne düşünsemesi hem yönelim, hem de temel olarak kalır.[26]

Yaşam tarihi insan türünü kuşatan yaşam sürecinin öğesel birliğidir. Kendi sınırlarını kendisi koyan bir dizgedir. Çünkü, kendini, doğum ve ölümün sınırladığı bir yaşam akışı olarak sunar. Dahası, o bu sürenin dilimlerini bağlayan deneyimlenebilir bir birliktir; bu bağı ise bir "anlam" sağlar. Yaşam tarihi kendini yaşam ilişkilerinden kurar. Yaşanı ilişkileri bir yanda bir ben (ego) ile, öte yanda bu benin dünyasına giren şeyler ve insanlar arasında varolur. Bir *yaşam ilişkisi* (*life relation*, *lebensbezug*) [bu] şeylerin ve insanların bir özne açısından imlemini olduğu gibi, öznenin kendi çevresine ilişkin davranışının belirli kiplerinin imlemini de sıkı sıkıya saptar. Yaşam ilişkisi hem etkileyici bir tutumu, hem de eylem-yönlendirici çevrenleri eşzamanlı biçimde saptaması ölçüsünde, ancak bu ölçüde, bilişsel kavrayışı olanaklı kılar. Yaşam ilişkileri bağlamında, bir nesne ancak kendini değer yönelimleri içerisinde belirimlendirmesi ve olanaklı amaçsal etkinliğin kurallarına bağlı olması ölçüsünde, kuramsal bakımdan kavranılır:

> Benim için, baskı ya da yardım, bir istenç çabası ya da amacı, önem, gözönüne alma istemi ve içsel yakınlık ya da direnç, uzaklık ve yabancılık taşımaksızın yalnızca nesne olabilecek tek bir kişi yahut şey yoktur. İster verili kıpıyla sınırlanmış, isterse kalıcı olsun, yaşam ilişkisi bu kişi ve nesneleri benim mutluluğumun sağlayıcıları, benim varoluşumun kaplamları, benim gücümün artırıcıları durumuna getirir; ya da, onlar benim varoluşumun çapını sınırlandırır, bana baskı uygular, yahut benim gücümü azaltırlar.[27]

Bir öznenin yaşam ilişkileri gerçeklik kazandığında, o [bir] ilinti, demek ki küresel anlamda *imlem,* kazanır; çünkü betimleyici, değerlendirici ve buyurucu yönler hâlâ ayrılmaz ve bir arada kaynaşmış durumdadırlar.

> Bu dayanak içinde (diye Dilthey sürdürür), nesneleştirilmiş anlayış, değerlendirme ve erek koyma birbirine karışan sayısız nüans içindeki davranış tipleri olarak ortaya çıkar. Yaşamın akışı içinde bunlar tüm etkinliği ve gelişimi kuşatan ve belirleyen içsel bağlantılarla bağlanırlar.[28]

Yaşam ilişkileri bir bireysel yaşam tarihi içinde bütünleşmiştir. Kendi başlarına alındığında, onlar; birliği, birikimsel yaşam deneyimi tarafından üretilmiş olan, yapılandırılmış bir bağlamdan yapılmış soyutlamalardır. Her kıpıda, bir yaşam tarihinin tüm geçmiş olayları geriyebakışsal yorumlamanın gücüne bağlıdır. Mevcut her geriyebakışın yorumlamacı çerçevesi bir öngörülmüş gelecek tarafından belirlenir. Ama bu; beklenen, istenen ve umulan şeylerle ilgili çevrenlerin geçmişin düşünümsel biçimde şimdi durumuna geldiği belleğe bağımlı olması ölçüsünde, kesinlikle bu ölçüde, geçerlidir:

> Zamanın doğası gereği, ancak akışını anımsayarak yaşamımın tekil birliğine iye olurum. Bunu yaparken, uzun bir süreçler dizisi benim belleğimde uyum içinde edimde bulunur; bunlardan bir teki bile kendiliğinden yeniden üretilemez. Belleğimde bile çoktan bir seçim yapılmıştır. Bu seçimin ilkesi; yaşam akışımın birliğini anlama açısından geçmiş zamanki bireysel deneyimlerin taşıdığı, daha sonraki dönemlerin değerlendirilmesinde bunların kazandığı, ya da bunlar bellekte canlıyken bunların yaşamımım birliğine ilişkin yeni bir görüş açısından elde ettiği imlemde yatmaktadır. Geriyi [geçmişi] düşündüğüm şu anda, benim için hâlâ yeniden üretilebilen şeyin yaşamımım birliğinde yer kazanan biricik görünümü şimdi gördüğüm şekliyle yaşamım açısından imlem taşıyan şeydir [görünümdür]. Bunun imlemli olan her bir parçası, ancak şimdiki yaşam görüşümledir ki, bu görüş ışığında, bugün onu gördüğüm biçimi kazanır.[29]

Yaşam tarihinin birliği kendisini, tüm önceki yorumlamaları da içererek insan yaşamının tüm akışını her zaman örtük biçimde kuşatan geriyebakışsal yorumlamaların artmasıyla kurar. Dilthey bu birikimsel yaşam deneyimini indüksiyonla karşılaştırır. Çünkü, [burada da,] sonraki her bir yorumlama daha öncekilerin, olumsuz deneyimler temelinde genelleştirilmesini düzeltir. Tarihsel bildirimlerin mantıksal biçimi geriyebakışsal yorumlamaların özgülüğünü yansıtır. Bunlar olaylar üstüne, daha sonraki olaylar çevreninden haber veren anlatısal bildirimlerdir: demek ki, gözlenmiş ve kaydedilmiş olamayacakları bir bakışaçısına göndermeyle.

Yaşam deneyimi bir yaşam akışı içinde yakınsanan yaşam ilişkilerini, bir bireysel yaşam tarihinin birliği içerisinde bü-

tünleştirir. Bu birlik bir ben özdeşliği içine ve bir anlam ya da imlemin eklemlendirilmesi içine demirlemiştir. Ben özdeşliği kendini, birincil olarak, çekip çıkarılmış deneyimler çoklusunun bireşimi olarak, zaman boyutları içinde tanımlar. Ruhsal olaylar akıntısı içinde, yaşam-tarihsel birliğin sürekliliğini yaratır. Beslenen bu özdeşlik yaşamımızın mevcut süregen çözülüşünün üstesinden gelinmesini de damgalar. Yaşamı tarihi kendini, zamanın akışı içinde ve, parçaların bütünle ilişkisine ilişkin bir gönderme dizgesinin sürüp giden eşzamanlılığı içinde gerçekleştirir. "Sanki nesneler bir odada yanyana yerleşmiş ve buraya giren bir kişi tarafından kavranılmış değillerdir. Onların birleşikliği ancak bir kişiyle ilişki içinde vardır."[30] Ben özdeşliği bir uzam-zaman koordinat dizgesi içinde doğumdan ölüme dek aynı beden olarak özdeşleştirilebilecek [nitelendirilebilecek] denk düşen örgensellik birliğinden ayırt edilmelidir. Bu sonuncusu açısından, bir gözlemci belirli bir zaman dönemindeki özgül ırasalların, özdeşliğini öznelerarası biçimde irdelenebilecek bir kipte kaydedebilir. Ama ben *kendi* özdeşliğini, yaşamın süregen çözülmesi ve dayanaklarının çökmesi bilinci içinde değerlendirir:

> Bir dış gözlemci açısından, (bir bireysel yaşam tarihinin) psikofiziksel akışı ... ortaya çıkan bedenin --ki bu süreç onunla ilişki içinde gerçekleşir -- aynılığı yoluyla kendisiyle özdeş bir varlık kurar. Ne var ki, bu süreç aynı zamanda, onun her parçasının, bu [aynı] sürecin sürekliliği, bağlantılanmışlığı ve aynılığıyla her nasılsa ıralanmış bir deneyim tarafından, bilinçte başka parçalarla bağlantılandırılması gibi, dikkate-değer bir olgu durumuyla da ıralanmıştır.[31]

Bu "her nasılsa ıralanmış" deneyim yalnızca ben özdeşliğinin, kendini, kendi yaşam tarihi açısından bir anlam

ya da imlemin eklemlendirilmesi içinde kurmasına bağımlıdır. Genelde, Dilthey imlem (significance, *Bedeutung*) ulamını, bir yaşam-tarihsel birliğin tümlüğü terimleri içinde ortaya koyar.

> Kendi somut gerçekliği içinde deneyimin yapısı imlem ulamında yatar. Deneyimlenmiş ya da yeniden-deneyimlenmiş şeylerin akışını bellekte bir araya getiren birlik budur. Ve bunun imlemi dışsal deneyimin yattığı bir birlik noktasından oluşmaz. Daha çok, bu imlem bu deneyimlerde, onların yapısını kuran şey olarak içerilmiştir.[32]

Ben özdeşliği tarafından bir arada tutulan bireyin yaşam tarihi bütünün kendi parçalarıyla ulamsal ilişkisi için bir kalıptır. Öyleyse, imlem ulamı bu ilişkiden türetilir. Yorumsamacı anlamanın kendi nesnesi olarak aldığı anlam,[eşd.] Dilthey'ın empatik biçimde imlem diye nitelediği şey; özdeşliği özdeşliğin süregen bozuluşunu da, bu yozlaşmanın ısrarla üstesinden gelinmesini de içeren bir yapı içinde öğelerin [oynadığı] rolden doğar. Bu yüzden, yaşam tarihinin sürekli biçimde yinelenen, düzeltilen ve birikimsel olarak genişleyen geriyebakışsal yorumlamaları yoluyla bunun yeniden ve yeniden yenilenmesi, yeniden-yaratılması gerekir. Yalnızca, değişkesi özoluşumsal [kendi kendini oluşturan] bir süreç tipinde olan bir gönderme dizgesinde "imlem" vardır. Bu [dizge] yaşam-tarihsel "gelişme" ölçütünü karşılayabilmelidir:

> Kendi belirlenimleri içerisinde kendisinin bilincini oluşturan yaşam için olduğu denli, bizim doğa bilgisi içinde kurduğumuz nesneler için de, değişebilirlik geçerlidir. Ama yalnızca yaşamda, şimdi [mevcut] geçmişin bellekteki ve geleceğin de hem onun gücüllüklerini izleyen fantazideki, hem bu gücüllükler içerisinde

> kendisine erekler koyan etkinlikteki tasarımını kuşatır. Böylelikle, şimdi [mevcut] geçmişlerle doldurulmuş olur ve kendi içinde geleceği taşır. "Gelişme" sözcüğünün ekinsel bilimlerdeki anlamı budur.[33]

Bir kişi ya da şeyin, bireysel yaşam ilişkisi içinde bir kişi açısından kazandığı imlem bu yüzden, öznenin herhangi bir zamanda geriyebakış içinde, ne denli örtük olursa olsun, ayırdına varabildiği bütün bir gelişimsel tarihin anlamının sırf türevidir. Her bir özgül imlemin, bir ben çevresinde özekleşmiş bir dünyanın ve ben özdeşliği tarafından bir araya getirilmiş bir yaşam tarihinin aktarılmaz biçimde bireysel (ve sırf tekil değil) birliğini temsil eden bir anlam yapısı içinde bütünleşmesini güvenceleyen de budur.

Öte yandan, simgeler içinde saptanmış olmaları gereken anlamlar kesin anlamda asla özel değildirler. Bunlar her zaman öznelerarası geçerliliğe iyedirler. Bu yüzden, imlem diye bir şey monadik biçimde kavranmış bir yaşam tarihinde asla kendini kuramaz. Bir yaşam anlatımı apaçık bir biçimde, kendi anlambilimsel içeriğini, bir özyaşamöyküsel bağlam içindeki yerine olduğu denli, öteki özneler için de geçerli bir dilsel dizge içindeki yerine de borçludur. Aksi durumda, bu sonuncusu [özyaşamöyküsel bağlam] *simgesel olarak* dile bile getirilemez. Yaşam deneyimi başka yaşam deneyimleriyle iletişim içinde kurulur:

> Kişisel yaşam deneyimine sarılmış olan bireysel bakışaçısı kendini ortak yaşam deneyimi içinde düzeltir ve genişletir. Bununla ben herhangi bir grup kişide öbürleriyle ilintili olarak biçimlenen ve onlarda ortak olan tümceleri anlıyorum. ... Bunların ayırt edici imi ortak yaşamın yaratımları olmalarıdır.[34]

Dilthey "ortak" kavramını özgül bir anlamda kullanır. Ortak olma birbirleriyle aynı dilde iletişen bir grup özne için, aynı simgenin öznelerarası biçimde geçerli ve bağlayıcı nitelikte olması anlamındadır. Bu ayrımlı öğelerin ortak özellikler dolayısıyla uyuşması, eşd. aynı mantıksal öbeğe bağlı öğeler olması, anlamına gelmez.

Yaşam tarihleri kendilerini yalnızca, bir bireyin birikimsel deneyiminin zamansal bağlantısı olarak, dikey boyutta kurmazlar. Ayrıca, her kıpıda, ayrımlı öznelerde ortak olan iletişimin öznelerarasılığı düzeyinde, yatay olarak da biçimlenmişlerdir:

> Bu nesnel an [tin] alanında *her bireysel yaşam anlatımı ortak bir şeyi temsil eder*. Her bir sözcük, her bir tümce, her bir jest ya da nezaket kuralı, her bir sanat yapıtı ve her bir tarihsel olay ancak kendini bunlarda anlatan kimse ile [bunları] anlayan kimseyi bağlayan ortak bir şey olduğu için anlaşılabilirdir. Birey değişmezlikle ortak olan şey alanında deneyimler, düşünür, edimde bulunur ve ancak bunun içinde anlar.[35]

Bir kimsenin birikimsel anlığı yoluyla, yaşam tarihinin, bir özyaşamöyküsel yorumlamalar yığını olarak sürekliliğini sağlayan düşünümsel yaşam-deneyimi her zaman *öteki* öznelerle karşılıklı anlama ortamında devinmek durumundadır. Ben kendimi ancak "ortak olan şey alanında" anlarım ki, burada ötekini de onun nesnelleştirmeleri içinde eşzamanlı biçimde anlamış olurum. Çünkü, bizim yaşam anlatımlarımız bizler açısından öznelerarası ölçüde bağlayıcı geçerlilik taşıyan aynı dil içinde eklemlendirilmiştir. Bu bakışaçısından, bireysel yaşam tarihi öznelerarası düzeyde yer alan süreçlerin bir ürünü olarak anlaşılabilir. Belli bir yolda, yaşam deneyimleri olan birey ilkin kendi özoluşumsal sürecinin sonucu

olarak varlık durumuna gelir. Dolayısıyla, ilkin kendisini ekinsel bilimlerdeki çözümleme için bir gönderme çerçevesi olarak sunan bireysel yaşam tarihi şimdi, çakışan yapısal bağlantılar ve toplumsal dizgelerin bir işlevi gibi anlaşılabilir:

> Yaşamın bitimsiz varsıllığı tikel kişilerin bireysel varoluşu içinde, onların kendi çevreleriyle, başka kişilerle ve şeylerle ilişkileri dolayısıyla ortaya çıkar. Ama her tekil birey aynı zamanda bireylere nüfuz eden, onlar yoluyla varolan, ama onların yaşamlarının ötesine geçen yapıların da bir kesişme noktasıdır. Bu yapılar bunlarda gerçekleştirilmiş olan içerik, değer ve amaç yoluyla, bağımsız bir varoluşa ve bir özerk gelişime iyedir.[36]

Dilthey ekinsel değer dizgelerini toplumun dışsal örgütlenme dizgelerinden ayırt eder. Ama bireyler arasındaki her etkileşim ve karşılıklı anlama biçimini, *olağan dile* gönderme yapan, öznelerarası biçimde geçerli bir simgeler kullanımı dolayımlar. Dil öznelerarasılığın zeminidir ve her kişi ister sözde, ister davranışlarda, isterse eylemlerde olsun, kendisini yaşamının ilk anlatımında nesnelleştirebilmezden önce buna çoktan adım atmış olmalıdır. Bir defasında Dilthey dille ilgili yazarken, "yalnızca bunda [diye belirtir], insanın içselliği kendi tam, tüketici ve nesnel biçimde anlaşılabilir anlatımını bulur."[37] Dil yalnızca bilişsel anlamda değil, ama duygulanımsal ve düzgüsel kipleri kuşatan kapsamlı imlem anlamında da, anlamların paylaşıldığı ortamdır:

> Karşılıklı anlama bizlere, bireyler arasında varolan topluluğu (ortaklaşalığı, community, *Gemeinsamkeit*) güvenceler.... Bu ortak öğe usun aynılığında, coşkusal yaşamdaki duygudaşlıkta ve, ne olması gerektiği bilincinin eşlik ettiği, karşılıklı ödevler ve haklar yükümlülüğünde dile getirilmiştir.[38]

Dilbilimsel bakımdan yapılanmış topluluğun [ortaklaşalığın] özgül ırasalı *bireyleşmiş kişilerin onun içinde iletişim kurmasıdır.* Onlar öznelerarasılık temelinde, genel bir şeyde öyle bir yolda uyuşurlar ki, birbirleriyle türdeş özneler olarak özdeşleşir ve birbirlerini tanımanın yanısıra, birbirlerini karşılıklı olarak da bilirler. Ne var ki, aynı zamanda, iletişimde bireyler birbirlerinden uzak da kalabilirler ve birbirlerine karşı, kendi benlerinin aktarılamaz özdeşliğini öne sürebilirler. Dilsel simgelerin öznelerarası geçerliliğine dayanan topluluk şu iki şeyi olanaklı kılar: *karşılıklı özdeşleşme* ve birinin bir başkasıyla *özdeş-olmayışının korunması.* Karşılıklı-konuşma ilişkisinde, genel ve bireyselin bir eytişimsel ilişkisi --ki bu olmaksızın, ben özdeşliği de kavranılamaz-- gerçekleşmiştir. Ben özdeşliği ve olağan dilde iletişim tamamlayıcı kavramlardır. Bunlar ayrımlı yönlerden, karşılıklı-tanıma düzeyindeki etkileşim koşullarını temsil ederler.

Bu bakışaçısından bakıldığında, kıpısal deneyimlerin çöküşleri ortasında, yaşam-tarihsel birliğin sürekliliğini güvenceleyen ben özdeşliği kendisini bir diyalojik ilişki olarak da sunmaktadır. Çünkü, yaşam akışının geriyebakışsal yorumlamasında, ben kendisiyle, öteki olarak iletişim kurar. Özbilinç kendisini, ötekilerle öznelerarası karşılıklı anlaşmanın yatay düzeyi ile, kendisiyle özneleriçi "karşılıklı" anlaşmanın dikey boyutunun kesişme noktasında kurar. Bir yandan, benin kendisiyle iletişimi onun ötekilerle iletişiminin, birikimsel yaşam deneyiminin düşey düzeyindeki bir kopyası gibi anlaşılabilir. Öte yandan, yaşam-tarihsel birliğin özdeşliği dilbilimsel iletişimde olmayan zaman boyutuyla birleşmiştir. Bu yüzden, evrik biçimde, tarihsel gelişmenin dikey boyutu içinde, bireysel yaşam-tarihlerine nüfuz eden kapsamlı yapılar ancak bir yaşam-tarihinin birliği örnekçesine uygun olarak düşünülebilir.[39]

Dilthey nesnel anı [tini] "yaşam birlikleri topluluğu" olarak düşünür. Bu; bütün ile parçasının ikili eytişimiyle ıralanmıştır. Birincisi; bir dilbilimsel topluluk tümlüğünün bireylerle, birbirlerine karşı özdeş-olmayışlarını eşzamanlı biçimde ileri sürmeleri ölçüsünde birbirleriyle bu tümlük içinde özdeş olan bireylerle, ilişkisi tarafından damgalanmış yatay iletişim - düzeyidir. İkincisi; bir yaşam tarihi tümlüğünün, yapılandırdığı tekil deneyimler ve yaşam ilişkileriyle ilişkisi tarafından damgalanmış düşey zaman - boyutudur. Burada, yaşam birliğinin özdeşliği yaşamın öngelen evrelerinin özdeş-olmayışı bilincinde korunur. Diyalog ilişkisi ve karşılıklı tanıma, ben özdeşliği ve yaşam tarihindeki özoluşum süreciyle tanımlanan bu "yaşam birlikleri topluluğu" Dilthey tarafından ekinsel bilimlerin nesnel çerçevesi olarak koyutlanmıştır. Dilthey Peirce'ın, deneyciler topluluğunun izlediği bütün soruşturma sürecini doğal bilimlerin nesnel çerçevesi olarak koyutlamasıyla aynı yolda bunu yapar. Ve tıpkı Peirce'ın, bilimlerin indüktif ilerlemesi olgusu dolayısıyla, tümel ile tikelin zorunlu ilişkisi sorusuna, bu temelli yöntembilimsel soruya gelip dayanması gibi; Dilthey de eşit biçimde, kendini, hem tarihsel, hem de dilbilimsel bakımdan yapılandırılmış topluluğun varoluşu dolayısıyla, *tümel ve tekilin ilişkisi* [sorusuyla], karşı karşıya bulur. Ancak burada sorun yalnızca soruşturma mantığı düzeyinde değil, ama mantığın kendisi düzeyindedir. Yorumsamacı anlama [anlık] *aktarılamaz biçimde bireysel* bir anlamı kavramak için *kaçınılmaz biçimde genel* ulamlar kullanmalıdır:[40]

> Yaşam birlikleri topluluğu [ortaklaşalığı] ekinsel bilimlerdeki tüm tikel ve tümel ilişkilerinin devinim noktasıdır. Topluluğun bu temel deneyimi anın [tinin] dünyasını kavrama yolunun bütününe nüfuz eder. Birlikli (unitary) benin ve başkalarıyla benzerliğin bilinci, in-

> sansal doğanın aynılığı ve bireysellik bu deneyimde birleşmişlerdir. Topluluğun deneyimi anlamanın önvarsayımıdır. Yalnızca sözcüklerin anlamını ve bunların, bir anlam yaratmak üzere kurallara uygun biçimde tümceler içinde bir araya getirilme yolunu --başka deyişle, dil ve düşünce topluluğunu-- tanımayı gerektiren öğesel yorumlamayla başlayan 'ortak olan şey alanı' anlama sürecini olanaklı kılarak, süregen biçimde genişler.[41]

Dilthey'ın, iletişim için olduğu denli yaşam deneyimi için de kurucu gördüğü, genel ile bireysel arasındaki ilişki yorumsamacı anlamada da karşılığını bulur. "Eşsizin dünyası"nın çözümlenmesi için hep yeni "genel doğrular" zorunlu olur:[42]

> Böylelikle, ekinsel bilimlerdeki çalışma .... deneyim, anlama ve ansal dünyanın genel kavramlar içindeki tasarımı döngüsüne yol açar. Ve tekilin tarihsel bilgisi genel doğrularla karşılıklı bir ilişki içinde geliştiğinden, bu çalışmanın her aşaması onun ansal dünyaya ilişkin kavramlaştırımında bir içsel birliğe iye olur.[43]

Doğal bilimler açısından, bilimsel ilerleme olgusu sonlu sayıda saptanmış tekil olgular veriliyken bir tümel ilişkinin nasıl bilinebileceği sorusunu ortaya atar. Ekinsel bilimler açısından ise, ötekilerin yaşam anlatımlarının yanısıra bizimkileri de anlama ufkumuzun dizgesel biçimde genişlemesi olgusu buna denk düşen, temel bir yöntembilimsel soruyu ortaya atmaktadır: Bireyselleşmiş bir yaşam yapısının anlamı, kaçınılmaz biçimde genel ulamlar içinde nasıl kavranabilir ve tasarımlanabilir?

Bölüm Sekiz

EKİNSEL BİLİMLERİN ÖZDÜŞÜNSEMESİ:
Anlamın Tarihsici Eleştirisi

Yorumsamacı (Hermeneutic) anlayış [anlık] anlamların geleneksel bağlamına yöneliktir. Kuramsal önermelerin gerektirdiği monolojik anlam anlayışından ayırt edilmiştir. Biçimselleştirilmiş bir dil içinde anlatılabilen, ya da, böyle bir dilin bildirimlerine --bunların görgül içerikli önermeler yahut eşsözlü bildirimler olup olmadıklarına bakılmaksızın-- dönüştürülebilen tüm önermeleri kuramsal diye niteleyeceğiz. Ayrıca, kuramsal önermelerin "arı" dillerin öğeleri olduğunu da söyleyebiliriz. Yalın ya da yorumlanmış kalküller böylesi "arı" dillerin örnekleridir. Biçimselleştirilmiş bildirimler simgesel ilişkiler düzeyinde olmayan her şeyden arındırılmıştır. Görgül bilimlerdeki kuramların durumunda, önermelerin ve olguların sıkı sıkıya ayrılması gereğinde bu görülebilir: Onların hipotetik dedüksiyonlarının görgül kusursuzluğu sonradan, kuramdan bağımsız dizgesel gözlemlerin sonucunu dile

getiren görgül önermeler aracılığıyla denetlenir. Görgül bir göndermeye iye olmaları ölçüsünde "arı" diller; mantıksal bağlantıları anlama ile görgül olgu-durumlarını gözlemleme arasında, ilke olarak bir ayırım yapmayı istemler. Tıpkı anlamın monolojik anlayışının olgusal ilişkilerin dışlanmasıyla tanımlanmış olması gibi; denetlenmiş gözlem de simgesel ilişkilerin dışlanmasıyla tanımlanmıştır. Yorumsamacı anlayışın silikleştirdiği de kesinlikle bu sınırdır.

Ekinsel bilimlerde olduğu gibi; geleneksel anlambilimsel içeriğin iyelenilmesiyle ilgili olarak, yöntembilimsel bakışaçısından, anlam anlayışı sorunsal duruma gelir. Simgesel anlatımı ne olursa olsun, burada açıklanma durumunda olan "anlam"ın bir olgu, bir görgül-verili statüsü vardır. Yorumsamacı anlayış kendi nesnesinin yapısını, tüm olumsallığı ortadan kaldırma noktasına dek asla çözümleyemez. Aksi durumda, o yeniden-kuruluma, demek ki biçimsel ilişkilerinin anlamının anlaşılmasına, dönecektir. Biçimselleştirilmiş diller meta-linguistik kuruluş-kurallarına iyedir [ve] biz bunların yardımıyla, böyle bir dilde olanaklı olan her bildirimi yeniden kurabiliriz; demek ki, onu kendimiz yeniden üretebiliriz. Geleneksel anlam yapıları açısından böylesi yeniden-kurulum kurallarına iye olmadığımızdan, bunlar simgesel ilişkileri olgu ilişkileri gibi kavrayan yorumsamacı bir anlam anlayışına gereksinim duyarlar. *Yorumsama* aynı zamanda hem bir deneyim biçimi, hem de bir dilbilgisel çözümleme biçimidir.

Peirce kuramsal önermelerin gerçekliğe uygulanımının, ancak deneyimi özgül bir yolda önbiçimlendiren bir aşkınsal çerçeve içerisinde olanaklı olduğunu gösterdi. Görgül bilimlerin kuramları her yerde ve her zaman özgülleştirilebilir koşullarda, olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısından, gerçeklikle ilgili bilişi içerirler. Bu yüzden, o [bilişi] araçsal

eylemin davranışsal dizgesinde ortaya çıkan bir genelleştirilmiş deneyim biçimi içinde kendi karşıeşine iye olur. Bu deneyim yaşam tarihiyle tüm bağlantılardan soyutlanmıştır. Deneysel biçimde üretilmiş görüngüler yaşam deneyiminin tüm görünümlerinin, genel bir etki yararına, eşd. gelişigüzel yinelenebilen bir [etki yararına], bastırılmasına dayanır. Gerçekliğin bu özgül nesneleştirilmesi hafifçe öznelliğe bulanmış somut deneyimi şekillendirmeye; bireylerin adlarının ortaya çıkamayacağı bir kuramsal dilin tümel anlatımlarına, onun aşkınsal a priori uyumlanmasını sağlamaya yarar. Tekil deneyimlerin soyut genel ulamlarla uyuşuma sokulması tümel ve tikel ilişkisinin sorunudur. Yorumsamacı anlayış açısından ise, sorun tersine çevrilmiştir. O bireysel yaşam deneyimini bütün derinliğiyle kavrar; ama bireysel bir ben çevresinde özekleşmiş bir dizi güdemi, dilin genel ulamlarına uyarlamak durumundadır.Burada, tümel ve tikel ilişkisi sorunu somut bir deneyim dünyasının, genel bildirimlerin mantığını karşılamadaki yeteneksizliği dolayısıyla değil; ama daha çok, bu mantığın yaşam deneyimine --sonuncusu her zaman olağan dil içinde zaten eklemlendirilmiş olsa bile-- upuygun olmayışı nedeniyle, ortaya çıkar. Görgül-çözümsel bilimlerin indüktif ilerlemesi; yalnızca olanaklı deneyimin kuramsal dillerin tümel anlatımlarına, aşkınsal a priori özümsetilmesi temelinde olanaklıdır. Yorumsamacı bilimlerin yarı-indüktif akışı ise tersine, genel ulamların işlevi açısından, somut bir yaşam bağlamı içinde dolaylı biçimde iletişmeyi olanaklı kılan, olağan dilin özgül sığasına dayanır. Bu temel üzerinde, yorumsamacı yorumlayıcının dili kendini, yorumlamanın akışı içinde, bireysel anlam çevresinde toplulaşan yaşam deneyimine uyarlar.

Olağan dil açıkca, bireysel olanın, genel ulamlar yoluyla diyalog ilişkisi içinde anlaşılabilirlik elde etmesine edimsel şekilde izin veren bir yapıya iyedir. Kendini ve ötekileri anla-

ma şeklindeki gündelik iletişimsel deneyimi yöntemsel bir sıkıdüzen durumuna getiren; yorumsamacı anlayışta [anlıkta] da kullanılması gereken bu yapının tam kendisidir. Bununla birlikte, ancak olağın dil yapısının, bir arı dilin sözdizimini engellediği şeyi yapmasına, eşdeyişle, anlatılamaz biçimde bireysel olanı ne denli dolaylı biçimde olursa olsun iletilebilir kılmasına, olanak veren özelliğini açıklamak olanaklıysa, [ancak o durumda,] yorumsama belirtik bir yordam olarak işlenebilir.

Dilthey'ın "anlamanın öğesel biçimleri" öbeklendirmesinde önerilen böyle bir açıklamadır.[1] Yorumsamacı anlayış [anlık] *yaşam anlatımlarının üç öbeğini* kendi nesnesi olarak alır: dilbilimsel anlatımlar, eylemler ve deneyimsel anlatımlar.

Dilbilimsel anlatımlar somut bir yaşam bağlamından bütünüyle ayrılabilirler. O durumda, "içinde doğdukları yaşam tikelliklerine hiçbir gönderme" anıştırmazlar.[2] Böylesi durumlarda, yorumsamacı yorumlama gereksizdir. Çünkü, gönderici ile alıcı arasında yalnızca bir virtüel diyalog vardır:

> yargı onu bildiren ve onu anlayan kişide özdeştir. Bir taşıt gibi, onu bildiren kişinin iyeliğinden onu anlayan kişinin iyeliğine, değişmeksizin geçip gider.[3]

Dilbilimsel anlatımlar kendi içeriklerini, iletişim durumundan, "zaman ve kişi ayrımı"ndan bağımsız kılan saltık bir biçimde ortaya çıktıkları zaman anlama monolojiktir. O

> her bağlamda kendisiyle özdeş olan sırf bir düşünce içeriğine yönlendirilir. Böylece anlama burada, yaşamın başka her anlatımıyla ilişki içinde [olduğundan] daha tam olur.[4]

Bu anlamda, yalnızca arı bir dilin bildirimleri tam olarak anlaşılabilir. Öte yandan, dilbilimsel anlatımlar somut bir yaşam bağlamına ne denli fazla bağlı kalırlarsa, onların özgül bir diyalojik ilişki içindeki rolü de o denli önemli olur: "taşıt" artık anlatımın içeriğine dışsal değildir. Tam anlama engellenmiştir; çünkü, artık değişmeyen bir anlamla ilgili genel bir anlaşma yoktur. Aksi bir durumda saydam olacak mantıksal ilişkilerin dokusuna, türdeş olmayan gerecin sızmasıyla, dil sanki kirlenmiş gibidir. Dilbilimsel anlatım; görünürdeki içeriği içinde bir araya getirilemeyen ve bu yüzden öteki açısından yorumlama gerektiren "ruhsal yaşamın karanlık geriplanının ve doluluğu"nun dolaylı karışımının sızısını çeker. Burada, yorumsama işin içine girer. Bu yabancı gereç ancak dolaylı yoldan iletilebileceği için, karşılıklı anlama ortamında konuşan öznelere, başta yabancı olan şeyi deşifre eder:

> Yaşanı anlatımları bütünüyle yabancı olsaydı, yorumlama olanaksız olurdu. Bunlarda,yabancı hiçbir şey bulunmasaydı, [o zaman da yorumlama] gereksiz olurdu. Bü yüzden, (yorumlama) bu iki aşırı uç arasında yer alır. Anlama sanatının özümsemek durumunda olduğu yabancı bir şeyin bulunduğu her yerde o gereklidir.[5]

Olağan dilde diyalog monolog ile dilbilimsel iletişimin tümden olanaksızlığı arasındaki orta yolda devinir. Her zaman yaşam koşullarını dile getirir. Bireysel anlamları yüzünden, onlar doğrudan iletişim yeteneğinde değildir ve bu yüzden, dinleyici tarafından, iletinin yorumlanma yoluyla anlaşılması gereken yabancı bir şey olarak, yorumsamacı tarzda iyelenilmelidirler. Dilin diyalojik kullanımı her zaman yorumsamacı anlamayı gerektirir. Bir yaşam bağlamı ile, onun dilbilimsel nesnelleştirilmesi arasındaki ilkesel uyuşmazlık bunu gösterir. Bir dilbilimsel anlatım ne denli bir durumdan kaynaklanırsa kaynaklansın ve onun özgül ırasını ortaya sererse ser-

sin, bu anlatım ile, onun bireysel yaşam ilişkileri bağlamı içinde anlattığı şey arasında, her zaman bir açıklık kalır. Bu açıklık ancak yorumlamayla kapatılabilir.

Anlamların yalnızca dil boyutunda değil, ama ayrıca sözel-ötesi bir biçimde *eylemler* düzeyinde de nesnelleştirilmesiyle, yorumlama süreci daha kolaylaşır. Anlamanın [anlığın] kendi nesnesi olarak aldığı yaşam anlatımlarının ikinci öbeğini eylemler biçimlendirir. Burada Dilthey güdemsel eylemi düşünür ki bu, edimcinin kendini yönlendirdiği şeyle ilişki içinde düzgülere bağlıdır. Davranışla ilgi karşılıklı beklentiler temelindeki etkileşimin biçimini taşıyan iletişimsel eylem "iletişimin güdeminden doğmaz"; ama "eylemin, kendini eylemde dile getiren ansal içerikle ilişkisi düzenlidir ve bu içerikle ilgili olasılı varsayımlara izin verir."[6] Simgesel etkileşim dilbilimsel iletişimin olduğu denli bir tasarım biçimidir. Bir ortamdan ötekine yeri değiştirilebilen anlamlar olduğu ortaya çıkar. Tümcelerin anlamının eylemlere ve eylemlerin [anlamının da] tümcelere bu çevrilebilirliği karşılıklı yorumlamalara olanak verir. Dilbilimsel iletişim için doğru olan şey iletişimsel eylem için de doğrudur. Ne de, ben özdeşliği tarafından yapılandırılmış bir bireyselleştirilmiş yaşam tarihi bağlamı doğrudan dile getirilebilir. Dilthey'in vurguladığı bir kez daha bu aralıktır:

> Belirleyici bir güdülenme erki yoluyla, [bu] edim yaşamın doluluğundan,bitimli tekyanlılığa doğru ilerler. Ona nasıl ulaşılmış olunursa olunsun, o hâlâ bizim özümüzün yalnızca bir parçasını dile getirir. Bu özde içerilen gücüllükler edim yoluyla yok edilir. Böylece, edim kendini bir yaşam bağlamının geriplanından ayırır. Ve koşulların, amacın, araçların ve yaşam bağlamının onun içinde nasıl bağlantılandığı açıklanmaksızın, kendisinin kaynaklandığı iç alanın hiçbir kapsamlı belirlenimine izin vermez.[7]

Eylemler de yorumsamayı deşifreye gerek duyarlar; çünkü, yanılmayan özne kendini, genel düzgülere boyun eğen eylemlerde, olağan dildeki karşılıklı anlamanın genel ulamları içinde olabildiğinden daha doğrudan biçimde dile getiremez. Bireysel yaşam koşulları bütünüyle transpoze edilemeyceği ya da başka şekle sokulamayacağı için, özne, kendi sözleriyle alınır ve kendi belirtik eylemleriyle, dolayımsız biçimde özdeşleştirilirse, yanlış anlaşılacaktır. Dolaylı iletişimleri anlaşılabilir kılma sanatı olarak yorumsama öznenin *koruması,* ama aynı zamanda yaşam tarihindeki yapısının özdeşliği olarak kendisi ile nesnelleştirilmeleri arasında *dile getirmesi* de gereken açıklığa, sağın biçimde denk düşer. Böyle yapmamanın cezası öznenin seslendiği kişiler tarafından şeyleştirilmektir.

Anlamının [anlığın] kendi nesnesi olarak aldığı yaşam anlatımlarının üçüncü bir öbeği; benin, kendi dilbilimsel ve dilbilimsel-ötesi nesnelleştirilmeler ilişkisinin görünür bir duruma geldiği boyutu anlatır. Dilthey deneyimsel anlatımdan (experiential expression, *Erlebnisausdruck*) söz eder. İster mimik, ister fizyonomik, ister jestlerle ilgili olsun, insan bedeninin tepkileriyle bağlı, birincil olarak ruhbilimsel açıdan anlamlı görüngüleri --kızarma ve sararma, katılaşma, sinirli bir bakış, gevşeme ve hatta gülme ve ağlama gibi, dolayımsız biçimde bedensel tepkileri-- bu ulamın altına yerleştirir. Helmuth Plessner Dilthey'ı izleyerek, sözel olmayan anlatıların bir yorumsamasını önermiş ve bu tepkileri yorumlamak üzere, bunun temellerini hazırlamıştır.[8] Dilthey ise insansal anlatımın ruhbilimiyle değil, ama yorumsamasıyla ilgileniyordu. Deneyimsel anlatım bildirilmemiş güdemlerin ve benin kendi nesnelleştirilmeleriyle bildirilemeyen ilişkisinin bir sinyali olarak, yorumsamacı biçimde anlaşılır. Bu yüzden, deneyimsel anlatım tümceler ve eylemlerle aynı düzeyde değildir. Bir

yandan, olağan dilin simgesel anlatımlarından ve iletişimsel eylemden çok, kendiliğindenci yaşam-bağlamına yakındır. Çünkü,yinelenemeyen bir durumda bir özgül örgensellikle şaşmaz şekilde ilintilidir. Öte yandan, deneyimsel anlatım tümceler ya da eylemler içinde bütünüyle yorumlanabilecek bir bilişsel içerikten yoksundur.

> Onun ile, onun yola çıktığı yaşam ile, onun oluşturduğu anlama [anlayış] arasında özel bir ilişki vardır. Çünkü, anlatım herhangi bir içebakış ediminin ortaya koyabileceğinden, ana giren daha çok şeyi içerebilir. ...Ne var ki, aynı zamanda, onunla [bu anlatımla] onun dile getirdiği ansal içerik arasındaki ilişkinin, ancak çekincelerle, anlamanın temeli olabilmesi de deneyimsel anlatımın doğası içindedir. O doğru ya da yanlış diye değil, ama gerçekdışı ya da gerçek (ungenuine or genuine, *Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit)* diye yargılanır. Çünkü, duyguları gizleme, yalan ve aldatmaca burada anlatım ile onun dile getirdiği ansal içerik arasındaki ilişkiyi koparır.[9]

Yaşam bağlamı içinde daha sıkı biçimde kök saldığı ve böylece, başka herhangi bir simgecilikten daha az ölçüde nesnelleştirilmeye ulaştığı için, deneyimsel anlatım; öznenin, kendi eylem ve diyaloglarının verili herhangi bir bağlamında aldığı ya da alma iddiasında bulunduğu rolün belirtimlerini sağlamaya, yorumsamacı bakışaçısından uygun düşer. Bir ben özdeşliği kendi yaşam anlatımlarının genel ulamları ya da genel düzgüleri içinde *dolayımsız bir şekilde* kendini göstermez ve yalnızca, bunlar içerisinde, dolaylı şekilde kendini iletir. Oysa, onun görünüm kazanabileceği biricik yol budur. Varlık ve yanılsama, ya da, öz ve görünüm boyutunun simgesel tasarıma ilişkin olmasının nedeni budur. Belirtik iletişim-

lerle ilişki içinde, deneyimsel anlatımlar gizil anlamı semptomatik biçimde bu boyutta belirtimleştirebilirler. İronik bükümleri (twists) meşrulaştırabilir ve vurgulayabilir, yadsıyabilir ve tanımayabilir, açık bir duruma getirebilir, duygu gizlemelerini ortaya çıkarır, ya da bizatihi aldatmacaları ele verebilirler. Sözler ve edimlerle bağlantı içinde, anlatım bir şeyin ciddi olarak neyi anlattığının, iletişen öznenin kendini ya da başkalarını aldatıp aldatmadığının, kendini kendi yaşamının edimsel bir anlatımıyla ne ölçüde özdeşleştirmek istediğinin ya da özdeşleştirebildiğinin ve, yananlamlandırma, gizleme ya da zıt güdemler yelpazesinin ne denli geniş olduğunun bir belirtimi olarak işe yarar.

Bununla birlikte, yorumsamacı anlamanın tekil kazanımına denk düşen olağan dil yapısı ancak biz *yaşam-anlatımlarının [bu] üç öbeğinin* gündelik yaşam davranışı içinde *bütünleşmesini* hesaba kattığımız zaman, kavranılabilir duruma gelir. Toplumsal yaşam-dünyaları çerçevesi içinde, olağan dildeki iletişim alışkısal etkileşimlerden, eşgiden ya da kesintili deneyimsel anlatımlardan asla yalıtlanmış değildir.Dilbilimsel simgelerle ilgili karşılıklı anlama verili bağlamda beklenen eylemlerin edimsel gerçekleşmesiyle, kesintisiz bir denetime konudur ve bir uylaşma karışıklığı sözkonusu olursa, bunlar da dilbilimsel iletişim yoluyla yorumlanabilirler. Dilbilimsel simgelerin anlamı alışkısal etkileşime katılım yoluyla açık duruma getirilebilir. Dil ve eylem birbirini karşılıklı olarak yorumlar; bu Wittgenstein'ın *dil oyunu* kavramında geliştirilmiştir.[10] Konuşma ve eylemenin öznelerarasılığında olanaklı duruma gelen genel ile bireyselin eytişimi beden devinimlerinin ve jestlerin kendiliğindenci anlatımlarının akışından da yararlanabilir ve onlar aracılığıyla kendini düzeltir. Ben özdeşliği anıştırmaları ve dolaylı iletişimleri deneyimsel anlatım biçimine sokuşturarak, belirtik iletişimlerin zorunlu

yetersizliğine karşı kendini ileri sürer. Olağan dil bir arı dilin sözdizimine boyun eğmez. Yalnızca etkileşimlerle ve bedensel anlatım biçimleriyle ağ gibi sarıldığı zaman, eksiksiz bir duruma gelir. Eksiksiz bir davranış yapısı anlamında dil oyunlarının dilbilgisi yalnızca simgelerin birleşimini değil, ama ayrıca eylemler ve anlatımlar yoluyla dilbilimsel simgelerin yorumlanmasını da düzenler. Bir "arı" dil meta-linguistik kuruluş kurallarıyla, demek ki dışlayıcı biçimde simgesel araçlarla, tüketici şekilde tanımlanabilmekle ıralanır. Bir doğal dil ise tersine, sözel-olmayan biçimde yorumlanabileceği için, biçimsel bakımdan sağın (rigorous) bir şekilde ayakta kalır.

Olağan dilin özgül ırası bu *düşünümselliktir* (*reflexivity*). Biçimsel dilin bakışaçısından, olağan dilin onun meta-dili olduğunu da söyleyebiliriz. Yardımıyla kendisini yorumladığı sözel-olmayan yaşam anlatımlarını bile kendi boyutu içinde birleştirme yeteneği dolayısıyla, o bu benzersiz işlevi kazanır. Biz eylemlerle ilgili konuşabilir ve onları betimleyebiliriz. Anlatımları adlandırabilir ve hatta, ya sesbilgisel olarak (phonetically), ses uyumunun anlatımsallığını kullanarak, ya da biçemsel olarak (stylistically), dilin kendisi içinde öznenin kendi dilbilimsel nesnelleştirilmeleriyle ilişkisini tasarlayarak, dilin kendini deneyimsel anlatım ortamı bile yapabiliriz. Tüm olağan dil bildirilmemiş kalan şeye düşünümsel anıştırmalara izin verir. Bu türden anıştırmaların birçok ulamı ya nükte ve şiir gibi altdizgelerde, ya ironi, düşük-bildirim (understatement) ve öykünme gibi biçemselleşmiş dilbilimsel biçimlerde, ya da uzanlatımsal (rhetorical) soru, örtmece (euphemism), vb. gibi yerleşik konuşma betilerinde, uzlaşımlar durumuna bile gelmiştir.

Bu durumlar olağan dilin her zaman ilke olarak yerine getirdiği bir işlevi yalnızca özdekselleştirir: *kendini yorumlama.*

Ve o bu işlevi, eylem ve anlatımlarda rastlanan, sözel-olmayan anlatım biçimleriyle bütünleyici ilişkisine borçludur ki, bu da dilin kendi ortamında dile getirilebilir. Sözel-olmayan nesnelleştirilmelerin tamamlayıcılığı olmaksızın, doğan dil parça buçuk kalır. Ama o yitirilen bütünleyicilerin gizil mevcudiyetini edimselleştirebilir; onun, kendisiyle düşünümsel ilişkisi bundan oluşur. İkame etmiş olan sözel-olmayan biçimler yanyoluyla, dilbilimsel bakımdan kendini yorumlayabilir. Bu özyorumlamayı deşifre etmek yorumsamanın görevidir. Bu girişimde, yorumlamacı tanıtlayıcı bir pekinlik iddia edemez. Çünkü, ancak geleneksel bir metni --yazılı ve sözlü sözcüğün birbirlerini gerçekten tamamladığı-- kendi döneminin yaşam davranışına geri götürebilseydik,sokuşturmalar (interpolations) için "tanıt" bulabilirdik.

> Wolf'un, yorumsama sanatı yoluyla yazarın düşüncelerinin zorunlu bir içgörüyle buluşlanması istemi metinsel eleştiricilik ve dilbilimsel anlama düzeyinde bile yerine getirilemez. Bununla birlikte,düşüncelerin bağlantısı ve sokuşturmaların kurulumu bunların bir araya getirildiği bireysel tarzı kavramaya bağımlıdır. Böyle yapmak ... kâhincedir (divinatory) ve asla tanıtlayıcı pekinlik sağlamaz.[11]

Yine de, dolaylı dil iletişiminin kendi görünür içerikleriyle taslağını çizen kâhinlik (divination) "karşılaştırma" yoluyla denetlenmeden yoksun değildir:

> Kâhinlik ve karşılaştırma birleşmişlerdir ve zaman içinde ayırt edilemezler. Bireysel olanla ilişkide, karşılaştırmalı bir yordamdan asla vazgeçemeyiz.[12]

Yöntembilimsel bir bağlamda, "kâhinlik" anlatımı yanıltıcı olabilir. Çünkü, usdışısallık görüntüsünü bireysel anlam-

landırmadan ve sırf kendincelik kuşkusunu da geleneksel anlam yapılarının alanından uzaklaştırmak ekinsel bilimlerde işlenmiş olan yorumsamacı yordamların kesin ereğidir.Oysa, bu yordamlar görgül-çözümsel yordamlarla aynı yolda inandırıcı değillerdir. Çünkü, mantıksal olarak alındıkta, kaçınılmaz bir döngü içinde devinirler. Yorumsamacı bilimlerde, üç çıkarım kipi yoluyla Peirce'in tasarladığı soruşturma mantığına denk düşen şey yarı-indüktif bir gelişmedir ki,

> belirginolmayan-belirgin parçaların kavranışından yola çıkar ve bütünün anlamını kavrama çabasına koyulur; bu anlamı [sözkonusu] parçaları daha açık biçimde tanımlamak için bir temel olarak alma çabasıyla onu değiştirir.Bireysel parçalar bu yolda anlaşılamadığı zaman,başarısızlık kendini kabul ettirir. Bu o durumda parçaları hesaba katacak şekilde anlamı yeniden tanımlama gereksinimini yaratır. Bütün anlam kavranılana dek, bu çaba sürüp gider.[13]

Ekinsel çözümlemelerin içerisinde yol aldığı ulamsal çerçeve her bir durumda, bir döngüsel kavram oluşum sürecinden de türetilir:

> Bilimsel düşüncenin kavramlar biçimlendirmeye giriştiği her seferinde, kavramı kuran özniteliklerin belirlenmesi o kavramda bir araya getirilme durumunda olan olgu durumlarını saptamayı önvarsayar. Ve bu olgu durumlarının saptanması ve seçilmesi de ilişkinlikleri dolayısıyla kavramın kaplamının belirlenebildiği öznitelikleri gerektirir. Şiir (poetry) kavramını tanımlamak üzere, onu, bu kavramın kaplamını kuran olgulardan soyutlamak durumundayım ve hangi [tür] çalışmaların şiire ilişkin olduğunu saptamak için de, o çalışmanın şiirsel kabul edilmesini sağlayan bir özniteliğe halihazırda iye olmalıyım. O yüzden, bu ilişki ekinsel bilimler yapısının en genel özelliğidir.[14]

Kuramsal kavramlar ve gönderme dizgeleri; çözümsel karşılaştırma amaçları için geçici biçimde belirlenmiş,stratejik bakımdan başarılı bir önanlamanın biricik somutlaştırılmalarıdır.

Yorumsamacı döngüyü ekinsel bilimlerin bu yönteminin tekil ikilemi hazırlamıştır. Ama, terimin de önerdiği gibi, sorun tek başına mantıksal bakışaçısından ele alınırsa,bu biçimzedelemesinin yöntembilimsel geçerliliği tümüyle usayatkın olmaz. Yorumsamacı döngüyü böylesine "verimli" kılan ve onu bir kısır döngüden ayırt eden nedir? Eğer ya dışlayıcı biçimde dilbilimsel, ya da arı biçimde görgül bir çözümleme sözkonusu olsaydı, [o zaman] yorumlama kılgısı ve yorumsamacı kavram oluşumu da alışılmış anlamda döngüsel olacaktı. Dizgesel biçimde düzenlenmiş simgeler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi bir nesne diliyle ilgili meta-linguistik bildirimlerden yararlanır. Yorumsamanın bütün işi bu olsaydı, [bu] iki dil düzeyinin niçin ayrı tutulmadığını ve çözümsel kavramlar ile dilbilimsel nesneler arasındaki döngüsel, karşılıklı bir tanımlama ilişkisinden neden kaçınılamayacağını kavramak seyrek olarak olanaklı olurdu. Öte yandan, eğer yorumsamacı anlamanın [anlığın] nesneleri dilbilimsel nesneler olarak değil de deneyimsel veriler olarak görülebilseydi, o zaman da kuram ile veri düzeyleri arasındaki ilişki mantıksal bakışaçısından eşit ölçüde sorunsal olmayacaktı. Yalnızca ekinsel bilimlerin nesneleri tarafından korunan özel ikili -statü nedeniyle, bu görünürdeki döngü varlık durumuna girmektedir [var olmaktadır]. Çünkü, yorumsamacı anlamanın [anlığın] nesnesi olan, sözcük yahut eylemlerde nesnelleştirilmiş geleneksel anlambilimsel içerikler de aynı şekilde simgeler ve olgulardır. Anlamanın dilbilimsel çözümlemeyi deneyimle birleştirmesi o nedenle gereklidir. Bu özgü birleşimi dayatan etkenler olmaksızın, yorumlama sürecinin döngüsel gelişimi bir kısır döngüye kısılıp kalacaktır.

Bir metnin yorumlanması başta dağınık şekilde önanlanmış bir "bütün" yardımıyla "parçalar"ın yorumlanması ile,bu ilksel kavramın, altında-kapsadığı (subsume) parçalar aracılığıyla düzeltilmesi arasındaki karşılıklı ilişkiye bağımlıdır. Apaçık bir biçimde, [bu] "parçalar" önyargılanmış bütün üzerinde ancak değişkeleyici bir güç uygulayabilirler ki, o da, bu yorumsamacı önyargıdan (prejudgment, *Vorgriff*) halihazırda bağımsız şekilde yorumlanmış oldukları için, bunların yorumlanmasının geriplanı olur. Gerçi, bütün metnin karmaşık önanlaması bireysel öğelerin, kendilerini anlaşılabilir kılmak üzere içinde bütünleştikleri değişken bir yorumlama şeması rolünü oynar. Ama [bu] şema kuşattığı öğeleri, ancak kendisinin bu "veriler"e karşı düzeltilebilmesi ölçüsünde anlaşılabilir kılabilir. Öğeler yorumlamacı şemayla, ne olguların kuramlarla, ne de bir nesne-dili anlatımlarının bir meta-dilin yorumlamacı anlatımlarıyla ilintili [olması] gibi ilintilidir.Hem *explicandum*, hem de *explicans* aynı dil dizgesine ilişkindir. Bu yüzden, Dilthey onlar arasında sıradüzensel bir ilişki (olgular ve kuramlar, ya da, nesne-dili ve meta-dil arasındaki gibi) değil, ama bir parça— bütün ilişkisi varsayar: yorumlayıcı kendi yorumladığı dili konuşmayı öğrenmelidir. Bunu yaparken, o yalnızca olağan dilin düşünümselliğine güvenebilir. Gösterildiği gibi, bu da olağan dilin "dilbilgisi"nin sırf ilişkileri dile içsel kılması değil, ama bir bütün olarak tümcelerin,eylemlerin ve deneyimlerin iletişimsel yapısını --başka deyişle, alışkısal bir toplumsal yaşam bağlamını-- düzenlemesi [gibi bir] duruma dayanır. Dil ve kılgının bu içiçe geçişi ona dayanan yorumsamacı devinimin niçin mantıksal anlamda döngüsel diye nitelendirilemeyeceğini açıklamaktadır. *Yorumlayıcı için*, yorumlamacı şema ile onun kuşattığı öğeler arasındaki bağlantı kendini yalnızca dilbilgisi kurallarına uyan, dilde içkin bir [bağlantı] olarak sunar. Ne var ki, *kendi içinde* bu bağlantı aynı zamanda bir yaşam bağlamının ek-

lemlenmesidir ki, genel ulamlarda bütünüyle kavranılamayacak olan bir bireysel anlamı temsil eder (represents). Böylelikle, dilbilimsel çözümleme dolaylı biçimde iletilmiş yaşam deneyiminin görgül içeriğini de ortaya serer.

Yorumsamacı anlama [anlık] tarafından kendi nesnesi olarak alınan simgesel yapılar meta-linguistik kuruluş-kurallarıyla bütünüyle tanımlanmış bir arı dilin bileşkelerine indirgenemez. Bu yüzden, onların yorumlanması genel kuralların uygulanımı yoluyla, çözümsel bakımdan dayatıcı yeniden kuruluş biçimini alamaz.Ne de, böyle bir ölçüne göre ölçülebilir. Kendi meta-dili olarak da işe yarayan açık bir olağan dil dizgesinde, her yorumlamanın başlangıcı için, bütün yorumlama sürecinin sonucunu halihazırda kestiren geçici bir yorumlama şeması seçeriz. Yorumlamanın dilbilimsel çözümleme olması ölçüsünde, bu beklenti (anticipation, *Vorgriff*) sağın (rigorous) anlamda hiçbir görgül içerik taşımaz. Öte yandan, o bir sayıltı statüsüne iyedir ve onaylama gerektirmez. Bu ise yorumlamanın görgül çözümleme görevini de üstlendiğini gösterir. Yorumsamanın, kılgıyla içiçe geçmiş olan olağan dildeki kökleri *dilbilgisel* yapıları sorgularken, bireyselleştirilmiş yaşam koşullarının *görgül* içeriğini de buluşlayan bir yöntemin ikili ırasını açıklar. Verili simgelerin seçilmiş gönderme çerçevesi içinde bütünleşmesi, demek ki uygulanım süreci, hem gerecin şifresini çözer, hem de aynı zamanda, bu kodu gereç üzerinde sınar -- başka deyişle, dilbilimsel çözümleme ile aynı zamanda deneyimsel denetim. Dilthey bu bağı "bütün yorumlama sanatının özeksel zorluğu" diye niteler:

> Bir çalışmanın bütünlüğü bireysel sözcüklerden ve onların bağlantılarından anlaşılmak durumundadır; oysa bireyselin tam anlaşılması halihazırda bütünün [anla-

> şılmasını] önvarsayar. Bireysel bir çalışmanın, yazarının mizacı ve gelişimiyle ilişkisi içinde, bu döngü kendini yineler durur ve eşit ölçüde, bu bireysel çalışmanın kendi yazınsal türüyle ilişkisine döner.[15]

Eğer [bu] yorumsamacı döngü dil ile kılgının tekil bütünleşmesi ve buna denk düşen, dilbilimsel çözümleme ile deneyimin içiçe geçmişliği ortaya konularak çözüntülenebilirse, o zaman, mantıksal kuşkululuğunu da yitirir. Ne var ki aynı zamanda da, yorumsamanın *yaşamla dolayımsız kılgısal ilişkisi*nin bir belirtimi durumuna gelir. Toplumsal bireylerin ayakta kalmasının karşılıklı anlamanın güvenilir bir öznelerarasılığının varoluşuyla bağlı olması ölçüsünde, yorumsama "yaşamın düşünce türetici çalışması"ndan kaynaklanır.

> Anlama ilkin kılgısal yaşamın ilgileri içinde doğar. Burada insanlar birbirleriyle karşılıklı ilişkiye bağımlıdırlar. Onlar kendilerini birbirlerine anlatabilmelidirler. Biri öbürünün ne istediğini bilmelidir. Anlamanın öğesel biçimleri böylelikle varlık durumuna girer [var olur].. Bir bireysel yaşam anlatımının yorumlanmasını ben böyle bir öğesel biçim altına koyuyorum.[17]

Bireysel yaşam anlatımı eşzamanlı biçimde bir bireysel yaşam bağlamına çakılmıştır ve öznelerarası bakımdan geçerli bir dil içinde hecelenir. Anlamanın öğesel biçimleri bu yüzden, bireysel bir öğenin başta anlaşılabilinir duruma geldiği bir bağlamı yorumsamacı biçimde kavramayı amaçlayan daha yüksek [biçimleri] örtük olarak önvarsayar.Yorumsamanın ve onun bilgi-kurucu ilgisinin edimsel yaşamdaki bağlantısı yabancı-dil yorumcusu örnekçesinde apaçık bir nitelik alır:

> Anlamanın öğesel biçimlerinden daha yüksek olanlarına geçiş birincisinin içerisinde halihazırda kurulmuş-

tur. Verili bir yaşam anlatımı ile [onu] anlayan kimse arasındaki iç uzaklık büyüdükçe, pekinsizlikler daha sık ortaya çıkarlar. Bu uzaklığı kapatma yönünde girişimlerde bulunulur. Anlamanın daha yüksek biçimlerine bir ilk geçiş anlamanın, yaşam anlatımının düzgüsel yapısını ve bunun içinde dile gelen ansal içeriği kendi çıkış noktası olarak alması durumunda yatar. Eğer anlama sonucunda bir iç zorluk, ya da, halihazırda bilinen şeye ilişkin bir çelişki ortaya çıkarsa, o zaman, anlayan kişi yoklamaya yönelir. Yaşanı anlatımı ile iç arasındaki düzgüsel ilişkinin ortaya çıkmadığı durumları anımsar. İçine nüfuz edilemez bir tutum ya da sessizlik aracığıyla iç durumlarımızı, idelerimizi ve güdemlerimizi densizlerin (intruders) gözlerinde kaçırdığımız durumlarda,bu tür bir sapma mevcuttur. Burada, yalnızca görülebilir bir yaşam anlatımının yokluğu gözlemci tarafından yanlış yorumlanır. Ama hiç de az olmayan durumlarda, bizi aldatmaya yönelik bir güdemin varoluşunu da ek olarak hesaba katmalıyız. Yüzeydeki anlatımlar, jestler ve sözcükler içerdeki şeyle çelişir. O yüzden, bir dizi yolda, kuşkumuzla ilgili bir karara varmak üzere, öteki yaşam anlatımlarını bütün yaşam bağlamını taşıyacak ya da anımsatacak duruma getirmek görevi ortaya çıkar.[18]

Anlamanın yaşam davranışı içindeki işlevi Peirce'ın görgül-çözümsel soruşturma için ortaya koyduğu [işlevle] benzeşiktir. Her iki sorgulama ulamı da eylem dizgelerine çakılmışlardır. Her ikisi de ister doğayla, isterse başka kişilerle olsun alışılagelmiş ilişkinin bozulmasından yola çıkarlar. Her ikisi de kuşkunun kaldırılmasını ve sorunsal-olmayan davranış kiplerinin yeniden kurulmasını amaçlarlar. Sorunsal bir durumun ortaya çıkması boşa çıkmış beklentilerden doğar.

Ama bir durumda, umut kırıklığının ölçütü geribesleme-denetimli bir amaçsal-ussal eylemin başarısızlığı iken; öbüründe, bir uylaşmanın bozulmasıdır, demek ki, en azından eyleyen iki özne arasında karşılıklı beklentiler konusunda anlaşma olmamasıdır. Dolayısıyla, soruşturmanın iki yöneliminin güdemleri ayrımlıdır. Birincisi gerçeklikte boşa çıkmış davranış kurallarının yerine sınanmış uygulayımsal kuralları koymayı amaçlarken; ikincisi anlaşılamayan ve davranışsal beklentilerin karşılıklılığını engelleyen yaşam anlatımlarını yorumlamayı amaçlar. Deney araçsal eylemin kurallarının gündelik pragmatik denetimlerini, yöntemsel bir onaylama biçimi şeklinde arıtır; oysa yorumsama gündelik yaşamın yorumlamacı etkinliklerinin bilimsel biçimidir;

> Tarihin akışı içinde, yorumlama ve eleştiricilik kendi görevlerinin çözümü için hep yeni yardımcılar geliştirmişlerdir; tıpkı, doğal-bilimsel soruşturmanın hep yeni deney arıtımları (refinements) evriltmiş olması gibi.[19]

Metinlerin yorumsamacı sorgulanması (interrogation) "deney içinde doğanın sorgulanması"yla ortak bir şeye iyedir. Her ikisi de genel kurallara göre işleyen,hakkıyla edinilmiş beceriler gerektirirler. Gerçi yine de,yorumsama sanatı ölçme işlemlerindeki beceriden daha büyük ölçüde "kişisel ustalık"a bağlı kalır.[20]

Tıpkı görgül-çözümsel bilimlerin araçsal eylemin davranışsal dizgesine demirlemesi gibi, yorumsamacı bilimler de olağan dilin dolayımladığı etkileşimlere demirlemişlerdir.Her ikisi de iletişimsel ve araçsal eylemin yaşam bağlamlarından kaynaklanan *bilişsel ilgiler* tarafından yöneltilirler. Görgül-çözümsel yöntemlerin, gerçekliği, olanaklı uygulayımsal denetimin aşkınsal bakışaçısından ortaya çıkarmayı ve kavramayı amaçlamasına karşın; yorumsamacı yöntemler olağan-

dil iletişiminde ve eylemde, karşılıklı anlamanın öznelerarasılığını ortak düzgülere göre korumayı amaçlar. Tam kendi yapısı içinde yorumsamacı anlama ayrımlı bireyler ve gruplar arasındaki karşılıklı anlamanın yanısıra,bireyler ve grupların olanaklı eylem-yönlendirici özanlamasını da, ekinsel gelenekler içerisinde güvencelemeyi tasarlar. İletişimsel eylemin bağımlı olduğu açık öznelerarasılık tipini ve dayatılmamış uylaşma biçimini olanaklı kılar. Her iki boyutta da iletişimin kopma tehlikesini önler: bir kimsenin kendi bireysel yaşam tarihi ile onun ilişkin olduğu kolektif geleneğin dikey [boyutunda], ve ayrımlı bireyler, gruplar ve ekinlerin gelenekleri arasında dolayımlamanın yatay [boyutunda]. Bu iletişim akışları koptuğu ve karşılıklı anlamanın öznelerarasılığı katılaştığı yahut parçalandığı zaman, ayakta kalmanın bir koşulu, araçsal eylemin başarısının tamamlayıcı koşulu denli öğesel [olan] bir [koşulu] da sıkıntıya girer: eşdeyişle, dayatılmamış anlaşma ve şiddetdışı kabullenme olanağı. Kılgının önvarsayımı bu olduğundan, *ekinsel bilimlerin bilgi-kurucu ilgisini* "kılgısal" diye niteleriz. O uygulayımsal bilişsel ilgiden, nesneleştirilmiş bir gerçekliğin kavranılmasını amaçlamasıyla değil; ama ufku içerisinde gerçekliğin ilk kez bir şey olarak ortaya çıkabildiği, karşılıklı anlamanın öznelerarasılığının korunmasını amaçlamasıyla ayırt edilir.

Yorumsamanın kılgısal yaşam-ilişkisi yalnızca anlamanın kendi yapısından türetilemez. Ekinsel bilimler bir beceri şeklinde yorumlamayı dizgeselleştiren meslek bilgisi ulamlarından da kaynaklanırlar. Tıpkı, klasik siyaset doktrininin antik kent-devletlerindeki söylevci ve yurttaşların tartışma ve tutumlarından gelişmiş olması gibi, bilimsel tüze-bilimi de Roma türe yönetiminden yola çıkmıştır. Ekinsel sıkıdüzenler uygulayımsal bilginin gerektiği zanaatlar ve başka mesleklerden değil,ama daha çok, kılgısal bilgelik gerektiren,meslekselleştirilmiş eylem alanlarından gelişmişlerdir:

> Meslekler toplumda daha çeşitli ve daha uzmanlaşmış duruma geldikçe ve bunlar için [gereken] uygulayımsal eğitim artan bir kuram kütlesini geliştirip kuşattıkca, bu uygulayımsal kuramlar, kendi kılgısal gereksinimlerini izleyerek, toplumun özüne giderek daha derinden nüfuz etmişlerdir.... Bireysel toplum-bilimlerinin ayrışması bu yüzden kuramsal anlamanın bir savaş-hiylesiyle-- sanki bu sonuncusu [kuramsal anlama] tarihsel-toplumsal dünya olgusu sorununu, soruşturma nesnesinin yöntemsel çözümlemesi yoluyla çözmeye girişiyormuş gibi-- gerçekleşmez. Bu ayrışmayı yaşamın kendisi getirir.[21]

Ekinsel bilimlerin ortaya çıkış tarihine baskın olan kılgısal biliş ilgisi yorumsamacı bilginin uygulanım içeriğini de belirler. 19. yüzyılın ikinci yarısında, en geç ekinsel bilimlerin düzeninin biçimlenmesinden buyana, onların, eğitilmiş kamuoyunun eylem-yönlendirici özanlamasına tepkileri de açıkca görülebilir. Ekinsel geleneğin iyelenilme ve eğitimli kentsoylu katmanın kılgısal bilincinin gelişme yönünü tarihyazımı ve filoloji belirler:

> Yaşam ve yaşam-deneyimi toplumsal-tarihsel dünyanın anlamasının [anlığının] sürekli taze kalan kaynaklarıdır...; yalnızca yaşam ve toplum karşısındaki tepkileri içinde, ekinsel bilimler kendi en yüksek imlemlerine ulaşırlar ve bu imlem de sürekli artma durumundadır.[22]

Ne var ki, yorumsamanın bilimsel ırasına yönelik tehlikeleri de, Dilthey [bu] kılgısal biliş ilgisinde görür. Bu yüzden, "ama bu etkiye [giden] yol bilimsel bilginin nesnelliğini izlemelidir"[23] diye ekler.

Bu son gözlem Dilthey'ın ekinsel bilimler [için saptadığı] temeldeki çok önemli bir tutarsızlığı ortaya koyan bir düşünceden doğar. Ekinsel bilimlerin, hem onların *tarihsel oluşunu (genesis),* hem de *onların uygulanımının olgusal bağlamını* belirleyen yaşamla kılgısal ilişkisi yorumsamacı yordama sırf dışsal biçimde eklenmiş değildir. Daha çok, uygulayımsal biliş ilgisinin görgül-çözümsel bilimlerin çerçevesini tanımlamasıyla aynı yolda, kılgısal biliş ilgisi de yorumsama düzeyinin kendisini a priori tanımlar. Bu yüzden, bu kılgısal yaşam-ilişkisi bilimin nesnelliğini bozamaz. Oysa, anılan pasajda, Dilthey iki eğilimi çatışma içinde görür: "yaşam" ve "bilim" eğilimlerini.

> O yüzden, yaşamı çıkış noktası olarak alma ve onunla kalıcı bir bağlantıyı koruma ekinsel bilimlerin yapısının, onlar deneyime, anlamaya ve yaşamla tanışıklığa dayandıklarından,birincil özelliğini biçimlendirir. Ekinsel bilimlerde, onlar ile yaşam arasındaki bu dolayımsız ilişki yaşamın eğilimleri ile onların bilimsel ereği arasında bir çatışmaya yol açar. Tarihçiler, iktisatçılar, siyasal bilimciler ve din öğrencileri yaşamın içine dalmış olduklarından, onu etkilemek isterler. Tarihsel kişileri,kitle devinimlerini ve akımları kendi bireysellikleri,ilişkin oldukları ulus ve içinde yaşadıkları zaman tarafından koşullandırılmış olan kendi yargılarına bağlı kılarlar. Önvarsayımlardan özgür iş gördüklerine inandıkları yerde bile, onlar bu ufuk tarafından belirlenmişlerdir. Bir önceki kuşağın kavramlarının her çözümlemesi bu kavramların, zamanın önvarsayımlarından kaynaklanan bileşenler içerdiğini göstermez mi? Aynı zamanda, bizatihi her bilim de tümel geçerlilik istemini içerir. Eğer bilimin kesin anlamıyla ekinsel bilimler sözkonusu olacaksa, onlar bu ereği daha bilinçli ve eleştirel bir yolda benimsemelidirler.[24]

Yaşamla kılgısal ilişkinin ve bilimsel nesnelliğinin bu karşı karşıya konuluşu Dilthey'ın örtük bir pozitivizme yakalanmış olduğunu ortaya koyar. O yorumsamacı anlamayı, aşkınsal düzeyde içine dalmış olduğu ilgi yapısından özgürleştirmek ve onu, arı betimleme idealine uygun olarak, derin-düşünme boyutuna kaydırmak isteyecektir. Peirce gibi, Dilthey da son çözümlemede pozitivizmin gücüne öylesine bağlı kalmaktadır ki, tam kılgısal biliş ilgisinin olanaklı yorumsamacı bilginin yozlaşması değil de temeli gibi kavranıldığı noktada, ekinsel bilimlerin özdüşünsemesini terk etmektedir. Böyle yaparak da, nesnelciliğe geri düşmektedir.[25]

Kendi çıkış noktası olarak özyaşamöyküsü örnekçesini alan, dağınık ama inandırıcı yöntembilimsel sorgulamalar deneyim, anlatım ve anlamanın bakışımsızlığını ortaya koymuştur. Deneyim ve nesnelleştirme dış uzaya tam olarak izdüşürülebilecek içsel bir şey gibi bakışımlı değildirler. Ancak bu koşul altında, anlama verili anlatımın temeli olan özgün deneyimi yeniden üreten ve böylece nesnelleştirilmenin oluşunu yaratıcı biçimde yeniden kuran bir edim olarak, deneyimle kesin tamamlayıcılık içinde görülebilirdi. [Oysa] tersine, her nesnelleştirilmenin, öznelerarası biçimde geçerli bir simgesel yapının parçası olduğu gösterilmiştir. Çeşitli özneler için ortaktır ki, onlar özdeş-olmayanlar olarak birbirlerine karşı kendilerini ileri sürebilmeleriyle aynı ölçekte, birbirleriyle genel simgeler yoluyla özdeşleşirler. Hem öz (self), hem de öteki kendi deneyimini öznelerarasılılık düzeyinde, ama kesinlikle dolayımsız bir biçimde, nesneleştirir. Özdeşliğin yitirilmesi cezası karşısında, her ikisi de kendi dolayımsızlıklarını dolaylı bir biçimde iletmek zorunda kalırlar. Kesinlikle, anlatımda için dışı doğrudan ortaya koyamaması nedeniyle, yorumsamacı anlama simgesel anlatımla benzersiz bir ilişkiye iyedir. Nesnelleştirme ile deneyimin ilişkisini belirleyen ve "ortaklık" ortamında anlatıma böyle olarak giren genel

–bireysel eytişimini, yorumsamanın özümsemesi gerekir. Eğer durum böyle olursa, o zaman anlamanın kendisi, içinde en azından iki öznenin saltık biçimde paylaşılamazı ve bireysel olanı paylaşmalarına, demek ki öznelerarası bakımdan geçerli simgeler yoluyla iletişebilir olmalarına, izin veren bir dilde iletişim kurdukları bir durumla bağlanmış olur. Yorumsamacı anlama yorumlayıcıyı bir partnerin diyalogdaki rolüne bağlar. Yalnızca *etkileşim içinde öğrenilmiş iletişime bu katılım örnekçesi* yorumsamanın özgül başarısını açıklayabilir. Oysa Dilthey anlam-yaratma edimlerinin yeniden-kurulumu [şeklinde] değişkelendirilmiş biçimi içinde bile, karşıt *empati (özdeşleyim)-örnekçesini,* temelde tek başına yeniden üretim ve yeniden deneyimleme [örnekçesini], asla bir yana atmaz. Onun daha sonraki yazılarında bile, bir temel kavram olarak empati kuramı korunmuştur:

> Daha yüksek anlamanın kendi nesnesiyle ilişkili olarak aldığı konum onun verili içinde bir yaşam yapısı buluşlamak göreviyle belirlenmiştir. Bu yalnızca, onun kendi deneyiminde mevcut olan ve sayısız kez karşılaştığı yapının, içerdiği tüm gücüllüklerle her zaman mevcut ve hazır olması durumunda olanaklıdır. Anlama görevinde verili olan bu örgütlenmeyi, ister bir kişiyle, isterse bir çalışmayla olsun, empati (özdeşleyim) diye niteliyoruz. ... Bu aynı zamanda bir kimsenin kendi özünün verili bir yaşam-anlatımları-birliğine aktarılması olarak da tasarlanabilir. Bu empati, bu yer-değiştirme temelindedir ki, ruhsal yaşam tümlüğünün anlama sırasında iş gördüğü en yüksek biçim, eşdeyişle yeniden-üretim ya da yeniden-deneyimleme, varlık durumuna girer.[26]

Dilthey Kantgil yönelimine karşın, derin-düşünmeci doğruluk-kavramının üstesinden gelmeyi başaramadığı için, ken-

dini anlamanın-empati-örnekçesinden özgürleştiremez. *Yeniden-deneyimleme* imlemli bir anlamda *gözlemlemenin* [*gözlemin*] eşdeğeridir. Görgül düzeyde, her ikisi de doğruluğun kopya kuramının ölçütü yerine geçerler. Dolayımsız bir verilinin, tüm öznel karışmadan arınmış bir çekilgen bilinç içinde yeniden üretimini güvencelemek için ortaya çıkarlar. O durumda, bilginin nesnelliği de böylesi karıştırıcı etkilerin ortadan kaldırılmasıyla tanımlanır. Bu koşul ise özsel bakımdan bir iletişim yapısıyla bağlantılı olan bir anlama kipiyle, ilke olarak karşılanamazdı. Çünkü, değişmez anlamlar yoluyla olağan dilde üretilmiş bir karşılıklı-anlama öznelerarasılığı çerçevesi içinde en azından iki özneyi bağlayan bir etkileşimde, yorumlayıcı yorum yapan kimse olduğu denli bir katılımcıdır da. Gözlemci özne ve *nesne* ilişkisinin yerini, burada, katılımcı özne ve *partner* [ilişkisi] almıştır. Deneyim her iki katılımcının da etkileşimiyle dolayımlanır; anlama iletişimsel deneyimdir. O yüzden, bunun nesnelliği her iki yandan da tehdit altındadır: bir katılımcı-yorumlayıcıdan şaşkınlığa düşen ötekinin tepkileriyle [ve bundan] hiç de daha az olmayacak şekilde, bağlı (engaged) öznelliğiyle yanıtları çarpıtan yorumlayıcının etkisiyle. Bununla birlikte, nesnelliğe yönelik tehditleri *bu* yolda betimlersek, pozitivizmin, denetimli-gözlemleme örnekçesine işaret ederek bize önereceği doğruluğun kopya-kuramı çevrenini çoktan benimsemiş oluruz. Bu geleneğin zorlaması Dilthey'da bile öylesine güçlüdür ki, o iletişimin deneyimsel alanını, karışılmamış gözlemleme örnekçesine indirgemekten kaçınamaz. Kendini bir başka öznelliğin yerine koyar ve tıpkı bir deneyin gözlemcisi gibi, kendi öz özdeşliğinin özgüllüğünü tüketen deneyimlerini yeniden üretir. Eğer Dilthey kendi sorgulamalarının mantığını izlemiş olsaydı, anlama nesnelliğinin yalnızca bir iletişim yapısı içinde düşünseyen partner rolü çerçevesinde olanaklı olduğunu görecekti.

İster çağcıl nesnelleştirilmelerle, isterse tarihsel geleneklerle ilgili olsun, yorumlayıcı kendini kendi yorumsamacı devinim-noktasından soyut biçimde özgürleştiremez. Kendi yaşam etkinliğinin açık ufkunu kolaylıkla aşamaz ve herkesin başka herkesle hoşnutlukla özdeşleşmesine izin veren bir alttarihsel yaşam akıntısına kendini bırakmak üzere, kendi öznelliğinin biçimlendiği geleneğin bağlamını tam olarak askıya alamaz. Yine de, anlayan öznenin, nesnelleştirmelere yabancı iletişimsel iyelenme yoluyla, kendi özoluşumsal süreci içinde kendini kavramayı öğrenmesi ölçüsünde, yorumsamacı anlama nesnelliğe ulaşabilir. Bir yorumlama; yalnızca yorumlayıcının, nesnesi ve kendisi üstüne, *aynı zamanda* her ikisini de kuşatan ve onları olanaklı kılan nesnel bir yapının kıpıları gibi düşünsediği bir ilişki içinde, kendi nesnesini kavrayabilir ve ona nüfuz edebilir. Bu anlamda, anlamanın nesnelliği Dilthey'ın özyaşamöyküsü için ileri sürdüğü ve yalnızca öznelci gibi gözüken ilkeye dayanmaktadır: "Bir kişinin (grubun, evre'nin) kendi üstüne düşünsemesi hem yönelim, hem de temel olarak kalır."[27] Dilthey yaşam ve bilim eğilimleri arasında önvarsayılan çatışmanın, kılgısal biliş ilgisini ortadan kaldırarak, empatinin çıkar-gözetmeyen tümelliği yararına giderildiğini düşünmekten hoşnut olurdu. Oysa tersine, Dilthey'ın kendinin, bu ilginin ötesinde ya da öncesinde herhangi bir şeye başvurmanın olanaksızlığıyla ilgili olarak başlattığı düşünseme bu çatışmanın, bir yanılsama olarak, maskesini düşürmek durumunda olacaktır. O [düşünseme] iletişimsel deneyime dayanan ve diyalog ilişkisiyle tersinmez biçimde dolayımlanan bilgi biçiminde, yorumsamacı anlamanın nesnelliğini gerekçelendirebilecektir. Ama Dilthey "ötekilerin ruhsal durumlarının yeniden-üretilme duygusu" ömekçesi üzerinde kalakalır:

> Tüm filolojik ve tarihsel bilim tekilin bu yeniden-üretici anlamasının [anlığının] nesnelliğe yükseltilebileceği koyutuna dayanır. Bunun üstüne kurulmuş olan tarihsel bilinç çağdaş insan için, insanlığın tüm geçmişinin onun kendi içinde mevcut duruma gelmesine olanak verir. O geçmiş ekinlere, kendi zamanının sınırları ötesinden bakar. Onların enerjisini soğurur ve onların büyüsünün tadını çıkarır. Böylece, kendi mutluluğunda büyük bir artış elde eder. Ve eğer dizgesel ekin bilimleri yasayı-andıran genel ilişkileri ve kapsamlı bağlantıları tekilin bu nesnel görüşünden türetiyorlarsa, anlama ve yorumlama süreçleri de hâlâ bunların temeline bağlı kalır. O yüzden, tarihinki gibi, bu bilimlerin de pekinliği tekilin anlamasının [anlığının] *tümel geçerliliğe* yükseltilip yükseltilemeyeceğine bağımlıdır.[28]

Dilthey ekinsel bilimlerde bilginin olanaklı nesnelliğini, yorumlayıcının kendi nesnesiyle virtüel eşzamanlılığı koşuluna bağlar. Aşılamaz "uzamsal açıklık ya da dil ayrımı"ndan ayrımlı olarak, bu bilgi "zamanın okuyucusunun durumuna ve yazarın ortamına girmeyi" başarmalıdır.[29] Ekinsel bilimlerdeki *eşzamanlılık* doğal bilimlerdeki deneylerin-yinelenebilirliğiyle aynı işlevi yerine getirir: biliş öznesinin karşılıklı-değişebilirliği (interchangeability) güvencelenmiştir.

Bununla birlikte, yorumlayıcının ve nesnesinin olanaklı eşzamanlılığına ilişkin [bu] yöntembilimsel varsayım öylesine küçük bir öztanıta iyedir ki, onu doyurucu kılmak için bir dirimselcilik felsefesi (philosophy of vitalism, *Lebensphilosophie)* gerekir. Yalnızca, zamanın tümünde akan ve birliği, üretimlerinin gücül eşzamanlılığı ve aynı-anda-her-yerde-birden-bulunuşuyla sağlanan, hazır ve nazır bir yaşam akıntısının tümseklerini ansal-dünyanın-nesnelleştirmelerinin tasa-

rımlaması (represent) ölçüsünde, tarihsel dünya pozitivistik biçimde, demek ki tüm olanaklı deneyimlerin genel toplamı olarak, kavranılabilir. Yorumlayıcı için, deneyimlenebilen şey olup biten şeydir. Modernitenin tarihsel bilincinde yeniden üretilen bu dünya her şeyi anlamanın canayakınlığında kendi karşıeşini bulur. Çünkü, kendini özgüne transpoze eden bir kimsenin yeniden-üretici deneyimi her yerde mevcut bir yaşam akıntısına katılımı vaadeder. Bu yaşamın kendisi usdışısaldır, çünkü onunla ilgili olarak söylenebilecek tek şey onun yalnızca kendi nesnelleştirmeleri içinde somutlaşabildiğidir. Yaşamın usdışısallığı karışmayan-gözlemci rolündeki yorumlayıcıyı gerekçelendirir. Çünkü, eğer yaşamın kendisi kendi nesnelleştirmelerini uydurulmuş bir eşzamanlılık düzeyine izdüşürüyorsa, o zaman, "genelin temeli üzerinde, dışları (outwards) tinsel varoluşlar çokluğuna dek genişleten bireyselleşme ile, tümel olarak insansalın bağlantısı"nı, gözlemci nesnel biçimde inceleyebilir.[30] Bu yolda, yorumsamacı anlama olağan dildeki iletişime oturan, genel ile bireyselin özgül eytişiminden vazgeçer. Bunun yerine, görüngülerin, öbekler mantığına uygun açık bir öbeklendirilmesini koyar. Dilthey genelleştirmenin üç aşamasına değinir. "Tümel biçimde insansalın düzenliliğinden ve yapısından, anlamanın [anlığın] bireyleri-kavrama tiplerine götüren"bir düzen dizgesinden söze der.[31]

Dirimselciliğin temel inançları Dilthey'ın, *doğal bilimlerin nesnellik idealini ekinsel bilimlere aktarmasına* izin verir. Dilthey'ın dizgesel ekin-bilimleri dediği ve yaşamöyküsünden dünya tarihine dek genişleyen tarihsel bilimlerle çelişen sıkıdüzenler grubu açısından, bu tikel bir imlemdedir. Bu sonuncular [tarihsel bilimler] somut gelişme yapılarını ve özgülleştirilebilir toplumsal öznelerin özoluşum süreçlerini kendi nesneleri olarak alırlar. Birinciler ise [dizgesel ekin-bi-

limleri] toplumsal yaşamın, içerisinde tarihsel devinimin yol aldığı, yalıtlanabilir kısmi dizgeleriyle, kalıcı yapılarla ilgilenirler. Dilthey bu bilimleri bağımsız olarak kurulmuş ekinsel insan bilimleri dizgesine katar: dil incelemesi, ekonomi, tüze, din ve sanat.[32] Dizgesel ekin-bilimleri ile tarihsel [bilimler] arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturmak üzere, iktisat örneğine başvurmak ister. Bunlar toplumsal yaşam kesimleriyle ilgili, değişmez yapısal ilişkilerle ayırt edilen ve dizgeler ırasına iye olan genel kuramlar geliştirirler. Bu tür bir toplumsal dizge

> insansal doğanın aynı ortak bileşenine dayanması ve bu bileşenin doygunluğa ulaştığı bir etkinlikler-kenetlenmesini kendi vargısı diye taşıması ölçüsünde, birincil olarak toplumdaki bireylerin karşılıklı etkileşimi üzerinde kurulmuştur.... Yalnız birey ekinsel evrimleşme akışı içinde giderek daha uzmanlaşmış duruma gelen bir dizi dizgenin bir arakesit noktasıdır.... Soyut bilim şimdi, tarihsel-toplumsal gerçeklikte böylesine içiçe geçmiş olan bu dizgeleri yanyana getirmektedir... Her biri ... insansal doğanın bir bileşeninin ürünüdür... Yalnızca daha yüksek bir ekin aşamasında ayrımlandırılmış ve içsel bakımdan varsıl bir gelişmeye ulaşsa bile, toplumun tüm dönemlerdeki bu temeli insansal doğa içinde sunulmuştur.[33]

Dirimselcilik üzerinde kurulmuş olan nesnelcilik Dilthey'i, yorumsamacı anlamanın temeli üstüne genel toplumsal dizgeler ve altdizgeler kuramları getirmeye esinlendirir. Tüketilemez nitelikte olan yaşamın özdeşliği; herhangi bir zamanda geçersizleştirilebilecek, yorumlayıcının başlangıç durumundan etkilenmeyecek şeyi mevcut nesnelleştirilmeler içinde gerçekleştirmeye, yöntembilimsel bakımdan olanak

vermektedir. Aynı zamanda, insanbilimsel düzeyde, bu özdeşlik tarihsel bakımdan dayanıklı yapılar ve buna denk düşen kuramsal gönderme-dizgeleri için, yeterince geniş bir temeli de ayakta tutmaktadır.

Bu, ne var ki, Dilthey'ın, Windelband'ın savlarını tartışırken, bir zamanlar dizgesel ekin-bilimlerinin temel mantıksal sorunu diye düşündüğü zorluğu yalnızca geçiştirir: "*genel ile bireyleşme arasındaki bağlantı.*"[34] Parçaların, dağınık biçimde önanlaşılmış bir bütünün ışığında ve, evrik olarak, bütünün, ilerlemeci biçimde daha sağın şekilde tanımlanmış parçaların saçtığı düşünseme içinde olmak üzere, karşılıklı açımlanmasına [ilişkin bu] görünürde döngüsel yöntem özgül yaşam anlatımlarının ve somut gelişme tarihlerinin yorumlayıcısı için yeterli olabilir. Böylelikle, yorumsama tarihsel ekinbilimlerinin temeli olur. Ama o dizgesel ekin-bilimlerinin, genel ile bireyselin eytişimini gözden kaçırdıklarını anıştırırak, bu yorumsamadan türemesini sağlamaz. Tarihsel ekinbilimlerinin yöntembilimsel temeli; dizgesel olanlar için apaçık şekilde çok dardır. Onlar kendilerini anlam yapılarının açımlanmasıyla sınırlandırmazlar, ama görgül değişkenler arasındaki yasayı-andıran ilişkileri çözümlerler. Nomolojik bilimler olmaları ölçüsünde,görgül-çözümsel yordamları kullanmaları gerekir. Oysa, ekinsel bilimlerin güdemini izlemeleri ölçüsünde, aynı zamanda, yorumsamanın yöntembilimsel çerçevesine de bağlı kalırlar ve doğal bilimler gibi, araçsal eylemin davranışsal dizgesine girmezler. *Görgül-çözümsel yordamların yorumsamayla* birbirinin içine girmesine [ilişkin] bu sorun ve dizgesel ekin-bilimlerinde kuram oluşumu sorunu ancak 20.yüzyılda tam olarak gelişmiş olan toplumsal bilimler mantığı açısından özeksel imlemdedir.[35] Bu sorunu Dilthey belirtik biçimde öne çıkarmaz. Yorumsamanın ekinsel bilimlerdeki özdüşünsemesini askıya alan bir nesnelciliğe

[bu] tersinme eğer haklıysam, yalnızca bir noktada, Dilthey'ın "Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (Ekinsel Bilimlerde Tarihsel Dünyanın Kurulumu) üstüne elyazmasının sonunda, ışığa çıkan bir dizi soruna karşı direnmeye yol açar:

> Her ekinsel dizge ortak özelliklere (demek ki, olağan dilin dolayımladığı etkileşimin öznelerarasılığına) dayanan bir yapıyı biçimlendirir. Bu yapı bir kazanımı gerçekleştirdiğinden, erekbilimsel bir ıradadır (demek ki, işlevselci bakışaçısından çözümlenmesi gereken bir yapıdır). Ama burada, bu bilimlerde kavram oluşumunda özünlü olan bir zorluk ortaya çıkar. Böyle bir kazanımı ortaya çıkarmada işbirliği yapan bireyler yalnızca o kazanımı gerçekleştirmeye katkı yaptıkları süreçlerde o yapıya ilişkindirler. Oysa onlar bu süreçlerde bütün varlıklarıyla işlev görürler. O yüzden, bir kazanımın ereğiyle ilgili olarak, öziçerikli bir alan asla kurulamaz (düzgüsel-çözümsel bilimlerde ortak olduğu gibi). Çünkü, o özgül alandaki kazanımlara yöneltilmiş enerji her zaman insansal doğanın, tarihsel değişebilirlik iddiasında olan öteki yanlarıyla eşgider. Ekinsel-dizgeler biliminin temel mantıksal sorunu burada barınır.[36]

Dizgesel ekin-bilimleri genel kuramlar saptarlar, ancak dünya tarihinin temelinden kolayca koparılamazlar. Onların kuramları için ileri sürülen tümellik iddiası onların bireyleştirilmiş tarihsel süreçleri kavrama güdemiyle nasıl uyumlandırılabilir? Freud bu soruyu yöntembilimsel bir soru gibi öne çıkarmaz. Oysa ruhçözümleme onu yaşam-tarihsel özoluşum süreçlerinin genel bir kuramı gibi kavrarsa, buna bir yanıt sağlar.

KISIM ÜÇ

Bilgi ve İlginin Birliği Olarak Eleştiri

Bilgi kuramının bilim felsefesine indirgenmesi ilk kez erken pozitivizm tarafından gerçekleştirilmişse de, Peirce ve Dilthey'in örneklendirdiği bir karşı-eğilim tarafından kesintiye uğratılmıştır. Ama doğal ve ekinsel bilimlerin özdüşünsemesi pozitivizmin utkusal ilerlemesini yalnızca kesintiye uğratmış, fakat onu durdurmamıştır. O yüzden, buluşlanmış olan bilgi-kurucu ilgiler ruhbilimleştirici bir tarzda, dolayımsız biçimde yanlış anlaşılabilir ve ruhbilimcilik eleştirisine uğrayabilirdi ki, çağdaş pozitivizm bu temel üzerinde mantıksal görgücülük biçiminde kurulmuş ve şimdiye dek bilimlerin bilimci özanlayışını da bu belirlemiştir.

Yöntembilimsel olarak buluşlamış olduğumuz bilgi ve ilgi bağlantısı Kant ve özellikle Fichte tarafından geliştirilmiş olan bir *us ilgisi* kavramına başvurularak açıklanabilir ve yanlış yorumlanmaya karşı korunabilir. Ama düşünseme felsefesinin tarihsel evresine sırf bir geri dönüş özdüşünseme boyutunu bizatihi yeniden canlandıramaz. Bu yüzden, ruhçözümleme örneği pozitivizmin attığı temeller üzerinde bu boyutun yeniden ortaya çıktığını göstermeye hizmet edecektir. Freud zedelenmiş ve sapmış özoluşumsal süreçler için, sağaltımsal biçimde yönlendirerek özdüşünsemeyi yeniden düzgülü kanallara götürebilecek bir yorumlama çerçevesi geliştirmiştir. Ne var ki, o kendi kuramını kesinlikle dizgesel bakımdan genelleştirilmiş özdüşünseme olarak değil, ama kesin bir görgül bilim olarak görür. Freud ruhçözümlemeyi hem görgül-çözümsel, hem de dışlayıcı biçimde yorumsamacı bilimlerden ayırt eden ırasalın yöntembilimsel bilişini edinmez. Bunun yerine, ona çözümsel uygulayımın özgüllüğünü yükler. Böylelikle, Freud'un kuramı pozitivist bilim mantığının o zamandan buyana boşuna sindirmeye çalıştığı ve davranışçı araştırma girişiminin de boşuna bütünleşmeye uğraştığı bir döküntü (scrap) olarak kalır. Ama, sıkıntının kaynağı olan

gizli özdüşünseme bu tarzda kavramsallaştırılamaz. Yöntembilimsel sorgulamaların önemi için [beslenen] duyguyu, özdüşünseme boyutu içinde küçük adımlarla devinme yeteneğiyle birleştiren birkaç çağcıldan biri de Nietzsche'dir. Ama Nietzsche, bir Karşı-Aydınlanma eytişimcisi [olarak], özdüşünsemenin biçimini düşünsemenin erkini yadsımak için kullanmaya en yüksek önemi verir. Böyle yaparak, kendisinin çok iyi ayırdında olduğu bilgi-kurucu ilgileri ruhbilimciliğe teslim eder.

Bölüm Dokuz

US VE İLGİ:
Kant ve Fichte Üstüne Geribakış

Sırasıyla, doğal ve ekinsel bilimlerde, Peirce ve Dilthey bilimin özdüşünsemesini kendi bilgi-kurucu ilgilerinin görünebildiği bir noktaya getirdiler. Görgül-çözümsel soruşturma önbilimsel düzeyde işleyen birikimsel bir öğreni sürecinin araçsal eylemin davranışsal dizgesi içerisinde dizgesel sürdürümüdür. Simgesel etkileşimin gelenekle-bağlı yapısı içinde önbilimsel düzeyde yer alan 'karşılıklı anlamaya (ve özanlamaya) ulaşma' sürecine ise yorumsamacı soruşturma yöntemsel biçim verir. Birincisi *uygulayımsal bakımdan kullanılabilir* bilginin üretimini, ikincisi ise *kılgısal bakımdan etkili* bilginin aydınlatılmasını amaçlar. Görgül çözümleme gerçekliği, nesneleştirilmiş doğa süreçleri üzerinde olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısından ortaya çıkarırken; yorumsama eylem-yönlendirici olanaklı karşılıklı anlamanın özneler-

arasılığını (kendi öz geleneklerini iyelenmenin dikey-düzeyi yanısıra, yabancı ekinleri yorumlamanın yatay-düzeyinde de) ayakta tutar. Sağın biçimiyle (rigorously) görgül bilimler araçsal eylemin aşkınsal koşullarına bağlıyken, yorumsamacı bilimler iletişimsel eylem düzeyinde çalışır.

Dil, eylem ve deneyim ilişkileri [bu] iki bilim biçimi açısından ilkede ayrımlıdır. Araçsal eylemin davranışsal dizgesinde, gerçeklik olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısıdan deneyimlenebilen şeyin tümlüğü olarak kurulur. Bu aşkınsal koşullar altında nesneleştirilen gerçeklik özgül biçimde kısıtlandırılmış bir deneyim kipinde kendi karşıeşini bulur, gerçeklikle ilgili görgül-çözümsel bildirimlerin dili aynı koşullar altında biçimlenir. Kuramsal tümceler ya biçimselleştirilmiş, ya da en azından biçimselleştirilebilir bir dile ilişkindirler. Mantıksal biçimle ilgili olarak, onlar bizlerin herhangi bir zamanda yeniden kurabileceğimiz kurallara uygun olarak, imlerin güdümlendirilmesi yoluyla türettiğimiz kalküllerdir. Araçsal eylem koşullarında, arı dil kendini, kurallara uygun olarak üretilebilecek simgesel ilişkiler toplamı olarak kurar. Nesneleştirilmiş "doğa"nın, olağan dille bağlantılı, kendiliğindenci biçimde evrilmiş, önverili deneyim-gerecinden [soyutlanma sonucu olması] gibi; "arı dil" de olağan dillerin kendiliğindenci biçimde evrilmiş, önverili gerecinden soyutlanmanın sonucudur. Hem kısıtlandırılmış dil, hem de kısıtlandırılmış deneyim ister imlerle, isterse devinen cisimlerle olsun, işlemlerin sonuçları olmakla tanımlanırlar. Araçsal eylemin kendi gibi, onunla bütünleşmiş olan dil kullanımı da monolojiktir. Çıkarım kuralları aracılığıyla, kuramsal önermelerin inandırıcı dizgesel karşılıklı-bağlantısını güvenceler. Araçsal eylemin aşkınsal rolü kuram ile deneyimi bağlantılandırma yordamında doğrulanmış gibi görülebilir. Demek ki, dizgesel gözlemleme ölçme işlemlerinin sonuçlarını kay-

detmeye olanak veren bir deneysel (ya da, yarı-deneysel) girişim biçimini taşır. Ölçme işlemleri işlemsel olarak belirlenmiş olayların ve dizgesel biçimde bağlantılı imlerin, tersinir şekilde teksesli bağlılaşımına izin verir. Eğer görgül-çözümsel soruşturmanın çerçevesi aşkınsal bir öznenin (subject) [çerçevesi] olsaydı, o zaman, *ölçme* de onu gerçek biçimde ıralayan bireşimsel etkinlik olacaktı. O yüzden, nomolojik bilimler açısından, olanaklı bilginin nesnellik koşullarını, yalnızca bir ölçme kuramı aydınlatabilir.

İletişimsel eylem bağlamında, dil ve deneyim eylemin kendinin aşkınsal koşullarına bağlı değillerdir. Burada, aşkınsal çerçeve rolü olağan dilin dilbilgisince üstlenilmiştir ki, bu da eşzamanlı biçimde, alışkısal bir yaşam-davranış ya da kılgı kipinin sözel-olmayan öğelerini yönetir. Dil oyununun dilbilgisi simgeleri, eylemleri ve anlatımları bağlar. Dünyanın yorumlanma ve etkileşim şemalarını kurar. Dilbilgisel kurallar toplumsallaşmış bireyler arasında, açık bir öznelerarasılığın zeminini kurar. Ve biz yalnızca --yansız gözlemciler olarak değil, toplumsallaşmış katılımcılar da olarak-- bu kuralları içselleştirmemiz ölçüsünde bu zemine ayak basabiliriz. Gerçeklik iletişen grupların yaşam biçimi olan ve olağan dil yoluyla örgütlenen bir çerçevede kurulur. Gerçek olan şey geçerli bir simgesel dizgenin yorumlamalarına uygun olarak deneyimlenebilen şeydir. Biz bu ölçüde, olanaklı uygulayımsal denetiminin ve buna denk düşen, onun işlemselleştirilmiş deneyiminin bakışaçısından nesneleştirilen gerçekliği bir sınırlayıcı durum olarak görebiliriz. Bu sınırlayıcı durum aşağıdaki ayırdedici özelliklere iyedir. Dil etkileşimler içine çakılmışlıktan ayrılır ve monolojik kapanıma ulaşır. Eylem iletişimden ayrışır ve araçların amaçsal-ussal kullanılışının tek edimine indirgenir. Ve araçsal eylemin sonuçlarının yinelenebilir deneyimi yararına, bireyleşmiş deneyim ortadan kaldırılır. Kısacası, iletişimsel eylemin koşulları uygulanmaz.

Dolayısıyla, eğer araçsal eylemin aşkınsal çerçevesini olağan dil yoluyla kurulmuş yaşam-dünyalarının aşırı bir çeşidi olarak (ve içinde, tarihsel bakımdan bireyleşmiş tüm yaşam-dünyalarının soyut olarak anlaşmaları *gereken* tikel bir çeşit olarak) düşünürsek, o zaman, aşkınsal eylem kalıbının yorumsamacı bilimler için --araçsal eylem çerçevesinin nomolojik bilimler için oynadığıyla aynı yolda-- bir aşkınsal rol oynamadığı da açık durumda gelir. Çünkü, ekinsel bilimlerin nesne önalanı yalnızca soruşturma yöntembiliminin aşkınsal koşulları altında kurulmuş değildir; o halihazırda kurulmuş bir şey olarak karşıdadır. Gerçi, her yorumlamanın kuralları genelde simgesel etkileşim kalıbı tarafından belirlenir. Ama, yorumlayıcı bir kez kendi ana dili içinde toplumsallaştığı ve böylelikle yorumlamayı öğrendiğinde, aşkınsal kurallara *bağlı (subject)* değil, fakat aşkınsal yapıların kendileri *düzeyinde* iş görür. O tarihsel bir metnin deneyimsel içeriğini ancak kendisinin ilişkin olduğu dünyanın aşkınsal yapısıyla ilişki içinde deşifre edebilir. Burada, kuram ve deneyim --görgül-çözümsel bilimlerde oldukları gibi-- ayrılmış değillerdir. Dünyanın yorumlanmasının ve eylemin ortak şemalarına uygun olarak, güvenilebilir bir iletişimsel deneyimde bir bozukluk ortaya çıktığında, dolayımsız biçimde yapılmış olması gereken yorumlama eşzamanlı olarak olağan dil yoluyla kurulmuş bir dünyada edinilen deneyimlere ve bu dünyayı kuran dilbilgisel kuralların kendilerine yöneltilir. Böylesi yorumlama aynı anda hem dilbilimsel çözümleme, hem de deneyimdir. Buna denk bir şekilde, partnerler arasında dilbilgisel kurallara uygun olarak varılmış bir uylaşma karşısında, o kendi yorumsamacı öngörüsel yorumlamasını düzeltir. Burada da deneyim ve çözümsel içgörü tekil bir tarzda yakınsar.

Peirce ve Dilthey doğal ve ekinsel bilimlerin yöntembilimini soruşturma mantığı olarak evriltir ve soruşturma sürecini,sırasıyla, nesnel bir insansal yapı, uygulayım (technics,

Technik) ve kılgı (practice, *Lebenpraxis*) bağlamında kavrarlar. Böylelikle,bilim mantığı pozitivist bilim-felsefesinin bir yana bıraktığı bilgibilim boyutunu yeniden kazanır. Erken bir dönemin aşkınsal mantığı gibi, o da olanaklı bilginin a priori koşulları sorununa bir çözüm arar. Ne var ki, bu koşullar artık *kendileri-içinde* değil, ama yalnızca soruşturma süreci *için* a priori'dirler. Görgül-çözümsel bilimlerde ilerlemenin içkin mantıksal sorgulanması ile, yorumsamacı açımlama süreci dolayımsız biçimde sınırlarla karşı karşıya gelirler. Çünkü, ne Peirce'ın çözümlediği çıkarım kiplerinin yapısal bağlantısı, ne de Dilthey'in aydınlattığı yorumlamanın döngüsel devinimi biçimsel (formal) mantığın bakışaçısından doyurucudur. İndüksiyonun ya da yorumsamacı döngünün nasıl "olanaklı" olduğu mantıksal bakımdan değil, ama yalnızca bilgibilimsel bakımdan gösterilebilir. Her iki durum da; eğer dönüştürülmüş tümceler aşkınsal bir çerçeve içerisinde deneyimin, ister araçsal eylemin, isterse olağan dilde kurulmuş olan bir yaşam biçiminin olsun, ulamlarını belirlemeyle a priori ilintiliyse, geçerliliği ancak o zaman usayatkın olan tümcelerin mantıksal dönüşüm kurallarıyla ilgilidirler. Bu gönderme dizgeleri aşkınsal bir işlev taşır, ama onlar bizatihi (as such) aşkınsal bilincin değil, soruşturma süreçlerinin arkitektoniğini [mimarisini] belirlerler. Aşkınsal mantığa benzemez biçimde, doğal ve ekinsel bilimlerin mantığı saf kuramsal usun özellikleriyle değil, ama soruşturma süreçlerinin örgütlenmesi için yöntembilimsel kurallarla ilgilenir. Bu kurallar artık arı aşkınsal kurallar statüsünde değildir. Onlar aşkınsal bir işlev görürler, ama insansal yaşamın edimsel yapılarından doğarlar: hem toplumsal olarak örgütlenmiş emek süreçlerini, hem de olağan dilde dolayımlanmış etkileşimler içinde karşılıklı anlama süreçlerini öğrenme yoluyla, yaşamını yeniden üreten bir türün yapılarından. Yaşamın bu temel koşulları bir ilgi yapısı taşır. Doğal ve ekinsel bilimlerdeki soruşturma süreçlerinin

yarı-aşkınsal gönderme dizgeleri içerisinde türetilebilen bildirimlerin-geçerliliğinin-anlamı bu yapıyla ilişki içinde belirlenir. Nomolojik bilgi, yorumsamacı bilginin kılgısal bakımdan etkili olmasıyla aynı anlamda,uygulayımsal bakımdan kullanılabilirdir.

Nomolojik ve yorumsamacı bilimlerin çerçevesinin bir *insansal yaşam yapısına* indirgenmesi ve buna denk olarak bildirimlerin-geçerliliğinin-anlamının da bilişsel ilgilerden türetilmesi; aşkınsal bir öznenin yerini, ekinsel koşullar altında kendini yeniden üreten, demek ki bir özoluşum süreci içinde *kendini kuran*, bir tür aldığı anda zorunlu olur. Soruşturma süreçleri (onun öznesi olarak, bu tür burada bizi ilgilendirmektedir) kapsamlı bir özoluşum sürecinin parçasıdırlar. İster doğal, isterse ekinsel bilimlerde olsun, soruşturma süreçlerinin aşkınsal çerçevesi tarafından saptanmış olan olanaklı deneyimin nesnellik koşulları artık yalnızca görüngülerle kısıtlanmış genel sonlu bilginin aşkınsal anlamını açımlamazlar. Bunun yerine, [bu] iki soruşturma yönelimini ortaya çıkaran insansal yaşamın nesnel yapısına uygun olarak, onlar yöntemsel biliş kiplerinin kendisinin özgül anlamını önbiçimlendirirler. Görgül-çözümsel bilimler gerçekliği araçsal eylemin davranışsal dizgesi içerisinde ortaya çıkması ölçüsünde açığa vurur. Kendi içkin anlamlarına uygun olarak, bu nesne önalanıyla ilgili nomolojik bildirimler bu yüzden uygulanabildikleri --demek ki, *gerçekliği, her yerde ve her zaman, özgülleştirilmiş koşullar altında olanaklı olan uygulayımsal denetim açısından kavradıkları*-- özgül bir bağlam için tasarlanmışlardır. Yorumsamacı bilimler ise gerçekliği, ayrı bir aşkınsal çerçeve altında açığa vurmazlar. Onlar daha çok, yaşamın çeşitli edimsel biçimlerinin --ki bunlardan her birisi içerisinde, gerçeklik, dünyayı kavrayışın ve eylemin özgül bir dilbilgisine uygun olarak yorumlanır-- aşkınsal yapısına yöneliktirler. İçkin anlamlarına uygun olarak, bu tür yapılarla ilgili yorum-

samacı bildirimler bu yüzden uygulanabildikleri --*gerçekliğin yorumlanmalarını, verili bir yorumsamacı çıkış noktasına özgü eylemce-yönlendirilen bir karşılıklı-anlamanın olanaklı öznelerarasılığı açısından kavradıkları*-- denk bir bağlam için tasarlanmışlardır. O bakımdan, araçsal eylemin ve simgesel etkileşimin yaşam-yapılarının, olanaklı bildirimlerin geçerliliğinin anlamını, bu bildirimlerin biliş olması ölçüsünde --demek ki, onların uygulayımsal bakımdan kullanılmış ya da kılgısal bakımdan etkili olması ölçüsünde-- yalnızca bu yaşam-yapıları içinde bir işlev taşıyacakları şekilde, soruşturma mantığı aracılığıyla önbiçimlendirmesi ölçeğinde, biz uygulayımsal ya da kılgısal bir bilgi-kurucu ilgiden söz ederiz.*

"İlgi" kavramı aşkınsal-mantıksal özelliklerin görgül [özelliklere] doğalcı bir indirgenmesini anıştırma anlamına gelmez. Gerçekte, tam da böyle bir indirgemeyi engelleme anlamına gelir. Bilgi-kurucu ilgiler insan türünün doğal tarihini, onun özoluşum sürecinin mantığıyla dolayımlar (ki bu noktada bunu yalnızca önesürebiliyor, ama gösteremiyorum). Ama onlar bu mantığı herhangi bir tür doğal temele indirgemekte kullanılamazlar. İnsan türünün olanaklı yeniden üretim ve özkuruluşunun özgül temel koşullarına kök salmış olan temel yönelimleri, eşdeyişle *çalışma ve etkileşimi, ben ilgiler* diye niteliyorum. Dolayısıyla, bu temel yönelimler dolayımsız biçimde görgül gereksinimlerin doygunlaştırılmasını değil, ama genelde dizge sorunlarının çözümünü amaçlar. Ne

---

**Seçenek çeviri*: *"Bu yüzden, biz araçsal eylemin yaşam yapılarının ve simgesel etkileşiminin, soruşturma mantığı aracılığıyla, olanaklı bildirimlerin geçerliliğinin anlamını öyle bir tarzda önbiçimlendirmesi ölçeğinde, bir uygulayımsal ya da kılgısal bilgi-kurucu ilgiden söz ederiz ki, bu bildirimlerin bilişler olmaları ölçüsünde, onlar ancak bu yaşam yapıları içinde bir işlev taşısınlar: demek ki onların uygulayımsal bakımdan kullanılmış, ya da, kılgısal bakımdan etkili olmaları ölçüsünde,*

var ki, "sorun çözümü" terimi burada yalnızca tentatif biçimde kullanılabilir. Çünkü, bilgi-kurucu ilgiler yalnızca tam bu ilgiler tarafından saptanmış bir yöntembilimsel çerçeve içerisinde sorun *gibi* görülebilen sorunların terimleri içinde tanımlanamayabilirler. Bilgi-kurucu ilgiler dışlayıcı biçimde, yaşamın korunulmasının, bizatihi varoluşun ekinsel biçimi tarafından çözülmüş olan, nesnel biçimde kurulmuş sorunlarının bir işlevi gibi tanımlanabilir. Çalışma ve etkileşim doğası gereği, öğrenme ve karşılıklı anlamaya ulaşma süreçlerini içerir. Özgül bir evrimleşme aşamasından yola çıkarak, bu süreçlerin, eğer türün özoluşum süreci tehlikeye atılmayacaksa, yöntemsel soruşturma biçiminde ayakta tutulması gerekir. İnsansal düzeyde, yaşamın yeniden üretimini ekinsel bakımdan çalışma ve etkileşim belirler. O nedenle, çalışma ve etkileşimin varoluş koşullarına kök salmış olan bilgi-kurucu ilgiler türün yeniden üretimi ve korunmasının dirimbilimsel gönderme çerçevesi içinde kavranılamaz. Toplumsal yaşamın yeniden üretimi yeniden üretimin ekinsel koşullarına, demek ki her iki biçimde de bilgiyi *halihazırda anıştıran* bir özoluşum sürecine, başvurmaksızın, upuygun biçimde asla ıralanamaz. Öyleyse, bilgi-kurucu ilgiler eğer sırf toplumsal yaşamın yeniden üretiminin işlevleri gibi görülürlerse, tümüyle yanlış anlaşılmış olurlar. "Bilişsel ilgi" o yüzden güdülenim ile biliş arasındaki [ayırıma olduğu] gibi, görgül ve aşkınsal, ya da olgusal ve simgesel belirlenimler arasındaki ayırıma da pek az uygun düşen, özgü bir ulamdır. Çünkü, bilgi ne örgenselliğin değişen bir çevreye uyarlanmasının sırf bir aracı, ne de derin-düşünme içinde yaşamın bağlamından uzaklaşan bir arı ussal varlığın edimidir.

Pierce ve Dilthey bilimsel bilginin ilgi içindeki köklerini buluşladılar, ama bizatihi bunun üzerinde düşünsemediler. Bilgi-kurucu ilgiler kavramını geliştirmedirler, hatta bunun ne getirdiğini bile gerçekte kavramadılar. Gerçi, soruşturma mantığının yaşam koşullarındaki temelini çözümlediler; ama görgül-çözümsel ve yorumsamacı bilimlerin temel yönelim-

lerini ancak onlara yabancı olan bir çerçeve içerisinde özdeşleyebildiler [niteleyebildiler]: demek ki, bir özoluşumsal süreç olarak kavranmış bir *tür-tarih* kavramlaştırımı içerisinde. Tür-özne'nin önce içinde kendini kurduğu bir özoluşum süreci idesi Hegel tarafından geliştirildi ve özdekçi önvarsayımlar altında, Marx tarafından benimsendi. Bu ideye, pozitivizm temelinde dolayımsız bir geri dönüş metafiziğe bir gerileyiş olarak ortaya çıkacaktı. Bu iki konum arasında, yalnızca *tek bir* meşru yol vardır. Bu da Peirce ve Dilthey'in, nesnel bir yaşam yapısı çevreninden, bilimlerin oluşu üstüne düşünserken ve böylece, yöntembilimi *bilgibilimsel kipte* izlerken aldığı [yoldur]. Ama ne Peirce, ne de Dilthey edimsel olarak ne yaptıklarının ayırdındaydılar. Aksi durumda, özgün olarak Hegel tarafından *Görüngübilim*'de geliştirilmiş olan düşünseme deneyiminden kendilerini kurtaramayabilirlerdi. Öznenin, kendi oluş tarihi içinde kendine saydam duruma gelmesi ölçüsünde, kendi içinde deneyimlediği 'düşünsemenin özgürleşimci erkinin deneyimi'ni söylemek istiyorum. Düşünseme deneyimi kendini, tözsel bir biçimde, bir özoluşum süreci kavramında eklemlendirir. Yöntemsel olarak [öyle] bir duruşa götürür ki, usun uslamlama istenciyle özdeşliği özgür bir şekilde buradan doğar . Özdüşünseme, bilgi-uğruna-bilgi özerklik ve sorumluluk (responsibility, *Mündigkeit*)[1] içinde ilgiyle bağdaşmaya girer. Çünkü, düşünsemenin izlemi kendini bir özgürleşim devinimi olarak bilir. Us aynı zamanda usa ilgiye (interest in reason) bağlıdır. Onun, düşünsemenin izlemini amaçlayan *özgürleşimci bir bilişsel ilgiye uyduğunu* söyleyebiliriz.

Gerçekte, bilişsel-ilgi ulamı yalnızca usa doğuştan ilgiyle belgelendirilmiştir [doğrulanmıştır]. Uygulayımsal ve kılgısal ilgiler ancak ussal düşünsemenin özgürleşimci bilişsel ilgisiyle bağlantı içinde, pussuz bir şekilde, bilgi-kurucu ilgiler

olarak kavranılabilir. Demek ki, ancak bu yolda onlar ruhbilimleştirmeksizin, ya da, yeni bir nesnelciliğin ağına düşmeksizin anlaşılabilirler. Peirce ve Dilthey yöntembilimlerini, bilimin özdüşünsemesi gibi --ki böyledir-- kavramadıkları için, bilgi ve ilginin birleştiği bu noktayı yitirmişlerdir.

Bir us-ilgisi kavramı Kant'ın aşkınsal felsefesinde halihazırda ortadadır. Ama Fichte; kuramsal [usu] kılgısal usa bağladıktan (subordinating) sonra, eyleyen usda özünlü bir özgürleşimci ilgi kavramını geliştiren ilk [kişidir].

Genelde ilgi; bizim, bir nesnenin ya da bir eylemin varoluş idesiyle bağlantılandırdığımız hazdır. İlgi varoluşu amaçlar, çünkü o ilgi nesnesinin, bizim isteme (desire) yetimizle ilişkisini dile getirir. Ya ilgi bir gereksinimi (need, *Bedürfnis*) önvarsayar, ya da bir [gereksinimi] üretir.[2] Buna denk biçimde, görgül bir [ilgi] ile arı bir ilgi arasında, Kant'ın kılgısal usla ilgili olarak getirdiği bir ayırım vardır. İyiye, demek ki usun ilkelerince belirlenmiş eylemlere, yönelik kılgısal haz *arı bir ilgidir*. İstem kılgısal usun yasalarına saygıdan devindiği sürece, iyiye *yönelik* (*in)* bir ilgi taşır, ama ilgi*den* devinmez:

> Birincisi eyleme *kılgısal* ilgiyi, ikincisi ise eylemin nesnesine *patolojik* ilgiyi imler. Birincisi yalnızca kendi içinde usun ilkelerine istencin bağımlılığını; ikincisi ise, eğilim yararına usun ilkelerine [bağımlılığı] ortaya serer, çünkü us [burada] yalnızca eğilimin gereksinimlerinin nasıl karşılanacağına ilişkin kılgısal kural sağlar. Birinci durumda, ben eyleme ve ikincisinde ise eylemin nesnesine (o benim için haz verici olduğu ölçüde) ilgi duymaktayım.[3]

Haz veren ya da yararlı olan şeye duyuların (patolojik) ilgisi gereksinimden *doğar;* iyiye usun (kılgısal) ilgisi ise, bir ge-

reksinimi *uyandırır*. İsteme yetisi birinci durumda eğilim tarafından uyarılmıştır; sonuncusunda ise usun ilkeleriyle belirlenmiştir. Alışkısallaştırılmış isteme şeklindeki duyusal eğilimle benzeştirim yaparak, eğer o kalıcı bir tutum olarak bir arı ilgiden biçimlenmişse, duyulardan özgür bir düşünsel eğilimden söz edebiliriz:

> Usun sırf bir arı ilgisinin varsayılması gerektiği yerde, ona herhangi bir eğilimin ilgisini yüklemek yanlış olacaktır. Yine de, dilbilimsel kullanıma uymak bakımından, yalnızca bir düşünsel istemenin, demek ki usun arı bir ilgisinden [çıkan] bir alışkısal istemenin, nesnesi olabilecek şeye bile yönelik bir eğilimin varoluşunu dile getirebiliriz. Ama bu eğilim o durumda bu sonuncu ilginin sebebi değil, ama daha çok, etkisi olacaktır. Biz buna *duyulardan özgür eğilim (inclination free of the senses, Sinnenfreie Neigung)* (propensio intellectualis) diyebiliriz.[4]

Usun-bir-arı-kılgısal-ilgisi kavramının dizgesel işlevi *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nin son kesiminde açık duruma gelir. "Tüm kılgısal felsefenin uç sınırı" başlığı altında, Kant özgürlük nasıl olanaklıdır sorusunu sorar. İstenç özgürlüğünü açıklama görevi paradoksaldır; çünkü, özgürlük görgül güdülerden bağımsızlık olarak tanımlanır, oysa bir açıklama ancak doğa yasalarına başvurularak olanaklı olacaktır. Özgürlük yalnızca insanların ahlaksal yasalara uymaya yönelik olarak duyduğu bir ilgiyi tasarlamamızla açıklanabilirdi. Öte yandan, bu yasalara uymak, eğer duyusal bir güdüye dayanıyorsa, ahlaksal eylem ve bu yüzden de özgür eylem olmayacaktır. Oysa, ahlaksal duygu ahlaksal yasaların gerçekleşmesine yönelik --"ancak, özgürlük buyrumlarına, sanki onlar doğa yasalarıymış gibi, uygun şekilde özenle davranırsak üyeleri olacağımız 'kendileri-içinde ereklerin bir tümel diyarı' (ussal

varlıklar) şanlı ülküsü"nün[5] gerçekleşmesine yönelik-- olgusal ilgi diye bir şeyi onaylar. Tanım gereği, bu bir duyusal ilgi olamaz. O yüzden, bir arı ilgiyle, usun yasasının istenç üzerinde yaptığı bir öznel etkiyle, ilgilenmemiz gerekir. Kant kendini, istemenin doğal yetisine zıt olarak, usa nedensellik yüklemek zorunda görür. Bu nedensellik kılgısal duruma gelmek için, duyuları etkileyebilmelidir:

> Usun duyular tarafından etkilenen ussal varlıklara, dışlayıcı biçimde zorunlu gördüğü şeyi istemek için, ödevin yerine getirilmesinden *haz duygusu* ya da doyum *verebilecek* bir us yetisi, duyuları kendi ilkelerine uygun olarak belirleyebilen nedenselliğe iye bir [yeti] gerekir. Ama kendi-içinde duyusaldan başka hiçbir şey içermeyen sırf bir düşüncenin bir haz ya da acı duyumunu nasıl üretebildiğini kavramak, demek ki [bunu] a priori kavranılabilir kılmak, bütünüyle olanaksızdır. Çünkü, bu özel tür bir nedenselliktir ki, tüm nedensellikte olduğu gibi, bununla ilgili olarak da a priori hiçbir şey belirleyemeyiz ve bu yüzden, sorularımızı dışlayıcı biçimde deneyime yöneltmemiz gerekir.[6]

İstenç özgürlüğünü açıklama görevi algılanamaz bir biçimde aşkınsal mantığın çerçevesinden taşar. Çünkü, özgürlük nasıl olanaklıdır sorusunun biçimi bizi kılgısal usla ilgili olarak olanaklı özgürlüğün değil de gerçek özgürlüğün koşullarını soruşturduğumuzu anlamamaya götürür. Soru gerçekte [şudur:] arı us nasıl kılgısal olabilir? O nedenle, usun, Kant'a göre gerçekte özgürlüğün ırasallarıyla bağdaşmayan bir yönüyle ilgilenmemiz gerekir: bir us-ilgisiyle. Kuşkusuz, us duyusallığın görgül koşullarına bağlı duruma gelmez. Ama, eylemde bir ilginin ahlaksal yasalara bağlı gelişmesi anlamında, *duyusallığın usça etkilenimi* idesi yalnızca usu deneyim karışımlarından korur gibi gözükür. Eğer usun bu tekil nedensel-

liğinin etkisi, demek ki arı kılgısal haz, olumsalsa ve yalnızca deneyimle onaylanıyorsa, o zaman onun sebebi bir olgu gibi düşünülmelidir. Tek başına us tarafından belirlenmiş bir ilginin düşünce kurulumu bu ilgiyi sırf olgusal güdülerden upuygun biçimde ayrı düşürebilir, ama ancak usun kendine bir olgusallık kıpısı getirme pahasına. Bir arı ilgi yalnızca, usun, bir haz duygusu aşılamasıyla aynı ölçüde, bir eğilimi --bu dolayımsız eğilimlerden ne denli ayrımlı olursa olsun-- izlemesi koşuluyla düşünülebilir: usda, usu gerçekleştirmek (realize) için özünlü bir dürtü vardır. Bu ise aşkınsal bakışaçısından düşünülemez. Ve tüm kılgısal felsefenin uç sınırında, Kant arı-ilgi adının, us ile duyusallık arasındaki nedensel bir ilişkinin --bu ilişki her ne denli ahlaksal duygu tarafından onaylanıyorsa da-- bu düşünülemezliğini dile getirdiğinden başka bir şeyi teslim etmez:

> Ne var ki, bu (nedensellik) iki deneyim-nesnesi arasında olduğu gibi, herhangi bir sebep–etki ilişkisi sağlayamaz. Oysa burada us (deneyim için saltık biçimde hiçbir nesne sağlamayan) sırf İdeler aracılığıyla, deneyimde olup biten bir etkinin (demek ki, ödevin yerine getirilmesindeki hazzın) sebebi olma durumundadır. Bu yüzden, *[bu] buyrumun yasa* ve dolayısıyla ahlaksallık *olarak tümelliğinin* bizi nasıl ve niçin ilgilendirdiğini açıklamak biz insansallar için bütünüyle olanaksızdır.[7]

Bir arı-ilgi kavramının, Kant'ın dizgesi içinde benzersiz bir işlevi vardır. Arı kılgısal usun *gerçekliğine* ilişkin pekinliğimizi dayandırabileceğimiz bir olguyu o tanımlar. Yine de, bu olgu olağan deneyimde verili değildir, ama bir aşkınsal deneyim statüsü iddia etmesi gereken bir ahlaksal duygu tarafından onaylanmıştır. Çünkü, bizim ahlâksal yasalara uymaya yönelik ilgimiz us tarafından üretilmiştir ve henüz a priori

kavranılamayan bir olumsal olgudur. Bu ölçüde, usa dayanan bir ilgi usu belirleyen bir şeyin düşüncesini de anıştırır. Ne var ki, bu düşünce usun, aynı zamanda deneyimden tümüyle de kopmamış olan görgüldışı (non-empirical) bir oluşuna (genesis) yol açar; ve aşkınsal felsefenin ilkelerine göre bu saçmadır. Kant bu saçmalığı, kılgısal usun aşkınsal bir yanılsaması olarak almamakta tutarlıdır. *Nasıl olanaklı olduğunu biz kavrayamadan, arı kılgısal hazzın bize,* arı usun kılgısal olabileceği *yollu* güvence verdiğini gözlemlemekle yetinir. Özgürlüğün sebebi görgül değildir, ama yalnızca düşünülebilinir de değildir; biz onu bir olgu olarak tasarlayabiliriz, ama onu kavrayamayız. Arı-ilgi yaftası (title) bizleri, usu gerçekleştirme koşullarının dışlayıcı güvencesi olan, ama kendisi usun ilkelerine indirgenemeyen bir us temeline gönderir. Daha çok, bir üst düzey olgusu olarak o bu ilkelerin altında yatar. *Us temeli* usun ilgilerince onaylanır; ama o kendine ulaşmak için ne görgül ne de arı olmak, fakat aynı anda her ikisi de olmak durumunda bulunan insansal bilgiden sıyrılır. Dolayısıyla, Kant arı kılgısal usun uç sınırını aşmaya karşı uyarıda bulunur. Çünkü, usun deneyimi aştığı uygulamalı kuramsal us sınırına benzemez biçimde, burada ahlaksal-duygu-deneyimi usu aşar. "Arı ilgi" bir deneyimi kavranılamaz olarak eklemlendiren bir sınırlayıcı kavramdır:

> Başka yerden alınmış başka güdüler olmaksızın, us nasıl kendiliğinden kılgısal olabilir? Demek ki, *onun tüm buyrumlarının yasalar olarak tümel geçerliliğinin sırf ilkesi* nasıl ... bir kimsenin a priori ilgi duyabileceği herhangi bir istenç gereci (nesnesi) olmaksızın, kendi için bir güdü sağlayabilir? Arı biçimde *ahlaksal* olacak bir ilgiyi o nasıl ortaya çıkarabilir? Başka deyişle, *arı us nasıl kılgısal olabilir?* İnsansal usun tümü bunu açıklama yeteneğinden bütünüyle yoksundur ve bunun bir açıklamasını bulma yolundaki tüm çaba ve emek de boşunadır.[8]

Belirtilmeye değerdir ki, şimdi Kant kılgısal usdan geliştirdiği arı-ilgi kavramını, anın tüm yetilerine aktarmaktadır: "Anın her yetisine bir *ilgi,* demek ki alıştırmalarının ilerletilebilmesinin bağlı olduğu tek bir koşul içeren bir ilke, yükleyebiliriz."[9] Ne var ki, ilginin bir ilkeye indirgenmesi Kant'ın dizgesinin bir çiğnenişi olarak kavramın-özgü-statüsünün bir yana atılmış olduğunu ve usda özünlü olgusallık kıpısının gözönüne alınmadığını gösterir. Kuramsal usa , usun kurgusal bir ilgisi tarafından --eğer bu sonuncusu, usun kılgısal ilgisi durumuna benzemez biçimde, özdeşleştirilebilir bir haz-deneyimi olmaksızın, "a priori en yüksek ilkeler düzeyine dek nesne *bilgisi*"nden[10] oluşuyorsa-- ne eklendiği de açık değildir. Gerçekte, arı kılgısal haza benzeşimli olarak, bir arı kuramsal hazzın nasıl düşünüleceği de tümüyle kavranılamazdır. Çünkü, ister arı, isterse görgül olsun, her ilgi kendini genel isteme yetisiyle ilişki içinde belirler ve olanaklı kılgıya gönderme yapar. Usun kurgusal bir ilgisi bile ancak kuramsal us kılgısal usun hizmetine alınmış [ve] böylelikle, bilgi-uğruna-bilgi şeklindeki otantik güdeminden yabancılaştırılmamışsa, bir ilgi olarak gerekçelendirilir. Bir bilişsel ilgi için gerekli olan şey yalnızca bizatihi usun kurgusal kullanımının güçlendirilmesi değil, ama arı kurgusal usun arı kılgısal usla bağlantılanmasıdır. Ayrıca, onun kılgısal usun yönetimi altında olması da gerekir:

> Arı kılgısal usdan, kurgusal usa boyun eğmesi ve böylece düzeni tersinmesi hiç beklenemez, çünkü tüm ilgi sonul olarak kılgısaldır ve hatta kurgusal usunki bile yalnızca koşulludur. O ancak kılgısal kullanımı içinde tamdır.[11]

Sonunda Kant, kesin konuşuldukta, ancak kuramsal usun kılgısal usla "bir ilgi içinde" bağlantılanmasıyla, usun bir kurgusal ilgisi olabileceğini teslim eder.

Kuramsal usun kılgısal amaçlı bir meşru kullanımı vardır. Burada, arı kılgısal ilgi bir bilgi-kurucu ilgi rolünü varsayar [üstlenir] gözükür. Usumuzun tüm ilgisinin içinde-yakınsadığı üç sorudan üçüncüsü kurgusal usun kılgısal amaçlı böyle bir kullanımını istemler. İlk soru --Neyi bilebilirim?-- sırf kurgusaldır. İkincisi --Ne yapmalıyım?-- sırf kılgısaldır. Ama üçüncü soru --Ne umabilirim?-- aynı zamanda hem kılgısal, hem de kuramsaldır. Burada durum öyledir ki "kılgısal yalnızca kuramsal soruya yanıt vermek için ve bu yerine getirildiği zaman da, kurgusal soruya [yanıt vermek için] bir yolgösterici olarak işe yarar."[12] Kurgusal usun bağlandığı kılgısal güdemi umut ilkesi belirler. Bildiğimiz gibi, bu bakımdan bilgi arı kılgısal usun boyutları olarak ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varoluşuna götürür. Kant kuramsal usun görgül kullanımını eşzamanlı biçimde genişletmeksizin, kurgusal usun bu ilginç kullanımını gerekçelendirmekle ilgilidir. Kılgısal amaçlı us-yoluyla-bilgi (knowledge through reason, *Vernunfterkenntnis)* kendi statüsünü korur ki bu [statü] kuramsal usun, kendi öz yetkinliği dolayısıyla ve bir arı kılgısal ilginin yolgöstericiliği olmaksızın ileri sürebildiği bilgiye zıt olarak, zayıftır:

> Eğer arı us kendiliğinden kılgısal olabilse ve gerçekten ahlaksal yasanın bilincinin tanıtlandığı gibi, böyle olsa, ister kuramsal, isterse kılgısal amaçla olsun, a priori ilkelere uygun olarak yargılayan her zaman, hâlâ yalnızca bir ve aynı us olur. Birinci durumda, onun gücü belli önermeleri önesürümler olarak saptamaya yetmez. Oysa tam bu önermelerle de çelişmediğinden, bunlar *arı usun kılgısal ilgisine ayrılmazcasına* ilişkin oldukları anda, onun bunları kabul etmesi gerektiği açıktır --elbette, kendini dışardan donatmış, kendi temeli üzerinde yetişmeyen, ama yine de upuygun biçimde onaylanmış bir şey olarak. Ve o bunları, kendi

> erki içindeki tüm kurgusal usla karşılaştırmaya ve bağlantılandırmaya girişmelidir. Ne var ki bunu yaparken, bunların kendi içgörüleri olmadığını, ancak başka bir güdemle, eşdeyişle kılgısal [güdemle], kendi kullanımlarının uzanımları (extensions) olduğunu teslim etmelidir. Ve bu onun, kurgusal densizliği (transgression) kısıtlandırmaya yönelik ilgisine hiç de ters düşmez.[13]

Kant kurgusal usun ilgi-yönelimli (interested) kullanımını pusluluktan tümüyle özgürleştiremez. Bir yandan, kuramsal usun kılgısal karışımının (involvement) bir ussal yetinin bir başkası tarafından yeniden şekillendirici ya da tamamlayıcı bir araçsallaştırılması gibi ortaya çıkmaması için, usun birliğine başvurur. Ne var ki, öte yandan da, kuramsal ve kılgısal us öylesine önemsiz ölçüde bir birlik oluştururlar ki, arı kılgısal usun koyutları kuramsal usa "yabancı" kalır. Vargı olarak, kuramsal usun ilgi-yönelimli kullanımı sağın anlamıyla bilgiye yol açmaz. Kılgısal amaçla usun uzanımını, olanaklı kuramsal bilgi diyarının uzanımıyla karıştırma durumunda olan bir kimse arı usun eleştirisinin, özellikle aşkınsal eytişimin bütün çabasının, karşı çıktığı kurgusal densizlik suçunu işlemiş olur. Usun kılgısal ilgisi yalnızca Kant gerçekten kuramsal [us] ile kılgısal usun birliğini başarmış olsaydı, daha dar bir anlamda bir bilgi-kurucu ilgi rolünü varsayabilirdi [üstlenebilirdi]. Kant için, usun kurgusal ilgisi yalnızca, eşsözlü bir şekilde, kuramsal yetinin bilgi amaçlı alıştırmasını amaçlar. Yalnızca, bu ilgi bir arı kılgısal ilgi olarak ciddiye alınmış olsaydı, kuramsal us da usun ilgisinden bağımsız bir [şey] olarak, kendi rolünü zorunlulukla yitirirdi.

Fichte bu adımı atar. Usun edimini, düşünsel sezgiyi (intellectual intuition), kendine geri dönen bir yansıtılmış eylem olarak kavrar ve kılgısal usun birinciliğini bir ilkeye çevirir. Arı kurgusal [us] ile arı kılgısal usun "bir biliş içinde" ilinek-

sel bağlantılanmasının yerini, kurgusal usun kılgısal usa ilkesel bağımlılığı alır. Usun örgütlenmesi kendini konuşlandıran bir öznenin kılgısal güdemine bağlı kılınır. Fichte'nin bilgi doktrininin gösterdiği gibi, us özgün özdüşünseme biçiminde dolayımsız şekilde kılgısaldır. Kendi özüretimi içinde kendine saydam duruma gelerek, ben kendini inakçılıktan özgürleştirir. Benin kendini düşünsel sezgiye yükseltmesi için, bir özgürleşim istencinin ahlaksal niteliği gerekir. İdealist "benin bu edimini ancak kendisinde sezinleyebilir ve onu sezebilmesi için, onu başarması gerekir. Onu kendisi içerisinde, dilediğince ve özgürce üretir."[14] Öte yandan, kendini kendi çevresindeki şeylerin bir ürünü olarak, doğanın bir ürünü olarak kavrayan bir bilinç inakçı biçimde köleleştirilmiştir: "İnakçıların ilkesi şeylere, onların kendileri uğruna, inançtır: demek ki, yalnızca nesneler tarafından saçılan ve desteklenen, onların kendi özüne dolaylı inanç."[15] Bu inakçılığın anlayışsızlıklarından uzak kalmak için, önce usun ilgisini kişinin kendi öz [ilgisi] olarak benimsemesi gerekir: "İdealist ile inakçı arasındaki ayrımın sonul nedeni bu yüzden onların ilgileri arasındaki ayrımdır."[16] İnsanın kendini özerklik ve sorumluluğun (responsibility, *Mündigkeit*) idealist duruşuna yükseltmesi için, tüm mantık özgürleşim gereksinimini ve özgün biçimde başarımlanmış bir özgürlük edimini önvarsayar. Bu duruştan [devinerek], doğal bilincin inakçılığına ve vargı olarak, ben ile dünyanın özkuruluşunun (self-constitution) örtülü düzenekselciliğine yönelik eleştirel içgörü kazanmak olanaklıdır:

> En yüksek ilgi ve tüm öteki ilgilerin zemini *kendimize yönelik* ilgidir. Aynısı filozof için de geçerlidir. Onun tüm düşüncelerine görünür biçimde yol gösteren ilgi usavurmada kendi özünü yitirme değil, ama bunu koruma ve önesürme [ilgisidir].[17]

Kant arı usun çatışkılarını açarken, inakçılara ve görgücülere, herbirine kendi yolunda, inakçı bir şekilde yol gösteren ilgileri de aktarır. Ama sonunda, Kant "usun bu çelişkisine yönelik ilgisi"ni,[18] birisi her zaman savı ve öteki de karşısavı savunan iki yana da karşı yönelmiş bir ilgiyi, ancak bizatihi ilginin bir yana bırakılmasında görür. Kendi üstüne düşünseyen us "kendini tüm yanlılıktan koparma"[19] durumundadır. Böylece, kurgusal us kılgısal usa ve onun arı ilgisine dışsal kalır. Tersine, Fichte felsefesel dizgelerin savunulmasına karışan ilgileri, usun özgürleşime ve benin özyeterliliğine yönelik ilgisinin devindirdikleri ile, kendi görgül eğilimlerinde ve ilgilerinde kısılıp kalmış ve bu yüzden doğaya bağımlı olanlar arasındaki temel karşısava indirger.

> Şimdi, insanlığın iki aşaması sözkonusudur; ve türümüzün ilerleyişi son [aşamaya] ulaşmazdan önce, başlıca iki tip insan sözkonusu olur. Henüz kendilerini kendi özgürlüklerinin ve saltık özyeterliliklerinin tam duygusuna çıkarmamış olan kimileri kendilerini ancak şeylerin tasarımında bulurlar. Onlar öyle bir tür özbilince iyedirler ki, bu nesnelere saçılmış ve bulandırmıştır ve ancak bunların çokluğundan derlenebilir. Kendi imgeleri onlara, yalnızca bir aynada olduğu gibi, şeyler yoluyla gözükebilir. Bu sonuncular onlardan uzaklaştırıldığında, onların özü de aynı anda ortadan yok olur. Onlar kendileri uğruna, şeylerin bağımsızlığına yönelik inancı bir yana atamazlar, çünkü onların kendileri yalnızca şeylerde varolurlar. Onlar gerçekte dışsal dünya yoluyla oldukları şey durumuna gelirler. Gerçekten, yalnızca şeyler ürünü olan bir kimse kendini asla başka türlü görmeyecektir. Ve yalnızca kendinden ve kendi türünden söz ettiği sürece de, [bunda] haklı olacaktır... Ama, kendi özyeterliliğinin ve kendi

> dışında olan her şeyden bağımsızlığının bilincinde olan bir kimse --ve ancak, kendine özgü şeyi her şeyden bağımsız şekilde anlamlandırarak, böyle olan biri-- kendi özünün destekleyicisi olarak şeylere gerek duymaz ve onları kullanamaz; çünkü, onlar bu özyeterliliği ortadan kaldırmakta ve bunu boş bir yanılsamaya dönüştürmektedirler. Onun iyelendiği ve onu ilgilendiren ben şeylere inancı geçersiz kılar; ilgi dışındaki özyeterliliğine inanır ve onu [ilgiyi] etkisi altına alır. Onun kendine inancı dolayımsızdır.[20]

Benin özyeterliliğine ve özgürlüğe yönelik ilgiye [bu] duygusal bağlanış Kant'ın arı kılgısal hazzıyla hâlâ bir bağlantı gösterir. Çünkü, Kant usun-ilgisi kavramını, özgür ussal varlıklar diyarı idealinin gerçekleştirilmesi duygusundan türetmiştir. Bununla birlikte, Fichte bu arı kılgısal güdüyü, "ulamsal buyruk bilinci"ni, kılgısal usun bir ürünü olarak değil, ama usun kendinin bir edimi olarak kavrar: benin, kendini, kendine dönen eylem şeklinde kendine saydamlaştırdığı özdüşünseme olarak. Fichte kılgısal usun çalışmasını, kuramsal usun etkinlikleri içinde özdeşleştirir ve onların birlik noktasını düşünsel sezgi (intellectual intuition, *intellektuelle Anschauung*) diye niteler:

> Bilgi doktriniyle ilgilenen düşünsel sezgi hiç de bir varlık konusu değil, ama eylem [konusudur] ve Kant onu (isterseniz [diyelim ki], *arı tamalgı* anlatımı dışında) anmaz bile. Oysa, Kant'ın dizgesinde bile, ondan söz edilecek yeri tümüyle sağın biçimde göstermek olanaklıdır. Kant'tan buyana, biz ulamsal buyruğun ayırdında değil miyiz? Şimdi, ne tür bir bilinçtir bu? Kant kendine bu soruyu sormayı unutur, çünkü *tüm* felsefesinin [bu] temelini hiçbir yerde ele almaz. Bunun yerine, *Arı Usun Eleştirisi*'nde, yalnızca kuramsal

> felsefeyi ele alır ki, bunda ulamsal buyruk ortaya çıkamazdı; oysa *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde, yalnızca kılgısal felsefeyi ele alır ki, bunda da sırf içerik önemlidir ve bilincin-tipi sorusu ortaya çıkamazdı.[21]

Kant kılgısal usu, gizli şekilde kuramsal us örnekçesi üzerinde düşündüğü için, ahlaksal duygunun, demek ki, ahlaksal yasaya uymaya yönelik ilginin, aşkınsal deneyiminin onun önüne koyduğu sorun, duyulardan hiçbirini içermeyen bir sırf düşüncenin nasıl bir haz ya da acı duyumu üretebildiğidir. Evrik olarak, kılgısal us kuramsal us için örnekçe sağladığı anda, özel bir us-nedenselliğinin tamamlayıcı kuruluşuyla birlikte bu ikilem de gereksiz duruma gelir. Çünkü, o zaman, usun kılgısal ilgisi usun kendine ilişkin olur. Benin bağımsızlığına yönelik ilgide, us bizatihi us ediminin özgürlük üretmesiyle aynı ölçüde, kendini gerçekleştirir. *Özdüşünseme aynı anda hem sezgi ve özgürleşimdir, hem de kavrayış (comprehension) ve inakçı bağımlılıktan kurtuluştur.* Usun hem çözümsel, hem de kılgısal olarak bozduğu inakçılık yanlış bilinçtir: tikelde hata ve özgürsüz varoluş. Ancak kendini düşünsel sezgide özkonumlandırıcı özne olarak kavrayan ben özerkliğe ulaşır. İnakçı ise tersine, özdüşünsemeyi gerçekleştirmek için güç toplayamayacağından, yalnızca nesnelerince belirlenmiş olmakla kalmayıp ama bir şeye dönüştürülmüş de olan bir bağımlı-özne olarak, saçılım içinde yaşar. Kendi özdüşünsemeci özetkinliğinin bilincinde olmadığı için, özgürsüz bir varoluşa yönelir. İnakçılık eşit ölçüde bir ahlaksal yoksunluk ve bir kuramsal yeteneksizliktir. İdealist o nedenle inakçıyı aydınlatma yerine, hor görme tehlikesi içindedir. Sık sık ruhbilimselci biçimde yanlış anlaşılan Fichte'nin ünlü deyişinin bağlamı budur:

> Bir kimsenin seçtiği felsefenin türü bu yüzden onun ne tür bir kimse olduğuna bağımlıdır. Çünkü, bir felsefe-

> sel dizge bizim hevesimize göre bir yana atılabilecek ya da korunabilecek bir döküntüler bohçası değildir; daha çok, ona iye olan insanın ruhunca esinlendirilmiştir. Doğası gereği gevşek olan, ya da, ansal uşaklığa kul köle olmuş, lüksü ve kibiri tanımış bir ıra asla kendini idealizme yükseltmeyecektir.[22]

Bu betisel formülasyonda Fichte yalnızca, kuramsal ve kılgısal usun özdeşliğini bir kez daha duyurur. Us ilgisinin bize nüfuz etmesi, benin bağımsızlığı duygusunun ve özdüşünseme sürecindeki ilerlemenin bizi sarması eşzamanlı olarak, bizim kazanmış olduğumuz özerkliğin ölçüsünü ve bizim varlığı ve bilinci felsefesel kavrayışımızın duruşunu da belirler.

Us-ilgisi kavramının Kant'tan Fichte'ye dek gelişimi kılgısal usun buyurduğu 'özgür istencin eylemlerine yönelik ilgi' kavramından, usun kendi içinde işlemli olan 'benin bağımsızlığına yönelik ilgi' kavramına götürür. Fichte'nin yaptığı kuramsal ve kılgısal us özdeşleştirimi bu ilginin terimleri içinde aydınlatılabilinir. Bir özgürlük ilgisi ediminin özdüşünsemeyi öncelemesi gibi, o da kendini özdüşünsemenin özgürleşimci erkinde gerçekleştirir. *Us ile usun-ilgi-yönelimli-kullanımının bu birliği* derin-düşüncesel (contemplative) bilgi kavramıyla çatışır. Arı kuramın geleneksel anlamı biliş sürecini yaşam bağlamlarından ilkede ayırdığı sürece, ilgiyi de kurama yabancı, ona dışardan gelen ve bilginin nesnelliğini engelleyen bir şey gibi görmek gerekir. Bilimler yöntembilimini incelerken karşı karşıya geldiğimiz, bilgi ve ilginin [bu] tekil içiçe-geçişi her zaman, arı bilginin bir kopya kuramının geriplanına karşı görüldüğünde --böyle bir kuramın aldığı biçim ne olursa olsun-- ruhbilimselci bakımdan yanlış anlaşılma tehlikesi altındadır. Yukarda çözümlenmiş olan iki bilgikurucu ilgiyi, sanki bunlar halihazırda kurulmuş bir bilişsel aygıta saldırıyorlar ve bağımsız bir gerekçelenişe iye bir biliş

sürecine önyargılı biçimde karışıyorlarmış gibi düşünme ayartmacasına düşeriz. Bu kavramlaştırma Kant'ın, us ilgisinin (kılgısal da olsa) bir arı us-ilgisi olduğu gösterilmiş olsa bile, kılgısal amaçlı kurgusal us kullanımı görüşünde hâlâ bulunabilir. Usa çakılmış olan ilgi kendi ikincil ırasını (secondary character, *Nachträglichkeit)* yalnızca Fichte'nin ilgi-yönelimli özdüşünseme kavramında yitirir ve aynı şekilde bilme ve eyleme için kurucu duruma gelir. Fichte tarafından geliştirildiği üzere, kendine geri dönen eylem olarak özdüşünseme kavramı bilgi-kurucu ilgi ulamı açısından dizgesel bir imleme iyedir. Çünkü bu düzeyde de, kendini yalnızca bilgi yoluyla gerçekleştirse bile, ilgi bilgiye öngelir.

Okuyucularını, tek bir edimle, hem kendini, hem de dünyayı üreten bir saltık benin özeksel özsezgisine transpoze etme iddiasında olan Fichte'nin *Bilgi Doktrini*'nin dizgesel güdemini izlemeyeceğiz. Hegel ise iyi bir nedenle görüngübilimsel deneyimin bütünleyici yolunu seçer. Bu sonuncusu tek bir sıçrayışta inakçılığı aşmaz, ama görünümleri-içinde-bilincin aşamalarını düşünsemenin düzeyleri olarak kateder. Ancak, okuyucularını saltık bilgiye ve kurgusal bilimsel bilgi kavramına götürdüğü varsayılan *Tinin Görüngübilimi*'nin güdemini izlemek de bizim için olanaksız gibidir. Gerçi, çıkış noktası olarak görgül bilinci alan düşünseme devinimi us ve ilgiyi birleştirmektedir. Her aşamada hem bir dünyagörüşünün, hem de bir yaşam biçiminin inakçı ırasıyla tokuştuğunda, biliş süreci bir özoluşum süreciyle uyuşur. Ama, bir özkurucu tür-özne'nin yaşamı düşünsemenin saltık devinimi gibi düşünülemez. Çünkü, insansal türün kendini kurduğu koşullar tam düşünsemenin konumlandırdığı [koşullar] değildir. Fichte'nin beninin saltık özkonumlanışına ya da anın [tinin] saltık devinimine benzemez olarak, özoluşum süreci koşullanmamış değildir. O hem öznel, hem de nesnel doğanın

olumsal koşullarına bağımlıdır: bir yanda, etkileşen bireylerin bireyleştirici toplumsallaşma koşullarına ve öte yanda, uygulayımsal bakımdan denetlenebilir kılınan bir çevrede iletişimsel olarak eyleyen kişilerin "özdeksel değişim" koşullarına. Türün özoluşum sürecinde yatan ve düşünseme devinimine nüfuz eden usun özgürleşime-yönelik-ilgisi simgesel etkileşimin ve araçsal eylemin bu koşullarını gerçekleştirmeyi amaçlar; ve bu ölçüde de, kılgısal ve uygulayımsal ilgilerin kısıtlanmış biçimini varsayar [üstlenir]. Gerçekten, belli ölçüde, idealizmin getirdiği us-ilgisi kavramı özdekselci biçimde yorumlanma gereksinimindedir: özgürleşimci ilginin kendisi olanaklı öznelerarası eylem-yönelimine ve olanaklı uygulayımsal denetime yönelik ilgilere bağımlıdır.

Bu düzeyde, biliş süreçlerine yol gösteren ve onları kuran ilgiler nesnelerin varoluşunu değil, ama bizzatihi başarılı araçsal eylemleri ve etkileşimleri amaçlar. Tam bu anlamdadır ki, Kant bizim ahlaksal eylemlere duyduğumuz arı ilgiyi, sırf eylemlerin nesnelerinin varoluşuyla ayırdına vardığımız görgül eğilimlerden ayırt eder. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, bu iki ilgiyi buyuran us artık arı kılgısal us değil, bilgi ve ilgiyi özdüşünsemede birleştiren usdur. Benzer olarak, iletişimsel ve araçsal eyleme yönelik ilgiler uygun bilgi ulamlarını zorunlukla içerirler. Onlar kendiliklerinden *bilgi*-kurucu ilgilerin rolünü elde ederler. Çünkü, uygun bilgi ulamları --demek ki geleneğin aktardığı birikimsel öğreni süreçleri ve kalıcı yorumlamalar-- güvencelenmedikçe, bu eylem biçimleri kurulamazlar.

Araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde doğan eylem, dil ve deneyim konfigürasyonunun, simgesel etkileşim çerçevesi tarafından ortaya çıkarılandan ayrımlı olduğunu göstermiştik. Araçsal ve iletişimsel eylemin koşulları aynı zamanda

olanaklı bilginin nesnelliğinin de koşullarıdır. Onlar sırasıyla, nomolojik ve yorumsamacı bildirimlerin geçerliliğinin anlamını saptarlar. Biliş süreçlerinin yaşam yapılarına [bu] çakılmışlığı dikkati bilgi-kurucu ilgilerin rolüne çeker: bir yaşam yapısı bir ilgi yapısıdır. Ne var ki, toplumsal yaşamın kendini yeniden ürettiği düzeye benzer olarak, bu ilgi yapısı da bu eylem biçimlerinden ve uygun bilgi ulamlarından bağımsız şekilde tanımlanamaz. İnsansal düzeyde, yaşamın korunmasına yönelik ilgi bilgi ve eylem yoluyla örgütlenmiş olan yaşama kök salmıştır. Bu yüzden, bilgi-kurucu ilgiler her iki etkence belirlenir. Onlar bir yandan, biliş süreçlerinin yaşam yapılarından ve onlar içerisindeki işlevden doğduğu olgusunu onaylarlar. Ne var ki öte yandan, ayrıca, bilme ve eylemenin özgül bağlantısına başvurmaksızın, toplumsal bakımdan yeniden-üretilmiş yaşam biçiminin ıralandırılamayacağını da imlerler.

Hem olanaklı bilgi koşullarını saptayan, hem de eylem biçimine göre ayrımlı konfigürasyonlarda olsa bile bilişsel süreçlere bağımlı olan eylemlere ilgi duyulur. Bilgi ile ilginin bu içiçe-geçmişliğini biz düşünseme "etkinliği"yle bağdaşan "eylemler" ulamını, eşdeyişle özgürleşimci eylemler [ulamını], inceleyerek açıklığa kavuştururuz. "Bir yaşamı değiştiren" özdüşünseme edimi bir özgürleşim devinimidir. Burada usun ilgisi usun biliş erkini yozlaştıramaz, çünkü, Fichte'nin usanmaz biçimde açıkladığı gibi, bilme ve eyleme *tekil* bir edimde kaynaşmışlardır. Ama eylemenin ve bilmenin iki kıpısı halihazırda ayrıldığı zaman, ilgi bilgiye daha dışsal olmaz: araçsal ve iletişimsel eylem düzeyinde.

Ancak, biz yalnızca özdüşünseme boyutuna girdiğimizde, doğal ve ekinsel bilimlerin bilgi-kurucu ilgilerini yöntembilimsel bakımdan değerlendirebiliriz. *Özdüşünsemenin başarı-*

mındadır ki us kendini ilgi-yönelimli (interested) olarak kavrar. Böylelikle yöntembilimi düşünseme deneyimi kipi içinde izlediğimizde, bilgi ve ilginin temel bağlantısıyla karşı karşıya geliriz: nesnelciliğin eleştirel çözünümü, demek ki olanaklı bilginin önbiçimlenmiş nesnelerine öznel etkinliğin katkısını bastıran bilimlerin-nesnelci-özanlaması, olarak. Ne Peirce, ne de Dilthey kendi yöntembilimsel soruşturmalarını, bilimlerin bir özdüşünsemesi olarak kavradılar. Peirce kendi soruşturma mantığını, koşullarını onun çözümlediği bilimsel ilerlemeyle bağlantı içinde düşünür. O bir bütün olarak soruşturma sürecinin kurumsallaşmasına ve ivmelenmesine ve bu yüzden de, gerçekliğin ilerlemeci ussallaştırılmasına katkı yapan bir yardımcı sıkıdüzendir. Dilthey ise kendi ekinsel bilimler mantığını, koşullarını bunun çözümlediği yorumsamanın akışıyla bağlantı içinde düşünür. O tarihsel bilincin yayılmasına ve her yerde hazır bulunan bir tarihsel yaşamın estetik sunumuna katkı yapan bir yardımcı sıkıdüzendir. Onlardan hiçbiri bilgi kuramı olarak yöntembilimin, tür tarihinin temeldeki deneyimlerini yeniden kurumlayıp kurumlamadığını ve böylece, türün özoluşum sürecinde yeni bir özdüşünseme aşamasına yol açıp açmadığını hesaba katmaz.

Bölüm On

BİLİM OLARAK ÖZDÜŞÜNSEME:
Freud'un Ruhçözümsel Anlam-Eleştirisi

19. yüzyılın sonu baştan buyana özdüşünseme öğesi içinde devinen ve aynı zamanda da sağın anlamda bir bilimsel yordam olarak meşruluk iddiasında güvenilir biçimde bulunabilen bir sıkıdüzenin, birincil olarak tek bir adamın çalışması şeklinde ortaya çıkmasına tanık oldu. Freud Peirce ve Dilthey gibi, yerleşik bir bilimsel sıkıdüzen içinde kendi öz deneyimiyle düşünümsel biçimde ilgilenen bir bilim filozofu değildi. Tersine, yeni bir sıkıdüzeni geliştirerek, bunun önvarsayımları üzerinde düşünsedi. Freud bir filozof değildi. Tıbbi bir sinirce (neurosis) doktrini yaratma çabası onu, yeni bir tür kurama götürdü. Bir bilim temelinin yeni başlangıç üstüne düşünsemeyi zorunlu kılması ölçüsünde, yöntembilimsel tartışmalara karıştı. Bu anlamdadır ki, Galileo çağdaş fiziği yalnızca yaratmamış, ama ayrıca onu yöntembilimsel bakım-

dan da tartışmıştır. Ruhçözümleme ancak yöntemsel özdüşünsemeyi birleştiren bir bilimin somut örneği olarak bizi ilgilendirmektedir. Ruhçözümlemenin doğuşu pozitivizmin tıkadığı boyuta ulaşma ve bunu soruşturma mantığından doğan bir yöntembilimsel tarzda yapma olanağını açmaktadır. Bu olanak gerçekleşmeden kalmıştır. Çünkü, fizyolog --başta öyledi-- olarak Freud'un kendisinin başlattığı ruhçözümlemenin bilimsel özyanlışanlaması (self-misunderstanding) bu olanağı tıkamıştır. Bununla birlikte, bu yanlış- anlama bütünüyle temelsiz de değildir. Çünkü, ruhçözümleme yorumsamayı, gerçekte doğal bilimler için ayrılmış gözüken işlemlerle birleştirir.[1]

Başlangıçta, ruhçözümleme yalnızca özel bir yorumlama biçimi olarak ortaya çıkar. Simgesel yapıların yorumlanması için kuramsal çevrenler ve uygulayımsal kurallar getirir. Freud her zaman düşlerin yorumlanmasını, filolojik araştırmanın yorumsamacı örnekçesini izleyerek kalıba döker. Yeri geldiğinde, bunu yabancı bir yazarın çevirisiyle karşılaştırır: Örneğin, Livy'nin bir metninin [çevirisiyle].[2] Ama çözümleyicinin (analyst) yorumlayıcı çabası kendini filologunkinden, yalnızca özel bir nesne önalanının kristalleşmesi yoluyla ayırt etmez. O özgül biçimde genişletilmiş bir yorumsamayı, ekinsel bilimlerdeki alışılmış yorumlama yöntemine zıt olarak *yeni bir boyutu* dikkate alan bir [yorumsamayı], gerektirir. Dilthey'ın, kendi anlama [anlık] çözümlemesinin çıkış noktası olarak yaşamöyküsünü alması bir rastlantı değildir. Anımsanabilen bir yaşam tarihi yapısının yeniden-kurulumu genelde simgesel yapıların yorumlanması için örnekçedir. Yaşamı tarihi saydamlık üstünlüğüne iye gözüktüğü için, Dilthey yaşamöyküsünü bir örnekçe olarak seçer. O matlığıyla, belleğe direnmez. Burada, yaşam tarihini anımsama odağında, tarihsel yaşam "içerden bilinen şey" olarak toplulaşır; "o son baş-

vuru yeridir".[3] Freud için ise tersine, yaşamöyküsü yalnızca içerden hem bilinen hem de bilinmeyen şey olarak bir çözümleme nesnesidir, öyle ki, görünür belleğin ötesinde olana başvurmak [burada] zorunlu olur. Dilthey yorumsamayı, dolayımsız anımsamayla anlamı güvencelendirilebilecek olan öznel bilince doğru yöneltir:

> Zaman içindeki devinim akışı ve bu yolda ortaya çıkan nedensel bağlanım (nexus) içinde kavrandığı ölçüde, yaşam tarihseldir. Bireyseli değil, ama çeşitli aşamalarıyla [bu] bağlanımın kendisini yeniden üreten bir bellek içindeki bu ardışıklık tasarımı sayesinde, bu [kavrayış] olanaklı olur. Belleğin, bir yaşam sürecinin kavranılmasında başardığı şeye, tarihte, devinim ve etkileri içinde nesnel anın [tinin] kuşattığı yaşam-nesnelleştirmeleri arasındaki bağlantıyı kurarak ulaşılır.[4]

Kuşkusuz, Dilthey bize sunulan yaşam tarihinin ufku ötesinde dolayımsız belleğin öznel güvencesine bel bağlayamayacağımızı bilmektedir. O nedenle, anlama; içinde, anlam yapılarının nesnelleştirildiği simgesel biçimlere ve metinlere yöneltilmiştir. Bu yolda, yorumsama bu metinlerin eleştirel yeniden-kurulumu yoluyla insanlık belleğini hatadan kurtarabilir.

> Tarihsel dünyanın kurulumunun ilk koşulu bu yüzden insanlığın karışmış ve birçok yolda yozlaşmış 'kendine-ilişkin-bellekleri'nin, yorumlamayla bağlılaştırılmış eleştiri yoluyla yeniden türetimidir. Temel tarihsel bilim bu bakımdan, içine geleneğin çökelmiş olduğu bilimsel dil-incelemesi, daha önceki insanların kalıtının derlenmesi, bunda içerilen hataların ortadan kaldırılması, ve bu belgeleri birbirleriyle içsel ilişki içine so-

> kan zamandizinsel düzen ve birleşimin formel-anlamında filolojidir. Bunda, filoloji tarihçinin yardımcısı değil, ama onun yordamının temelidir.[5]

Freud gibi, Dilthey da öznel belleğin güvenilemezliğini ve karışıklığını hesaba katar. Her ikisi de geleneğin zedelenmiş metnini düzelten bir eleştirinin zorunluluğunu görürler. Ama felsefesel eleştiri ruhçözümsel [eleştiriden], nesnel anı [tini] iyelenme sürecindeki sonul deneyimsel temel olarak öznel bilincin güdemsel yapısını alması bakımından ayrımlıdır. Gerçi, Dilthey anlatımın ruhbilimsel anlamasını [anlığını], anlamın yorumsamacı anlaması [anlığı] yararına bir yana bırakır: "ansal biçimlerin anlamasının [anlığının] yerini ruhbilimsel incelik almıştır."[6] Ama, simgesel yapılarla ilişkisi içinde, filoloji bile içinde bilinçli güdemlerin dile getirildiği bir dille kısıtlı kalır. Nesnelleştirilmeleri anlaşılabilinir kılarak, filoloji onların güdemsel içeriğini gündelik yaşam deneyimi ortamında edimselleştirir. Bu ölçüde, filoloji yaşam-tarihsel belleğin yeteneğini, düzgülü koşullar altında işlev görecek şekilde yalnızca tamamlar. Metinleri hazırlarken, eleştiricilik çabasıyla onun ortadan kaldırdığı şey yalnızca ilineksel çatlaklardır. Filolojik eleştiriciliğin uzaklaştırdığı çarpıtma ve savsamaların hiçbir dizgesel rolü yoktur. Çünkü, yorumsamanın incelediği metinlerin anlam yapısı her zaman yalnızca *dışsal koşulların* etkisiyle tehdit edilir. İster belleğin, isterse ekinsel geleneğin olsun, aktarım kanallarının yetenek ve etkililik [bakımından] sınırlandırılması yoluyla anlam ortadan kaldırılabilir.

Ruhçözümsel yorumlama ise tersine, anlam yapılarına, bilinçli olarak güdemlendiği şeyin boyutu içinde yönelmiş değildir. Onun eleştirel çabasının ortadan kaldırdığı çatlaklar ilineksel değildir. Onun düzelttiği çarpıtmalar ve savsamalar

dizgesel bir role ve işleve iyedir. Çünkü ruhçözümlemenin kavramayı gözettiği simgesel yapılar *içsel koşulların* etkisiyle yozlaştırılmışlardır. [Bu] zedelenmeler *bizatihi* anlam taşır. Bu tür bir yozlaşmış metnin anlamı ancak yozlaşmanın kendinin anlamını aydınlatmak olanaklı duruma geldikten sonra, upuygun biçimde kavranılabilir. Bu; filolojinin yordamlarıyla sınırlandırılamayan, ama daha çok, *dilbilimsel çözümlemeyi nedensel bağlantıların ruhbilimsel sorgulanmasıyla birleştiren* yorumsamanın özgü görevini ortaya çıkarır. Böylesi durumlarda, anlamın eksik ya da çarpıtılmış görünümü kusurlu aktarımdan doğmaz. Çünkü, her zaman, öznenin kendisi erinçlenemez duruma gelebilen bir yaşamöyküsel bağlantının anlamı sözkonusudur. Yaşam tarihinin sunulabilecek bu ölçüsünün ufku içerisinde, bizatihi bellek işlevinin bozulmasının yorumsamayı sahneye çağırması ve nesnel bir anlam-yapısı bağlamında anlaşılmayı istemlemesi ölçüsünde, bellek başarısızlığa uğrar.

Dilthey yaşam-tarihsel belleği, olanaklı yorumsamacı anlamanın koşulu olarak düşünür; böylelikle de anlamayı bilinçli güdemlere bağlar. Freud ise kendi bakımlarından güdemleri dile getiren dizgesel bellek-rahatsızlıklarıyla karşı karşıya gelir. Ama bu sonuncusu o durumda öznel biçimde düşünülen şeyin alanını aşmalıdır. Olağan dil çözümlemesiyle, Dilthey yalnızca tümceler, eylemler ve deneyimsel anlatımlar arasındaki uyuşmazlığın sınır durumunu anar. Ne var ki, ruhçözümcü için düzgülü durum budur.

Olağan dilin dilbilgisi yalnızca simgelerin bağlantısını değil, ama ayrıca dilbilimsel öğelerin, eylem kalıplarının ve anlatımların içiçe girmesini de yönetir. Normal durumda, bu üç anlatım ulamı bütünleyicidir, öyle ki, dilbilimsel anlatımlar etkileşimlere "uyar" ve hem dil, hem de eylem deneyimsel

anlatımlara "uyarlar"; kuşkusuz, onların bütünleşmesi yetkin değildir [ve bu da] dolaylı iletişimler için zorunlu olan genişliğe olanak verir. Ne var ki, sınır durumda, bir dil oyunu [bu] üç anlatım ulamının artık uyuşmadıkları [bir] noktada çözülebilir. O zaman, eylemler ve sözeldışı anlatımlar amaçlı biçimde dile getirilmiş olan şeyi yalanlar. Ama, eyleyen özne yalnızca kendiyle etkileşen ve onun, dil oyununun dilbilgisel kurallarından sapmasını gözleyen başkaları için kendini yalanlar. Eyleyen öznenin kendisi [bu] uyuşmazlığı gözlemleyemez; ya da, gözlemlese [bile] onu anlayamaz, çünkü o kendini bu uyuşmazlıkta hem dile getirir, hem de yanlış anlar. Onun özanlaması bilinçli biçimde güdemlenmiş şeye, dilbilimsel anlatıma --ya da, en azından sözelleştirilebilen şeye-- tutunmalıdır. Yine de, uyuşmayan eylemler ve anlatımlarda günışığına çıkan güdemsel içerik öznel biçimde güdemlenmiş anlamların olduğu denli, öznenin yaşam-tarihsel yapısının da bir parçasıdır. Özne dilbilimsel anlatımla eşgüdümlendirilmemiş olan bu sözeldışı anlatımlar konusunda kendini aldatmalıdır. Ve o kendini bunlar içinde nesnelleştirdiğinden, kendini kendisiyle ilgili olarak da aldatır.

Ruhçözümsel yorumlama; içinde bir öznenin kendini kendiyle ilgili aldattığı simge-bağlantılarıyla ilintilidir. Dilthey'ın filolojik yorumsamasına karşı Freud'un öne çıkardığı *derin-yorumsama yazarın özaldatmalarını* belirtimleyen metinlerle ilgilenir. Belirgin içeriğin (ve eşgiden dolaylı, ama güdemli iletişimlerin) yanısıra, böylesi metinler yazarın yönelimlerinin bir bölümünün, kendince erinçlenemeyen, kendisinden yabancılaşmış, ancak yine de kendisine ilişkin gizil içeriğini belgeler. Öznenin hâlâ kendisine [ilişkin] olan bir şeyin yabancılaşma ırasını yakalamak için, Freud "içsel yabancı bölge" ("internal foreign territory")[7] deyişini ortaya atar. Bu öbekteki "metinler"e ilişkin simgesel anlatımlar dil-

bilimsel anlatımların, ancak başka nesnelleştirilme biçimleriyle paslaşmasının geniş bağlamında ortaya çıkan ırasallara göre bilinebilir:

> Dilbilimci bakımından ruhçözümlemeye yönelik ilgiyi koyutlarken, sözcüğün uzlaşımsal anlamının kesinlikle ötesine geçiyorum. Çünkü, dil burada yalnızca düşüncelerin sözcüklerdeki anlatımını değil, ama ayrıca jestlerin dilini ve, yazma gibi, ruhsal etkinliğin başka her anlatım kipini de anlatır biçimde anlaşılmalıdır. O durumda, ruhçözümleme yorumlamalarının birincil olarak, bize yabancı olan bir anlatım kipinden, düşüncemizin tanış olduğu bir [anlatım kipine] çeviriler olduğuna işaret edilebilir.[8]

Bizim gündelik dil oyunlarımızın sürüp giden metni (konuşma ve eylemler) görünüşte olumsal [nitelikteki] yanlışlarla bozulmuştur: hoşgörünün uzlaşımsal sınırları içerisinde kaldıkları sürece, ilinekler diye hesaba katılmayabilecek ve gözardı edilebilecek savsamalar ve çarpıtmalarla. İçerisine, Freud'un unutmayı, dil ve kalem sürçmelerini, yanlış okumayı, sakar eylemleri ve sözümona rasgele eylemleri kattığı bu *ruhsal-savrukluklar (parapraxes)* (hatalar) yazarın özaldatmalarını hem dile getiren, hem de gizleyen kusurlu metni belirtir.[9] Eğer metindeki yanlışlar daha fazla göze batarsa ve patolojik alanda konuşlanmışlarsa, [o durumda] biz semptomlardan söz ederiz. Bunlar ne gözardı edilebilir, ne de anlaşılabilir. Yine de, semptomlar güdemsel yapıların parçasıdırlar: gündelik dil oyunlarının sürüp giden metni dışsal etkilerle değil, ama içsel rahatsızlıklarla parçalanır. Sinirceler (neuroses) simgesel yapıları, üç boyutun tümünde de çarpıtırlar: dilbilimsel anlatım (takıntısal düşünceler), eylemler (yineleme zorlanımları) ve beden-deneyimsel anlatım (dönüşümce-

sel [hysterical] beden semptomları). Psikosomatik rahatsızlıklar durumunda semptom özgün metinden öylesine uzaklaştırılmıştır ki, onun simgesel ırası başta yorumlama çalışmasıyla ortaya serilmek durumundadır. Dar anlamda sinirceli semptomlar sanki ruhsal-savrukluklar ile psikosomatik hastalıklar arasına yerleşmiş gibidir. Bunlar ilinekler diye küçümsenemezler; aynı zamanda, onları bir simgesel yapının yarılmış parçaları gibi özdeşleştiren [nitelendiren] simgesel ıraları da sürekli biçimde yadsınamaz. Onlar yazarla, kavranılamaz şekilde karşı karşıya gelen yozlaşmış bir metnin kalıntılardır.

Böyle bir metnin patolojik-olmayan örnekçesi düştür. Düşgören düşün metnini, apaçık biçimde bir güdemsel yapı olarak kendi yaratır. Ama, düşün yazarıyla hâlâ bir yolda özdeş olan özne uyandıktan sonra artık kendi yaratımını anlamaz. Düş eylemler ve anlatımlardan ayrılmıştır; bütün dil oyunu yalnızca imgelenmiştir. Böylece, ruhsal savrukluklar ve semptomlar kendilerini sözel ve sözeldışı anlatımlar arasındaki uyuşmazlıklarda ortaya çıkaramazlar. Ama, düş üretiminin davranıştan bu yalıtlanışı eşzamanlı biçimde, uyanık bilincin uzayıp giden metnini bölen (günün tortuları) ve onu düş metnine dönüştüren güçlerin iye olduğu aşırı genişliğin de önkoşuludur.

Bu yüzden, Freud düşü, patolojik koşulların "düzgülü örnekçesi" gibi görür. Düşlerin yorumlanması her zaman patolojik bakımdan çarpıtılmış anlam-yapılarının aydınlatılması için örnekçedir. Ek olarak, ruhçözümlemenin gelişmesinde de özeksel bir yere iyedir: çünkü, Freud savunma ve semptom-oluşum düzenekleriyle, düş metinlerinin yorumsamacı deşifrasyonu yoluyla karşılaşmıştır:

> Gizil düş-düşüncelerinin belirtik düş-içeriğine dönüşmesi tüm dikkatimize değerdir; çünkü, bu ruhsal gere-

> cin bir anlatım kipinden bir başkasına, bizce dolayımsız şekilde düşünülebilinir bir anlatım kipinden --ansal etkinliğimizin bir işlevi olarak kabul edilmesi gerekse bile-- bizim ancak yolgöstericilik ve çaba yardımıyla anlamaya koyulabileceğimiz bir başkasına dönüştüğünü bize bildiren ilk kertedir.[10]

Freud bir düşle karşı karşıya gelen çözümleyiciyi, kesin yorumlamacı bir tutum almakla yükümlendirir. *Düşlerin Yorumlanması*'nın önemli yedinci bölümünde kendi yorumlamalarını yazarak, [şunu] teslim eder: "Daha önceki yazarların, bir anlık sıkıntı içinde ivedilikle bir araya getirilmiş, kendince bir düşüncesizlik (improsivation) gibi gördüğü şeyi biz Kutsal Yazı olarak alıyoruz."[11] Öte yandan, yorumsamacı görüş de yeterli değildir. Çünkü, düşler yazarın kendinin, yabancılaşmış ve kavranılamaz şekilde karşı karşıya geldiği metinler arasındadır. Soruşturmasında, [düş metninin] dile getirdiği gizil düş-düşüncesini kavramak için, çözümleyici düş-metninin belirtik içeriğinin ötesine nüfuz etmelidir. Düş yorumlama uygulayımı yalnızca olasılıkla çarpıtılmış bir metnin anlamını değil, ama *metin çarpıtmasının kendinin anlamını*, demek ki gizil bir düş düşüncesinin belirtik düşe dönüşümünü, kavratacak şekilde, yorumsama sanatının ötesine geçer. Başka deyişle, Freud'un "düş-çalışması" dediği şeyi yeniden kurulumlar. Düşlerin yorumlanması düş-metninin oluşuyla aynı yolu, ama bu kez tersine, kateden bir düşünseme sürecine yol açar. O düş-çalışmasının bütünleyicisidir. Bu süreçte, çözümleyici ilk kez iletilmiş şekliyle düş-metnine daha sonradan [yapılmış] kendiliğindenci eklemelerin yanısıra, düşün bireysel öğelerine de özgürce başvurabilir.

Özdeşleştirilebilen ve bu yolda aktarılabilen en üst düş katmanı düş-yüzeyidir. Bu sonuncusu ancak, düşgörenin

uyanık durumdaki bilinci için bir nesne olarak düş anısının ortaya çıkmasından sonra etkisi görülen bir ikincil işleyişin sonucudur. Bu ussallaştırma etkinliği karışık içerikleri dizgeselleştirmeyi, boşlukları doldurmayı ve çelişkileri yatıştırmayı gözetir. Bir sonraki düş katmanının izi, atılamamış "gündelik tortular"a, demek ki gizlenmiş ve sonuna dek götürülemeyen, önceki günün dil oyunlarından kalma metin fragmanlarına, dek sürülebilir. Geride kalan; yorumlama çalışmasına direnen, simgesel içerikli, derin bir katmandır. Freud bunları [bu içerikleri] gerçek düş simgeleri, demek ki gizil bir içeriği eğretilemeli biçimde ya da alegorik olarak yahut bir başka dizgesel kılıkta dile getiren tasarımlar diye nitelendirir. Bizim bu düş simgeleriyle ilgili olarak elde ettiğimiz bir-sonraki bilişi onların yorumlamaya gösterdikleri *direncin* tekil deneyiminden doğar. Freud'un bir düş-sansürcülüğü terimleri içinde açıkladığı direnç kendini, daha sonra eklenmiş metin bölümlerinin unutulmasında olduğu gibi, çağrışımlardan yoksunlukta, duraksamalı ya da dolambaçlı çağrışımlarda da ortaya koyar:

> Çalışmamız sırasında, bu direncin görünümlerini gözden kaçırmak olanaksızdır. Kimi noktalarda, çağrışımlar duraksamasız verilidir ve hastada doğan ilk ya da ikinci ide bir açıklama getirir. Başka noktalarda bir tıkanıklık vardır ve hasta bir çağrışım oluşturmazdan önce duraksar ve, eğer oluştursa bile, biz genellikle, düşü anlamamıza yardım edecek herhangi bir şeyi almazdan önce, uzun bir ideler zincirini dinlemek durumunda kalırız. Çağrışımlar zinciri ne denli uzun ve ne denli fazla dolambaçlıysa, direncin de o denli güçlü olduğunu düşünmekte kesinlikle haklıyım. Düşlerin unutulmasında da aynı etkinin işbaşında olduğunu çıkarsa-

yabiliriz. Bir hastanın, tüm çabalarına karşın, düşlerinden birini anımsayamadığı sık sık olur. Ama biz onun çözümlemeyle ilişkisini sıkıntıya sokan bir güçlüğü, birazcık çözümsel çalışmayla ortadan kaldırabildikten sonra, unutulmuş düş birden yeniden ortaya çıkar. Burada, başka iki gözlem daha yerinde olacaktır. Başlangıçta düşün bir bölümünün atlandığı ve sonradan bir eklenti olarak eklendiği çok sık ortaya çıkar. Bu o bölümü unutma girişimi olarak alınmalıdır. Deneyim en önemli olanın bu tikel parça olduğunu göstermektedir; onu iletme yolunda, düşün öteki kısımlarındakinden daha büyük bir direnç olduğunu varsayarız. Üstelik, düşgören birinin, kendi düşlerini unutmamak için, uyandıktan hemen sonra bunları yazılı olarak sabitleştirip, çaba gösterdiğini de sık sık görürüz. Ona bunun hiçbir yararı olmadığını söyleyebiliriz... Bütün bunlardan, düşleri yorumlama çalışması sırasında karşılaştığımız direncin, bunların kökeninde de bir paya iye olması gerektiğini çıkarsarız. Önemsiz bir [direnç-baskısı] altında ortaya çıkan ile, yüksek bir direnç-baskısı altında ortaya çıkan düşler arasında, edimsel biçimde bir ayırım yapabiliriz. Ama bu baskı bir ve aynı düş içerisinde, yerine göre de değişir; düşlerin en güzelinin bile sürekliliğini kesintiye uğratabilen boşluklardan, pusluluklardan ve karışıklıklardan o sorumludur.[12]

Daha sonra, Freud cezalandırma düşlerini, düş-sansürcülüğünün istekler karşısındaki tepkisi olarak da düşünür.[13] Çözümleyicinin, gizil düş-düşüncesini kendi kılığından özgürleştirme girişiminde deneyimlediği [yaşadığı] direnç düş-çalışması düzeninin anahtarıdır. Direnç bir çatışmanın en kesin belirtimidir:

> Burada, bir şeyi dile getirmeyi gözeten bir güç ile, onun anlatımını engellemeye çabalayan bir başkası olmalıdır. Belirtik bir düş olarak vargıda ortaya çıkan şey tüm kararları, iki eğilim arasındaki bu savaşımın yoğunlaştığı şeyde birleştirebilir. Bir noktada, bu güçlerden birisi söylemek istediği şeyi ortaya koymayı başarabilir; oysa bir başka noktada, güdemlenmiş iletişimi bütünüyle lekelemeyi, yahut onun yerine, onun izini bile taşımayan bir şeyi koymayı başaran, karşıt etmen olur. Düş-kurulumunun en sıradan ve en ırasalcı durumları bu çatışmanın bir uzlaşıyla sonuçlandığı durumlardır, öyle ki, iletişen etmen gerçi istediği şeyi söyleyebilmektedir, ama istediği yolda değil —yalnızca yumuşatılmış, çarpıtılmış ve tanınmaz bir biçimde. O durumda, eğer düşler düş-düşüncelerinin sadık bir görüntüsünü vermiyorlarsa ve bunlar arasındaki açıklığı aşmak için yorumlama çalışması gerekiyorsa, bizim düşleri yorumlarken, [bu] dirence ilişkin algımızdan çıkarsadığımız karşıt, yasaklayıcı ve kısıtlayıcı etmenin dışavurumu bu olur.[14]

Günden güne konuşma ve eylemi denetleyen [bu] kısıtlayıcı etmen devimsel (motor) etkinliğin askıya alınmasına güvenebileceği için uyku sırasında zorbalığını gevşetir. Bu etmenin eylem güdülerini bastırdığını varsayabiliriz. Denk düşen yorumlamaları, demek ki tasarım ve simgeleri, dolaşımdan uzaklaştırarak, istenmeyen güdülenimlerin gerçekleşmesini engeller. Bu dolaşım olağan dilde iletişimin kamusal alanıyla bağlı olan alışkısallaştırılmış etkileşimlerden oluşmaktadır. Toplumsal ilişki kurumları yalnızca belli eylem güdülerini aklarlar. Aksi durumda olağan dildeki yorumlamalara bağlanacak olan başka gereksinim-anıklıkları (dispositions)

için, ister bir etkileşim partnerinin dolaysız erkiyle, isterse onanmış toplumsal düzgülerin aklamasıyla olsun, belirtik eyleme giden yol kapatılır. Önce dışsal olan bu çatışmalar içruhsal biçimde sürdürülür; bilinçli biçimde belirtikleştirilmedikleri ölçüde, bu sürdürüm toplumsal baskıyı temsil eden bir savunucu etmen ile gerçekleştirilemeyen eylem-güdüleri arasındaki kalıcı bir çatışma olarak yer alır. İstenmeyen gereksinim-anıklıklarını zararsız kılmanın ruhsal bakımdan en etkin yolu yorumlamaları, bağlanmış oldukları *kamusal iletişimden dışlamaktır* --başka deyişle, *baskıdır*. Freud dışlanmış simgeleri ve bunlar yoluyla dışlanmış olan güdüleri bilinçdışı istekler diye niteler. Baskı düzeneği yoluyla, dilin kamusal kullanımında sunulan bilinçli güdülenimler bilinçdışı, adeta dilbilimselsizleştirilmiş, güdülere dönüştürülür. Devimsel etkinliğin askıya alınması sayesinde sansürcülüğün gevşetilebilebildiği uykuda, gündelik tortuların kamuca izin verilen simgeleriyle bağlantı yoluyla, bastırılmış güdüler bir dil bulurlar. Ama bu dil *özelleştirilmiştir:* "çünkü düşler kendileri-içinde toplumsal söylenimler değildirler, bilişi verme aracı değildirler."[15]

Düş-metni bir uzlaşı; özde içerilen bir ikame toplumsal-sansürcülük ile, iletişimden dışlanmış bilinçdışı güdüler arasında varılan bir [uzlaşı], diye düşünülebilinir. Uykunun ayrıksı koşulları altında, bilinçdışı güdülerin kamusal biçimde iletilebilen önbilinç gerecine doğru itilmesi nedeniyle, düşmetninin uzlaşı dili kamusal ve özelleştirilmiş dilin özgü bir birleşimiyle damgalanır. Görsel sahnelerin ardışıklığı artık sözdizimsel kurallarca düzenlenmez. Çünkü, mantıksal ilişkileri anlatmanın ayrımlı dilbilimsel araçları yoktur. Hatta, mantığın öğesel kuralları bile görev dışına sürülmüştür. Sözdizimselsizleşmiş düş dilinde, gerecin katıştırılması ve sıkıştırılması yoluyla bağlantılar üretilir; Freud "yoğunlaştır-

ma"dan söz eder. Düşün ilksel (primitive) dilinin bu sıkıştırılmış imgeleri anlambilimsel vurguları kaydırmaya, böylelikle de özgün anlamları yerinden sökmeye uygun düşer. Bu "yerdeğiştirme" düzeneği özgün anlamı çarpıtmada sansürcülük etmenine hizmet eder. Öteki düzenek ise saldırgan pasajların kazınmasıdır. Düş dilinin yapısı, kendi gevşek ilintili sıkıştırmalarıyla, bu savsamaları besler.

Düş çözümlemesi iki ayrımlı savunma stratejisi olarak savsama ve yerdeğiştirmeyi tanır: bir kimsenin kendi özüne karşı yöneltilmiş olan dar anlamıyla baskı ve, özün dışa yönelik izdüşümsel bir yeniden-yöneltimi için temel de olabilen kılık-değiştirme. Mevcut bağlamda, Freud'un, bu savunma stratejilerini önce düş-metninin zedelenme ve çarpıtmalarında buluşlamış olması ilginçtir. Çünkü, savunma dolayımsız şekilde eylem güdülerinin yorumlarına karşı yöneltilmiştir. Bunlar gereksinim anıklıklarıyla bağlı simgelerin kamusal iletişimden yitmesiyle zararsız kılınır. Bu yüzden, "sansürcülük" terimi tam anlamıyla yerindedir: hem ruhbilimsel, hem de resmi sansürcülük dilbilimsel gereci ve onun içinde eklemlenmiş anlamları kıyınlar (suppress). Sansürcülüğün her iki biçimi de aynı savunma düzeneklerinden yararlanır: savsama (baskı) ve yerdeğiştirme [gibi] ruhsal düzeneklere denk düşen, bir metni yasaklama ve yeniden yazma yordamlarından.[16]

Son olarak, düş çözümlemesinin genelde açığa vurduğu gizil içerik bizatihi düş-üretiminin rolü ve işlevine de ışık tutar. Çünkü, o her zaman çocukluktan [kalma] çatışma-yüklü sahnelerin yinelenmesinden oluşur: "Düşgörme artık yeri doldurulmuş olan bebeksi ansal yaşamın bir parçasıdır."[17] Bu bebeksi sahneler en üretken bilinçdışı isteklerin görece erken baskılardan kaynaklandığı yollu bir çıkarıma izin verir. De-

mek ki, içinde çocuğun toy ve bağımlı kişiliğinin, ilk gönderme-kişilerinin yetkesine ve onların temsil ettiği toplumsal istemlere, kalıcı biçimde bağlı olduğu çatışmalardan türemişlerdir. Bu yüzden, daha 1900 gibi erken [bir tarihte] Freud düş süreçlerinin ruhbilimini; "eğer bebeksilikten ve baskı durumu içinde türetilmiş bir bilinçdışı istek ona aktarılmışsa, düzgülü bir düşünce katarının yalnızca betimlemiş olduğumuz (düşlerin tipik özelliği olan) türden düzgüsüz ruhsal yaklaşıma teslim edilmiş olduğu" yollu savında özetleyebilmiştir.."[18] O nedenle, düş çözümlemesinin özgül bir görevi vardır: "çocukluğun en erken yıllarını gizleyen bellek-yitiminin peçesini sıyırmak ve bunlarda içerilen, erken bebeksi cinsel yaşam belirimlerini bilinçli belleğe çıkarmak."[19]

Ruhsal yaşamın bebeksi aşamaya bu noktrünal gerileyişi bilinçdışı güdülerin özgü biçimde zamansız ırasını da anlaşılabilinir kılar. Yarılmış simgeler ve bastırılmış eylem güdüleri sansürcülüğe karşı çıkabildiği ve düşlerde olduğu gibi, önbilinçli gerece, ya da, çeşitli sinircelerin semptomlarında olduğu gibi, kamusal iletişim ve alışkısal etkileşim diyarına erinç kazanabildiği anda, bunlar şimdiyi geçmişten [kalma] konfigürasyonlara bağlarlar.

Freud düş-metninin düzgülü örnekçesinden türettiği özellikleri, düşün dilbilgiselsizleştirilmiş (degrammaticized) diline göre, bir bakıma simgeciliği zedelenmiş ve çarpıtılmış olan uyanık-yaşam görüngülerine aktarır. Dönüşüm dönüşümcesi (conversion hysteria), zorlanım sinircesi (compulsion neurosis) ve çeşitli yılgıların (phobias) klinik görüntüleri yalnızca bir ters - davranış ölçeğinin patolojik sınır durumları olarak ortaya çıkar ki, bu kısmen düzgülülük alanı içerisine girer ve kısmen de, düzgülü sayılan ölçünleri edimsel şekilde düzeltir. Yöntemsel bakımdan sağın (rigorous) anlamıyla

"yanlış" davranış; içinde eylem güdülerinin ve dilbilimsel bakımından dile getirilmiş güdemlerin uyuştuğu *iletişimsel eylemin dil oyunu örnekçesinden her [türlü] sapma* anlamına gelir. Bu örnekçede, yarılmış simgelere ve bunlarla bağlantılı gereksinim-anıklıklarına izin verilmez. Ya bunların varolmadığı, ya da, eğer varsalar, kamusal iletişim, alışkısal etkileşim ve gözlemlenebilir anlatım düzeyinde bunların vargısız oldukları varsayılır. Ne var ki, bu örnekçe genel olarak ancak baskıcı-olmayan bir toplum koşullarında uygulanabilirdir. O yüzden, bilinen tüm toplumsal koşullar altında, bundan sapmalar düzgülüdür.

Derin-yorumsamanın nesne önalanı; içsel rahatsızlıklar yüzünden, bizim gündelik dil oyunlarımızın metninin kavranılamaz simgelerce kesintilendiği her yeri kapsar. Bu simgeler olağan dilin dilbilgisel kurallarına, eylem düzgülerine ve ekinsel olarak öğrenilen anlatım kalıplarına uymadıkları için, anlaşılamazlar. Bunlar ya gözardı edilir ve ikincil işlemeyle üstü örtülür, ussallaştırılır (eğer halihazırda ussallaştırmaların ürünü değillerse), ya da, dışsal, bedensel (somatic) rahatsızlıklara indirgenirler. Freud "semptom" terimini, bir örnek olarak düşte incelediği böylesi sapmış simge-oluşumlarını kucaklamak üzere kullanır. Ancak işlevsel eşdeğerlerce yerleri alınırsa, semptomlar kalıcı ve düzgülü biçimde yiterler. Semptomların direşkenliği idelerin ve davranış kiplerinin, değişmez ve zorlayıcı kalıplar içinde sabitleşmesini dile getirir. Bunlar konuşmanın ve iletişimsel eylemin esneklik sınırını kısıtlarlar. Algıların ve düşünce süreçlerinin gerçeklik içeriğini aşındırabilir, coşkusal ekonominin dengesini bozabilir, davranışı törenselleştirebilir ve bedensel işlevleri dolayımsız biçimde bozabilirler. Semptomlar bebeksi kökenin bastırılmış istekleri ile, dilek-doyurumunun toplumsal bakımdan dayatılmış yasaklanmaları arasındaki uzlaşmanın sonucu gibi görü-

lebilirler. O nedenle, değişik niceliklerde de olsa, her iki öğeyi de barındırırlar. Çünkü, yadsınmış bir doygunluğun yerine konmuş ikame oluşumların ırasına iyedirler ve ayrıca, savunucu etmenin bilinçdışı isteğe karşı tehditini aklamayı da dile getirirler. Son olarak, semptomlar onlara iye olan öznenin özgül bir özyabancılaşmasının imleridir. Metindeki kopukluklar öz (self) tarafından üretilmiş olsa bile bene yabancı olan bir yorumlamanın zorla geçerli kılındığı yerlerdir. Bastırılmış gereksinimleri yorumlayan simgeler kamusal iletişimden dışlandıkları için, *konuşan ve eyleyen öznenin kendi kendisiyle iletişimi kesintiye uğrar.* Bilinçdışı güdülerin özelleştirilmiş dili --içsel bakımdan, o dilin bu kullanımı ve benin denetlediği eylem güdülenimleri üzerinde önemli yankılara iye olsa bile-- bene erinçsiz kılınır. Sonuç; benin, kendisinin bilinçli şekilde ürettiği simgesel yapılar içinde, kendi özdeşliğiyle ilgili olarak zorunlulukla kendini aldatması olur.

Olağan şekilde, bir yorumlayıcı ayrımlı diller konuşan iki partner arasındaki iletişimi dolayımlama görevi taşır. O bir dili öbürüne çevirir, dilbilimsel simgeler ve kuralların geçerliliğinin öznelerarasılığını oluşturur ve tarihsel, toplumsal ya da ekinsel sınırlarla ayrılmış olan partnerler arasındaki karşılıklı anlama zorluklarının üstesinden gelir. Ekinsel bilimlerden [gelen] bu yorumsama örnekçesi ruhçözümsel yorumlama çalışması için geçerli değildir. Çünkü, sinircenin patalojik sınır durumunda bile, hastanın kendi rolüyle ya da konuşma partnerleriyle karşılıklı-anlamayı koruma yeteneği doğrudan değil, ama yalnızca dolaylı olarak, semptomların yankıları yoluyla, kısıtlandırılmıştır. Olup biten şey baskı koşulları altında bile, sinircelinin (neurotic) gündelik yaşamda karşılıklı-anlamanın öznelerarasılığını korumaya ilgi duyması ve aklanmış beklentilerle uyumlu olmasıdır. Ama, yadsıma koşulları altındaki bu rahat iletişim karşılığında, *iletişim rahatsızlı-*

ğının bedelini o kendi içinde öder. Erk ilişkilerinin kurumlaşması kamusal iletişimi zorunlulukla kısıtlar. Eğer bu kısıtlama öznelerarasılığın görünüşünü etkileme durumunda değilse, o zaman iletişimin sınırları öznelerin kendileri içinde kurulmalıdır. Bu yüzden, istenmeyen eylem güdülerinin yanısıra, *dış-iletişim dilinin özelleştirilmiş bölümü de (privatized portion of excommunicated language)* sinircelide susturulmuş ve kendine erinçsiz kılınmıştır. Bu iletişim rahatsızlığı ıraksayan dillerin partnerleri arasında dolayımlayan bir yorumlayıcıyı değil, ama daha çok, bir ve aynı özneye kendi öz dilini kavramasını öğreten birini gerektirir. Çözümleyici hastaya, onun kendinin zedelediği ve çarpıttığı kendi öz metinlerini okumayı ve simgeleri, özel bir dil olarak bozulmuş bir anlatım kipinden, kamusal iletişiminin anlatım kipine çevirmeyi öğretir. Bu çeviri önceleri tıkanmış olan bir belleğe, yaşam-tarihinin türeyimsel bakımdan önemli evrelerini serer ve kişinin kendi özoluşum sürecini bilince çıkarır. O yüzden, ruhçözümsel yorumsama --ekinsel bilimlere benzemez olarak-- genelde simgesel yapıların anlaşılmasını amaçlamaz. Onun yol açtığı *anlama edimi daha çok özdüşünsemedir*.

Ruhçözümsel bilginin özdüşünseme ulamına ilişkin olduğu savı Freud'un çözümsel uygulayım üstüne notları temelinde kolayca serimlenebilir.[20] Çünkü, çözümsel yaklaşım düşünseme deneyimine başvurmaksızın tanımlanamaz. Yorumsama kendi işlevini, özbilincin oluş süreci içinde türetir. Bir metnin çevrilmesinden söz etmek yeterli değildir; çevirinin kendisi düşünsemedir: "bilinçdışı olan şeyin bilinçli olan şeye çevrilmesi."[21] Baskılar ancak düşünseme dolayısıyla ortadan kaldırılabilir:

> Ruhçözümsel yöntemin yerine getirmeyi gözettiği görev özleri bakımından eşdeğer olsalar bile ayrımlı yol-

> larda formüle edilebilir. Örneğin, şu dile getirilebilir: sağaltımın görevi bellek-yitimlerini kaldırmaktır. Bellekteki tüm boşluklar doldurulduğu zaman, ansal yaşamın tüm gizemli ürünleri aydınlanır, rahatsızlık (morbid) durumunun sürmesi ve hatta yeniden ortaya çıkması olanaksızlaşır. Yahut, [bu] formül şu şekilde dile getirilebilir: tüm baskılar bir yana atılmalıdır. O zaman, ansal durum tüm bellek-yitimlerinin giderildiği [durumla] aynı olur. Bir başka formülasyon daha öteye varır: görev bilinçdışını bilince erinçli kılmaktan oluşur ki, bu da dirençlerin üstesinden gelinerek yapılır.[22]

Ruhçözümsel kuramın çıkış noktası direnç deneyimidir, demek ki bastırılmış içeriğin özgür ve kamusal iletişiminin yolunda duran engelleyici güçtür. Çözümsel bilinçlendirme süreci yalnızca bilişsel düzeyde bir süreç olması bakımından değil, ama etkilenim düzeyindeki dirençleri kaldırması bakımından da, kendini bir düşünseme süreci gibi ortaya koyar. Yanlış bilincin inakçı sınırlandırımı yalnızca özgül bilişi yokluğundan değil, ama onun özgül biçimde erinçlenilemeyişinden de oluşur. O yalnızca bilişsel bir kusur değildir; çünkü, etkilenimsel tutumlar temelinde alışkısallaştırılmış ölçüler tarafından [bu] kusur sabitleştirilmiştir. O nedenle, sırf bilişi-iletişiminin ve dirençlerin nitelendirilmesinin hiçbir sağaltıcı etkisi yoktur:

> Hastanın bir tür bilisizlikten acı çektiği ve eğer ona (kendi hastalığının yaşamıyla bağlantısı üstüne, çocukluğundaki deneyimleri üstüne, vb.) bilişi verilerek bu bilisizlik giderilirse onun muhakkak iyileşeceği uzun geçmişi olan ve yüzeysel görüntülerden türetilen bir idedir. Patolojik etken onun kendinde-bilisizliği değil, ama bu bilisizliğin onun *iç dirençlerindeki* kökleridir;

> bu bilisizliği varlığa ilk çağıranlar [ortaya ilk koyanlar] ve şimdi de onu hâlâ ayakta tutanlar bunlardır. Sağaltımın görevi bu dirençlerle çarpışmakta yatar. Bastırdığı için bilmediği şey üstüne hastayı bilişlendirme sağaltımın zorunlu başlangıçlarından yalnızca birisidir. Eğer hasta için, bilinçdışıyla ilgili bilgi ruhçözümünü deyimlememiş insanların imgelediği denli önemlí olsaydı, [o zaman] onu sağaltmak için ders dinletmek ya da kitap okutmak yeterli olurdu. Ne var ki, böylesi önlemlerin sinir hastalığının semptomları üzerindeki etkisi bir kıtlık sırasında ekmek-karnelerinin dağıtımının açlık üzerindeki [etkisi] denlidir. Bu benzeştirim dolayımsız uygulanımından daha da öteye geçer; çünkü, hastaya kendi bilinçdışını bildirmek olağan şekilde onda çatışmanın [daha] yoğunlaşmasıyla ve sıkıntılarının [daha] şiddetlenmesiyle sonuçlanır.[23]

İlk bakışta, çözümleyicinin çalışması tarihçinin çalışmasıyla, ya da daha iyisi, kazıbilimcinin çalışmasıyla bağdaşır gözükür. O çünkü, hastanın erken tarihini yeniden kurulumlandırmaktan oluşur. Çözümleme sonunda, hastanın olay tarihiyle ilintili olan ve çözümlemenin başlangıcında ne hekimin, ne de hastanın bildiği, unutulmuş yılların olaylarını anlatısal biçimde sunmak olanaklı olacaktır. Düşünsel çalışma hekim ve hasta tarafından aşağıdaki yolda paylaşılır: Birincisi ikincisinin kusurlu metinlerinden, düşlerinden, çağrışımlarından ve yinelemelerinden, unutulmuş olan şeyleri yeniden-kurulumlandırır; öte yandan, ikincisi de hekimin sayıltı olarak önerdiği kurulumlarla [geçmişi] canlandırarak, *anımsar*. Yorumlayıcı bir çözümleyicinin kurulum çalışması kazıbilimcinin, kazıbilimsel bulguların yerleriyle ilgili olarak kullandığı yeniden-kurulum yöntemiyle önemli ölçüde uyuşur. Ama, kazıbilimcinin ereği unutulmuş bir sürecin, ya da bir "ta-

rih"in tarihsel tasarımı iken; "çözümleyicinin kurulumuyla açılan yol hastanın (mevcut), anımsaması içinde sona ermelidir."[24] Kurulumun sağlıklılığını, yalnızca hastanın anımsaması belirler. Eğer uygulanırsa, o zaman, yitirilmiş yaşam-tarihinin bir bölümünü hasta için "onarması" da gerekir: demek ki bir özdüşünseme uyandırabilmelidir.

Bir çözümsel çalışma adımının başlangıcında, kurulumu yapan hekimin bilgisi direnç gösteren hastanınkinden ayrımlı değildir. Bir sayıltı olarak getirilmiş olan kurulum zedelenmiş ve çarpıtılmış bir metnin dağınık öğelerini alır ve onları, kavranılabilinir bir örüntü yapmak üzere doldurur. Çözümleyicinin çevreninden görüldükte,iletişim aydınlanmaya --demek ki "onun için", hastanın bilinci için, bilgiye-- dönüşene dek, o sırf bilgi olarak kalır: "Bu tikel konuda, *bizim* bilgimiz daha sonra *onun* da bilgisi durumuna gelecektir."[25] İletişim ile aydınlanma arasındaki bu açıklığın üstesinden gelen ortak çabayı Freud "çözüm işi" ("working-through") diye niteler. Çözüm işi yalnızca dirençlere karşı kabullenmeye götüren bir bilişsel etkinliğin devimsel bileşenini tasarlar.

Çözümleyici aydınlanma sürecine [öyle bir] ölçüde başlayabilir ki, baskı dinamiğinin işlevini, direncin duraganlaşması yerine eleştirel çözünümü yönünde çalışacak bir yolda, değiştirmeyi başarır:

> Bilinçdışı tepiler sağaltımın onlar adına gerçekleştirmeyi istediği yolda anımsanmak istemezler; ama, bilinçdışının zamansızlığı ve sanrı yeteneğiyle uyuşumlu olarak, kendilerini yeniden üretmeye çabalarlar. Tıpkı düşlerde olduğu gibi, hasta kendi bilinçdışı tepilerinin canlanma ürünlerini de çağcıl ve gerçek diye alır; gerçek durumu hiç hesaba katmaksızın, kendi tutkularını eyleme geçirmeye bakar. Doktor ise onu [hastayı], bu

> coşkusal tepileri sağaltım ile [hastanın] yaşam-tarihi bağlantısına uydurma, bunları düşünsel bakışaçısına boyun eğdirme ve kendi ruhsal değerleri ışığında bunları anlama yönünde zorlamaya çalışır. Doktor ile hasta arasındaki, anlık (intellect) ile içgüdüsel yaşam arasındaki, anlama ve edim arayışı arasındaki bu savaşım aktarma görüngüsünde hemen hemen dışlayıcı bir şekilde verilmiş olur.[26]

Hasta, kendi özgün çatışmasını, sansürcülük koşulları altında yineleme zorlanımına konu olur. Çocuklukta dilekdoyurumu ile savunma arasındaki uzlaşılar olarak sabitleştirilmiş patolojik tutumlar ve ikame oluşumların dayatmaları içerisinde eyler. Hekim tarihsel bir konu olarak değil, ama şimdi işleyen bir güç olarak yeniden kurmak durumunda olduğu bir süreçle karşı karşıyadır. Bir deney tasarısı olarak, [bu] çözümsel durumun başlıca iki bileşeni vardır. Önce o bilinçli denetimlerin azaltılması yoluyla (gevşeme, özgür çağrışım ve bağılsız iletişimle) savunma düzeneklerini zayıflatır ve böylece eylem gereksinimini pekiştirir. Bununla birlikte, aynı zamanda da, bu yineleyici tepkileri yaşam baskısını askıya alan yedeklenmiş bir partnerin önünde başıboş bırakır. Böylece bu tepkiler hastanın kendine geri teperler. Bu yolda, sıradan sinirce bir *aktarma sinircesine* dönüştürülmüş olur. Yapay bir hastalığın denetimli koşulları altında, patolojik yineleme-zorlanımı bir "anımsama güdüsü" şeklinde yeniden şekillenebilir. Hekim [bu] semptomlara yeni bir aktarma anlamı vermek ve "hastanın eyleme geçirmek istediği şeyi, anımsama çalışması yoluyla zararsızlaştırmayı sağlamak"[27] fırsatını kullanır. Adeta, çözümsel durumun koşulları altında "yineleme"nin deneysel denetimi hekime hem bilgi, hem de sağaltım fırsatı verir. Aktarma durumunda (ve sağaltım dönemi sırasında gündelik yaşamdaki karşılaştırılabilir durumlar-

da) eylemek çocukluk çatışmasının özgün sahnesinin yeniden kurulumuna ipuçları sağlayan sahnelere yol açar. Ama ancak, yaşam baskısını askıya alarak aktarmada kendi eyleminin sonuçlarıyla karşı karşıya gelen [hastanın] kendini bir başkasının gözleriyle görmesi ve eylemlerinin filizleri olarak kendi semptomları üstüne düşünsemeyi öğrenmesi ölçüsünde, hekimin kurulumları hastanın edimsel anımsamalarına çevrilebilir.

Hastada hekim tarafından esinlendirilen bilgi sürecinin özdüşünseme olarak kavranılması gerektiği önesürümüyle işe başlamıştık. Bu önesürüm aktarma-durumunun mantığı ve iletişimde, kurulumları işleyen hekim ile eylemi anımsamaya dönüştüren hasta arasındaki işbölümü tarafından desteklenmektedir. *Yarılma süreçlerini gideren bir ödünleyici öğreni süreci nedeniyle, yanlış yapılmış bir özoluşum sürecini* çözümsel içgörü bütünler. Bu süreçler simgeleri kamusal-dilbilimsel-kullanımdan ayırır ve dışlanmış simgelerle bağlantılı eylem güdülerini zararsız kılmak için, özel dil yoluyla, iletişimin geçerli kurallarını çarpıtır. Yarılmanın ayırdığı virtüel tümlüğü arı iletişimsel eylem örnekçesi temsil eder. Bu örnekçeye göre, yaşam davranışıyla ilintili olan tüm alışkısal etkileşimler ve tüm yorumlamalar her zaman erinçlenilebilirdir. Bu; dayatılmamış ve kamusal nitelikli iletişimin kısıtlanmamış olağan-dil aygıtının içselleştirilmesi --ki böylece, anımsanan yaşam-tarihinin saydamlığı da korunmuş olur-- temelinde olanaklıdır. Bu örnekçeden sapan özoluşum süreçleri (ve iki-doruklu bir cinsel gelişim ve zorunlu bir gizlilik dönemi koşullarında, böylesi *tüm* toplumsallaşma süreçlerinin *sapaklı* (*anomalous*) bir yol izlemesi gerektiği konusunda, Freud hiçbir kuşkuya yer bırakmaz) toplumsal kurumların bastırmasının bir sonucudur. Bu dışsal etkinin yerini, içsel biçimde kurulmuş bir etmenin içruhsal (intrapsychic) savunusu alır ve

o kalıcılaştırılır. Patolojik zorlanım ve özaldatma pahasına varlık durumuna giren [varolan] özün yarılmış bölümünün istemleriyle uzun erimli uzlaşılara yol açar. Semptom oluşumunun temeli budur ki, bunun yardımıyla, gündelik dil oyunlarının metni ırasal bir biçimde etkilenir ve böylece olanaklı çözümsel sağaltımın nesnesi kılınır.

Çözümlemenin dolayımsız sağaltımsal sonuçları vardır; çünkü, bilinç tıkanmalarının eleştirel biçimde üstesinden gelinmesi ve yanlış nesnelleştirilmelerin içine nüfuz edilmesi yaşam-tarihinin yitirilmiş bir bölümünün iyelenilmesini başlatır; böylelikle de yarılma sürecini tersine çevirir. Bu nedenle, çözümsel bilgi özdüşünsemedir. Ve bu nedenle, Freud ruhçözümlemenin kimyasal çözümlemeyle karşılaştırılmasını reddeder. Karmaşaların çözümlenmesi ve yalın bileşenlerine ayrıştırılması daha sonra sözdizimsel biçimde yeniden birleştirilebilecek bir öğeler çoklusu vermez. Freud "ruhsal bireşim" anlatımını, düşünsel bakımdan boş bir laf olarak niteler; çünkü, bu [anlatım] özdüşünsemenin özgül kazanımını gözden kaçırmaktadır ki, burada, bizatihi çözümsel ayrışma bireşimdir, dağılmış bir birliğin yeniden kurulmasıdır.

> Gerçekten, edimsel olarak, sinirceli hasta bize dirençlerle yıpranmış, parçalanmış bir anla gelir. Onu çözümledikçe ve dirençlerini giderdikçe [bu an] birlikteliğini güçlendirir; onun [hastanın] beni dediğimiz [bu] büyük birlik daha önce parçalanmış ve ondan ayrı kalmış olan tüm içgüdüsel tepkileri kendine uydurur.[28]

Üç ek özgülük daha çözümsel bilginin özdüşünseme olduğunu ortaya koyar. Birincisi, iki kıpıyı eşit ölçüde içerir: bilişsel ve, duygusal (affective) ve güdülenimsel (motivational). İnakçı tutumları çözümsel çözündürme-gücünün çözümsel içgörüde özünlü olması anlamında, bu eleştiridir.

Eleştiri tıpkı kılgısal dönüşüm gereksinimiyle başlaması gibi, duygusal-güdülenimsel temelin dönüşümüyle de sona erer. Eleştiri eğer *eleştiri tutkusuyla* sürdürülmemişse, yanlış bilinci kıracak güce de iye olmayacaktır.Başlangıçta, acı ve umutsuzluk deneyimi ve bu ağır durumun üstesinden gelmeye yönelik bir ilgi sözkonusudur. Hasta kendi semptomlarından acı çektiği ve bunlardan kurtulmak istediği için hekime başvurur; tıpkı genelde tıp gibi, ruhçözümleme de buna güvenebilir. Ama alışılmış tıptaki sağaltımdan ayırımlı olarak, acının baskısı ve sağlığı kazanma ilgisi yalnızca sağaltımın başlatılması için *vesile* olmakla kalmaz, ama sağaltımın kendisinin başarısı için de bir önvarsayımdır.

> Onun [hastanın] durumundaki her iyileşmenin, onun iyileşme temposunu düşürdüğünü ve onu iyileşmeye yönelten içgüdüsel gücü azalttığını, sağaltım sırasında gözlemlemek olanaklıdır. Oysa bu içgüdüsel güç vazgeçilmezdir; bunun azalması bizim amacımızı --hastanın sağlığına kavuşması-- tehlikeye sokar. Öyleyse kendini kaçınılmazlıkla bize dayatan vargı nedir? İnsafsızca gözükebilse de, hastanın acısının, bir ya da başka bir yolda etkili olması ölçüsünde, zamanı gelmeden sona erdirilmemesini gözetmeliyiz. Eğer, birbirinden ayrılmış ve değerlerini yitirmiş olan semptomlar yüzünden onun acısı hafifletilmişse, bunu, duyumsanabilir bir eksiklik biçiminde başka bir yere yerleştirmeliyiz; aksi durumda, oldukça imlemsiz ve geçici olanlar dışında, asla bir iyileşmeye ulaşmama tehlikesiyle karşılaşırız.[29]

Freud çözümsel bakımın (cure) perhiz koşullarında yürütülmesini istemler. Sağaltım sırasında, hastayı, zamansız biçimde, semptomları yerine acısız bir ikame-doygunluk koymak-

tan alıkoymak ister. Alışılagelmiş tıp kılgısında, bu istem saçma gözükecektir. Ruhçözümsel sağaltımda ise bu anlamlıdır; çünkü, bunun başarısı hasta bir örgensellik üzerinde hekimin uygulayımsal bakımdan başarılı etkisine değil, ama daha çok, hasta kişinin özdüşünsemesinin akışına bağımlıdır. Ve bu sonuncusu ancak *özbilgiye yönelik ilginin*, çözümsel bilgiyi güdülenimsel dirençlere karşı yöneltmesi süresince yol alır.

İkinci bir özgülük de bununla bağlantılıdır. Freud her zaman,çözümsel sağaltıma giren bir hastanın, kendi rahatsızlığıyla, bedensel bir hastalıkla olduğu şekilde ilintilendirilmeyebileceğini vurgular. O kendi rahatsızlık görüngülerini kendi özünün bir parçası gibi görmeye yöneltilmelidir. Semptomlarını ve bunların nedenlerini dışsal gibi görmek yerine, hasta kendi rahatsızlığının, deyiş yerindeyse, sorumluluğunu üstlenmeye hazır olmalıdır. Freud bu sorunu, düşlerin içeriğinin sorumluluğuna ilişkin benzeş durum bakımından tartışır:

> Apaçık bir şekilde, bir kimse kendi düşlerinin kötü tepilerinden kendini sorumlu tutmalıdır. Onlarla, başka kimin alışverişi olabilir? Düşün (doğru anlaşılan) içeriği yabancı tinlerce esinlendirilmedikçe,o benim öz varlığımın bir parçasıdır. Eğer benim içimde mevcut olan tepileri toplumsal ölçünlere göre iyi ve kötü diye öbeklendirmeye kalkarsam, her iki türün de sorumluluğunu almam gerekir; ve eğer, savunu olarak, bilinmeyen, bilinçdışı olan ve bende bastırılan şeyin benim "ben"im olmadığını söylersem, o zaman, kendi konumumu ruhçözümlemeye dayandırmamış, onun vargılarını onaylamamış olacağım ve belki de, arkadaşlarımın eleştirisi, eylemlerdeki rahatsızlıklar ve duygularımdaki karışık-

> lıklar daha öğretici olacaktır. Belki de, reddettiğim şeyin yalnızca benim içimde "olmak"la kalmayıp, ama zaman zaman benim dışımda da "eylediği"ni öğreneceğim.[30]

Hastanın özdüşünseme deneyimi geçirmesini beklediği için, çözümleme rahatsızlığın "içeriğinin ahlaksal sorumluluğu"nu istemler. Çünkü, çözümlemenin yöneldiği içgörü gerçekte yalnızca budur: hastanın beninin [31] kendini, kendi rahatsızlığıyla temsil edilen ötekinde, kendi yabancılaşmış *özü* içinde, tanıması ve onunla özdeşleşmesi. Hegel'in ahlaksal yaşam eytişimindeki gibi, kıyacı (criminal) kendi kıyıcı özünü kendi kurbanında tanır; bu özdüşünsemede, soyut biçimde ayrılmış yanlar ortadan kaldırılmış ahlaksal tümlüğü, kendi ortak temelleri olarak görür ve *böylelikle* ona geri dönerler. Çözümsel bilgi aynı zamanda da ahlaksal içgörüdür, çünkü özdüşünsemenin devinimi içinde, kuramsal ve kılgısal usun birliği henüz çözülmüş değildir.

Çözümlemenin son özgülüğü bu ırayı doğrular. Önceden kendisi bir eğitici çözümleme geçirmemişse, bir kimsenin çözümleme kılgısı yapamayabileceği istemi tıbbi nitelikliliğin olağan gerekleriyle uyumlu gözükmektedir. Bir kimse, kılgılayacağı mesleği öğrenmiş olmalıdır. Ama, "yabanıl" çözümlemenin tehlikelerini önlemeyi amaçlayan [bu] istem upuygun bir eğitimden daha ötesini koyutlar. Daha çok, bir çözümlemeci olarak daha sonra sağaltacağı rahatsızlıklardan kendini özgürleştirmesi için, çözümlemecinin, hasta rolünde çözümleme geçirmesi gerekir. Bu olağandışıdır:

> Her şeyden önce, bir hekimin, eğer kendi iç örgenleri sağlam değilse, iç hastalıklarını sağaltamayacağını hiç kimse savunamaz; tersine, tüberküloz tehditi altında olan bir kimsenin, bu hastalıktan acı çeken kimselerin

> sağaltımında uzmanlaşmasının belli üstünlükleri olduğu ileri sürülebilir.[32]

Bununla birlikte, apaçık bir şekilde, çözümsel durum tıp kılgısının gerikalanı için tipik olmayan tehlikeler içerir --kişisel karşılaştırmadan [gelen] hata kaynakları". Hekime, kendi çalışmasında, ruhçözümsel yorumlama yasaklanmıştır ve o eğer bilinçdışı güdülerin zorlamasıyla, kendi kaygılarını partnerine de izdüşürür yahut hastanın davranış kiplerinin kimilerini algılamazsa, doğru kurulumları yitirir:

> Uygulama yapabildiği sürece, akciğer ya da yürek hastalığından acı çeken bir doktor iç [hastalıklarıyla ilgili]yakınmaları ne tanılama,ne de sağaltma zorluğu içindedir; oysa çözümsel çalışmanın özel koşulları çözümleyicinin, kendi hastasının durumunu doğru değerlendirir ve buna yararlı bir yolda tepki gösterirken çıkarım kusurları yapmasına, edimsel biçimde sebep olur.[33]

Bir başka noktada, Freud bunu, "ruhbilim nesnelere yalnızca soğuk bir bilimsel ilgi uyandırabilen fizik nesneleri gibi davranmadığından, nesnenin özel bir görünümüne"[34] yorar. Aktarma durumunda, hekim derin-düşüncesel biçimde davranmaz. Daha çok, sinircesel yineleme-zorlanımını bir aktarma özdeşleştirmesine çevirerek, bunları askıya alırken eşdeğer aktarmaları koruyarak ve doğru kıpıda, hastanın kendine bağlılığını çözündürerek, yöntemsel bakımdan etkileşim-partneri rolünü üstlenmesi ölçüsünde, kendi yorumlamasını türetir. Bütün bunları yaparken, hekim kendini bilginin aracı kılar: ne var ki, kendi öznelliğini ayraca alarak değil, ama kesinlikle *bunu denetimli kullanarak*.[35]

Gelişiminin daha geç bir evresinde, Freud ruhçözümlemenin temel varsayımlarını bir *yapısal örnekçeye* uydurur.[36] Üç

etmenin, ben (ego), altben (id) ve üstben'in (super-ego), paslaşması ruhsal aygıtın işlevsel yapısını temsil eder. Her ne denli ruhsal aygıtın işlem kipinin açıklanması olarak işe bunların yaradığı varsayılsa da, bu üç etmenin adları Freud'un temelde düzenekselci olan 'ruhsal yaşam yapısı' kavramsal kurulumlarının kendi adlarını, *düşünseme* deneyimine borçlu görüşüyle tam olarak uyuşmamaktadır. Ben, altben ve üstben kavramsal kurumlarının kendi adlarını, *düşünseme* deneyimine borçlu olmaları raslantı değildir. Ancak daha sonraları, onlar nesnelci bir gönderme çerçevesine transpoze edilmişler ve yeniden yorumlanmışlardır. Freud benin işlevlerini, öteki iki etmenle, altben ve üstbenle, bağlantı içinde, düşlerin yorumlanmasında ve çözümsel diyalogda, demek ki özgül biçimde zedelenmiş ve çarpıtılmış metinlerin yorumlanmasında, buluşlar. O vurgulamaktadır ki, "bütün ruhçözümleme kuramı... aslında, hastanın bilinçdışını onun bilincine sokmaya çabalarken onun bize karşı gösterdiği direncin algısı üstüne kurulmuştur."[37] Direnç; hem savunucu etmenle, hem de kendine karşı savunma yapılan ve bastırılan gereçle ilgili olarak kavranılması gereken tekil bir savunu kazanımının belirimidir.

Direnç bilinçten uzaklaştırma anlamına gelir. Biz herhangi bir zamanda canlandırılabilecek bir bilinç ile, bilinçliliğin ufku içerisinde verili bir özbilinç alanı varsayarız. Bu alan dilbilimsel iletişime ve eylemlere bağlanmıştır. İster sözlerle, isterse eylemlerle olsun, iletişebilirlik anlamına gelen kamusallık [alenilik] ölçütünü yerine getirir. ***Bilinçdışı olan ise*** tersine, ***kamusal iletişimden uzaklaştırılmıştır***. Kendini herhangi bir yolda simge ya da eylemlerde dile getirmesi ölçüsünde, kendini bir semptom olarak, demek ki gündelik alışkısal dil oyunlarının metninin bir zedelenmesi ve çarpıtılması olarak, ortaya koyar. Simgesel yapıların özgül çarpıtılması ve direnç deneyimi bütünleyici yollarda aynı göndermeye iyedir: "bas-

tırılan", demek ki özgür iletişimden uzak tutulan, ama kamusal konuşmalara ve gözlemlenebilir eylemlere yanyollardan sızan ve böylece bilince "seslenen" bilinçdışı. Baskı hem dibi, hem de etkin yüzeyi kapsar.

Hekimin hastasıyla iletişim deneyimlerinden yola çıkan Freud bilinçdışı kavramını olağan dildeki iletişim rahatsızlığının özgül bir biçiminden türetir. Bunun için, onun gerçekten o zamanlar mevcut olmayan ve bugün ancak yeni yeni biçimlenmeye başlayan bir dil kuramına gereksinimi olacaktır. Yine de, Freud'un çalışmalarında çeşitli verimli gözlemlere rastlanmaktadır. İnsan türü havyanlardan [öyle bir komplikas yonla] ayırt edilir ki,

> bunun yardımıyla, ben'deki içsel süreçler bilinç niteliği de alabilmektedir. Bu; bendeki gereci görsel, ama daha tikel olarak da işitsel algıların bellekteki (mnemic) tortularıyla sıkı bir bağlantı içine sokan konuşma işlevinin işidir. Bundan böyle, kortikal katmanın algısal çeperi (periphery) içerden çok daha büyük bir ölçüde uyarılabileceği gibi, ide-pasajları ve düşünce-süreçleri gibi içsel olaylar da bilinçli duruma gelebilir ve bu iki olanak arasında ayırım yapmak üzere özel bir buluşa (device) başvurulur --*gerçeklik sınaması* olarak bilinen bir buluşa. "Algı = gerçeklik (dış dünya)" eşitliği artık tutmaz. Artık kolayca ortaya çıkabilen ve düşlerde düzenli biçimde böyle [ortaya çıkan] hatalara *sanrılar* denir.[38]

Freud'un burada üzerinde odaklaştığı dil-işlevi bilinç süreçlerinin, [öyle] bir yolda duraganlaştırılmasıdır ki, "içsel" simgelere iliştirilir (fastened) ve "dışsal" varoluş elde eder. Bu işlevin temeli üzerinde, hayvansal anlağın sınırıyla karşı karşıya gelinebilir ve uyarlanıcı davranış araçsal eyleme dö-

nüşebilirdi. Freud "deneysel eylem, ufak bir boşalım getiren bir devimsel dokunuş, (experimental action, a motor palpating, with small expenditure of discharge)" şeklindeki, pragmatist düşünce kavramını paylaşır.[39] Almaşık eylem zincirleri deneysel bakımdan dilbilimsel simgeler yoluyla izlenilebilir, başka deyişle, hesaplanabilir. O nedenle, dil gerçeklik-sınaması yeteneğinin bağımlı olduğu ben işlevlerinin temelidir. Öte yandan, sağın (rigorous) anlamıyla gerçeklik-sınaması ancak gereksinimlerin sanrılar içinde, dilbilimsel doygunluk beklentileriyle bağlantılandırılabilmesinden sonra zorunlu olur ve böylelikle, ekinsel bakımdan tanımlanmış gereksinimler olarak kanalize edilir. Yalnzca dil ortamında, insanın doğal tarihinin kalıtı *yorumlanmış gereksinimler* biçimde eklemlendirilir: libidinal ve saldırgan yönelimler içinde önyönlendirilerek, kalıtlanmış devimsel etkinlikten kopukluğu nedeniyle başka türlü tanımlanmamış olan bir plastik-tepi gücüllüğü kalıtı.[40] İnsansal düzeyde içgüdüsel istemler yorumlamalarla, demek ki sanrısal dilek-doyurumlarıyla, temsil edilir. Fazlalık[41] libidinal ve saldırgan istemler tür için olduğu gibi bireyler için de ters-işlevsel (dysfunctional) olduğundan gerçeklikle çatışırlar. Benin gerçeklik-sınaması etmeni bu çatışmaları öngörülebilinir kılar. Hangi içgüdüsel tepilerin, güdüleyici eylemlerle tehlikeli durumlar ortaya çıkaracağını ve dışsal çatışmaları kaçınılmaz kılacağını bilmeye yönelir. Ben böylesi tepilerin kendilerini dolaylı tehlikeler olarak bilmeye başlar. Kaygıya karşı, kaygıyla ve savunma-uygulayımlarıyla tepki gösterir. İstek ile gerçeklik arasındaki çatışmanın gerçekliğe karışma yoluyla çözülemediği durumlarda, yalnızca kaçış kalır. Ne var ki, eğer gerçek doygunluk olanakları üzerinde değişmez bir istek-düşlemi (wishful fantasy) fazlalığı veriliyken düzgülü durum kaçış için hiçbir fırsat vermezse, o zaman, kaygıya karşı savunma-uygulayımları tehlikenin dolayımsız kaynağı olarak gerçeklikten uzaklaşır ve tehlikenin

dolaylı kaynağı olarak nitelendirilen içgüdüsel istemlere karşı yönelir. "O zaman, (içruhsal) savunu sürecinin kaçışa benzeş olduğu açık bir duruma gelecektir ki, bunun aracılığıyla, ben kendisini dışardan tehdit eden bir tehlikeden kendini uzaklaştırır. Savunu süreci bir içgüdüsel tehlikeden kaçma girişimidir."[42] Kaçış örnekçesi üstüne içsel savunu sürecini düşünmeye [yönelik] bu girişim ruhçözümlemenin yorumsamacı içgörüleriyle şaşırtıcı biçimde uyumlu formülasyonlara yol açar. Kendini artık dışsal bir gerçeklikten uzaklaştıramayan kaçan-ben kendinden saklanmalıdır. Benin kendini kendi durumu içinde anladığı metin böylece, istenmeyen içgüdüsel istemlerin tasarımlarından [temsilcilerinden] arındırılır: başka deyişle, sansür edilir. Özün, psişenin kaşısında-savunulan bu kısmıyla özdeşliği yadsınır: bu sonuncusu ben açısından, bir cinsiyetsiz (neuter), bir altben (o) şeklinde şeyleştirilir. Aynısı arındırılmış simgesel yapı düzeyindeki altben tasarımları [temsilcileri] için, demek ki semptomlar için, de geçerlidir:

> Çünkü, baskı nedeniyle bir semptoma çevrilmiş olan ansal süreç şimdi varoluşunu benin örgütlenmesi dışında ve ondan bağımsız biçimde korur. Gerçekten, adeta bölgedışılığın (extra-territoriality) bu aynı ayrıcalığından yararlanan tek başına bu süreç değil, ama onun tüm türevleridir; ve onlar ben örgütlenmesinin bir parçasıyla eşgiden bir ilişkiye girdikleri her seferinde, onların bu parçayı kendilerine çekmeyecekleri ve böylece ben zararına kendilerini genişletmeyecekleri hiç de pekin değildir. Bizim epeydir tanış olduğumuz bir benzeştirim bir semptomu, daldırıldığı doku içinde sürekli bir uyarıcılar ve tepkiler ardışıklığı ortaya koyan bir yabancı cisimle karşılaştırır. Hoş karşılanmayan bir içgüdüsel tepiye karşı savunu savaşımının zaman zaman bir semptom oluşumuyla sonuçlandığı olur. Görülebil-

> diği denli, bu en çok dönüşümceli dönüşmede (hysterical conversion) olanaklıdır. Ama alışılmış biçimiyle, dışavurum ayrımlıdır. Baskının başlangıçtaki edimini, içinde içgüdüsel tepiye karşı savaşımın semptoma karşı bir savaşım şeklinde uzayıp gittiği, usandırıcı ve sonugelmez bir ardışma (sequel) izler.[43]

Semptomlara karşı ikincil savunu savaşımı; benin kendinden saklandığı içsel kaçış sürecinin, bir dışsal düşman yerine, yabancı cisimlere karşı yansızlaştırılmış olan altbenin türevlerini koyduğunu gösterir.

Benin kendinden kaçışı *dil içinde ve dille yürütülen bir işlemdir. Aksi durumda, savunu sürecini yorumsal bakımdan, dil çözümlemesi aracılığıyla tersinmek* olanaksız olurdu. Freud dilbilimsel bir çerçeve içinde, baskı edimini, içgüdüleri temsil eden [tasarımlayan] ideleri bizatihi dilden kopuş olarak kavranılabilinir kılmaya çalışır. Bunu yaparken, varsayar ki,

> .....bir *Ucs* ile bir *Pcs* idesi (düşüncesi) arasındaki ayrım şundan oluşur: birincisi bilinmeksizin kalan kimi gereçler üzerinde yürütülür; oysa sonuncusu (*Pcs*) ek olarak sözcük-sunumlarıyla bağlantıya sokulur... "Bir şey nasıl bilinçli duruma gelir?" sorusu bu yüzden, daha yararlı biçimde [şöyle] dile getirilecektir: "Bir şey nasıl önbilinçli duruma gelir?" Ve yanıt [şu] olacaktır: "Kendine denk düşen sözcük-sunumlarıyla bağlantılı duruma getirilmesi yoluyla."[44]

Şimdi, sözcük-sunumları ile simgesel-olmayan (asymbolic) ideler arasındaki ayırım sorunsaldır ve bu idelerin, içinde dilden ayrıldığı bir dilbilimsel-olmayan dayanak varsayımı doyurucu değildir. Ek olarak, bilinçdışı idelerin, sözel tortularla

(*dilbilgisel* kurallardan başka) hangi kurallara göre bağlantılandırılabileceği de açık değildir. Bu noktada, gelişkin bir dil kuramının yokluğu kendini duyumsatır. Baskı edimini, gereksinim-yorumlamalarının sürülmesi gibi düşünmek bana daha usayatkın gözüküyor. Düşün dilbilgiselsizleştirilmiş (degramaticized) ve imgesel bakımdan sıkıştırılmış olan dili bu tür bir *dışiletişim (excommunication) örnekçesi* için kimi ipuçları vermektedir. Bu süreç etkililiği arkaik zamanlarda özellikle çarpıcı olan özgül bir cezalandırma ulamının içruhsal öykünmesi olacaktır: kovma, aforoz-etme ve kıyacının, dilini paylaştığı toplumsal gruptan yalıtlanması. *Bireysel simgelerin kamusal iletişimden koparılması* aynı zamanda *onların anlambilimsel içeriğinin özelleştirilmesi* anlamına da gelecektir.[45] Yine de, özel-dil lehçesinden yapılacak bir çevirinin olanaklı olması ölçüsünde, bozundurulmuş [dil] ile kamusal dilin mantıksal bağlantısı olanaklı olmaktadır —sağaltımcının dilbilimsel çözümleme etkinliği bundan oluşur.

Ben ve altben kavramsal kurulumları çözümleyicinin, hastanın "direnç"iyle ilgili deneyimlerinin yorumlanmasından ortaya çıkar. Freud savunu sürecini düşünsemenin tersiniri olarak, demek ki --kaçışa benzeş [biçimde]--benin kendini kendisinden sakladığı süreç olarak, düşünür. O durumda, "altben" özün, savunma yoluyla dışsallaştırılmış olan kısmının adıdır; öte yandan, "ben" ise içgüdüsel tepilerin sansürcülüğü ve gerçeklik-sınaması görevini yerine getiren etmendir. Bilinçdışı ile bilincin (ya da önbilincin) yerlembilimsel ayrımı bu yapısal ayrımlandırmayla bağdaşır gözükür. Eğer bilinçdışıyı bilinçli kılmaya düşünseme denilebilirse, o zaman, düşünsemeye ters düşen süreç de bilinçliyi bilinçdışına dönüştürmelidir. Ama ben ve altben kurulumlarının dayandırıldığı [bu] aynı kilinik-deneyim savunu etmeninin etkinliğinin hiç de her zaman bilinçli olmadığını göstermektedir. Daha

çok, o başlıca olarak bilinçdışı şekilde sürmektedir. Bu ise üstben ulamını getirmeyi gerektirir:

> Bu direncin nesnel imi onun [hastanın] çağrışımlarının başarısız, ya da, ilgilenilmekte olunan konudan geniş ölçüde ayrı olmasıdır. Konuya yaklaştığında bunaltıcı duygular taşıması olgusuyla, o [bu] direnci *öznel biçimde* teslim de edebilir. Ama, bu sonuncu im yok da olabilir. O durumda, hastaya onun davranışından, şimdi bir direnç durumunda olduğunu çıkarsadığımızı söyleriz ve o da bununla ilgili hiçbir şey bilmediği yanıtını verir; yalnızca, çağrışımlarının daha güç duruma gelmiş olduğunun ayırdındadır. Bu bizim haklı olduğumuzu ortaya koyar; ama bu durumda onun direnci, tıpkı, bizim kaldırmaya çalıştığımız bastırılmış [direnç] denli bilinçdışıdır. Epeyce bir zamandır [şu]soruyu sormamız gerekirdi: buna benzer bir bilinçdışı direnç onun anının hangi kısmında ortaya çıkar? Ruhçözümlemeye başlayan kişi [şu] yanıta hemen hazır olacaktır: bu kuşkuşuz bilinçdışının direncidir. Puslu ve işe yaramaz bir yanıt! Eğer bunun anlamı direncin bastırılmış olan şeyden ortaya çıkması ise, [şu] yanıtı vermemiz gerekir: kesinlikle hayır! Bizim bastırılmışa, daha çok, güçlü bir üst-dürtü, bilince ulaşma tepilenimi yüklememiz gerekir. Direnç ancak baskıyı özgün biçimde yürürlüğe sokan ve şimdi onu korumak isteyen benin bir görünümü olabilir. Dahası, bu her zaman tuttuğumuz görüştür. Bendeki özel bir etmeni, kısıtlayıcı ve yadsıyıcı ıradaki istemleri temsil eden üstbeni varsaymaya başlamamızdan buyana, diyebiliriz ki, baskı bu üstbenin, ya onun kendisi tarafından, ya da onun buyruklarına boyun eğen ben tarafından yürütülen, çalışmasıdır.[46]

Benliğin gerçekliği-sınamasına olanak veren dışsal-gerçekliğe-anlaklı-uyarlanma; çocuğu toplumsal bakımdan aklanmış beklentilerle karşı karşıya getiren *öteki öznelerle özdeşleşme* yoluyla *toplumsal rollerin iyelenilmesinde karşıeşini bulur.* Üstben bu beklentilerin içeatma temelinde içselleştirilmesi, bir yana atılmış sevgi-nesnelerinin benlikte kurulması yoluyla biçimlendirilir. Bir yana atılmış nesne-seçimlerinin tortuları toplumun "fazlalık" içgüdüsel amaçlara karşı bastırıcı istemlerini kişilik yapısının kendi içinde demirleten bulunç etmenine yol açar. Bu sonuncusu ["fazlalık" içgüdüsel amaçlar] çatışmaya vesile olur ve kendilerinin "aşırı" ırası yüzünden "tehlikeli"diye nitelendirilir. Üstben toplumsal yetkenin içruhsal uzanımıdır. O durumda, ben üstbenin denetimi altında içgüdüleri sansürleme işlevi yürütür. O üstbenin yürütme örgeni olarak eylediği sürece, savunu süreci de bilinçdışı kalır. O bu yolda içgüdülerin bilinçli egemenliğinden ayırt edilir. Savunucu işlemleri kendi öz güçlerine dayalı etkili bir yolda yürütmek açısından, çocuğun bağımlı beni apaçık bir biçimde çok zayıftır. Baskının sonucu olarak altbenin filizlerini benle nesnel şekilde karşı karşıya getiren aynı nesnel güçle, beni kendinden kaçmaya zorlayan etmen böylece öz (self) içinde kurulmuş olur.

Yasaklayıcı düzgülerin içselleştirilmesi sanki istenmeyen güdülere karşı savunmayla aynı tipte bir süreçmiş gibi gözükür.[47] Her ikisi de biliçdışı kalan, üstben ile altben arasıdaki yakınlığın temeli budur. Ama, içselleştirme ve savunma süreçleri bütünleyicidir. Başta istenen düşlemler olarak bene ilişkin olup, toplumsal bakımdan istenmeyen eylem-güdülenimleri bu sonuncusunda [savunma sürecinde] bastırılmışken; birincisinde [işselleştirme sürecinde], toplumsal bakımdan istenen eylem-güdülenimleri direnen bir bene dışardan dayatılır. Dilde başta eklemlendirilmiş kuralları tartışmadan

uzaklaştırması bakımından da, içselleştirme savunu süreciyle karşılaştırılabilinir. Ama bu engelleme olağan dilin özel-dil şeklinde bozunumuyla eşgitmez. Bununla bağlantı içinde Freud [şunu] vurgular:

> işitilen şeylerden kökenini yadsımak...üstben için olanaksız... olur; çünkü, o benin bir parçasıdır ve bu sözcük-sunumları (kavramlar,soyutlamalar) yoluyla bilince erinçlenebilir kalır. Fakat katektik enerji üstbenin bu içeriklerine işitsel algılamadan (ders ya da okuma) değil, ama altbenin kaynaklarından ulaşır.[48]

Göründüğü denli, pekin önermelerin bir tür aklanması onların bastırılmış libidinal eylem-güdüleriyle bağlantısı yoluyla varlık durumuna gelir. Bu yüzden, üstbenin buyruklarında dile getirilen simgeler bizatihi kamusal iletişimden dışlanmış değildir; ama, libidinal bakımdan bağlı temel önermeler olarak onlar eleştirel karşıçıkışlara bağışıktırlar. Yetke-kullanan üstbenle ilişki içinde [ona göre], gerçeklik-sınayan benin --onların her ikisi de ortak, zedelenmemiş bir dil içerisinde kalmalarına karşın-- zayıflığının temeli budur.

Yapısal örnekçenin çözümsel durumun deneyimlerinden türetilmesi ben, altben ve üstben ulamlarını, bu üç ulamı bir iletişim biçiminin [öyle bir] özgül anlamına bağlar ki, burada hekim ve hasta, bir aydınlanma sürecini devinime geçirme ve hastayı özdüşünsemeye sokma amacıyla [iletişime] girerler. Ben, altben ve üstbeni açımlarken, geriye, bu bağlama gönderme yapmamız gerekir; bu yüzden, onu ondan türemiş yapısal örnekçenin terimleri içinde betimlemek anlamlı olmaz. Yine de, Freud'un yaptığı budur. O hekimin yorumlayıcı çalışmasını, yapısal örnekçenin kuramsal anlatımları içinde anlamlandırır. Bu yolda, başta çözümsel uygulayım çevreninden betimlenmiş olan iletişim biçimi kuramsal bakımdan he-

saba katılmış gibi gözükür. Aslında, bu kuramsal serimleme uygulayımın önceki betimlenişinin ötesine geçen tek bir öğe [bile] içermez. *Kuramın dili uygulayımın betimlendiği dilden daha dardır*. Çözümlenmenin özgül anlamına gönderme yapan anlatımlar için, bu kesinlikle geçerlidir. Ruhçözümsel uygulayımın diline göre, bilinçdışı duruma gelmiş olan şey bilince dönüştürülür ve ben tarafından yeniden iyelenir, bastırılmış tepiler bulunur ve eleştirilir, bölünmüş öz artık bireşime sokulamaz, vb.[49] Ne var ki, yapısal örnekçede,ben etmeni kesinlikle bu anlatımları esinlendirecek bir yetenekle donanmış değildir. Ben içgüdülerin sansürcülüğü ve anlaklı uyarlanması işlevleriyle uğraşır; ama, savunucu etkinliğin yalnızca olumsuz yanını oluşturduğu özgül-etkinlik ortada yoktur: özdüşünseme.

Freud bir birincil süreç olarak yerdeğiştirme ile, benin denetimi altında bir yerdeğiştirme olan yüceltme arasında özenli bir ayırım yapar. Benzeş olarak, bilinçdışı bir tepki olarak savunma ile, yalnızca ben aracılığıyla değil ama benin denetimi altında bir savunma olan içgüdülere-ussal-bakımdan-egemen-olma (rational mastery of instincts) arasında da ayırım yapar. Ama, metapsikolojik düzeyde ben işlevleri arasında ortaya *çıkmayan* şey bir durumu öbürüne dönüştüren -- patolojik zorlanım ve özaldatma durumunu, yeri-alınan çatışma ve dışiletişimli-dille-uyuşma durumuna dönüştüren-- şey düşünsemedir. Yapısal örnekçe kendi öz ulamlarının bir aydınlanma süreci içindeki kökenlerini, yeterince garip bir biçimde yadsır.

Bölüm Onbir

METAPSİKOLOJİNİN BİLİMSELCİ ÖZYANLIŞANLAMASI:

Genel Yorumlamanın Mantığı Üstüne

"Özyaşamöyküsel İnceleme"sinde, Freud daha erken yıllarında bile bilimsel ilgisinin "doğal nesnelerden çok, insansal ilişkilere" yöneldiğini teslim eder. Ne o zamanlar, ne de daha sonra, bir doktorun konum ve etkinliğine rağbet etmez. Daha öğrenciyken, ilkin fizyolojide "dinginlik ve tam bir doygunluk" bulur. Ernst Brücke'nin laboratuvarında, altı yıl sinir dizgesi dokubiliminin (histology) sorunları üstünde çalışır.[1] İlgisindeki bu dikotomi Freud'un, yeni bir *insan bilimi*nin --onu hep bir *doğal bilim* gibi görmekle birlikte-- aslında ne olduğunu bulmasına katkı yapmış olabilir. Dahası, Freud kuram oluşumunda kendine yardım eden örnekçeleri de, insansal ilişki sorunlarını tıbbi ve doğal-bilimsel yöntemlere göre ele almayı öğrendiği nörofizyolojiden ödünç almıştır. Freud ruhbilimin, bir doğal bilim olduğundan asla kuşku

duymamıştır.[2] Ruhsal süreçler gözlemlenebilir doğal olaylarla aynı yolda, araştırma nesneleri yapılabilirdi.[3] Kavramsal kurulumların ruhbilimde, doğal bilimdekinden ayrımlı bir rolü yoktu. Örneğin, fizikçi elektriğin özüyle ilgili bilişi sağlamaz, ama bunun yerine, "elektriği" --tıpkı bir ruhbilimcinin "içgüdü"yü kullanması gibi-- bir kuramsal kavram olarak kullanır.[4] Ne var ki, yalnızca ruhçözümleme, yalnızca ruhbilimi bir bilim durumuna getirmiştir:

> Uzamda uzanımlı, uygun biçimde bir araya getirilmiş, yalnızca tikel bir noktada ve belirli koşullar altında bilinç görüngülerini ortaya çıkaran yaşam zorunlulukları tarafından geliştirilmiş bir ruhsal aygıta ilişkin olarak benimsemiş olduğumuz sayıltı --bu sayıltı bizi ruhbilimini, sözgelimi fizik gibi başka herhangi bir biliminkine benzeş temeller üzerinde kuracak bir konuma getirir.[5]

Freud ruhçözümlemenin doğal bilimlerle bu özdeşleştirilmesinin vargılarından kaçınmaz. Ruhçözümlemenin sağaltımsal kullanımının yerine bir gün biyokimyanın farmakolojik kullanımının almasının ilke olarak olanaklı olduğunu düşünür. Ruhçözümlemenin bir doğal bilim olarak özanlayışı bilimsel bilişinin uygulayımsal yararlanılma örnekçesini anıştırır. Eğer çözümleme, yalnızca bir metinler yorumlaması olarak ortaya çıkar gibi *gözüküyorsa* ve ruhsal aygıtın uygulayımsal denetimine olanak vermeye *edimsel biçimde* yol açıyorsa, o zaman, ruhbilimsel etkinin yerini, bir noktada bedensel (somatik) sağaltım uygulayımlarının daha büyük [olan] etkisinin alabilmesi idesinde de olağandışı hiçbir şey yoktur:

> Gelecek bize, tikel kimyasal tözler aracılığıyla, enerji miktarları ve onların ansal aygıt içinde dağılımları üze-

> rinde doğrudan etki yapmayı öğretebilir.... Ama şu anda, elimizde ruhçözümleme uygulayımından daha iyi hiçbir şey yok...[6]

Bu pasaj; uygulayımbilimsel bir çözümleme anlayışının, yalnızca, kendisini özdüşünsemenin ulamsal çerçevesinden belli belirsiz koparmış ve özoluşum süreci için elverişli bir yapısal örnekçenin yerine bir *enerji-dağılım örnekçesi* koymuş olan bir kuramla uyuştuğunu ortaya koyar. [Bu] kuram kendi anlamını, yaşam tarihinin yitirilmiş bir parçasının yeniden kurulumuyla ve bu yüzden özdüşünsemeyle ilişki içinde türettiği sürece, onun uygulanımı da zorunlulukla *kılgısal* olur. Toplumsallaşmış bireylerin eylemce-yönlendirilmiş özanlayışının, olağan dilde yapılandırılmış yeniden-örgütlenmesini etkiler. Ne var ki, bu rolde ruhçözümlemenin yerini, sağın (rigorous) anlamda görgülbilimlerin öteki kuramlarından türetilmiş uygulayımbilimler asla alamaz. Çünkü psikofarmakoloji; *nesnelleştirilmiş doğal süreçler olarak insansal* örgenselliğin işlevlerini denetlemesi ölçüsünde, yalnızca bilinç değişimleri getirir. Aydınlamanın esinlendirdiği düşünseme deneyimi ise tersine kesin olarak öznenin kendini, kendisi için bir nesne durumuna gelmiş bulunduğu durumdan özgürleştirme edimidir. Bu özgül etkinlik öznenin kendisi tarafından başarımlanmalıdır. Uygulayımbilim özneyi kendi öz kazanımlarından kurtarmaya hizmet etmedikçe, uygulayımbilim de içinde olmak üzere, bunun hiçbir ikamesi olamaz.

Çağcıl nörofizyolojide geçerli olan 'enerjinin nöronlar arasından akıp gitmesi' örnekçelerinden yola çıkan Freud erken yıllarında, daha sonra hemen uzaklaştığı bir ruhbilim tasarlamıştır.[7] O sıralarda, ruhbilime bir doğal bilim olarak, eşdeyişle mekaniğin peşisıra örüntülenmiş beyin-fizyolojisinin özel bir bölümü olarak, *dolayımsız bir temel* sağlayabilmeyi

umuyordu. Bu ruhbilim "ruhsal süreçleri, özgüleştirilebilir gereç parçacıklarının niceliksel bakımdan belirlenmiş durumları olarak"[8] tasarımlamaktaydı. Gerilim, boşalım, uyarılma ve ketleme gibi ulamlar sinir dizgesi içinde katı-cisimler mekaniğine uygun şekilde düşünülmüş enerji dağılımına ve nöronları bağlantılandıran aktarma yollarına uygulanıyordu. Freud bu fizikalist izlenceyi, daha dar anlamda bir ruhbilimsel yaklaşım yararına, bir yana attı. Bu yaklaşım ise, özgün [yaklaşımın] nörofizyolojik dilini korumakta, ama onun temel yüklemlerini örtük bir *ansalcı yeniden-yorumlamaya* erinçlenebilir kılmaktadır. Enerji; fiziksel dayanağı konusunda hiçbir bildirimin yapılamayacağı içgüdüsel enerji durumuna gelmiştir. Enerji donanımlarının boşalımı ve ketlenmesi ile bunların dağılım düzeneklerinin, yerelleştirimi bundan böyle ortadan kaldırılmış da olsa, uzamsal bakımdan genişlemiş bir dizgenin kalıbını izleyerek işlediği varsayılır:

> Bu sözcüklerde bize sunulmuş olan şey *fiziksel yerellik* idesidir. Burada kendisiyle ilgilendiğimiz ansal aygıtın bizce bir anatomik preparasyon biçiminde de bilindiği olgusunu bütünüyle bir yana bırakacak ve ruhsal-yerelliği herhangi bir anatomik kılıkta belirleme ayartmasından özenle kaçınacağım. Ruhbilimsel zemin üzerinde kalacağım ve yalın bir şekilde, kendi ansal işlevlerimizi yürüten aracı karmaşık bir mikroskoba, ya da bir fotograf aygıtına, ya da bu türden bir şeye benzer biçimde resmetmemiz gerektiği önerisini izlemeyi öneriyorum. Bu temel üzerinde, ruhsal-yerellik bir imgenin başlangıç aşamalarından birinin varlık durumuna geldiği, aygıt içindeki bir noktaya denk düşecekir. Mikroskop ve teleskopta, bildiğimiz üzere, bunlar kısmen ideal noktalarda, aygıtın hiçbir somut bileşeninin konuşlanmadığı bölgelerde olup biter. Bu ya da benzer

> herhangi bir imgenin yetkinsizliğini haklı çıkarmak için hiçbir zorunluluk görmüyorum. Bu tür benzeştirimler yalnızca ansal işlevleme komplikasyonlarını, [bu] işlevi ayrıştırarak ve onun ayrımlı kurucularını aygıtın bileşke parçalarına yükleyerek, düşünülebilinir kılma çabamızda bize yardımcı olmak için amaçlanmıştır.[9]

"Dolayısıyla, ansal aygtı karmaşık bir araç olarak resmedecek [ve] bunun bileşenlerine de 'etmenler' ya da (daha fazla açıklık uğruna) 'dizgeler' adını vereceğiz. Bir başka yerde, bu dizgelerin belki birbirleriyle, bir teleskop içindeki değişik mercek dizgelerinin birbiri peşisıra düzenlenmeleriyle aynı yolda, düzenli bir uzamsal ilişki içinde durabildikleri öngörülmektedir. Kesin konuşuldukta, ruhsal dizgelerin *uzamsal* bir düzen içinde edimsel olarak düzenlendikleri sayıltısına hiç gerek yoktur. Verili bir ruhsal süreçte, uyarımın bu dizgeleri tikel bir *zamansal ardışıklık* içinde katetmesi olgusuyla sabit bir düzen kurulmuş ise, o yeterli olacaktır"[10]

Freud bir yanda öznel deneyimler ile, öte [yanda], nesnel gibi düşünülen enerji-akımları arasında, çeşitli öğesel bağlılaşıklar kurar.[11] Acı (pain, *Unlust*) bir enerji-kuantumuyla orantılı uyarılma yoğunlaşmasıyla, uyarılma birikiminden doğar. Haz ise evrik olarak, engellenmiş-enerjinin boşaltımından, başka deyişle bir uyarılma azalışından, kaynaklanır. [Bu] aygıtın devinimlerini uyarılma birikiminden kaçınma eğilimi düzenler. Ansalcı anlatımlar (tepi, uyarılma, acı, haz, istek gibi) ile fiziksel süreçlerin (enerji kuantı, enerji gerilimi, boşalım ve, bir dizge özelliği olarak, enerji akışına yönelik eğilim gibi) bu bağlılaşımı birincil olarak hekim ile hasta arasındaki iletişimden türemiş olan bilinç ve bilinçdışı ulamlarını özdüşünsemenin gönderme çerçevesinden ayırmaya ve bunları enerji-dağılım örnekçesine aktarmaya yeterlidir:

> İlk-isteme doyumsama belleğinin sanrılı bir katektelenmesini (cathecting) yapmış gözükür. Ne var ki böylesi sanrıların, eğer bunlar tükenme noktasına dek korunmamışlarsa, gereksinimin,ya da dolayısıyla, doyumsamaya bağlanan hazzın kesilmesini sağlamak için upuygun olmadıkları tanıtlanmıştır. İkinci bir etkinlik --ya da, koyduğumuz şekilde, bir ikinci dizgenin etkinliği-- zorunlu durumdadır ki, bu mnemik katheksisin algı denli öteye gitmesine ve buradan, ruhal güçleri yakalamasına izin vermez; bunun yerine, gereksinimden doğan uyarımı, gönüllü devinim aracılığıyla dış dünyayı --doyumsama nesnesinin gerçek bir algısına ulaşmaya olanak verecek bir yolda-- sonul biçimde değiştiren dolambaçlı bir yola sokar. Ruhsal aygıta ilişkin şematik görüntümüzü halihazırda bu noktaya dek anahatlarıyla çizmiş bulunuyoruz; [bu] iki dizge tam olarak gelişmiş aygıtta, bizim *Ucs* ve *Pcs* diye betimlediğimiz şeyin özüdürler.[12]

1895'de Breuer ile birlikte, Freud patalojik görüngülerin, daha sonra geliştirilen örnekçeye uygun şekilde açıklandığı *Dönüşümce Üstüne İncelemeler*'i yayımladı. Breuer'in hastası kendi semptomlarının, güçlü uyarıcıları bastırma durumunda kaldığı yaşam-tarihinin geçmiş sahneleriyle ilintili olduğunu uyumun altında ortaya koymuş bulunuyordu. Bu duygular düzgülü boşaltım yollarının kapalı olduğu ve bu yüzden düzgüsüz biçimde kullanılmak zorunda kalınan yeri-değiştirilemez enerji nicelikleri gibi yorumlanabilirdi. Ruhbilimsel bakımdan alındıkta, semptom bir duygunun engellenmesi yoluyla varlık durumuna gelir. Örnekçede bu; çıkışı engellenen bir enerji-niceliğinin dönüştürülmesinin bir sonucu olarak da tasarımlanabilir. Breuer'in uyguladığı sağaltımcı yordamın; "yanlış çizgide ilerlemiş ve çıkışı adeta bastırılmışsa, boşal-

tını (ya da *tepki-yenilenmesi*) elde edebileceği bir düzgülü yola yönlendirilmesi gerekecek olan semptomu ayakta tutmak için [bu] duygu-kotasının kullanılması"nı[13] sağlamak amacı taşıdığı varsayılıyordu. Freud uyutumun olumsuzluklarını çok geçmeden kabullendi ve bunun yerine, özgür çağrışım uygulayımını getirdi. "Çözümlemenin temel kuralı" baskıdan özgür bir çekincenin koşullarını formüle eder ki, burada, "ciddi durum" ("serious situation", Ernstsituation), demek ki toplumsal aklamaların baskısı, doktor ile hasta arasındaki iletişim sırasında, olabildiğince güvenilir biçimde askıya alınabilir.

Eskisinden yeni uygulayıma geçiş özseldir. O yalnızca sağaltımsal yarar düşüncelerinden değil, ama bir ilkeye yönelik içgörüden de çıkmaktadır: hastanın anımsamasının sağaltımsal bakımdan başarılı olması için, bunun bastırılmış biryaşam-tarihi diliminin *bilinçli* iyelenilmesine yol açması gerektiği [ilkesine]. Bilinçdışının uyutum yoluyla serbest bırakılması bilinç süreçlerini yalnızca güdümlediği ve onları öznenin kendine yöneltmediği için, belleğe [konulan] engele belirgin biçimde nüfuz edemez. Çözümleme *yöneltimli bir doğal süreç* değil, ama daha çok, doktor ile hasta arasında olağan dildeki öznelerarasılık düzeyinde *bir özdüşünseme devinimi* olduğu için, Freud Breuer'i reddetti. Freud bunu özellikle, yukarda anılan "Anımsama, Yineleme ve Çözüm-İşi" üstüne bildirisinde işler. Ancak, aynı bildirinin sonunda, çözümlemenin temel kuralının koşulları altında esinlenilen bu özdüşünseme devinimini hâlâ Breuer'in eski --demek ki tepki-yenilenmesi olarak anımsama-- örnekçesine göre düşünür:

> Dirençlerin bu çözüm-işi; kılgıda, çözümlemenin öznesi için çetin bir görev ve çözümleyici için de bir sabır sınavı olmaya dönüşebilir. O yine de, hastada en büyük

> değişiklikler doğuran ve çözümsel sağaltımı herhangi tür bir aşılama -yoluyla- sağaltımdan ayırt eden çalışmanın bir parçasıdır. Kuramsal bakışaçısından bir kimse bunu baskıyla bastırılan duygu-kotalarının "tepki-yenilendirilmesi"yle --uyutumlu sağaltımın o olmaksızın etkisiz kalacağı bir tepki-yenilemeyle-- bağlılaştırabilir.[14]

Freud daha baştan bilimselci bir özanlamaya kısılmış olduğundan, özdüşünseme düzeyinden dolayımsız biçimde Mach tarzı bir çağcıl pozitivizme gerileyen ve bu yüzden tikel olarak kaba bir biçim alan bir nesnelciliğe kapılır. Çalışmasının evriminden bağımsız olarak, içerisinde Freud'un yönünü şaşırdığı yol yöntembilimsel bakımdan yaklaşık şöylece yeniden kurulumlanabilir.Yeni sıkıdüzenin temel ulamları, kavramsal kurulumlar, ruhsal aygıtın işlevsel yapıları ve hem semptomların oluş, hem de patolojik zorlanımların çözünüm -düzenekleriyle ilgili varsayımlar --bu metapsikolojik çerçeve ilkin çözümsel durumun deneyimlerinden ve düşlerin yorumlanmasından türetilmiştir. Bu gözlemin anlamı yalnızca araştırma ruhbilimi değil, yöntembilim üzerinde [de] etkilidir. Bu metapsikolojik ulamlar ve bağlantılar yalnızca özgül biçimde korunan belirlenimli iletişim koşulları altında *buluşlanmış* olmadığı için, bu bağlamda bağımsız şekilde *açımlanamazlar* bile. Bu yüzden, bu iletişimin koşulları her iki partner için, hem doktor, hem de hasta için, çözümsel bilginin olanaklılık koşullarıdır. Freud çözümsel çalışmanın asıl iddiasının "araştırma ve sağaltımın, kendi uygulaması içinde bağdaşması"[15] olduğunu yazarken, belki de bu içerimi düşünüyordu. Bilim mantığıyla ilgili olarak, ruhçözümlemenin ulamsal çerçevesinin zedelenmiş ve çarpıtılmış metinlerin --ki onlar aracılığıyla, onların yazarları kendilerini aldatırlar-- yorumlanmasının önvarsayımlarıya bağlı olduğunu yapısal örnekçe temelinde

göstermiş buluyoruz. Ne var ki, eğer durum buysa, o zaman, ruhçözümsel kuram oluşumu da özdüşünsemenin bağlamına çakılmış olur.

Bir almaşık da ruhçözümsel varsayımları, kesin bir görgül bilimin ulamsal çerçevesi içinde yeniden formüle etme girişimidir. [Bunlardan] kimileri, ruhbilimini davranışsal açıdan yönelimli olarak öğrenmenin çerçevesi için yeniden formüle edilmiş ve daha sonra alışılmış irdeleme yordamlarına konu edilmişlerdir. Daha sofistike olanı; ben-ruhbilimince geliştirilmiş olan ama içgüdü kuramına kök salmış ve onu yeniden formüle etmiş bulunan kişilik-örnekçesini, çağdaş işlevselcilik terimleri içinde bir özdüzenleme dizgesi olarak alma girişimidir. Her iki durumda da, yeni kuramsal çerçeve kavramların işlemselleştirilmesine olanak verir; o her iki durumda da, türetilmiş sayıltıların deneysel koşullar altında irdelenmesini gerektirir. Freud yapısal örnekçeyi doktor ile hasta arasındaki iletişim temelinden ayıran ve bunun yerine, onu tanımlamalar aracılığıyla enerji-dağılım örnekçesine bağlayan kendi metapsikolojisinin görgül bakımdan sağın (rigorous) bu tür bir bilimsel formülasyonu temsil ettiğini örtük bir biçimde kesin olarak varsayar.

Onun [Freud'un] amansız kurgusal ırasına direnebilmek için zaman zaman "cadı" diye sözünü ettiği metapsikolojiyle ilişkisi ne var ki, zıtdeğerlilikten özgür değildir.[16] Bu zıtdeğerlilik yine de böylesine empatik biçimde savunduğu bu bilimin statüsüne ilişkin ılımlı bir kuşkuyu anıştırabilir. Freud ruhbilimin, onun kendi kendisini kesin bir görgül bilim olarak anlaması ölçüsünde, işlemselleştirilebilinir varsayımlara ciddi biçimde götürmeksizin, dilin fizikalistik kullanımına tutunan bir örnekçeyle yetinemeyeceğini anlamakta yanılmamıştır.Enerji-dağılım örnekçesi yalnızca ruhçözümsel bildirimlerin enerjinin -ölçülebilir- dönüşümleriyle ilgili olduğu

yollu bir görüntü yaratır. İçgüdüsel-iktisat kavramlaştırımından türetilmiş niceliksel ilişkilerle ilgili tek bir bildirim bile deneysel bakımdan sınanmış değildir. Ruhsal aygıt örnekçesi öyle kurulmuştur ki, metapsikolojik bildirimler ilgili oldukları olayların gözlemlenebilirliğini anıştırsınlar. Ama bu olaylar asla gözlemlenmiş değildirler --ne de gözlemlenebilirler.

Freud bu sınırlandırmanın yöntembilimsel öneminin ayırdına varmamış olabilir, çünkü çözümsel diyalog durumunu ıra bakımından yarıdeneysel sayar ve bu yüzden, deneyimin klinik temelini, deneysel irdelemenin yeterli bir ikamesi gibi görür. Gökyüzündeki cisimlerle deney yapmayan ama onların gözlemlenmesiyle sınırlı kalan gökbilime gönderme yaparak, ruhçözümlemenin deneysel irdelemeyi onamadığı yollu yergiye karşı çıkar.[17] Ne var ki, gökbilimsel gözlemleme ile çözümsel diyalog arasındaki gerçek ayrım; birincisinde başlangıç koşullarının yarıdeneysel ayıklanması öndeyilenmiş olayların denetimli gözlemlenmesine izin verirken, sonuncusunda araçsal eylem[18] sonuçlarının denetim düzeyinin bütünüyle yitirilmesi ve onun yerini, kavranılamaz simgelerin anlamıyla ilgili karşılıklı-anlamanın öznelerarasılık düzeyinin almasındadır. İddiasına karşın, Freud yalnızca metapsikolojinin gelişmesi için değil, ama ruhçözümsel kuramın geçerliliği için de biricik görgül temel olarak çözümsel diyaloga şaşmazlıkla sarılır ve bu da bilimin gerçek statüsüne ilişkin bilinci ele vermektedir. Freud "doğal-bilimsel", hatta sağın biçimde (rigorously) davranışsalcı bir ruhbilim izlencesinin tutarlı olarak gerçekleştirilmesinin, ruhçözümlemenin kendi varoluşunu borçlu bulunduğu *bir güdemi* kurban etme durumunda kalacağını muhakkak kestiriyordu: aydınlanma güdemini ki,buna göre, ben altbenden gelişecektir. Ama o [Freud] bu izlenceyi bir yana atmaz, metapsikolojiyi özdüşünsemenin gönderme dizgesi içinde olabilecek tek şey olarak kavramaz: *özoluşum süreçlerinin genel bir yorumlanması.*

Metapsikoloji adını, olağan dil ve etkileşim arasındaki, patolojik bağlantıyla ilgili temel varsayımlar için ayırmak usauygun olur ki bunlar da dil kuramına dayalı bir yapısal örnekçede ileri sürülebilirler. Burada, bir görgül kuramla değil, ama bir metateoriyle, ya da daha iyisi ruhçözümsel bilginin olanaklılık koşullarını açımlayan metahermeneutikle, ilgilenmekteyiz. Metapsikoloji *yorumlama mantığını çözümsel diyalog durumu* içinde ortaya serer. Bu bakımdan, doğal ve ekinsel bilimlerin yöntembilimiyle aynı düzeydedir. O da; burada özbilgi süreçlerini içeren örgütlenmiş soruşturma-süreçlerinin nesnel bir yapısı olarak çözümsel bilginin aşkınsal çerçevesi üstüne düşünser. Ne var ki, doğal ve ekinsel bilimler mantığına zıt olarak, yöntembilim özdüşünseme düzeyinde özdeksel içerikten ayrı varolamaz. Çünkü, burada bilişsel durumun yapısı bilginin nesnesiyle özdeştir. Aktarma durumunu olanaklı bilginin koşulu olarak kavramak aynı zamanda patolojik bir durumu kavramak anlamına gelir. Bu özdeksel içerik nedeniyle, metapsikolojiye bağlamak isteyeceğimiz kuramsal önermeler metateorik önermeler olarak onanamazlar. Onların, sapmış özoluşum-süreçlerinin kendilerinin görgül bakımdan tözsel yorumlamalarından seyrek olarak ayırt edilebilmesinin nedeni budur. Ancak, yöntembilimsel düzeyde bir ayırım kalmaktadır. Görgül bilimlerdeki benzer kuramlar için, onların görgül temeli ne denli ayrımlı olursa olsun, genel yorumlamalar görgül doğrulamaya doğrudan erinçlenebilirler. İletişimsel eylemle, dil bozunumuyla ve davranışsal patolojiyle ilgili temel metahermeneutikal varsayımlar ise tersine, olanaklı ruhçözümsel bilginin koşulları üstüne ardışık düşünsemeden türerler. Onlar deyiş uygunsa,bütün bir soruşturma süreçleri ulamının dışavurumuyla ilgili olarak yalnızca dolaylı biçimde onaylanabilir, ya da reddedilebilirler.

Özdüşünsemesi düzeyinde doğal bilimlerin yöntembilimi dil ile araçsal eylem arasındaki özgül bir bağlantıyı dikkate

alır, onu nesnel bir yapı olarak kavrar ve onun aşkınsal rolünü tanımlar. Dil ile etkileşim arasındaki bağlantıyla ilgili olarak,ekinsel bilimlerin yöntembilimi için de aynı [şey] geçerlidir. Metapsikoloji bir bağlantıyla çok temelli bir şekilde ilgilenir: *dil bozunumu ile davranışsal patoloji* arasındaki bağlantıyla. Böyle yaparak, iki görevi olan bir olağan-dil-kuramı önvarsayar: ilki, karşılıklı tanıma temelinde etkileşimlerin dilbilimsel dolayımını ve simgelerin öznelerarası geçerliliğini hesaba katmak; ikincisi, kavranılabilir toplumsallaşmayı -- demek ki dil oyunlarının dilbilgisine girmeyi-- bir bireyleşme süreci olarak sunmak. Bu kurama göre, hem dili, hem de davranışı dilin yapısı belirlediğinden, eylem güdüleri dilbilimsel bakımdan yorumlanmış gereksinimler gibi de kavranır. Bu yüzden, güdülenimler öznelliğin ardında işleyen tepiler değil, ama öznel biçimde yol gösteren, simgesel biçimde dolayımlanmış ve karşılıklı olarak ilintilendirilmiş güdemlerdir.

Bu düzgülü durumu, kamusal biçimde iletilen ve bastırılmış ve özelleştirilmiş gereksinim yorumlamalarına eşzamanlı biçimde bağımlı bir güdülenimsel yapının sınır durumu şeklinde ortaya koymak metapsikolojinin görevidir. Yarılmış simgeler ve karşısında-savunulan güdüler ikame-doygunlukları ve simgeleştirmeleri zorlayarak, güçlerini öznelerin başına çalarlar. Bu yolda, gündelik dil oyunlarının metnini çarpıtır ve kendilerini, alışkısal etkileşim bozuklukları olarak ayırdına varılabilinir bir duruma getirirler: zorlanım, yalan ve toplumsal bakımdan zorlayıcı olan beklentilere yanıt verme yeteneksizliği. Bilinçli güdülenimlere zıt olarak, bilinçdışı olanlar böylelikle bilinci denetlenilemez biçimde dışardan zorlayan bir şeyin dürtükleyici, işgüdüsel ırasını kazanırlar. İster toplumsal toplu-özkoruma dizgeleri içinde bir araya getirilmiş, isterse özümsenmek yerine bastırılmış olsun, tepi gücüllüğü libidinal ve saldırgan eğilimleri açık bir biçimde orta-

ya koyar. Bir içgüdü kuramının zorunlu olmasının nedeni budur. Ama bu sonuncusu kendini yanlış nesnelcilikten korumalıdır. Hayvan davranışına uygulanmış içgüdü kavramı bile; indirgenmiş de olsa dilbilimsel bakımdan yorumlanmış bir insansal dünyanın önanlamasından özel bir biçimde türetilmiştir: kısacası, açlık, sevgi ve nefret durumlarından. Hayvanlardan insanlara dönüldüğünde, içgüdü kavramı hâlâ yaşam dünyasının anlam yapıları içinde --bunlar ne denli öğesel olabilirlerse olsunlar-- kök salmıştır. Onlar bilinçli güdülerden sebeplere dönmüş ve iletişimsel eylemi "doğal" koşullaların nedenselliğine bağlayan (subjected) bükümlenmiş ve sapmış güdemlerdir. Bu doğanın değil,yazgının nedenselliğidir, çünkü o anın simgesel araçlarıyla baskın çıkar. Yalnızca bu nedenle, o düşünseme erki tarafından zorlanılabilir.

İçgüdüsel dinamik süreçlerinin çözümlenmesini, derin-yorumsama anlamında dilbilimsel çözümleme gibi düşünen Alfred Lorenzer'in çalışması[19] dilbilimsel patolojinin canalıcı düzeneklerini, dil ve eylemin iç yapılarının bozunumunu ve bunların çözümsel giderilmesini daha kesin biçimde kavrayabilmemize olanak vermektedir. Dilbilimsel çözümleme semptomları almakta ve bunlarda sunulmuş bilinçdışı güdüleri, tıpkı sansürcülüğün bastırdığı bir anlamın metindeki bozulmuş pasajlardan ve boşluklardan yeniden kurulabilmesi gibi, deşifre etmektedir.Bunu yaparken, o güdemsel eylemin öznel bakımdan güdemlenmiş anlam boyutunu aşmaktadır. Bir iletişim aracı olarak dilden geriye gitmekte ve öznelerin, dil yoluyla, kendi kendileri konusunda *kendilerini aldattıkları* ve eşzamanlı biçimde de kendilerini içine bıraktıkları simgesel düzeye nüfuz etmektedir. Dil baskıyla kamusal iletişimden dışlandığı anda, bütünleyici bir zorlanımla tepki gösterir ki, bilinç ve iletişimsel eylem buna bir ikinci doğa gücüne [boyun eğme] gibi boyun eğerler. Çözümleme bu yolda var-

lık durumuna gelen nedensel bağlantılara önem verir. Bu ilişkinin terimleri olağan biçimde bir yanda bir çocukluk sahnesinin travmatik deneyimleridir ve öte yanda her ikisi de yinelenme-zorlanımı nedeniyle sürdürülen gerçeklik çarpıtılmaları ile düzgüsüz davranış kipleridir. Bir çocukluk-çatışması durumunda, özgün savunma süreci daha üstün bir partnerden kaçış olarak yer alır. Kendisine karşı savunulmakta olan eylem güdüsünün dilbilimsel yorumlanmasını kamusal iletişimden kaldırır. Bu yolda kamusal dilin dilbilgisel yapısı dokunulmadan kalır, ama onun anlambilimsel içeriğinin bölümleri özelleştirimiş olur. Semptom-oluşumu işlevi değişmiş olan bir simgenin bir ikamesidir. Yarılmış simge kamusal dille tüm bağlantısını yalın biçimde yitirmiş değildir. Ama bu dilbilgisel bağlantı adeta yeraltına girmiştir. Kendi gücünü kamusal kullanım mantığının, anlambilimsel bakımdan yanlış özdeşleştirmeler aracılığıyla karıştırılmasından alır. Kamusal metin düzeyinde, bastırılmış simge bireyin yaşam tarihinin olumsal durumlarından *doğan,* ama öznelerarası biçimde onanmış kurallara göre onunla bağlantılı olmayan kurallar yoluyla nesnel bakımdan anlaşılabilinir. Bu nedenle, anlamın semptomatik gizlenişi ve buna denk düşen etkileşim bozukluğu ilkin ne başkaları tarafından, ne de öznenin kendisi tarafından anlaşılabilir. Bunlar yalnızca, ben-olarak-özne ile altben-olarak-özne arasında yaratılması gereken bir öznelerarasılık düzeyinde anlaşılabilir duruma getirilebilir. Hekim ile hasta birlikte iletişim engelini düşünümsel biçimde aştıklarında bu gerçekleşir. Aktarma durumu bunu kolaylaştırır; çünkü, çözümleyici hastanın bilinçdışı eylemlerine katılmaz. Yinelenen çatışma hastaya geri döner ve çözümleyicinin yorumlayıcı yardımıyla, zorlayıcılığı içinde tanınabilir, çözümleme dışında yinelenen sahnelerle bağlantıya sokulabilir ve sonul olarak, kaynaklandığı sahneye dek izlenebilir. Bu yeniden-kurulum ortak dilbilimsel anlatımların, özel dildeki an-

lamlarıyla yanlış özdeşleştirilmelerini bozar ve yarılmış simge ile semptomatik biçimde çarpıtılmış kamusal metin arasındaki gizli dilbilgisel bağlantıyı kavranabilir kılar. Dilbilimsel simgeler arasındaki özsel olarak *dilbilgisel* bağlantı görgül olaylar ile katılaştırılmış kişilik-özellikleri arasındaki bir *nedensel* bağlantı gibi ortaya çıkar.[20] Özdüşünseme bu bağlantıyı çözündürür; şimdi bilinçli denetime erinçlenebilir duruma gelmiş olan bastırılmış eylem güdülerinin semptomatik ikame doygunlaştırılmasının yanısıra, özel dilin bozunumunun da ortadan yitmesini sağlar.

Üç ansal etmen --altben,ben ve üstben-- örnekçesi dil bozunum ve davranışsal patoloji yapısının dizgesel bir sunumuna izin verir. Metahermeneutik bildirimler bunun terimleri içinde örgütlenebilir. Bunlar; içerisinde, özoluşum süreçlerinin görgül bakımdan tözsel yorumlamalarının geliştirilebileceği yöntembilimsel çerçeveyi aydınlatırlar. Ne var ki, bu genel yorumlamalar metapsikolojik çerçeveden ayırt edilmelidir. Onlar erken çocukluk gelişiminin yorumlamalarıdırlar (temel güdülenimsel kalıpların kökenleri ve ben işlevlerinin koşut oluşumu) ve her bir durumda bireyin denetleyemediği çatışmasının özgün sahnesini bulmak üzere, onun yaşam tarihi için bir yorumlama şeması şeklinde kullanılması gereken anlatısal biçimler olarak işe yararlar. Freud'un betimlediği öğrenme düzenekleri (nesne seçimi, bir idealle özdeşleşme, bir yana atılmış olan sevgi-nesnelerinin içe atılması) simgesel etkileşim düzeyinde ben yapılarının oluş dinamiğini anlaşılabilir kılar. Birincil gönderme-kişilerinin beklentileri içinde bir araya gelmiş olan toplumsal düzgülerin bebeksi beni dayanılmaz bir güçle karşı karşıya getirdiği, kendinden kaçmayı ve kendini altben içinde nesnelleştirmeyi gerekli kıldığı zaman ve yerlerde, bu sürece savunma düzenekleri de karışır. Çocuğun gelişimi [öylesi] sorunlarla tanımlanmıştır ki, bun-

ların çözümü bir düşkırıklıkları,zorlanımlar ve (başarısızlığın yanısıra) yadsımalar birikimine önanıklık yaratarak, daha öte toplumsallaşmanın çözülmemiş çatışmalar ve kısıtlanmış ben-işlevlerinin ağırlığını yüklenip yüklenmediğini ve ne ölçüde yüklendiğini --ya da,toplumsallaşma sürecinin ben-özdeşliğinin göreli bir gelişimini olanaklı kılıp kılmadığını-- belirler.

Freud'un genel yorumlamaları çocuğun ve onun birincil gönderme-kişilerinin etkileşim kalıpları, denk düşen çatışmalar ve çatışma denetleme biçimleri ile, erkek çocukluktaki toplumsallaşma süreci sonunda, sonraki yaşam tarihi için [taşıdığı] gücüllükleriyle birlikte ortaya çıkan kişilik yapıları üstüne varsayımlar içerir. Bu kişilik yapıları koşullu öndeyilere bile olanak vermektedir. Öğrenme süreçleri iletişimsel eylemin akışı içinde yer aldığından, kuram çocuğun psikodinamik gelişimini bir eylem akışı olarak betimleyen bir anlatı biçimini de alabilir: tipik rol-üstlenmelerle, ardarda ortaya çıkan temel çatışmalarla, yinelenen etkileşim, tehlike,bunalım, çözüm, utku ve yenilgi kalıplarıyla. Öte yandan, kişilik yapılarının ben, altben ve üstben arasındaki ilişkilerin terimleri içinde [kavranılması] gibi, çatışmalar da metapsikolojik bakımdan savunma bakışaçısından kavranılır. Vargısal bakımdan, bu tarih şematik olarak, çeşitli öznelleşme aşamalarından geçen ve kendi telos'unu, düşünümsel biçimde iyelenilmiş bir yaşam tarihinin özbilinci içinde taşıyan bir özoluşum süreci şeklinde tasarımlanır.

Yalnızca önvarsayılmış olan metapsikoloji aksi durumda arı *tarih* kalacak olan şeyin *dizgesel genelleştirilmesine izin verir*. O dil bozunumu ile genelde davranışsal patoloji arasındaki bağlantılara uygulanan bir dizi ulam ve temel varsayım sağlar. Bu çerçeve içinde geliştirilen genel yorumlamalar çe-

şitli ve yinelenmiş klinik deneyimlerin sonucudur. Bunlar döngüsel doğrulamalarıyla yorumsamacı beklentilerin (anticipations, *Vorgriffe*)[21] esnek yordamına uygun şekilde türetilmişlerdir. Ama bu deneyimler halihazırda, *bozulmuş özoluşum süreçleri şemasının genel beklentisine* bağlıdır. Ayrıca, bir yorumlama bir kez "genellik" statüsü iddiasında bulunduğunda, bir kimsenin önanlamasını metin temeli üzerinde süregen biçimde düzeltme [şeklindeki] yorumsamacı yordamdan da uzaklaşmış olur. Filologun yorumsamacı beklentisine zıt olarak, genel yorumlama "sabitleştirilmiş" durumdadır ve genel bir kuram gibi, kendini, kendinden çıkarsanan öndeyiler yoluyla tanıtlamalıdır. Eğer ruhçözümleme kesintiye uğramış özoluşum süreçlerinin doldurulabileceği ve tam bir tarih durumuna getirilebileceği bir anlatısal geriplan sunarsa, onun yardımıyla elde edilmiş olan öndeyiler de geçmişin yeniden-kurulumuna yardım ederler. Ama onlar da yanlışlığı tanıtlanabilecek sayıltılardır.

Genel bir yorumlama özoluşum süreçlerini, bir dizgenin durumlarının yasayı-andıran ardışıklıkları gibi tanımlar: Her bir ardışıklık kendi başlangıç koşullarına uygun olarak değişir. Bu yüzden, gelişimsel tarihin ilgili değişkenleri bir bütün olarak dizgeye bağımlılıkları içinde çözümlenebilirler. Bununla birlikte, yalnızca özdüşünsemeyle erinçlenilebilinir olan yaşam tarihinin nesnel-güdemsel yapısı terimin düzgülü anlamıyla işlevselci değildir. Öğesel olaylar bir dramadaki süreçlerdir; araçların ya da uyarlamacı davranışın amaçsal-ussal örgütlenmesinin araçsalcı bakışaçısı içerisinde ortaya çıkmazlar. İşlevsel yapı dramatik bir örnekçeye uygun olarak yorumlanır. Demek ki, öğesel süreçler bir "anlam"ın gerçekleştirildiği bir etkileşim yapısının parçaları olarak ortaya çıkarlar. Bizler bu anlamı, zanaatçı örnekçesi üzerinde, araçlar yoluyla gerçekleştirilmiş olan amaçlarla eşitleyemeyiz. Söz-

konusu olan şey; değişen dışsal koşullar altında bir dizgenin durumunun korunması gibi, araçsal eylemin davranışsal dizgesinden alınmış bir anlam ulamı da değildir. Daha çok, öyle güdemlenmiş olmasa bile, iletişimsel eylemin akışı içinde biçim alan ve kendini düşünümsel şekilde yaşam tarihi deneyimi olarak eklemlendiren bir anlam sözkonusudur. "Anlam"ın, bir dramanın akışı içinde kendini açtığı yol budur. Ama biz kendi özoluşum sürecimizde aynı anda hem edimci, hem de eleştirmeniz. Son kertede [bu] sürecin kendisinin anlamı bizim yaşam tarihi dramasında olduğumuz denli karışık şekilde, eleştirel tarzda bilincimizin bir parçası olabilmelidir. Özne kendi öz tarihini ilintilendirebilmeli ve özdüşünseme yolunu tıkayan ketlemeleri kavramış olmalıdır. Çünkü, yalnızca özne özdeşleşmelerini ve yabancılaşmalarını, kendine dayatılmış nesnelleştirmeleri ve vardığı düşünsemeleri, kendini kurduğu yol olarak anımsarsa, bir özoluşum sürecinin son durumuna ulaşılmış olunur.

Yalnızca, tipik gelişimsel varyantlarıyla bebeksi gelişmenin *metapsikolojik şekilde kurulmuş ve dizgesel olarak genelleştirilmiş tarihi* hekimi, çözümsel diyalogda elde edilen parça buçuk bilişiyi birleştirecek öylesine bir konuma sokar ki, o [hekim] belleğin boşluklarını yeniden-kurabilir ve hastanın başta yapamadığı düşünseme deneyimini hipotetik biçimde öngörebilir. Hastanın anlatamadığı bir öykü için,yorumlamayıcı önermelerde bulunur. Oysa ancak hasta bunları benimser ve bunların yardımıyla kendi öyküsünü anlatırsa, bunlar olguda irdelenmiş olabileceklerdir. Durumun yorumlanması yalnızca kesintiye uğramış bir özoluşum sürecinin başarıyla sürdürülmesiyle doğrulanmış olur.

Genel yorumlamalar soruşturan-özne ile sorgulanan nesne-önalanı arasında tekil bir konum tutar. Başka alanlar-

da,kuramların, bildirimler *olarak* dışsal kaldıkları bir nesneönalanıyla ilgili bildirimleri içermelerine karşın; genel yorumlamaların geçerliliği doğrudan "nesneler", demek ki ilgili kişiler, tarafından *kendilerine* uygulanmış bulunan nesneönalanıyla ilgili bildirimlere bağımlı kalır. Görgül bilimlerdeki bilişi alışılmış şekliyle yalnızca soruşturma sürecindeki katılımcılar için ve ardından bu bilişiyi kullananlar için anlam taşır. Her iki durumda da, bilişinin geçerliliği yalnızca inandırıcılık ve görgül titizlik ölçünleriyle ölçülür. Bu bilişi gerçekliğe uygulanım yoluyla nesneler üzerinde sınanmış olan bilişleri temsil eder, ama ancak özneler için geçerlidir. Çözümsel içgörüler ise tersine, ancak çözümlenenin kendisi tarafından bilgi olarak onandıktan sonra, çözümleyici için geçerlilik taşırlar. Çünkü, genel yorumlamaların görgül titizliği denetlenmiş gözlemlemeye ve ardından sorgulayıcılar arasındaki iletişime değil, ama daha çok, özdüşünsemenin başarımına ve ardından, sorgulayıcı ile onun "nesnesi" arasındaki iletişime bağımlıdır.

Genel kuramlarda olduğu gibi, genel yorumlamaların görgül geçerliliğinin de gerçek başlangıç-koşullarına [dönük] yinelenen uygulanımlarla belirlendiği ve bir kez ortaya konulduğunda, bilgiye herhangi bir erinci bulunan tüm özneler için bağlayıcı olduğu yollu bir karşı çıkış yapılabilir. Kendi yolu içinde doğru olmakla birlikte, bu formülasyon genel kuramlarla genel yorumlamalar arasındaki özgül ayrımı gizlemektedir. Kuramları gözlem yoluyla (demek ki araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde) sınama durumunda, varsayımların gerçekliğe uygulanımı soruşturan-özne için bir sorundur. Genel yorumlamaları özdüşünseme yoluyla (demek ki hekim ile hasta arasındaki iletişim çerçevesinde) sınama durumunda ise bu uygulanım soruşturma sürecine katılan soruşturma-nesnesince *özuygulanım* durumuna getirilir. Soruşturma süreci yal-

nızca hastanın özsoruşturmasındaki bir dönüşüm aracılığıyla geçerli bilişiye yol açabilir. Geçerli olduklarında, kuramlar soruşturan-öznenin konumunu benimseyebilecek herkes için geçerlidirler. Geçerli olduklarında, genel yorumlamalar soruşturan-özne için ve onun konumunu, ancak bireysel yorumlamaların nesnesi durumuna getirilenlerin *kendilerini* bu yorumlamalarda *bilmeleri ve tanımaları* ölçüsünde, benimseyebilecek herkes için geçerlidirler. Özne nesnenin bilgisini o nesne için bilgi durumuna gelmedikçe ve böylelikle, bu sonuncusu [nesne] bir özne durumuna gelerek kendini özgürleştirmedikçe-- elde edemez.

Bu gözüktüğü denli tuhaf dğildir. Ekinsel bilimlerdekiler de içinde olmak üzere, her titiz yorumlama yorumlamanın bozulmuş bir karşılıklı-anlama-öznelerarasılığını onarması dolayısıyla, yalnızca yorumcu ile nesnesi için *ortak* bir dil içinde olanaklıdır. Bu yüzden, o hem özne, hem de nesne için geçerli olmalıdır. Ama, özoluşum süreçlerinin genel yorumları açısından, bu düşünce işlevi ekinsel bilimlerdeki yorumlama durumunda yer almayan vargılar taşır. Genel yorumlamalar genel kuramlarla, nedensel açıklamalara ve koşullu öndeyilere izin verme ek iddiasını paylaşırlar. Ne var ki,kesin görgül bilimlerden ayırımlı olarak, ruhçözümleme nesne-önalanının kuramsal bildirimler düzeyinden yöntemsel bakımdan açık bir şekilde ayrılması temelinde, bu iddiada bulunamaz. Bu da (1) yorumlama dilinin kurulumu için, (2) görgül irdeleme koşulları için ve (3) açıklamanın kendi mantığı için [kimi] içerimlere iyedir.

Tüm yorumlamalar gibi, (1) genel yorumlamalar da olağan dil boyutu içinde kök salmış [olarak] kalırlar. Onlar dizgesel bakımdan genelleştirilmiş anlatılar olmakla birlikte, tarihseldirler. Tarihsel tasarım anlatısal bildirimlerden yararla-

nır. Onlar olayları tarihlerin öğeleri olarak tasarımladıkları için anlatıdırlar.[22] Bir öznenin bir tarihe nasıl girmiş olduğunu gösterirsek, bir olayı anlatısal biçimde açıklamış oluruz. Her tarihte bireysel adlar ortaya çıkar, çünkü bir tarih her zaman bir öznenin, ya da kendilerini birlikte konumlanmış gibi gören bir grup öznenin, durumundaki değişikliklerle ilgilidir. Tarihin birliğini, onlara yüklenebilecek beklentiler ufkunun özdeşliği sağlar. Anlatı; bir yaşam dünyasına karışarak ve eyleyen özneler için imlem elde ederek, öznenin ya da özneler grubunun durumunu değiştiren, öznel biçimde deneyimlenmiş olayların etkisinden söz eder. Böylesi tarihlerde, özneler hem kendilerini, hem de dünyalarını anlayabilmelidirler. Olayların tarihsel imleri her zaman ben özdeşliğinin birleştirdiği bir yaşam tarihinin, ya da grup özdeşliğinin tanımladığı bir toplu tarihin, anlam yapısına örtük biçimde gönderme yapar. Bu nedenle, anlatısal tasarım olağan dille bağlıdır. Çünkü, yalnızca olağan dilin özgü düşünümselliği bireysel olanı kaçınılmazlıkla genel anlatımlar içinde iletmeye olanak verir.[23]

Bireyleştirilmiş bir zamansal yapıyı tasarımlayarak, her tarih bir tikel tarih olur. Her tarihsel tasarım *benzersizlik* iddiasını anıştırır. Bir *genel* yorumlamanın ise tersine, anlatısal tasarım düzeyinden devinmeden, tarihselin bu büyüsünü bozması gerekir. Kendi öz yaşam tarihlerini anlatısal biçimde yeniden kurulumlamada öznelere yardım etmek durumunda olduğu için, o bir anlatı biçimini alır. Ama yalnızca, sırf bireysel bir durum için geçerli olmadığından, böyle *birçok* anlatıların geriplanı olarak işe yarayabilir. Öngörülebilir almaşık akışlarla birçok tarihe bir şema sağladığı için, o *dizgesel biçimde genelleştirilmiş bir tarih* olur. Oysa, aynı zamanda da, bu tarihlerden her birisi daha sonra, bireyleşmiş bir şeyin özyaşamöyküsel anlatısı olmak iddiasıyla ortaya çıkabilmelidir-

ler. Böyle bir genelleştirme nasıl olanaklıdır? Ne denli olumsal olursa olsun, başka birileri onda örnekleyici bir şeyler bulabildikleri için, her tarihte genel bir şey vardır. Kendi içeriklerinin tipikliğiyle doğrudan orantılı olarak, tarihler örnekler gibi anlaşılır. Burada, tip kavramı bir çevrilebilirlik niteliği sezinletmektedir: bir tarih ya da bir öykü eğer "eylem" onun bağlamı dışına kolayca çekilebiliyor ve tam bireyleşmiş gibi olan başka yaşam durumlarına aktarılabiliyorsa, verili bir durumda ve özgül bir kamu için tipiktir. [Bu] "tipik" durumu kendimize de uygulayabiliriz. Kendi durumumuzun özgül yaşam koşulları altında bu uygulanımı üstlenen, karşılaştırılabilir olanı ayrımlardan soyutlayan ve türetilmiş örnekçeyi somutlaştıran biz kendimiziz.

Bir hastanın yaşam tarihini verili gereç üzerinde yeniden kurulumlandırırken, hekim de öyle davranır. Daha önceki unutulmuş evrelerinde bile kendi yaşam tarihini kendine sunulan şemanın temelinde anlatırken, hastanın kendisi de öyle davranır. Hem hekim,hem de hasta kendilerini bir *örneğe* değil, ama gerçekte bir *şemaya* doğru yönlendirirler. Bir genel yorumlamada, bir örneğin bireysel özellikleri atlanır; soyutlama adımı artık atılmıştır. Hekim ve hasta yalnızca uygulanımın daha öte adımını atmak durumundadırlar. Bu yüzden, dizgesel genelleştirmeyi ıralandıran şey; uygulanıma görece a priori olan yorumsamacı deneyimlerde, birçok tipik tarihten, birçok bireysel durumla ilgili soyutlamanın halihazırda yapılmış olmasıdır. Bir genel yorumlama hiç birey adları içermez, ama yalnızca anonim roller [içerir]. Hiç olumsal durum içermez, ama üstelenen konfigürasyonlar ve eylem-kalıpları [içerir]. Hiç idyomatik dil-kullanımı içermez, ama yalnızca ölçünleştirilmiş bir sözlükçe [içerir]. Tipik bir süreci tasarımlamaz, ama koşullu varyantları olan bir eylem şemasını tipkavramları içinde betimler. Freud'un Oedipal çatışmayı ve

çözümlerini sunuşu böyledir: (çözümsel diyalog deneyiminden türetilmiş) ben, altben ve üstben gibi yapısal kavramlar aracılığıyla, (aile yapısından doğan) roller, kişiler ve etkileşim kalıpları aracılığıyla, ve (nesne-seçimi, özdeşleşme ve içselleştirme gibi) eylem ve iletişim düzenekleri aracılığıyla. Olağan dilin terimbilimsel kullanımı ruhçözümlemenin gelişmesindeki bir ilineksel aşamanın yalnız bir özniteliği değildir. Daha çok, genel yorumlamaların uygulanım koşulları olağan dilin biçimselleştirimini dışladığı için, metapsikolojiye daha sağın (rigorous) bir biçim verme [yönündeki] tüm çabalar boşa gitmiştir. Çünkü, bunda kullanılan terimler anlatıların yapılandırılmasına yarar. Çözümleyici ile hastanın, çözümsel bir anlatı şemasını, bir tarihe çevirerek, tamamlamakta yararlandıkları şey bunların [kullanılan terimlerin] hastanın olağan dili içindeki mevcudiyetidir. Anonim roller yerine bireysel adlar koyarak ve etkileşim kalıplarını deneyimlenmiş sahneler olarak dolgunlaştırarak, onlar *ad hoc* bir yeni dil geliştirirler ki, burada, genel yorumlama dili hastanın kendi diliyle uyumlu duruma getirilmiştir.

Bu adım uygulanımın bir çeviri olduğunu ortaya koyar. Kentsoylu kökenler ve kolej eğitiminin ortak toplumsal geriplanı nedeniyle, kuramın terimbilimsel olağan-dili hastanın dilini yarı yolda karşıladığı sürece, bu gizli kalır. Toplumsal uzaklık dolayısıyla dilbilimsel uzaklık da büyüdüğü zaman çeviri sorunu bizatihi belirtik duruma gelir. Freud bunun ayırdındadır. Gelecekte ruhçözümlemenin kitlesel bir temelde yayılabilme olanağına ilişkin tartışmasında bu gösterilmiştir:

> O zaman, kendi uygulayımımızı yeni koşullara uyarlamak göreviyle karşı karşıya geleceğiz. Ruhbilimsel varsayımlarımızın geçerliliğinin eğitimsiz olanlarda da

> bir izlenim bırakacağından hiç kuşkum yok, ama kuramsal doktrinlerimizi dile getirmenin en yalın ve en kolay düşünülebilir yollarını aramamız gerekir.[24]

Görgül bilimlerde, kuramlarla [ilgili olarak] ortaya çıkan uygulanım sorunları benzeş gözükür. Yasayı-andıran sayıltıların başlangıç koşullarına uygulanımında, varoluşsal bildirimlerde ("bu taş") dile getirilen tekil olayların, kuramsal bildirimlerin tümel anlatımlarıyla ilişki içerisine sokulması gerektiği doğrudur. Ama bu altına-getirme (subsumption) sorunsal değildir, zira tekil olaylar ancak genel yüklemlerin ölçütlerini karşıladıkları ölçüde dikkate alınmaktadırlar ("bu taş" örneğin "kütle" olarak dikkate alınır). Bu yüzden,kuramsal anlatımın belirlendiği işlemsel tanıma tekil olayın denk düşüp düşmediğini saptamak yeterlidir. Bu işlemsel uygulanım zorunlu olarak, araçsal eylem çerçevesi içerisinde yol alır. Vargı olarak, o genel yorumlamaların kuramsal anlatımlarının uygulanımı için yeterli değildir. Bu sonuncusunun uygulandığı gereç tekil olaylardan değil, ama bir fragmenter yaşam-tarihinin simgesel anlatımlarından, demek ki özgül bir yolda bireyleştirilmiş bir yapının bileşenlerinden, oluşmuştur. Bu durumda, o kendi yaşam tarihinin bir öğesinin önerilen bir kuramsal anlatımla upuygun biçimde yorumlanıp yorumlanmadığına gereç sağlayan kişinin yorumsamacı anlamasına [anlığına] bağımlıdır. Bu yorumsamacı uygulanım zorunlu olarak, olağan dildeki iletişim çerçevesi içinde ilerler. O işlemsel uygulanımla aynı şey değildir. Bu sonuncu durumda belirleyici etken; bizatihi kuramsal dedüksiyonları dokunulmaksızın bırakarak, verili görgül koşulların kuram uygulanımı için [uygun] bir durum gibi hesaba katılıp katılamayacağıdır. Yorumsamacı uygulanım ise tersine, bir anlatı yaratarak bir genel yorumlamanın anlatısal geriplanını, demek ki bir bireysel tarihin anlatısal sunumunu, *tamamlamakla* ilgilidir. Uygulanımın

koşulları genel yorumlama düzeyinde engellenen bir yorumlama *gerçekleştirimini* tanımlar. Her ne denli kuramsal dedüksiyonlar hekimle iletişim tarafından dolayımlanmış ise de, bunların hastanın kendisince yapılması gerekir.

Genel yorumlamaların genel kuramlarla aynı çürütme ölçütlerine uymadığı [yolundaki] yöntembilimsel özgülüğün (2) bağlamı budur. Eğer yasayı-andıran bir sayıltıdan ve başlangıç koşullarından çıkarsanmış bir koşullu öndeyi yanlışlanmışsa, o zaman o sayıltı çürütülmüş gibi görülebilinir. Eğer biz içerimlerinden ve bir hastanın iletişimlerinden bir kurulum türetirsek, bir genel yorumlama da benzer şekilde sınanabilinir. Bu kuruluma, bir koşullu öndeyi biçimini verebiliriz. Eğer o doğruysa, hasta pekin anılar üretmeye, unutulmuş yaşam tarihinin özgül bir bölümü üstüne düşünsemeye ve hem iletişim, hem de davranış bozukluklarının üstesinden gelmeye yönelecektir. Ama burada, yanlışlama yöntemi genel kuramlar için [olanla] aynı değildir. Çünkü, eğer hasta bir kurulumu reddederse, bundan türetilmiş olan yorumlama henüz bütünüyle çürütülmüş gibi görülemez. Çünkü, ruhçözümsel varsayımlar [öylesi] koşullara gönderme yapar ki, burada, onların kendilerini içinde doğrulamaları gereken deneyimin kendisi askıya alınmıştır: düşünseme deneyimi sayıltıların doğrulanması ya da çökmesi için biricik ölçüttür. Eğer bu olmazsa, yine de bir seçenek vardır: ya yorumlama yanlıştır (demek ki kuram ya da onun verili bir duruma uygulanımı [yanlıştır]), ya da, tersine, doğru biçimde tanılanmış dirençler çok güçlüdür. Yanlış kurulumların çökmesini sağlayan ölçüt ya denetimli gözlemlemeyle, ya da iletişimsel deneyimle uyuşmamaktadır. Bir durumun yorumlanması ancak *bir özoluşum sürecinin başarıyla sürdürülmesiyle,* demek ki özdüşünsemenin tamamlanmasıyla, --ve apaçık bir yolda, hastanın ne söylediğiyle ya da nasıl *davrandığıyla* değil-- doğrulanır.

Araçsal eylemin ya da iletişimsel eylemin çerçevesi içinde, herbirisi kendi yolunda olanaklı olmasına karşılık, burada başarı ya da başarısızlık öznelerarası biçimde saptanamaz. Semptomların yitmesi bile zorlayıcı bir vargıya izin vermez. Çünkü, onların yerini, başta gözlemlemeye ya da etkileşim deneyimine erinçli olamayan başka semptomlar almış olabilir. Çünkü, semptom da ilke olarak savunmaya geçmiş özne *için* taşıdığı anlama bağlıdır. Öznesnelleştirme ve özdüşünseme yapısı içinde bir araya getirilmiştir ve ondan bağımsız bir yanlışlayıcı ya da irdeleyici [doğrulayıcı] güce iye değildir. Freud bu yöntembilimsel güçlüğün bilincindedir. Önerilen bir kurulumu reddeden bir çözümlenenin [hastanın] "hayır"ının puslu olduğunu bilmektedir:

> Kimi seyrek durumlarda, bunun meşru bir ayrılığın anlatımı olduğu ortaya çıkar. Çok daha sık olarak ise, bu öne sürülmüş kurulum konusunun uyandırabileceği, ama karmaşık çözümsel durumda bir başka etkenden de kolayca ortaya çıkabilecek bir direnci dile getirir. Bu yüzden, bir hastanın "Hayır"ı bir kurulumun düzgünlüğünün --onunla yetkin biçimde bağdaşabilse bile-- bir kanıtı değildir. Böylesi her kurulum tamamlanmış bir [kurulum] olduğundan, unutulmuş olayların yalnızca küçük bir parçasını kapsadığından, hastanın aslında kendine söylenilen şeyi tartışmadığını, ama çelişkisini henüz açığa vurulmamış olan kısma dayandırdığını varsaymakta özgürüz. Bir kural olarak, [hasta] bütün hakikati --ki genellikle çok geniş bir zemini kaplar-- öğrenene dek onay vermeyecektir. Öyleyse, onun "Hayır"ının biricik güvenilir yorumlanması bunun eksikliği imlediğidir; kurulumun ona her şeyi söylemediğinden kuşku olamaz.

> Bu durumda, kendisine bir kurulum sunulduktan sonra, hastanın doğrudan söylenimlerinin,bizim doğru mu yoksa yanlış mı olduğumuz sorusu üstüne pek az kanıt sağladığı ortaya çıkmaktadır. Her şeyden daha ilginç olanı, her bakımdan güvene değer olan dolaylı doğrulama biçimlerinin bulunduğudur.[25]

Freud önceden unutulmuş metin fragmanlarını ortaya çıkaran ya da yeni düşler üreten düşgörenin doğrulayıcı çağrışımlarını düşünmektedir. Öte yandan, o durumda [bu] düşlerin hekimin etkisinden etkilenip etkilenmediği kuşkusu ortaya çıkar:

> Eğer bir düş düşgörenin geçmişinden [gelen] sahnelere gönderme yapıyormuş gibi yorumlanabilecek durumlar doğuyorsa, düşün böylesi içeriklerinde hekimin etkisinin de bir rol oynayıp oynamadığı sorusunu sormak özellikle önemli gözükür. Ve bu soru "doğrulayıcı" düşler, çözümlemeyi adeta "geriden izleyen" düşler durumunda, her şeyden daha ivedidir. Kimi hastalarda, elde edilen biricik düşler bunlardır. Böylesi hastalar kendi çocukluklarının unutulmuş deneyimlerini, ancak bunlar onların semptomlarından,çağrışımlarından ve başka imlerden kurulumlandıktan ve bu kurulumlar onlara önerildikten sonra, yeniden üretirler. Daha sonra, doğrulayıcı düşler gelir ki, düşgörenin bilinçdışından günışığına çıkmak yerine hekimin sözleriyle uyuşma içinde imgelenebilmiş olabileceklerinden, onların kanıtsal değerden bütünüyle yoksun olup olmadıkları yönünde kuşkular ortaya çıkar. Bu puslu konum çözümlemede gözden kaçırılamaz; çünkü, bir kimse bu hastalarla ilgili olarak yorumlamadıkça, kurulumlamadıkça ve önermedikçe, onlarda baştırılmış olan şeye asla erinç kazanamaz.[26]

Freud hekimin etkisinin, etkilenmesi olanaksız olan düş-oluşum düzeneğinde kendi sınırını bulduğuna inanmıştır. Çözümsel durum yalnızca hastanın "Hayır"ına değil, ama onun "Evet"ine de hâlâ özel bir imlem yükler. Çünkü,hastanın doğrulamaları bile görünürdeki değeriyle alınamaz. Kimi eleştirmenler çözümleyicinin, hastayla yeni bir terimbilim içerisinde konuşarak, sırf yaşam tarihinin önceki yorumlanmasında bir değişke esinlendirdiği suçlamasını geirirler.[27] Freud hastanın doğrulamasının, bir kurulumun irdelenmesi bakımından, bunun yadsınmasından ayrımlı bir içerime iye olmadığını [söyleyerek,buna] karşı çıkar:

> Çözümleme altındaki bir kişinin "Hayır"ını görünürdeki değeriyle almadığımız doğrudur; ama biz onun "Evet"inin de geçmesine izin vermiyoruz. Bizi, onun değerlendirmelerini şaşmazlıkla doğrulama yönünde bükmekle suçlandırmanın hiçbir gerekçesi yoktur. Gerçeklikte şeyler öylesine yalın değildir ve biz bir sonuca varmayı, kendimiz için böylesine kolaylaştırmış da değiliz.
>
> Hastadan [gelen] çıplak bir "Evet" hiç de pussuz değildir. Bu gerçekte onun kendine sunulmuş kurulumun düzgünlüğünü onadığını imleyebilir; ama anlamsız da olabilir, yahut, "ikiyüzlüce" diye betimlenmeye değer bile olabilir, çünkü, buluşlanmamış olan bir hakikatin gizlenmesini uzatmak üzere, böylesi durumlarda bir olurdan yararlanmak onun [hastanın] direnci açısından uygun düşebilecektir. Dolaylı doğrulamalarla izlenmedikçe, hasta kendi "Evet"inin hemen arkasından bu kurulumu tamamlayan ve genişleten yeni anılar üretmedikçe, [bu] "Evet"in hiçbir değeri yoktur. Yalnızca biz böyle bir olayda [bu] "Evet"in, tartışılan özneyle bütünüyle ilgili olduğunu düşünürüz.[28]

Çağrışım yoluyla dolaylı-doğrulama bile yalıtlanma içinde ele alındıkta, ancak göreli bir değere iyedir. Yalnızca çözümlemenin daha öte akışının bir kurulumun yararı ya da yararsızlığına karar verebileceği konusunda ısrar etmekte Freud haklıdır. Ancak, bir bütün olarak özoluşum sürecinin bağlamı doğrulama ve yanlışlama erkine iyedir.[29]

Bilginin öteki biçimlerinde olduğu gibi, genel yorumlamalar durumunda da sayıltıların sınanması yalnızca sınama durumuna uygun düşen kuralları izleyebilir. Yalnızca onlar geçerliliğin sağın (rigorous) nesnelliğini güvencelerler. Tersine, genel yorumlamalara metinlerin filolojik yorumlanması yahut genel kuramlar gibi davranılmasını ve [onların], ister işlevlendirici bir dil oyununun, isterse denetimli gözlemlemenin olsun, dışsal olarak dayatılmış ölçünlerine konu edilmesini istemleyen bir kimse kendini daha baştan ruhçözümsel bildirimlerin anlamlı olabileceği biricik bağlam olan özdüşünseme boyutunun dışına yerleştirir.

Genel yorumlamalar mantığının son bir özgülüğü de (3) yorumsamacı anlamanın nedensel açıklamayla birleşiminden ortaya çıkar: açıklama erkini anlamanın kendisi elde eder. Semptomlarla ilgili olarak kurulumların açıklayıcı sayıltılar biçimini alabilmesi onların nedensel-çözümsel yönteme yakınlığını gösterir. Aynı zamanda, bir kurulumun kendisinin bir yorumlama olması ve irdeleme ölçününün de hastanın anımsama ve anlaşma edimi olması onun nedensel-çözümsel yordamdan ayrımını ve yorumsamacı-yorumlama yöntemiyle pekin bir yakınlığını da ortaya koyar. Freud ruhçözümlemeye, ciddi olarak, bir nedensel sağaltım denilip denilemeyeceğini sorgulayarak, bu soruyu tıbbi bir biçim içinde ortaya atar. Yanıtı ise çatışmalıdır; sorunun kendisi yanlış konulmuşa benzemektedir:

> Çözümsel sağaltım semptomları gidermeyi kendi ilk görevi yapmadığı sürece, nedensel bir sağaltım gibi davranır. Bir başka bakımdan, davranmaz da diyebilirsiniz. Çünkü, nedensel zinciri baskılar yoluyla, geriye, içgüdüsel anıklıklara, onların kurulum içindeki göreli yoğunluklarına ve gelişme akışları içindeki sapmalara [doğru], oldukça izlemiş bulunuyoruz. Şimdi, kimi kimyasal araçlarla bu düzeneğe karışmanın, verili bir anda mevcut olan libido miktarını artırma ya da azaltmanın, yahut bir içgüdüyü bir başkası pahasına güçlendirmenin olanaklı olduğu varsayılırsa, --bu o zaman sözcüğün doğru anlamıyla bir nedensel sağaltım olacaktır ki, çözümlememiz bunun için zorunlu bir ilksel tanıma çalışması yapmış olmalıdır. Şu anda, bildiğiniz gibi, libidinal süreçleri etkilemenin böyle herhangi bir yöntemi sözkonusu değildir; ruhsal sağlatımımızla, [bu] birleşimdeki ayrımlı bir noktaya saldırmaktayız -- görüngülerinin köklerinin tam olarak nerede olduğunu bilmiyoruz, ama yine de, semptomlardan oldukça uzakta, çok dikkate-değer kimi durumlarda bize erinçlenebilir kılınmış bir noktada [olduğunu biliyoruz].[30]

Ruhçözümlemenin biyokimyasal çözümlemeyle karşılaştırılması onun sayıltılarının, gözlemlenebilir görgül olaylar arasındaki nedensel bağlantılara dek uzanmadığını göstermektedir. Çünkü, eğer [uzanmış] olsalardı, o zaman bilimsel bilişi bizleri, biyokimyada olduğu gibi, verili bir durumu güdülenimsel biçimde dönüştürme konumuna sokacaktı. Ruhçözümleme bize, hasta psişe üzerinde, biyokimyanın hasta bir örgensellik üzerindeki [erkiyle] karşılaştırılabilir bir uygulayımsal denetim erki sağlamaz. Oysa, fiziksel olaylar düzeyinde -- "çok dikkate değer kimi durumlarda bize erinçlenebilir kılınmış olan" bir noktada-- olmasa bile, nedensel

bağlantıları pekinlikle kavradığı için, sırf bir semptom sağaltımından ötesini başarır. Bu [nokta] kesinlikle dil ve davranışın, yarılmış simgeler ve bastırılmış güdülerce patolojik biçimde bozunduğu noktadır. Hegel'i izleyerek, buna, doğanın nedenselliğine zıt olarak, yazgının nedenselliği diyebiliriz. Çünkü, özgün sahne, savunma ve semptom arasındaki nedensel bağlantı doğanın doğal yasalara uygun olarak değişmezliğinde değil,ama yalnızca yaşam tarihinin, yineleme-zorlanımınca temsil edilen, kendiliğinden biçimde türemiş değişmezliğinde demirlemiştir ki, bu yine de düşünsemenin erki tarafından çözündürülebilir.

Genel yorumlamalardan türettiğimiz sayıltılar genel kuramlar gibi doğaya değil, ama daha çok, öznesnelleştirme yoluyla ikinci doğa durumuna gelmiş olan alana gönderme yaparlar: "bilinçdışı"na. Bu terim; kendi bağlamından bağımsız duruma gelmiş, toplumun aklamadığı gereksinim-anıklıklarından yola çıkan ve bir yanda özgün yadsıma durumu ile, öte yanda düzgüsüz konuşma ve davranış kipleri arasında nedensel bağlantıda ortaya konulabilen tüm güdülenimsel zorlanımlar öbeğini tasarlar. Bu kökene iye olan nedensel güdülenimlerin önemi özoluşum sürecinin bozukluğunun ve sapmasının bir ölçüsüdür. Doğa üzerindeki uygulayımsal denetimde, nedensel bağlantılara ilişkin bilgimiz yoluyla doğayı kendimiz için çalıştırırız. Ne var ki, çözümsel içgörü bizatihi bilinçdışının nedenselliğini etkiler. Ruhçözümsel sağaltım daha dar anlamda "nedensel" olan bedensel (somatic) tıp gibi, bilinen nedensel bağlantılardan yararlanmaya dayanmaz. Daha çok, etkililiğini nedensel bağlantıların kendilerinin üstesinden gelmeye borçludur. Gerçekte, metapsikoloji savunma düzenekleriyle, yarılmış simgelerle, güdülerin bastırılmasıyla ve özdüşünsemenin bütünleyici işlem-kipiyle ilgili varsayımlar

içerir: yazgının nedenselliğinin kökeni ve ortadan kaldırılmasını böylelikle "açıklayan" varsayımlar. Genel kuramların yasayı-andıran sayıltılarına benzeştirme dilbilimsel yapı ve eylemle ilgili bu temel metapsikolojik varsayımlarda bulunacaktır. Ama bunlar metateorik düzeyde işlenir ve o yüzden, yasayı-andıran düzgülü sayıltılar statüsüne girmezler.

Bilinçdışının-nedenselliği kavramı ayrıca "çözümleme"nin --bilgi olarak eleştiri ile dönüştürme olarak eleştirinin ilineksel biçimde birleşmediği bir sözcük-- sağaltımcı etkisini de kavranılabilinir kılar. Eleştirinin dolayımsız kılgısal sonuçları yalnızca [şu] nedenle nedensel çözümleme tarafından elde edilir ki, ona nüfuz eden *görgül* yapı aynı zamanda dilbilgisel kurallara uygun olarak yeniden kurulumlandırılabilecek ve anlaşılabilecek bir *güdemsel* yapıdır. Önce, bir genel yorumlamadan ve tamamlayıcı koşullardan türetilmiş bir açıklayıcı sayıltı olarak hekim tarafından hastaya sunulmuş bir kurulum düşünebiliriz.Çünkü, geçmiş bir çatışma durumu ile şimdi zorlanımcı biçimde yinelenen tepkiler (semptomlar) arasında, [bu] varsayılan nedensel bağlantı vardır. Ne var ki, tözsel bakımdan [bu] sayıltı çatışmayla, çatışmayı ortaya çıkarma isteğine karşı savunmayla, istek simgesinin yarılmasıyla, sansürlenmiş isteğin ikame-doygunluğuyla, semptom oluşumuyla ve ikincil savunmayla belirlenen bir anlam yapısına gönderme yapar. Bu formülasyon nedensel bir sayıltının ve (semptomlarca çarpıtılmış bir metinle ilgili olarak) bir yorumlamanın koşullarını eşzamanlı biçimde yerine getirir. Derin-yorumsamacı anlama açıklama işlevini üstlenir. Kendi açıklama erkini özdüşünsemede tanıtlar ki, burada hem anlaşılan, hem açıklanan bir nesnelleştirmenin de üstesinden gelinmiştir. Hegel'in kavrayış (comprehending, *Begreifen*) diye nitelediği şeyin eleştirel başarımıdır bu.

Bununla birlikte, mantıksal biçimiyle, açıklayıcı anlama [anlık] görgül bilmlerin terimleri içinde sağın olarak (rigorously) formüle edilen açıklamadan belirleyici bir yolda ayrımlıdır. Bunların her ikisi de tamamlayıcı koşullar aracılığıyla tümel önermelerden türetilebilecek nedensel bildirimlere başvururlar: demek ki türev yorumlamalardan (koşullu varyantlar) ya da yasayı-andıran sayıltılardan. Şimdi, kuramsal önermelerin içeriği gerçekliğe işlemsel uygulanımdan etkilenmez. Bu durumda, açıklamaları içerikten-özgür yasalara dayandırabiliriz. Ne var ki, yorumsamacı uygulanım durumunda, kuramsal önermeler öyle bir yolda bir bireysel tarihin anlatısal tasarımına çevrilmişlerdir ki, bu bağlam olmaksızın bir nedensel bildirim varlık durumuna gelemez Genel yorumlamaların türevleri bağlam tarafından ek olarak belirlenmiş olduğu için, onlar tümel geçerlilik iddialarını soyut biçimde öne sürebilirler.Anlatısal açıklamalar kesin şekilde dedüktif olanlardan, bir nedensel ilişki ileri sürdükleri olaylar ya da durumların kendi uygulanımlarıyla daha öte tanımlanmış olması bakımından ayrımlıdırlar. Bu yüzden, genel yorumlamalar içerikten özgür açıklamalara olanak vermezler.[31]

Bölüm Oniki

RUHÇÖZÜMLEME VE TOPLUMSAL KURAM:

Nietzsche'nin Bilişsel İlgileri İndirgemesi

Freud toplumbilimi uygulanmış ruhbilim olarak düşünüyordu.[1] Uygarlık (civilization, *Kultur*)[2] kuramı üstüne yazılarında toplumbilimdeki yeteneğini sınayarak, ruhçözümleme sorunlarıyla toplumsal kuram alanına yol açtı.

Belirli iletişim, davranış ve örgensel işlev bozukluklarını "semptomlar" gibi gördüğü zaman, çözümleyici ilksel bir düzgülülük ve sapma kavramlaştırmasından yararlanır. Ama bu kavramlaştırma apaçık biçimde ekinsel olarak belirlenmiştir ve açıkca saptanmış bir olgu-durumunun terimleri içinde tanımlanamaz: "Görüyoruz ki, ruhsal bakımdan düzgülü ile düzgüsüz olan arasına bir ayırım çizgisi çekmek bilimsel açıdan uygulanabilir değildir; öyle ki, kılgısal önemine karşın bu ayırım yalnızca uzlaşımsal bir değer taşır."[3] Bununla bir-

likte, eğer düzgülü ya da sapkın bir özoluşum süreci diye sayılan şey yalnızca bir toplumun kurumsal çerçevesine uygun olarak tanımlanabilirse, o zaman, bir bütün olarak bu toplumun kendisi de yer aldığı bireysel durumlar açısından düzgülülük ölçününe uysa bile, öteki ekinlerle karşılaştırıldığında patolojik bir durumda bulunabilirdi:

> [B]ireysel bir sinircede, hastayı "düzgülü" diye varsayılan çevresinden ayıran zıtlığı, kendi çıkış noktamız olarak alırız. Bütün üyeleri bir ve aynı düzensizlik tarafından etkilenmiş olan bir grup için, böyle bir geriplan varolamazdı; bu başka bir yerde de bulunamayacaktır.[4]

Freud'un toplu-sinirce tanısı dediği şey verili bir kurumsal çerçevenin ölçütleri ötesine geçen ve insan türünün ekinsel evrimleşme tarihini, "uygarlaşma süreci"ni, hesaba katan bir sorgulamayı gerektirir. Ruhçözümlemeden doğan bir başka düşünce daha bu evrimci çevreni önermektedir.

İstenmeyen içgüdüsel tepilere karşı savunma özeksel-olgusu; dışsal doğanın dayatması altında, toplumal bireylerin kolektif çabasıyla güvencelendirilmesi gereken özkoruma işlevleri ile, libidinal ve saldırgan gereksinimlerin içsel doğasının aşkıncı gücüllüğü arasındaki temelli bir çatışmayı imlemektedir. Dahası, birincil gönderme-kişilerinin beklentileriyle ikameci-özdeşleştirmeler temelinde kurulan üstben istekleri yönettiği bir ben ile dışsal doğa gerçekliği arasında bir cepheleşme olmamasını da sağlar. Benin karşı karşıya geldiği ve çatışmaya yol açan içgüdüsel tepilerin bir tehlike kaynağı olarak ortaya çıkmasını sağlayan gerçeklik özkoruma dizgesidir, demek ki yeni doğan bireyler karşısındaki kurumsal istemleri ebeveynlerce temsil edilen toplumdur. Öyleyse, içruhsal uzanımı üstben olan dışsal yetke *ekonomik* bir temele iyedir:

> İnsansal toplumun güdüsü son kertede ekonomik bir [güdüdür]; o kendi üyelerini, onlar çalışmadıkça canlı tutmak için yeterli donanımlara iye olmadığından, üyelerinin sayısını kısıtlamalı ve onların enerjilerini cinsel etkinlikten çalışmaya doğru yöneltmelidir. Kısacası, o bugün bizim [karşı karşıya] olduğumuz, yaşamın öncesiz, en eski zorunluluklarıyla karşı karşıyadır.[5]

Ama, eğer temel çatışma özdeksel emek ve ekonomik kıtlık koşullarıyla, eşd. malların azlığıyla, tanımlanmışsa, o zaman, onun dayattığı vazgeçişler de tarihsel bakımdan değişken bir etkendir. O durumda, gerçekliğin baskısı ve buna denk düşen toplumal baskı derecesi de doğal güçler üzerindeki uygulayımsal denetim derecesine, ayrıca bunların kullanılmasının örgütlenmesine ve üretilen malların dağılımına bağımlıdır. Uygulayımsal denetimin erki ne denli genişletilmiş ve gerçekliğin baskısı ne denli azaltılmış olursa, özkoruma dizgesinin zorladığı içgüdüler yasaklaması da o denli zayıf bir duruma gelir: yadsımayı ussal biçimde denetleme yeteneğiyle birlikte, benin örgütlenmesi de denk biçimde daha güçlü bir duruma gelir. Bu ise toplumsal örgütlenmenin dünya-tarihsel sürecinin, bireyin toplumsallaşma süreciyle karşılaştırılmasını önerir. Gerçekliğin baskısı aşırı güçlü ve ben örgütlenmesi de zayıf olduğu sürece, ki böylelikle içgüdüsel vazgeçiş ancak duygu güçleriyle sağlanabilecektir, tür [insan türü] savunma sorununa bireysel düzeyde sinirceli çözümleri andıran kolektif çözümler bulmaktadır. Bireyi sinirceye iten konfigürasyonların aynısı toplumu da kurumlar kurmaya yöneltir. Kurumları ıralayan şey aynı zamanda onların patolojik biçimlerle benzerliğini de kuran şeydir. İçerden yineleme-zorlanımı gibi, dışardan kurumsal zorlanım da tekbiçimli davranışın, eleştiriden uzak tutulan, görece katı bir yeniden- üretimini getirir:

> Bireylerin sinirceli rahatsızlıklarının bilgisi önemli toplumsal kurumların anlaşılmasına da yarar; çünkü sinirceler kendilerini, sonul olarak, kurumlar tarafından toplumsal biçimde çözülmesi gereken istek-ödünleme sorunlarını bireysel temelde çözme girişimleri şeklinde ortaya koyarlar.[6]

Bu; ekinsel geleneğin deşifre edilmesi için bir çevren de sağlar. Savunulan güdemleri dile getiren istek-düşlemlerinin izdüşümsel içerikleri geleneğin içine yatırılmışlardır. Onlar askıya alınmış doygunlukları temsil eden ve zorunlu ekinsel vazgeçiş için kamusal biçimde aklanmış ödünlemeyi güvenceleyen yüceltmeler gibi görülebilirler. "Uygarlık tarihinin tümü yalnızca insanların, uygulayımsal ilerleme tarafından değiştirilen, değişik doyurma ve yadsıma koşulları altında, kendi karşılanmamış isteklerini engellemek için katettikleri yolları gösterir."[7]

Bu; bir başka bakımdan özgül biçimde yeni çevrenlere ilerlerken, [bir bakımdan da], şaşırtıcı bir tarzda türün tarihini Marx'ın yeniden kurulumlamasına yakınsayan bir toplumsal kuramın ruhçözümsel anahtarıdır. Freud "uygarlaşma"yı, Marx'ın toplumu [kavradığı] şekilde, insan türünün kendini hayvansal-varoluş koşulları üstüne çıkarma aracı olarak kavrar. O tikellikle iki işleve yarayan bir özkoruma dizgesidir: doğaya karşı özönesürüm [kendini-önesürme] ve insanların karşılıklı ilişkilerinin örgütlenmesi.[8] Her ne denli ayrımlı terimler içinde de olsa, Freud da Marx gibi, doğal süreçler üzerindeki uygulayımsal denetim düzeyini belirtimleştiren üretim güçlerini üretim ilişkilerinden ayırt eder:

> İnsansal uygarlık, ki bununla insansal yaşamın kendini hayvansal statüsü üstüne yükseltme ve vahşi hayvanların yaşamından ayırma noktalarını anlatmak istiyorum,

> --ve ekin ile uygarlık arasında ayırım yapmayı da hoş görmüyorum-- bildiğimiz üzere, gözlemciye iki görünüm sunar. O bir yanda, insansal gereksinimlerin karşılanması için doğanın güçlerini denetlemek ve onun varsıllığını ele geçirmek üzere insanların edinmiş olduğu tüm bilgi ve yeteneği, ve öte yanda da, insanların birbirleriyle ilişkilerini ve özellikle, eldeki varsıllığın dağılımını ayarlamak için zorunlu tüm düzenlemeleri kapsar. Uygarlığın [bu] iki eğilimi birbirinden bağımsız değildir: birincisi, çünkü, insanların karşılıklı ilişkileri varolan varsıllığın olanaklı kıldığı içgüdüsel doyum miktarından derin biçimde etkilenmiştir; ikincisi, çünkü, bireysel bir insan başka bir kişinin onun çalışma yeteneğinden yararlanması ya da onu cinsel bir nesne olarak seçmesi ölçüsünde, bu başka kişiyle ilişki içinde, [bir] varsıllık gibi işlev görmeye başlayabilir, ve üstelik üçüncüsü, çünkü, uygarlığın tümel insansal ilginin bir nesnesi olduğu varsayılsa bile, her birey aslında bir uygarlık düşmanıdır.[9]

[Bu] son önesürüm, demek ki *herkesin* aslında bir uygarlık düşmanı olduğu [önesürümü], Freud ile Marx arasındaki ayrımı öne çıkarır. Marx kurumsal çerçeveyi, toplumsal emek dizgesinin dolayımız işlevleri olan ilgilerin, toplumsal ödüller ve dayatılmış yükümlülükler ilişkisine göre düzenlenmesi gibi düşünür. Kurumlar kendi güçlerini, gücün içine kök salmış olan ve sınıfsal yapıya göre çarpıtılmış bulunan bir ödüller ve yükümlülükler dağılımını sürdürmekten alırlar. Freud ise tersine, kurumsal çerçeveyi, içgüdüsel tepilerin bastırılmasıyla bağlantı içinde düşünür. Özkoruma dizgesi içinde, malların ve sıkıntıların sınıfsal-özgül bir dağılımından bağımsız olarak (kıtlık ekonomisi her doyumsamaya, bir ödülün zorlayıcı ırasının damgasını bastığı sürece), bu baskının tümel biçimde dayatılmış olması gerekir:

> İnsanlar ne denli küçük ölçüde yalıtlanma içinde olurlarsa olsunlar, toplu yaşamı olanaklı kılmak için uygarlığın kendilerinden beklediği özverileri onların ağır bir yük gibi duyumsamaları dikkate değerdir. O yüzden, uygarlığın bireysele karşı savunulması gerekir ve onun düzenlemeleri, kurumları ve buyrukları da bu göreve yöneltilmiştir. Onlar yalnızca varsıllığın belirli bir dağılımını etkilemeyi değil, ama bu dağılımı ayakta tutmayı da amaçlar; gerçekten, onların doğanın elegeçirilmesine ve varsıllığın üretilmesine katkı yapan her şeyi insanların düşmanca tepilerine karşı korumaları gerekir. İnsansal yaratımlar kolaylıkla ortadan kaldırılır, ve bunları yükseltmiş olan bilim ve uygulayımbilim [kolayca] bunların yok edilmesi için de kullanılabilinir.[10]

Freud kurumları, araçsal eyleminkinden ayrımlı bir bağlamda tanımlar. Düzenleme gerektiren şey emek değil, ama *toplumsal bakımdan bölünmüş* emeğin zorlanımıdır:

> ... Her uygarlığın bir çalışma zorlanımına ve bir içgüdü vazgeçişine dayandığı ve böylelikle kaçınılmaz olarak, bu istemlerden etkilenenlerin karşıtlığını kışkırttığının onanmasıyla, uygarlığın, ilkesel olarak ya da tek başına varsıllığın kendinden ve onu elde etme araçları ile onun dağılımı için [gerekli] düzenlemelerden oluşamayacağı açık bir duruma gelir; çünkü bu şeyler uygarlığa katılanların başkaldırıcı ve yıkıcı taşkınlığıyla tehdit edilmektedirler. Varsıllığın yanısıra, biz şimdi uygarlığın savunulabilmesinin araçlarıyla da --zor [icbar] önlemleriyle ve, insanları onunla uzlaştırmayı ve özverileri karşılığında onları ödünlendirmeyi güdemleyen başka önlemlerle-- karşı karşıyayız. Bu sonuncular uygarlığın ansal getirileri olarak betimlenbilir.[11]

Toplumsal emek dizgesinin kurumsal çerçevesi emeğin işbirliği içinde örgütlenmesine, işbölümüne ve malların dağılımına, demek *ki bir etkileşim yapısı içine çakılmış amaçsal-ussal eyleme,* hizmet eder. Her ne denli bu iletişimsel eylem ağı toplumsal emek dizgesinin işlevsel gereksinimlerine hizmet etse de onun aynı zamanda, kurumsal bakımdan duraganlaştırılmış olması da gerekir. Çünkü, yorumlanmış tüm gereksinimler gerçekliğin baskısı altında, bir doygunluk bulamazlar ve toplumsal bakımdan aşkın eylem-güdüleri de bilinçle değil, ama yalnızca etkileyici [duygusal] güçler yardımıyla savunulabilirler. Bu yüzden, kurumsal çerçeve yalnızca dilbilimsel bakımdan yorumlanmış gereksinimleri aklamakla kalmayan, ama onları yeniden yönlendiren, dönüştüren ve de bastıran zorlayıcı düzgülerden oluşur.

Toplumsal düzgülerin erki; bilinçli denetimin değil de bilinçdışı düzeneklerin bir sonucu olması ölçüsünde, ikame-doygunlukları güçlendiren ve semptomlar üreten bir savunmaya dayanır. Bu düzgüler kurumsal bakımdan sabitleşmiş ve donuk ıralarını, kesinlikle, açık aklamaların belirtik zorlanımının yerini alan sinirceli, gizli kolektif-zorlanımdan alırlar. Aynı zamanda, ikame-doygunlukların bir kısmı da geçerli düzgülerin meşrulaştırılması şeklinde yeniden biçimlendirilebilir. Kolektif düşlemler uygarlığın dayattığı vazgeçişleri ödünlendirirler. Özel olmadıkları, ama bunun yerine, kamusal iletişimin kendi düzeyinde, eleştiricilikten uzaklaştırılmış bir yarılmış-varoluşa yol açtıklarından onlar dünyanın yorumları içinde işlenirler ve yetke ussallaştırımları olarak hizmete sokulurlar. Freud bunu "uygarlığın ansal getirileri" diye niteler: dinsel dünyagörüşleri ve törenler, ülküler ve değer dizgeleri,sanat biçemleri ve ürünleri, izdüşümsel oluşumlar ve nesnel görünüşler dünyası --kısacası "yanılsamalar".

Yine de, Freud ekinsel üstyapıyı patolojik görüngülere indergeyecek denli özensiz değildir. Yahudi-Hıristiyan dini gibi, ekinsel gelenek düzeyinde nesnel biçim almış olan bir yanılsama bir sabuklama (delusion) değildir:

> Yanılsamaların ırasalı onların insansal isteklerden türemiş olmalarıdır. Bu bakımdan onlar psikiyatrik sabuklamalara yakın düşerler. Ama sabuklamaların daha karmaşık [olan] yapısı ötesinde de, onlardan ayrımlıdırlar. Sabuklamalar durumunda, biz özsel olarak onların gerçeklikle çelişki içinde olduğunu vurgularız. Yanılsamaların zorunlulukla yanlış --bu demektir ki gerçekleşemez, ya da gerçeklikle çelişki içinde-- olmaları gerekmez.[12]

Birey açısından, yerleşik toplumun kurumsal çerçevesi devindirilemez bir gerçekliktir. Bu gerçeklikle bağdaşmayan istekler gerçekleştirilemezler. Bu yüzden de, savunu süreci tarafından semptomlar şeklinde dönüştürüldükten ve ikamedoygunluk yoluna aktarıldıktan sonra, düşlemlerin ırasını alırlar. Ama bir bütün olarak tür açısından, gerçekliğin sınırları aslında devindirilebilir. Toplumsal bakımdan zorunlu baskının derecesi doğal süreçler üzerindeki uygulayımsal denetim erkinin değişken çapıyla ölçülebilir. Yükümlülükler ve ödüllerin dağılımını düzenleyen ve ekinsel vazgeçişi ayakta tutacak bir erk yapısını duraganlaştıran kurumsal çerçeve uygulayımbilimin gelişmesiyle gevşetilebilir. Önceleri yalnızca izdüşümsel içeriğe iye olan ekinsel gelenek parçaları artan bir biçimde gerçekliğe doğru değiştirilebilir. Demek ki, virtüel doygunluk kurumsal bakımdan tanınmış doygunluğa transpoze edilebilir. "Yanılsamalar" *sırf* yanlış bilinçlilik *değildirler*. Marx'ın ideoloji için dediği gibi, onlar da ütopya barındırırlar. Eğer uygulayımsal ilerleme toplumsal bakımdan zorunlu

baskıyı kurumsal bakımdan istemlenen baskı düzeyine indirgemenin nesnel olanağını ortaya çıkarırsa, bu ütopik içerik de yetke meşrulaştırımları şeklinde biçimlendirilmiş aldatıcı (delusory), ideolojik ekin-bileşenleriyle birleşmekten özgürleştirilebilir ve tarihsel bakımdan eskimiş erk yapılarının bir eleştirisine çevrilebilir.

Sınıf savaşımı işte bu bağlamda kendi yerini alır. Erk dizgesi toplumun tüm üyelerine dayatılmış olan genel baskıları ayakta tutar. Bir toplumsal sınıf tarafından yönetildiği sürece, sınıfsal-özgül yoksunluklar ve yadsımalar genel olanlara bağlanır. Yetkeyi meşrulaştıran gelenekler nüfus kitlesini, genel yoksunlukların ötesine geçen bu özgül vazgeçişler için de ödünlendirmelidirler. O nedenle, bastırılmış kitleler başta kırılganlaşmış meşrulaştırımlarla bütünleşme yeteneğinden yoksun olmak durumundadırlar. Geleneğin ütopik içeriğini yerleşik uygarlığa eleştirel biçimde ilk karşı çevirenler onlardır:

> Toplumun yalnızca belirli sınıflarına uygulanan bu kısıtlamalara dönersek, apaçık ortada olan ve her zaman onanmış bulunan bir durumla karşılaşırız. Bu ayrıcalıksız sınıflardan, şanslı olanların ayrıcalıklarına gıpta etmeleri ve kendi fazlalık yoksunluklarından kendilerini özgürleştirmek için ellerinden gelen her şeyi yapmaları beklenmelidir. Bunun olanaklı olmadığı yerde, ilgili ekin içerisinde kalıcı bir hoşnutsuzluk sürecek ve bu tehlikeli başkaldırılara yol açabilecektir. Bununla birlikte, bir ekin eğer katılımcılarının bir kısmının doyumunun başka ve belki de daha büyük bir kısmının bastırılmasına bağımlı olduğu bir noktanın ötesine geçmemişse --ve tüm günümüz ekinlerinde durum budur-- bastırılan insanların, kendi çalışmalarıyla, varolmasına

> olanak verdikleri,ama varsıllığında çok küçük bir paya iye oldukları bir ekine yoğun bir düşmanlık geliştirecekleri anlaşılabilirdir... Söylemek gerekmez ki, kendi katılımcılarının böylesine büyük bir kısmını doyumsuz bırakan ve onları başkaldırıya iten bir uygarlık kalıcı bir varoluş çevrenine ne iye,ne de layıktır.[13]

Doğal tarihte insan türünün özkuruluş idesini Marx iki boyutta geliştirmiştir: toplumsal emeği harcayanların üretici etkinliğiyle ileri itilen ve üretim güçlerinde depolanan bir özüretim süreci olarak ve, sınıfların eleştirel-devrimci etkinliğiyle ileri itilen ve düşünseme deneyimlerinde depolanan bir özoluşum süreci olarak. Öte yandan, Marx eleştiri olarak türün özkuruluşunu yeniden kurulumladığı varsayılan bilimin statüsünün dökümünü veremezdi; çünkü, onun insan ile doğanın bireşimine ilişkin özdekçi kavramı araçsal eylemin ulamsal çerçevesiyle sınırlı kalmaktaydı.[14] Bu çerçeve üretici bilgi için açıklayıcı olabilirdi, ama düşünümsel bilgi için değil. Ne de, erk ve ideolojinin yeniden kurulumu için elverişli [bir] üretici etkinlik örnekçesiydi. Freud ise tersine, metapsikolojide,kurumların kökenlerinin ve yanılsamaların rol ve işlevlerinin, demek ki erk ve ideolojinin, kavramsallaştırılmasına izin veren, çarpıtılmış iletişimsel eylem için bir çerçeve elde etmiştir. Freud'un kuramı Marx'ın kavrayamadığı bir yapıyı tasarımlayabilir.

Freud kurumları, sert dışsal gücü çarpıtılmış olan ve özsınırlandırıcı iletişimin süregen içsel zorlanımıyla değiştiren bir erk gibi kavrar. Buna denk biçimde, ekinsel geleneği de, iletişimden koparılmış güdülerin aralıksız olarak itildiği ve dışlanmış simgelerce ikame-doygunluk kanallarına yönlendirildiği yerde, değişik ölçülerde sansürlenen ve dışarıya yöneltilen kolektif bilinçdışı olarak anlar. Şimdi dışsal tehlikeden

ve dolayımsız aklamadan çok, bu güdüler bilinç üzerinde, erki meşrulaştırarak egemenlik kuran güçlerdir. Doğanın denetlenmesi yönündeki yeni bir gücüllüğün eski meşrulaştırımları güvenilirlikten yoksun kıldığı zamanlarda, bunlar ideolojik bakımdan tutuklanmış bilincin özdüşünseme yoluyla kendisini özgürleştirebildiği güçlerin aynısıdırlar.

Marx erk ve ideolojinin çarpıtılmış iletişim olduğunu göremezdi; çünkü, insanların kendi geçim araçlarını üretmeye başladıkları anda kendilerini hayvanlardan ayırt ettikleri varsayımını yapmıştı. Marx insan türünün bir zamanlar kendini, hayvan anlağının sınırlarını aşarak ve uyarlamacı davranışı araçsal davranışa dönüştürerek, hayvansal varoluş koşullarının üstüne çıkardığına inanıyordu. Bu yüzden, onu tarihin doğal temeli olarak ilgilendiren şey olanaklı-emek ulamı altında insan türüne özgü fiziksel örgütlenmedir: alet-yapan hayvan. Freud'un dikkati ise tersine, toplumsal-emek dizgesinde değil, ama ailede odaklanıyordu. O insanların, dirimbilimsel bakımdan tehlikeye düşen kendi soyları için, genişletilmiş çocukluk-bağımlılığına bağlı bir toplumsallaşma etmeni bulmayı başardıkları anda, kendilerini hayvanlardan ayırt ettikleri varsayımını yapıyordu. Freud insan türünün bir zamanlar kendini , hayvan toplumunun sınırlarını aşarak ve içgüdü-yönetimindeki davranışı iletişimsel eyleme dönüştürerek, hayvansal varoluş koşullarının üstüne çıkardığına inanıyordu. Bu yüzden de, tarihin doğal temeli olarak onu ilgilendiren şey fazlalık tepiler ve bunların yöneltimi ulamı altında insan türüne özgü fiziksel örgütlenmedir: dürtüyü yasaklayan ve aynı zamanda da düşlemleyen hayvan. Oedipal baskıdan kaynaklanan bir gizillik döneminin kesintiye uğrattığı insan cinselliğinin iki-aşamalı gelişimi ve üstbenin kurulmasında saldırganlığın rolü emeğin örgütlenmesini değil, ama fazlalık tepiler ile gerçekliğin dayatması arasındaki çatışmayı sürekli ola-

rak çözen kurumların evrimini insanın temel sorunu yapmaktadır. Dolayısıyla, Freud bilişsel düzeyde gelişen ben işlevlerini birincil olarak araçsal eylemin çerçevesi içerisinde sorgulamaz. İletişimsel eylemin dürtüsel temelinin kökenleri üzerinde yoğunlaşır. Onu ilgilendiren şey [çocuğun], uzun bir yetişme dönemi boyunca bağımlı kaldığı [ve] kendi aile yapısı tarafından belirlenen bir çevreyle artan etkileşimi sırasında, birincil tepi gücüllüklerinin yazgısıdır.

Ama eğer insan türünün doğal temeli özsel bakımdan fazlalık tepiler ve genişletilmiş çocukluk-bağımlılığı tarafından belirlenmişse ve eğer çarpıtılmış iletişim yapılarından kurumların ortaya çıkması bu temel üzerinde kavranılabilirse, o zaman, erk ve ideoloji Marx için olduğundan ayrımlı ve daha tözsel bir rol kazanır. Kendi itkisini toplumsal emek dizgesi içindeki gelişmelerden (uygulayımbilim ve bilim) türeten,erk ve ideolojiye karşı yöneltilmiş düşünseme deviniminin mantığı bu yolda kavranılabilinir duruma gelir. O sınama-yanılma mantığıdır, ama dünya tarihi düzeyine transpoze edilmiştir. Freudgil kuramın öncülleri içerisinde, [bu] doğal temel ne üretici güçlerinin gelişiminin, kurumsal çerçeveyi baskıdan bütünüyle özgürleştirmek için nesnel [bir] olanak yaratacağı yolunda bir söz [vaad] ortaya atar, ne de böyle bir umudu söndürebilir. Freud çarpıtılmış iletişim koşullarında bir özoluşum süreci ile, çalışma ulamları altındaki bir özüretim süreci tarafından eşzamanlı biçimde belirlenmiş olan tür tarihinin yönelimini açık bir şekilde ortaya koyar. Her aşamada, üretim güçlerinin gelişimi kurumsal çerçevenin gücünü yumuşatma ve "(insanın) uygarlığa boyun eğmesinin duygusal temelinin (yerine) ussal bir [temel] (koyma)"[15] nesnel olanağını üretir. Şiddetli biçimde çarpıtılmış iletişimin çelişkisiyle kuşatılmış olan bir ideyi gerçekleştirme yolundaki her adım kurumsal çerçevenin bir dönüşümüyle ve bir ideolojinin

yıkılmasıyla damgalanmıştır. Erek "uygarlığın buyrukları için ussal bir temel sağlamak"tır: bir başka deyişle, her siyasal vargı düzgüsünün geçerliliğinin iletişimde varılan zorbalıktan özgürleşmiş bir uylaşmaya bağımlı kılınması ilkesine uygun olarak, toplumsal ilişkilerin örgütlenmesidir.[16] Ama Freud bu ideyi eyleme geçirmek ve aydınlanmayı eleştirel-devrimci bir yolda götürmek yönündeki her çabanın kesinlikle apaçık biçimde nitelendirilebilinir belirlenimli bir acı olumsuzlamasına götüreceğinde --ve eşit olarak, *başarısız* olabilecek bir deneyi gerçekleştirmenin kılgısal-hipotetik bilincine götüreceğinde-- ısrar eder.

Aydınlanma ideleri tarihsel olarak aktarılmış yanılsamalar ambarından çıkarlar. Dolayısıyla, Aydınlanma'nın eylemlerini, verili koşullar altında ekinsel geleneğin ütopik içeriğinin gerçekleşebilirlik sınırını sınama girişimi olarak kavramamız gerekir. Ama kılgısal us düzeyinde, sınama-yanılma mantığı görgül bilimlerdeki denetleme mantığıyla kaldırılabilecek kısıtlamalar gerektirir. Olanaklı bir "acı azaltılması" koşullarını sınamak için yapılan bir testte, acının artma rizikosu deney tasarının kendisinin bir parçası olmayabilir. Bu düşüncedir ki, Freud'un, "şimdi Avrupa ile Asya arasında uzanan geniş ülkede ilerlemekte olan büyük uygarlık deneyi"[17] konusunda sakınımlı şekilde dile getirilmiş çekincesine yol açar. Hem bilimlerin, hem de eleştirinin boyutlarındaki bilişsel ilerleme "dünyanın gerçekliğiyle ilgili kimi bilgiler kazanmanın, ki bunlar aracılığıyla erkimizi artırabilecek ve yaşamımızı da bunlara uygun olarak düzenleyebileceğiz, bilimsel çalışma açısından olanaklı olduğu" umudunu gerekçelendirmektedir. Şimdi kuşkulu gözüküyor da olsa, aydınlanmanın güdemini inakcı gelenekten temelli biçimde ayıran bu ussal umuttur:"... Benim yanılsamalarım, dinsel [yanılsamalar] gibi düzeltilme yeteneğinden yoksun değildir. Onlar bir sabuklama ırası taşı-

mazlar. Eğer deneyim ...bizim hatalı olduğumuzu gösterecek olursa, beklentilerimizi bir yana bırakırız. Siz benim çabama bakın..." --demek ki, kılgıda çürütülebilecek bir [çaba] olarak. Bu sakınım eleştirel-devrimci etkinliği yasaklamaz. Ama, bu etkinliğin haklı biçimde yönelimi diye aldığı idenin her durumda gerçekleştirilebileceği yolundaki tümlükçü *pekinliği* engeller. Freud erk ve ideolojiye, bir gerekçelendirilmiş umut ve denetlenmiş deney mantığı yerine *inanca* sözü verebilecek çok derin bir rol tanır. [18]

Hem libidinal, hem de saldırgan olan ve doygunluk fırsatlarını aşan bir tepi-gücüllüğünde yatan doğal-tarih kalıtını, tarihin doğal temelinde, esnek de olsa birleştiren bir kuramın üstünlüğüdür bu. Ne var ki, paradoksal olarak, Freud'un, Marx'ın ulaştığından daha alt bir düşünseme aşamasına yöneldiği nesnelci bir tarih-kurulumunda aynı bakışaçısı hatalı olabilir. Bu ruhçözümlemenin temel içgörüsünün toplumsal kuram düzeyindeki gelişimini engeller.[19] Marx türün özkuruluşunu toplumsal emek düzeneğine bağladığından, gelişimsel tarihin dinamiğini bir özne olarak türün etkinliğinden ayırma ve onu doğal-evrimleşme ulamları içinde düşünme hatasına asla düşmez. Öte yandan, Freud ise metapsikolojik düzeyde bile, içgüdüsel dinamiklere ilişkin, nesnelci eğilim taşıyan bir enerji-örnekçesi getirir. Böylelikle o [Freud] türün uygarlaşma sürecini bile içgüdüler dinamiğine bağlı görmektedir. Libidinal ve saldırgan içgüdüsel güçler, evrimleşmenin [bu] öntarihsel güçleri tür-özneye nüfuz eder ve onun tarihini belirlerler. Ama, tarih felsefesinin dirimbilimsel şeması yalnızca bir tanımbilimsel örnekçe siluetidir: ikisi de eşit ölçüde öneleştireldir. Tarihin baş devindiricisi şeklindeki içgüdüler ve onların savaşımının sonucu şeklindeki uygarlaşma kavramlaştırımları bizim, tepi kavramını özel olarak dil bozunumundan ve davranışsal patolojidan *yalnızca türetmiş olduğu-*

muzu unutturmaktadır. Halihazırda dilbilimsel olarak yorumlanmış ve simgesel bakımdan gücül eylemlere bağlantılandırılmış olmayan herhangi bir gereksinimle insansal düzeyde asla karşı karşıya gelmeyiz. Uzmanlaşmış olmayan tepi-gücüllüklerinden oluşan doğal-tarih kalıtı insan türünün yeniden üretiminin başlangıç koşullarını belirler. Ama, daha baştan buyana bu toplumsal yeniden-üretimin araçları türün korunmasına [bir] özkorunma niteliği verir. Bununla birlikte kolektif özkorunma deneyiminin [öyle bir] önanlayış kurduğunu da dolayımsız biçimde eklemeliyiz ki, biz bunun terimleri içinde, türün korunması diye bir şeyi özel olarak insan türünün hayvansal öntarihi için çıkarsarız. Tür tarihinin, eleştiri temelinden yola çıkmayan bir yeniden-kurulumu her durumda onun deneyiminin temeline kulak vermelidir. O;türü, kendi yaşamını yalnızca ekinsel koşullar altında bir *özne* olarak --başta, kendini bir özne *olarak* üreten bir [özne] olsa da-- yeniden ürettiği "kıpı"dan kavramalıdır.

İdealist gelenek içinde, Marx bireşimi bir gönderme noktası olarak örtük biçimde korur: öznel doğanın bir bölümünün kendi için nesnel olan doğayla bireşimi, öte yandan da bireşimin olumsal koşullarının kapalı olan bir kendinde-doğayı imlemesi. "Kendinde doğa" bir kurulumdur. Hem öznel doğayı, hem de onunla nesnel doğa olarak karşı karşıya gelen şeyi yaratmış olan bir *natura naturans*'ı tasarlar. Ama bunu öyle bir yolda yapar ki, bilen özneler olarak biz "kendinde doğa"nın bir öznel ve [bir] nesnel doğaya ayrışması dışında ya da "altında" bir konumu ilke olarak alamayız, Yeniden-kurulumlanmış tepi gücüllükleri bizatihi bilinmeyen bir kendinde-doğaya ilişkindir. Ancak bunlar; yardımıyla türün savaşım vermiş olduğu çatışmanın başlangıç durumunu tanımlamaları ölçüsünde, bilgiye erinçlenebilirler. [Bu] çatışmanın yürütüldüğü biçimler,eşdeyişle çalışma, dil ve erk, ise tersine, var -

oluşumuzun ekinsel koşullarına bağımlıdır. Biz çalışma, dil ve erk yapılarını nahif biçimde değil, ama bilim felsefesiyle başlayan, aşkınsal boyuta giren ve sonunda kendi nesnel bağlamının ayırdına varan *bilginin-özdüşünsemesi* yoluyla değerlendiririz.

Doğal bilimlerdeki soruşturma süreci araçsal eylemin aşkınsal çerçevesi içinde örgütlenir; böylelikle, doğa zorunlu olarak olanaklı uygulayımsal denetimin bakışaçısından bilgi nesnesi durumuna gelir. Ekinsel bilimlerdeki soruşturma süreci iletişimin aşkınsal düzeyinde devinir; böylelikle, anlam yapılarının açımlanması zorunlu olarak karşılıklı anlamanın öznelerarasılığının olanaklı sürdürümünün bakışaçısına bağlı olur. Onlar çalışma ve etkileşim yapılarını, başka deyişle yaşam yapılarını, yansıttıkları için, biz bu iki aşkınsal bakışaçısını bilgi-kurucu ilgilerin bilişsel anlatımı gibi düşünürüz. Ama yalnızca eleştiri ulamı içerisine giren bilimler özdüşünsemesi yoluyla, bilgi ve ilgi bağlantısı inandırıcı biçimde ortaya çıkar. Bir örnek olarak ruhçözümlemeyi seçiyoruz. Burada, aynı zamanda bir özsoruşturma süreci de olan soruşturma süreci çözümsel diyalogun koşullarına bağlıdır. Bu koşullar ruhçözümsel yorumlamaların geçerliliğinin anlamını kurmaları ölçüsünde aşkınsaldırlar. Ancak aynı zamanda, patolojik görüngülerin olgusal sağaltımını olanaklı kılmaları ölçüsünde de nesneldirler. Aşkınsal bir bakışaçısının nesnel bir yapıya ve buna denk düşen bir bilişsel ilgiye *indirgenmesi* gereksizdir, çünkü, davranışsal zorlanımı ve yanlış bilinçliliği belirleyen çarpıtılmış iletişimin çözümsel çözüntüsü aynı anda hem kuram, hem de sağaltımdır.

Erki, yalnızca, kendini ötekisinde olduğu gibi, kendinde tanımayan özneye dayalı bir nesnelleştirme durumunda, kendini özdüşünseme edimi içinde bilme bilgiye, eşdeyişle bu

erkten özgürleşime, ilgiyle dolayımsız biçimde özdeştir. Çözümsel durum sezgi ile özgürleşimin, içgörü ile inakçı bağımlılıktan kurtuluşun ve, us ile Fichte'nin özdüşünseme kavramı içinde geliştirdiği usun ilgi-yönelimli (interested) kullanımının birliğini gerçek kılar. Yalnızca özdüşünseme artık bir saltık benin edimi değildir, ama patoloji tarafından dayatılan hekim ile hasta arasındaki iletişim koşulları altında yer alır. Özdekçi önvarsayımlar veriliyken, usun ilgisi bu yüzden artık usun otarşik bir özaçımlaması olarak düşünülemez. İlginin usda özünlü olduğu önermesinin yalnızca idealizm içerisinde, demek ki usun kendi öz temelini sağlayarak kendine saydam duruma gelebildiğine inandığımız sürece, upuygun bir anlamı vardır. Ama eğer usun bilişsel yeteneğini ve eleştirel erkini insan türünün özkuruluşundan türemiş gibi kavrarsak, o zaman, *ilgide özünlü olan ustur*. Freud us ve ilginin bu birliğiyle, hekimin Sokratik sorgusunun hasta bir kişinin özdüşünsemesine, ancak patolojik zorlanım ve bu zorlanımı ortadan kaldırmaya yönelik denk düşen ilgi altında yardım edebileceği bir durumda karşı karşıya gelir.

Patolojik diye sayılan şeyin ölçünlerinin tarihsel göreliliği üstüne düşünme Freud'u, bireysel düzeyde patolojik zorlanımdan bir bütün olarak toplumun patolojisine götürür. Freud yetke ve ekinsel gelenek kurumlarını, fazlalık tepi-gücüllükleri ile kolektif özkorunma koşulları arasındaki bir temel çatışmanın geçici çözümleri olarak düşünür. Bu çözümler geçicidir, çünkü, onlar baskının duygusal (affective) temeli üzerinde patolojik ikame-çözümlerin zorlanımını üretirler. Ama klinik durumda olduğu gibi toplumda da, patolojik zorlanımın kendine, onun ortadan kaldırılmasına yönelik ilgi eşlik eder. Hem toplumsal kurumların patolojisi, hem de bireysel bilincin [patolojisi] dil ve iletişimsel eylem ortamında konutlanır ve yapısal bir iletişim bozunumu biçimini üstlenir. O

nedenle, toplumsal dizgeler açısından da acının baskısında özünlü olan ilgi aynı zamanda dolayımsız biçimde aydınlanmaya yönelik bir ilgidir; ve düşünseme onun kendini gerçekleştirdiği biricik olanaklı dinamiktir. Usun ilgisi; bastırılmış güdülerin umudun düşlemleri içerisinde işlendiği insanlığın büyük yanılsamalarının ilerici, eleştirel-devrimci, ama *tentatif* [şekillerde] gerçekleşmesine eğilimlidir.

Özkorumanın ilgisi usun ilgisiyle uyumlu olarak ilerler. Ama özkorumanın ilgisi dolaylıdır. O ne bir görgül gereksinim, ne de bir örgenselliğin özel dizgesidir. Çünkü, özkorumanın ilgisi çalışma, dil ve erk tarafından tasarımlanan ekinsel geleneklerden bağımsız biçimde tanımlanamaz. Özkorumanın ilgisi türün yaşamının yeniden üretimini otomatik ve düşüncesiz bir şekilde amaçlayamaz; çünkü, ekinin varoluş koşulları altında, bu tür ilkin yaşam diye saydığı şeyi yorumlamalıdır. Bu yorumlamalar da kendilerini iyi yaşam ideline uygun olarak yönelimlendirirler. "İyi" ise ne bir uzlaşım, ne de bir özdür,ama daha çok, düşlemin sonucudur. Fakat o öylesine sağın biçimde düşlemleştirilmelidir ki, temel bir ilgiye denk düşsün ve onunla eklemlensin: verili ve güdümlendirilebilir koşullar altında, tarihsel bakımdan nesnel olarak olanaklı ölçüdeki özgürleşime yönelik ilgi. İnsansal varlıklar içgüdüsel vazgeçişe bağlı etkileşim ve çalışma yoluyla, başka deyişle çarpıtılmış iletişimin patolojik zorlanımı altında, kendi yaşamlarını sürdürmek zorunda kaldıkları sürece, özkorumanın ilgisi zorunlu olarak usun ilgisi biçimini alır ki, bu da yalnızca eleştiri yoluyla gelişir ve eleştirinin kılgısal vargıları yoluyla kendini doğrular.

Ancak, bilgi ve ilginin birliği eleştirel bilim ulamının çözümlenmesi yoluyla saydam bir duruma geldiği zaman, soruşturmanın aşkınsal çevrenleri ile bilgi-kurucu ilgilerin bağ-

lılaşımı da zorunluluk şeklinde kavranılabilir. Toplumsal yaşamın yeniden üretimi çalışma ve etkileşimin ekinsel koşullarına bağlanmış olduğundan, özkorumanın ilgisi de dolayımsız biçimde görgül gereksinimlerin doygunlaştırılmasına değil, ama çalışma ve etkileşimin işlevsel koşullarına yöneltilmiştir: o eşit ölçüde bilginin uygun ulamlarına, eşdeyişle geleneğin aktardığı birikimsel öğreni süreçlerine ve kalıcı yorumlamalara,uzanır. Bu gündelik-bilgi güvencelendiği ve yöntemsel biçimde genişletildiği anda, denk düşen soruşturma süreçleri de bu ilginin içsel gereklerine bağlı duruma gelir.

Özkorumanın ilgisi doğalcılık terimleri içinde yanlış anlaşıldığı sürece, onun bilginin işlevine dışsal kalmaksızın nasıl olup da bir bilgi-kurucu ilgi biçimini alabildiğini görmek zordur. Şimdi, bir eleştirel-bilim örneğiyle göstermiş buluyoruz ki, özkorumanın ilgisi mantıksal biçimde ancak usun kendisi yoluyla işleyen bir ilgi olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, eğer bilgi ve ilgi özdüşünseme devinimi içinde birse [birlikteyse], o zaman, doğal ve ekinsel bilimlerin aşkınsal koşullarının uygulayımsal ve kılgısal biliş ilgilerine bağımlılığı bile bilginin yaderkliğini imlemez. Bunun anlattığı şey bildirimlerin geçerliliğinin nesnellik koşullarını belirleyen bilgi-kurucu ilgilerin kendilerinin ussal olduğudur, öyle ki,bilginin anlamı ve bu yüzden de onun özerkliğinin ölçütü genelde ilgiyle bir bağlantıya başvurmaksızın açıklanamaz. Freud *bizatihi* bilgi için kurucu olan bu bilgi ve ilgi bağlantısını onaylar. Onu; bu bağlantının, bilginin öznelci bir şekilde değerden düşürülmesini (devaluation) getirdiğini [ileri süren] ruhbilimci yanlışanlamaya karşı savunur.

> ... Kendimiz dışındaki şeylerin gerçek doğası erinçlenemez kalırken, kendi örgenselleşmemizin koşullarına

> bağlı olduğundan [bilimsel uğraşın] öznel sonuçlar dışında hiçbir şey veremeyeceği gerekçesiyle, bilimsel uğraşı köktenci bir yolda değersizleştirme girişiminde bulunulmaktadır. Ama bu bilimsel çalışmanın anlaşılması için belirleyici önem taşıyan çeşitli etkenleri gözardı etmektir. İlk planda, bizim örgenselleşmemiz --demek ki ansal aygıtımız-- kesinlikle dışsal dünyayı buluşlama girişimi içinde geliştirilmiştir ve bu yüzden, onun yapısı içinde bir uygunluk (expediency, *Zweckmässigkeit*) derecesi gerçekleştirmiş olmalıdır; ikinci planda, onun kendisi de bizim sorgulamaya koyulduğumuz dünyanın kurucu bir paraçasıdır ve halihazırda böyle bir soruşturmaya [bu şekliyle] olanak vermektedir; üçüncüsü, eğer biz onu [bilimi], bizim örgenselliğimizin tikel ırasının vargısı içinde dünyanın bize nasıl gözükmesi gerektiğini göstermekle sınırlandırırsak,bilimin görevi tam olarak kucaklanmış olur; dördüncüsü, bilimin sonul bulguları, kesinlikle onların edinildikleri yol nedeniyle, yalnızca bizim örgenselleşmemiz tarafından değil, ama bu örgenselleşmeyi etkileyen şeyler tarafından da belirlenmişlerdir; son olarak, bizim algılayıcı ansal aygıtımız hesaba katılmaksızın, dünyanındoğası sorunu kılgısal ilgiden yoksun, boş bir soyutlama olur. Hayır, bizim bilimimiz yanılsama değildir.[20]

Nietzsche ise kesinlikle bunun tersini ortaya koymaya girişir. Bilgi ile ilginin bağlantısını görür, ama onu ruhbilimleştirir [ve] böylece de, onu bizatihi bilginin metakritikal bir çözünümünün temeli yapar. Nietzsche Hegel tarafından başlatılmış ve Marx tarafından sürdürülen bilgibilimin kendini ortadan kaldırmasını (self-abolition), düşünsemenin özyadsımasına ulaşarak, sonucuna taşır.

Nietzsche'nin (geniş anlamda) bilgi kuramı üstüne düşünceleri iki temel pozitivist varsayımı, örtük biçimde kendi çıkış noktası olarak alır. Birincisi, Nietzsche Kant'tan Schopenhauer'a dek geleneksel bilgi-eleştirisinin, yerine getirilemeyen bir iddiayı, demek ki bilen öznenin kendi üstüne düşünsemesini, savunduğuna inanıyordu. O yüzden, bu bir metakritik gerektiriyordu. Kuşkuculuğun örtülü bir inakçılık şeklindeki çağdaş biçiminin maskesi düşürülebilirdi:

> Bilgibilimsel inaklara derinden güvensiz olup, önce bir pencereden ve sonra da bir başkasından dışarıya bakmayı, kendimi bunlar içinde kapalı kalmaktan uzak tutmayı seviyordum, çünkü bunu zararlı görüyordum --ve son olarak, bir aracın kendi uygunluğunu eleştirebilmesi olası değil midir?-- Dikkat ettiğim şey daha çok, hiçbir bilgibilimsel kuşkuculuk ya da inakcılığın, gizli güdüler olmaksızın, varlık durumuna hiç gelmediği ve bu doktrinlerin, onları *gerçekte* bu konuma *iten şey* gözönüne alındığı anda değer yitirdikleriydi. Temel içgörü: Hegel ya da Schopenhauer'ın yanısıra Kant da --tarihsicileştiricinin ya da kötümsercinin yanısıra bu kuşkucu-evreci de-- *ahlaksal* kökenlidir.[21]

Nietzsche bilgikuramına girişi kapatmak üzere, Hegel'in Kant'a karşı kullandığı kanıta başvurur. Yine de, bilgibilimi yöntembilimle sınırlandırma sonucunu çıkarmaz. Edimsel olarak, bilimlerin özdüşünsemesini izler, ama hem eleştiriyi hem de bilimi paradoksal bir kılığa sokmak ereğiyle.

İkincisi, Nietzsche bilimin pozitivist kavramlaştırımını paylaşır. Yalnızca görgül-bilimsel sonuçların ölçütlerini karşılayan bilişi sağın (rigorous) anlamda bilgi sayılır. Bu yolda [öyle] bir ölçün konulur ki, bununla ilişki içinde bir bütün olarak gelenek de söylencebilim düzeyine iner. Bilimsel ge-

lişmenin her bir adımıyla birlikte, arkaik dünyagörüşleri, dinsel bakışlar ve felsefesel yorumlamalar zemin yitirir. Nesneleştirilmiş bir doğanın, kendi nedensel bağlantıları içinde bilinir duruma gelmesi ve uygulayımsal denetimin erkine bağlı olması ölçüsünde, eylem yönlendirimini ve düzgülerin gerekçelendirilmesini olanaklı kılan tüm önbilimsel dünya yorumlamalarının yanısıra evrenbilimler de kendi güvenilirliklerini yitirirler:

> Nedensellik duyusunun artması ölçüsünde, ahlaksallık diyarının erimi azalır. Çünkü insanlar zorunlu etkileri kavradıkları ve şanstan, izleyen tüm düzensiz olup bitmelerden (*post hoc*) soyutlanma içinde düşünmeyi öğrendikleri her seferinde, daha önce ahlakın temelleri diye inandıkları bir yığın *düşlemsel nedenselliği* yıkıp geçerler. Gerçek dünya düşlem dünyasından çok daha küçüktür. Ve her seferinde, bir ahlak yetkesine saygı öğesinin yanısıra, bir korku ve zorlanım öğesi de dünyadan kalkar: ahlaklılık büyük ölçüde yitmiştir. Onu artırmak isteyen bir kimse ise tersine, sonuçları *denetlenebilinir* olmaktan nasıl çıkaracağını öğrenmelidir.[22]

Kendinden önceki Comte gibi, Nietzsche de bilimsel-uygulayımsal ilerlemenin eleştirel vargılarını metafiziğin üstesinden gelinmesi olarak düşünür. Kendinden sonraki Weber gibi, bu sürecin kılgısal vargılarını da eylemin ussallaştırılması ve eylem yönlendiren inanç dizgelerinin nesnelleştirilmesi olarak düşünür. Bilimsel kuramlar her zaman kılgıyla, örtük bile olsa ilintili olan geleneksel yorumlamaların önesürdüğü geçerlilik iddiasını erksizleştirebilirler. Bu ölçüde onlar *eleştireldir*. Ama onlar çürütülmüş yorumlamaların yerini açık bırakmak zorundadırlar; çünkü, kılgıyla bir ilişki türetemezler. Bu ölçüde de *yıkıcıdırlar*. Bilimsel kuramlar uy-

gulayımsal olarak kullanılabilir bilgiye yol açarlar, ama düzgüsel ya da eylem-yönlendiren bilgiye değil:

> Bilim doğanın akışını açıklar, ama asla insana *buyruklar* veremez. Eğilim, sevgi, haz, acı, coşkunluk, tükeniş --bilim tüm bunlara ilişkin hiçbir şey bilmez. İnsan yaşadığı ve deneyimlediği şeyi, birtakım temeller üzerinde *yorumlamalı* ve onu böylelikle değerlendirmelidir.[23]

Bilimlerin olanaklı kıldığı aydınlanma süreci eleştireldir, ama inakların eleştirel çözünümü ayrımsızlık [ilgisizlik] dışında kurtuluş üretmez. O özgürleşimci değil, ama hiçcidir. Bilimlerin çözündürdüğü ve yeni bir bağlantı tarafından yeri upuygun biçimde alınamayan kuram–kılgı bağlantısı dışında, bilişi hiçbir "anlam" taşımaz. Önceleri Nietzsche pozitivist aydınlanmanın içkin dayatımını izler. Ama onu pozitivizmden ayıran şey bilgiyle bağlantılanmakta kullanılan terk edilmiş güdemin bilinçliliğidir. Filozof olarak, ki pek de fazla olamayacaktır, Nietzsche "insanın kurtuluşunun (salvation) şeylerin kökenine yönelik içgörüye bağımlı olması gerektiğinin hep varsayıldığı" yollu anıdan kendini kurtaramaz. Aynı zamada da, görür

> ki şimdi, tersine, [bu] kökene ne denli fazla nüfuz edersek, ilgilerimiz de o denli az sözkonusu olmaktadır. Gerçekten, bilgimizle birlikte geriye gittiğimiz ve şeylerin kendilerine ulaştığımız ölçüde, şeylere yüklediğimiz tüm değerlendirmeler ve küçük ilgiler anlamlarını yitirmeye başlamaktadır.[24]

Nietzsche'nin alımlamasında, pozitivist bilim kavramı özgü biçimde zıtdeğerlidir. Bir yanda, çağdaş bilime, metafiziksel bilginin değerden düşmesinin onayladığı bir bilgi-tekeli

verilir. Öte yanda, böylelikle tekelleştirilen bilginin kendisi metafiziğin kılgıyla doğuştan bağlantısını zorunlulukla bir yana atarak ve böylece ilgimizi yitirerek, değerden düşürülmüş olur. Pozitivizme göre, görgül bilimlerin yöntemsel bilgisini aşan herhangi bir bilgi sözkonusu olamaz. Ama, bunu onayan Nietzsche bilgi yaftasını yerinde bırakmayı kendine yediremez. Çünkü, bilişlerine pekinliği güvenceleyen bu aynı yöntembilimle, bilim onların biricik anlam kaynağı olabilecek ilgilerden yabancılaşmıştır. Uygulayımsal denetimin ötesine geçen bir ilgiyi çeken nesnelerle ilgili olarak,

> bilim [öyle] bir *egemen bilisizlik* ,"bilme"nin sözkonusu bile olmadığı [öyle] bir duygu ortaya koyar ki, onun düşünü görmek bile bir tür gurur [kaynağı] olacaktır -- hatta, bir *olanak* olarak bile "bilme"yi düşünmek için en ufak [bir] kavram bize bırakılmış değildir.[25]

Mevsim Dışı Düşünceler'inin *[Zamansız Düşünceler*'inin*]* ikincisinde, Nietzsche tarihe, doğal bilimlerin "anlamsızlığı"nı andıran bir karşıçıkışı dile getirir. Ekinsel bilimler de bilimsel yöntem ölçütlerine boyun eğdikleri anda, yaşamın içeriğinden yabancılaşmış olurlar. Ancak bir ekinsel gelenek eleştirel biçimde iyelenildiği ve şimdinin ufku içerisinde sürdürüldüğü sürece, tarihsel bilinç yaşam-davranışına hizmet eder. Yaşayan tarih geçmiş ve yabancı olanı alır ve onu şimdi sürüp giden özoluşum sürecinin bir bileşeni durumuna getirir. Bir kişi ya da ekinin, geçmiş ya da yabancı olan şeyi mevcut duruma getirirken, kendine saydamlaştırdığı "plastik erk"in ölçünü tarihsel eğitimdir. Tarihsel şekilde düşünenler

> varoluşun anlamının, onun *sürecinin* akışı içinde artan bir biçimde yaşam bulacağına inanırlar. Ancak, önceki süreci gözönüne alarak şimdiyi anlamak ve geleceği daha enerjik şekilde istemeyi öğrenmek üzere, onlar

> geriye bakarlar. Tüm kendi tarihlerine karşın, nasıl tarihdışı biçimde düşünüp eylediklerini, ya da, tarihle ilgilerinin nasıl arı bilginin değil de yaşamın hizmetinde olduğunu hiç bilmezler.[26]

Yaşam-davranış tarafından kullanılan, ondan yola çıkan ve ona dönen bir tarihdışı kıpısını bulmak için Nietzche'nin bu düşünsemede önvarsaydığı neden; tarihin bir bilim durumuna geldiği anda, bu "yaşam ve tarih konfigürasyonu"nun[27]da değişmesidir. Dünya tarihinin gereci sırf derin düşünen ve bundan hoşlanan ve müzeye kapatılmış olan bir bilincin yapıntısal eşzamanlılığında nesnelleştiğinde, tarih nesneleri bilen-özne açısından kendi vargılarını yitirirler. Yöntemsel olarak kesinlikle yansızlaştırılmıştır ve böylece, mevcut özoluşum sürecinin artık bir parçası durumuna gelemez: "Bilgi...şimdi artık dışa yönelik bir dönüşüm güdüsü olarak işlemez ve pekin bir kaotik iç dünyada gizli kalır."[28]

Çağcıl tarihsicilik ustalarının bozulmuş rahatına karşı Nietzsche'nin polemiği tarihin bilimleştirilmesinin eleştirisine dayanır. Nietzsche henüz nesnelciliğin yanlış bir bilimsel-özanlama olduğunu kavramaz. Bunun yerine, onun tarihsel bilimin kendinin zorunlu içerimi olarak görür. Dolayısıyla, Nietzsche "yaşamın hizmetindeki" bir tarihin tarihdışılığa ve tarihöteliğe bir önbilimsel bağlılık gerektirdiğine inanır.[29] Eğer o "*Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üstüne*" [başlıklı] denemesinde, iki yıl önce geliştirdiği "yorumlama" kavramını kendi ekinsel-bilimler eleştirisinde somutlamış olsaydı, bu karşı-karşıya geliş pek de olanaklı olmayacaktı. Çünkü, o zaman, yorumlama ulamı filolojik-tarihsel yöntemin gizli temeli olarak ortadan yitmiş olacaktı; tıpkı; nesnelciliğin, bilen-öznenin özoluşum süreciyle kaçınılmaz biçimde bağlı bir yöntemin yanlış bilinci olarak ortaya çıkması gibi.

Nietzsche'nin ekinsel bilimlerle ilgili sıkıntısı doğal bilimlerle [ilgili alanın] aynısıdır. [Bir yandan] pozitivist bilimkavramının iddiasını boşlayamaz, öte yandan da yaşam için anlam taşıyan bir kuram biçiminin daha çekici olan kavramından kopamaz. Tarihle ilgili olarak, olanaklı nesnelliği yitirme pahasına olsa bile onun kendi yöntembilimsel dar-ceketini sıyırıp atması gerektiği istemiyle yetinir. Ve "Bizim ondokuzuncu yüzyılımızı ayırt eden şey *bilimin* utkusu değil, ama bilimsel *yöntemin* bilim üzerindeki utkusudur"[30] yollu düşünsemeyle kendini yatıştırır. Ama bu formül doğal bilimlere uygulanamaz: Onlar açısından, yöntemsel düşünceden kaçmaya ilişkin benzeş öneri kendini mahkum edecektir. Burada, eğer pozitivizm ile klasik felsefenin bağdaşmaz özelliklerini bir araya getirmek istiyorsa, Nietzsche'nin bilimin yaşam-davranışıyla gizli bağlantısını açığa vurmak üzere, bilimin nesnelciliğini içkin biçimde eleştirmesi gerekecektir.

Nietzsche'nin "bilgi kuramı" özdeyişsel özetlemeler içinde formüle edilmiş olmakla birlikte; doğal bilimlerin ulamsal çerçevesini (uzay,zaman, olay), yasa kavramını (nedensellik), deneyimin işlemsel temelini (ölçme) ve mantığın ve hesaplamanın kurallarını, doğaya egemen olma ve böylece varoluşu koruma amaçlarıyla üretilmiş bir nesnel yanılsama dünyasının *göreli a priori*'si şeklinde kavrama girişiminden oluşur:

> Bütün biliş aygıtı soyutlama ve yalınlaştırma için bir aygıttır --bilgiye değil, ama şeylerin *denetimine* yöneliktir: "amaç" ve "araç" özden, "kavramlar" denli uzaktır. "Amaç" ve "araç"la biz [bu] süreci (--kavranılabilinir bir süreç *uydururuz*) denetler; "kavramlar"la da, [o] süreci gerçekleştiren "şeyler"i denetleriz.[31]

Nietzsche bilimi, onun yardımıyla "doğa"yı, doğaya egemen olma amacıyla kavramlara çevirdiğimiz, [bir] etkinlik gibi

düşünür. Mantıksal düzgünlük ve görgül titizlik zorlanımı; nesneleştirilmiş doğal süreçler üzerinde olanaklı uygulayımsal denetime yönelik ilginin dayatmasını ve böylelikle de varoluşu koruma zorlanımını örneklendirir:

> *Anlığımız* bile ne denli varoluş koşullarının bir sonucudur: eğer ona iye olmamız *gerekmeseydi,* ona iye olmayacaktık ve eğer ona *olduğu şekliyle* iye olmamız gerekmeseydi, eğer *başka türlü* de yaşayabilseydik, ona *olduğu şekliyle* iye olmayacaktık...[32] Bu kavramlar, cinsler, biçimler, amaçlar ve yasalar biçimlendirme *zorlanımı* ("*bir özdeş-durumlar dünyası*") [ona], sanki biz bunlar yoluyla *asıl* dünyayı değerlendirebiliyormuşuz gibi [bakılırsa] değil,ama daha çok, içinde *varoluşumuzun* olanaklı olduğu bir dünyayı kendimize uyarlama zorlanımı olarak [bakılırsa], anlaşılacaktır. Böylelikle, biz bizim için hesaplanabilir, yalınlaştırılmış, anlaşılabilir, vb. bir dünya yaratırız.[33]

Bu tümce aşkınsal-mantıksal olarak düşünülmüş bir pragmatizm çizgisi içerisinde anlaşılabilirdi. Doğaya egemen olmaya yönelik bilgi-kurucu ilgi doğal bilginin olanaklı nesnellik koşullarını kuracaktır. Onun kendisi yanılsama ile bilgi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktan uzak olup, içerisinde gerçekliğin bizler için nesnel biçimde bilinebildiği çerçeveyi belirleyecekti. Bu ise metafiziğe karşıtlık içinde, bilimsel bilginin eleştirel iddiasını ayakta tutacak, ama ayrıca çağdaş bilimin tekelci iddiasını da sorgulayacaktı. Çünkü, uygulayımsal [ilgilerin] yanısıra, başka bilgi-kurucu ve bilgi-meşrulaştırıcı ilgiler de sözkonusu olabilirdi. Nietzsche'nin görüşü apaçık biçimde böyle değildir. Bilimin bir özkoruma ilgisine yöntembilimsel indirgenmesi olanaklı bilginin aşkınsal-mantıksal tanımlanmasına değil, ama bizatihi bilgi olanağının olumsuz-

lanmasına hizmet eder: "Bizim bilişsel aygıtımız 'bilgi' için *örgütlenmiş* değildir."[34] Çağdaş bilimin geliştirdiği yeni ölçün üstüne düşünseme dünyanın geleneksel yorumlamalarının bir eleştirisi için fırsat [olarak] kalmaktadır, ama şimdi bu aynı eleştiri bilimin kendisine de genişletilmiştir. Her ne denli bilimsel a priori yapıntısı en azından savunulabilirliğini tanıtlamışsa da, hem metafizik, hem de bilim hesaplanabilinir bir özdeş-durumlar dünyası yapıntısını üretmişlerdir. Bilimin pozitivist özanlamasıyla [özanlığıyla] güdülenmiş olan Nietzsche'nin felsefede işaret ettiği nesnelci "sapınç" bilimin zorunlu biçimde katlandığı ["sapınç"la] aynıdır:

> Felsefenin sapıncı bundan ileri gelir: mantığı ve usun ulamlarını, dünyanın yararlılık amaçlarına (demek ki, "ilkede", yararlı bir *yanlışlama [falsification]* için) uyarlanma araçları olarak görmek yerine, insanlar onlarla, doğruluk ya da *gerçeklik* ölçütüne iye olduklarına inanırlar. "Doğruluk ölçütü" aslında sırf *böyle bir ilkeli-yanlışlama dizgesinin dirimbilimsel yararlılığıydı.* Ve bir hayvan türü kendini korumaktan daha önemli hiçbir şey bilmediğinden, aslında burada "doğruluk"tan söz edilebilir. Nahiflik yalnızca bu insanözekci idiosinkrasiyi *şeylerin ölçüsü* olarak, "gerçek" ve "gerçekdışı"nın yargıcı olarak almaktı --kısacası, koşullanmış olanı saltık yapmaktı.[35]

Bilginin ilgideki temeli bizatihi bilgi olanağını etkiler. *Tüm* gereksinimlerin doygunlaştırılması özkorumaya yönelik ilgiyle uyuştuğundan, birtakım gereksinimler onun yardımıyla dünyayı yorumladıkları sürece, rasgele herhangi bir yanılsama da aynı geçerlilik iddiasını ileri sürebilir. Doğalcı biçimde düşünülmüş bilgi-ilgi bağlantısı her biçimdeki nesnelci yanılsamayı dağıtabilir, ama yalnızca onu öznelci biçimde yeniden gerekçelendirmek için.

> "Bilgi" sözcüğu bir anlam taşıdığı sürece, dünya bilinebilirdir. Ama o ayrımlı olarak da *yorumlanabilirdir*; kendi ötesindeki bir anlama değil, ama sayısız anlamlara iyedir --"Çevrencilik". *Dünyayı yorumlayan* bizim gereksinimlerimizdir; bizim içgüdülerimiz ve bunların eğilimleri [dir] (pro and con).[36]

Buradan, Nietzsche bilgi kuramının yerini artık etkilenimlere dayalı bir çevrenler doktrininin alması gerektiği sonucunu[37] çıkarır. Yine de Nietzsche'nin, eğer o bilgibilimi olanaksız diye reddetmiş olmasaydı, çevrenciliğe asla ulaşamayacağını görmek kolaydır.

Nietzsche hep bilimin nesnelci özanlamasına [özanlayışına] ilişkin eleştirisinin bilgi eleştirisi olduğunu kendi kendisine teslim edemeyecek denli pozitivizme kısılmış olduğundan, kendi buluşladığı bilgi-kurucu ilgiyi de zorunlu olarak doğalcı terimler içinde yanlış anlıyordu. Ancak ilgi ve içgüdü dolayımsız biçimde özdeşse, olanaklı bilginin nesnelliğinin öznel koşulları bizatihi bilgi ile yanılsama arasındaki ayrımın anlamını etkiler. Bununla birlikte, bilginin ilgi temelinin bilincinde olan bilim özdüşünsemesinin kendisi pozitivistik biçimde yanlış anlaşılmadığı, demek ki eleştiri olarak reddedildiği, sürece, bilgi-kurucu ilgilerin görgül bir yorumunun benimsenmesini hiçbir şey zorlayamaz. Nietzsche'nin kendisine dayatılmış gördüğü kesinlikle budur. O her zaman bilgi kuramına karşı aynı kanıtla (argument) öne çıkmaktadır:

> Bir kimsenin bilmesi gerekir .... *pekinlik* nedir, *bilgi* nedir, vb. Ama biz bunu bilmediğimizden, bir bilişsel yeti eleştirisi saçma olur. Eğer eleştiri için yalnızca *kendisini* kullanabiliyorsa, [bu] araç kendini nasıl eleştirebilir? O kendini tanımlayamaz bile.[38]

Hegel bilgi eleştirisini, onun kendi öncüllerinin bir eleştirisine ve böylece daha öteye, kesintiye uğramış bir özdüşünsemeye sürmek üzere, bu kanıtı (argument) Kant'a karşı kullanmıştır. Nietzsche ise tersine, bizatihi özdüşünsemenin olanaksızlığından emin olmak için [bu] kanıtı (argument) ödünç alır.

Nietzsche düşünseme deneyimi bakımından, pozitivist bir çağın körlüğünü paylaşır. Özneden bağımsız ve ona karşıt duruma gelmiş öztüretimli yanılsamanın eleştirel anımsanmasından --demek ki yanlış bilincin özdüşünsemesinden-- bilgi statüsünü esirger: "Bir yanılsamanın yıkılmasının kendiliğinden hakikati değil, ama bir parça daha *bilisizliği*, bizim 'boş uzay'ımızın [biraz daha] genişlemesini, bizim 'yalnızlığı'mızda bir büyümeyi daha ürettiğini biliyoruz."[39] Ne var ki, kendi pozitivistik eğilimli çağcıllarına benzemez biçimde, Nietzsche'de, bu düşünseme yadsıması bilimcinin nesnelci bilim yanılsamasıyla büyülenmesinden --ki bunu *intentione recta*'nın izlemesi gerekir-- doğmaz. Nietzsche --ve bu onu tüm öbürlerinin üstüne çıkarır-- düşünsemenin eleştirel erkini, yalnızca ve yalnızca *düşünseme araçlarının kendisiyle* yadsır. Onun Batı felsefesi eleştirisi, onun bilim eleştirisi ve onun geçerli ahlaklılığa [ahlaka] ilişkin eleştirisi özdüşünseme yolu üzerinde ve yalnızca bu yol üzerinde çaba gösteren bilgiye başlı başına bir bonservis oluşturur. Nietzsche bunu bilir: "Baştan buyana, mantıksız ve bu yüzden de haksız varlıklarız ve *bunu bilebiliriz:* bu varoluşun en büyük ve en çözülmez uyumsuzluklarından biridir."[40] Ancak Nietzsche temel pozitivist inançlara öylesine kök salmıştır ki, bir filozof-yazar olarak yaşadığı özdüşünsemenin bilişsel işlevinin bilişlenimini dizgesel biçimde ele alamaz. Bununla birlikte, düşünsemenin özyadsınmasının ironik çelişkisi kanıtlarla (arguments) çözündürülemeyecek, ama dildökmelerle yalnızca ya-

tıştırılabilecek denli inatçıdır. Kendini ortadan kaldıran düşünseme hayırhah gerilemenin yardımına bel bağlayamaz. Aralıksız şekilde başarımladığı şeyi, eşdeyişle eleştiriyi, kendisinden gizlemeyi kendi kendisine önermesi gerekir:

> Geleceğin ruhbilimcileri [olarak] bizler özgözlemleme için biraz iyi niyetliyiz: bir araç "kendini bilmeye" çabalarsa, onu aşağı yukarı bir yozlaşma imi gibi alıyoruz. Biz bilginin araçlarıyız ve bir aracın bütün nahifliğine ve titizliğine iye olmak isteriz. Sonuç olarak biz kendimizi çözümleyemeyiz, kendimizi "bilemeyiz".[41]

Bilgi kuramının yöntembilime çözünüm tarihi çağdaş pozitivizmin öntarihidir. Nietzsche ise bunun son bölümünü yazdı. Kendini yadsıyan bir düşünseme ustası olarak, bilgi ve ilgi bağlantısını, eşzamanlı biçimde hem geliştirdi, hem de görgücü bir tarzda yanlış yorumladı. Pozitivizmin [bu] yeni evresi açısından, Nietzsche bilimlerin özdüşünsemesinin yalnızca, mantık ve yöntembilim sorunları gibi, görgül ilişkilerle aynı düzeye konulamayacak sorunların ruhbilimleştirilmesine yol açtığının tanıtıyla donanmış gözüküyordu. Bilimlerin "özdüşünsemesi" çağdaş felsefe içinde sık sık yinelenen ve birçok vargısı bulunan doğalcı yanılgının daha öte bir örneği olarak ortaya çıkabilirdi. Dolayısıyla zorunlu olan tek şeyin, geçerlilik sorularının oluş [sorularından] ilke olarak ayrılmasının [ayrılığının] onarılması olduğuna inanılıyordu. Doğal ve ekinsel bilimlerin mantığından içkin biçimde gelişen bilgi kuramı da içinde, bilgibilim araştırma ruhbilimine süreç içinde teslim edilebilirdi. Daha sonra, çağdaş pozitivizm bu temel üzerinde saf, ama gerçekten ilginç sorunlardan da arındırılmış bir yöntembilim ortaya çıkardı.

EK

BİLGİ VE İNSANSAL İLGİLER:

Bir Genel Çevren

I

1802'de, yaz yarıyılında Jena'da, Schelling Akademik İnceleme Yöntemi üstüne dersler verdi. Başından buyana büyük felsefe geleneğini tanımlamış olan kuram kavramını Alman İdealizmi'nin diliyle coşkulu bir biçimde yeniledi.

> Kurgulama korkusu, kuramsaldan kılgısala doğru gözle görülebilir bu rağbet bilgide çıkardığı sığlığın aynısını eylemde de ortaya çıkardı. Biz kesinlikle kuramsal bir felsefeyi inceleyerek, İdelerle en dolayımsız biçimde tanış durumuna geliriz ve yalnızca İdeler eyleme enerji ve törebilimsel imlem sağlar.[1]

Eylemi hakikaten yönlendirebilen *biricik* bilgi kendini sırf insansal ilgilerden özgürleştiren ve İdelere dayanan bilgidir --başka deyişle, kuramsal bir tutum almış olan bilgi.

"Kuram" sözcüğünün dinsel kökenleri vardır. *Theoros Grek* kentleri tarafından, kamu törenlerine gönderilen temsilciydi.[2] O *theoria* yoluyla, demek ki gözeterek (nezaret ederek), kendini bu kutsal olaylara kaptırıyordu. Felsefesel dilde, *theoria* kosmozun derin düşünülmesine aktarıldı. Bu biçimiyle kuram (theory) Varlık ile zaman arasındaki, varlıkbilimin temeli olan ayırımı halihazırda önvarsaymaktaydı. Bu ayırıma ilk olarak Parmenides'in koşuğunda rastlanır ve Platon'un *Timaeus*'unda o yeniden ortaya çıkar. Değişme ve pekinsizlikten arınmış bir Varlık diyarını *logos*'a ayırır ve değişebilir ile yokolabilirin diyarını da *doxa*'ya bırakır. Filozof ölümsüz düzeni incelerken, kendini kosmozun orantılarıyla uyumlu duruma getirmekten ve bunları içsel olarak yeniden üretmekten kendisini alamaz. Doğanın devinimlerinde ve müziğin uyumlu dizelerinde gördüğü bu orantıları kendi içinde de belirimleştirir: öykünme yoluyla kendini biçimlendirir. Ruhun

kendini kosmozun düzenli devinimine benzetmesiyle, kuram yaşam davranışına girer. Kuram *Ethos*'da yaşamı kendi biçimine sokar ve kendilerini onun sıkıdüzenine uyduranların davranışlarında yansır.

Bu kuram ve kuramdaki-yaşam kavramı felsefeyi başından buyana tanımlamıştır. Bu geleneksel-anlamıyla-kuram ile eleştiri-anlamındaki-kuram arasındaki ayırım Max Horkheimer'ın en önemli incelemelerinden birinin nesnesiydi.[3] Bugün, bir kuşak sonra, Horkheimer'ınkiyle yaklaşık aynı zamanda çıkan Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı*'yla başlayarak bu izleği [4] yeniden incelemek istiyorum.[5] Horkheimer'ın eleştirel kuram [kavramıyla] karşı çıktığı kuram kavramının kendini, Husserl kendi gönderme çerçevesi olarak kullanır. Husserl bunalımla ilgilidir: bilimlerdeki bunalımla değil, ama bilim olarak onların bunalımıyla. Çünkü "bizim yaşamsal gereksinimlerimiz açısından, bu bilimin bize söyleyeceği hiçbir şey yoktur." Kendinden önceki hemen tüm filozoflar gibi Husserl de iyice düşünüp taşınmaksızın, arı kuramın yaşam davranışıyla Platonik bağlantısını koruyan bir bilgi idesini, kendi eleştirisinin düzgüsü olarak alır. Bir bilimsel ekin üreten şey sonul olarak kuramların bilişi-içeriği değil, ama kuramcıların kendi aralarında düşünsel ve aydınlanmış bir yaşam kipinin oluşmasıdır. Avrupa anının evrimi bu türden bir bilimsel ekinin yaratılmasını amaçlar gözüküyordu. Ne var ki, 1933'ten sonra Husserl bu tarihsel eğilimi tehlikede görür. Tehlikenin dışardan değil, ama içerden geldiğine inanır. Bunalımı, en gelimiş sıkıdüzenlerin, özellikle de fiziğin, asıl-kuram statüsünden yozlaşması durumuna yükler.

II

Bu savı ele alalım. Bilimlerin pozitivistik özanlayışı ile geleneksel varlıkbilim arasında gerçek bir bağlantı vardır.

Görgül-çözümsel bilimler kendi kuramlarını, felsefesel düşüncenin başlangıçlarıyla otomatik biçimde süreklilik doğuran bir özanlayış içinde geliştirirler. Çünkü, her ikisi de benimseyenleri yaşamın doğal ilgileriyle ve bunların uyarıcı etkisiyle inakçı birliktelikten özgürleştiren bir felsefesel tutuma bağlanmışlardır ve her ikisi de, tıpkı [şimdi] olduğu gibi, evreni yasayı-andıran düzeni içinde kuramsal olarak betimleme evrenbilimsel güdemini paylaşırlar. Geçici şeyler ve sırf sanı alanıyla ilgili olan *tarihsel-yorumsamacı* bilimler ise tersine, bu gelenekle öyle düzgün bir biçimde bağlanamazlar --onların evrenbilimle ilgileri yoktur. Ama onlar da bilim örnekçesine dayanan bir *bilimselci bilinç* içerirler. Çünkü geleneğin simgesel anlamı bile ideal eşzamanlılık içinde [ancak] bir olgular kosmozunda bir araya getirilebilir gibidir. Ekinsel bilimler kendi olgularını ne denli çok anlama yoluyla kavrayabilir ve genel yasaları buluşlamakla ne denli az ilgilenebilirlerse de, yine de, yapılandırılmış bir gerçekliği kuramsal-tutum ufku içerisinde betimlemenin yöntembilimsel bilinçliliğini görgül-çözümsel bilimlerle paylaşırlar. Tarihsicilik ekinsel ve toplumsal bilimlerin pozitivizmi durumuna gelmiştir.

İster görgül-çözümsel bir davranış biliminin yöntembilimsel istemlerine boyun eğsinler, isterse kendilerini eylem buyrumları üstüne önvarsayımlara dayalı düzgüsel-çözümsel bilimlerin kalıbına yönlendirsinler, *toplumsal bilimlerin* özanlayışına [özanlığına] da pozitivizm nüfuz etmiştir.[6] Kılgıyla böylesine yakın olan bu soruşturma alanında, değerden-özgürlük (ya da törebilimsel yansızlık) kavramı çağdaş bilimin Grek felsefesindeki kuramsal düşünce başlangıçlarına borçlu olduğu ethosu yalın biçimde yeniden onamıştır: ruhbilimsel bakımdan, kurama koşulsuz bir bağlılık ve bilgibilimsel bakımdan da bilginin ilgiden ayrılması. Bu; mantıkta betimleyici ve buyurucu bildirimler arasındaki ayırımla, sırf çoşkusal

[içerikleri] bilişsel içeriklerden süzmeyi dilbilgisel bakımdan zorunlu kılan [bir ayırımla], temsil edilir.

Ancak "değer özgürlüğü" (value freedom) terimi bile bizlere, onunla eşgiden koyutların kuramın klasik anlamına artık denk düşmediğini anımsatır. Değerleri olgulardan ayırmak soyut bir Gerekliliği (Ought) arı Varlık'la karşı karşıya getirmek anlamına gelir. Değerler; bir zamanlar kuramın özellikle yönelimlenmiş olduğu, coşkulu Varlık-kavramının yüzyıllarca süren eleştirisinin adcı yan-ürünleridir. Yeni -Kantçılığın felsefesel dolaşıma soktuğu ve karşısında, bilimin yansızlığı koruduğu önvarsayılan "değerler" teriminin bizzat kendisi kuramın özgün olarak güdemlediği bu iki [şey] arasındaki bağlantıyı bir yana atar.

Bu yüzden, bilimler kuram kavramını felsefenin büyük geleneğiyle paylaşmakla birlikte, onun klasik iddiasını da ortadan kaldırırlar. Felsefesel kalıttan iki öğeyi borç alırlar: kuramsal tutumun yöntembilimsel anlamı ile, bilenden bağımsız bir dünya yapısının temel varlıkbilimsel varsayımını. Ne var ki, öte yandan, onlar Husserl yoluyla Platon'dan alınan *theoria* ile *kosmos, mimesis* ile *bios theoretikos* bağlantısını da bir yana atmışlardır. Bir zamanlar kuramın kılgısal etkililiğini [etkisini] oluşturduğu varsayılan şey şimdi yöntembilimsel yasaklamalar ağına takılmıştır. Kişinin yetişme süreci olarak kuram kavramlaştırımı düzmece duruma gelmiştir. Bugün görülmektedir ki, derin düşünmeye erinçlenebilir gözüken, ruhun evrenin orantılarıyla [evrensel orantılarla] öykünmeci uygunluğu yalnızca kuramsal bilgiyi düzgülerin içselleştirilmesinin hizmetine sokmuş ve böylece onu meşru görevinden yabancılaştırmıştır.

III

Bilimler; arı kuramın yenilenmesi yoluyla Husserl'in yeniden türetmek isteyeceği, yaşam açısından taşıdıkları özgül imlemleri aslında yitirmek durumunda kalmışlardır. Onun [Husserl'in] eleştirisini [burada] üç adımda yeniden kurulumlandıracağım. Bu ilk planda, bilimlerin nesnelciliğine karşı yöneltilmiştir ki, o açıdan dünya nesnel biçimde, yasayı-andıran bağlantısı [ancak] betimsel olarak kavranılabilecek bir olgular evreni gibi ortaya çıkmaktadır. Ne var ki görünürde nesnel [nitelikli] olgular-dünyasının bilgisi kendi aşkınsal temeline aslında önbilimsel dünyada iyedir. Bilimsel çözümlemenin olanaklı nesneleri bizim birincil yaşam-dünyamızın kendi apaçıklığında a priori kurulmuştur. Görüngübilim anlam-türetici bir öznelliğin ürünlerini bu katmanda ortaya serer. İkincisi, Husserl bu üretici öznelliğin nesnelci bir özanlama kılıfı altında ortadan yittiğini, çünkü bilimlerin kendilerini birincil yaşam-dünyasında kök salmış ilgilerden köktenci biçimde özgürleştirmediklerini, göstermek isteyecektir. Yalnızca görüngübilim [bu] nahif tutumu, sağın biçimde (rigorously) derin-düşünmeci bir [tutum] yararına aşar ve bilgiyi ilgiden belirgin biçimde özgürleştirir. Üçüncüsü, Husserl kendisinin görüngübilimsel betimleme adıyla bağdaştırdığı aşkınsal özdüşünsemeyi geleneksel anlamıyla kuramla özdeşleştirir. Filozof [bu] kuramsal tutumu, kendisini görgül ilgiler dokusundan kurtaran bir transpozisyona borçludur. Bu bakımdan kuram "kılgısal değildir". Ama bu onu kılgısal yaşamdan koparmaz. Çünkü, geleneksel kavrama göre, eylemyönlendiren ekini üreten kesinlikle bu tutarlı kuram sakınımıdır. Kuramsal tutum bir kez benimsendiğinde, kılgısal tutumla dolayımlanmak da olanaklı olur:

> Bu yepyeni bir kılgı biçiminde olup biter... ki onun amacı insanlığı tümel bilimsel us yoluyla tüm doğru düzgü biçimlerine yükseltmek; onu temelden yeni, saltık kuramsal içgörü temelinde saltık özsorumluluğa yetenekli bir insanlığa dönüştürmektir.

Otuz yıl önceki durumu, yükselen barbarlık görüntüsünü, anımsarsak görüngübilimsel betimlemenin sağaltımcı erkinin bu çağrısına saygı duyabiliriz; ama o temelsizdir. Görüngübilim olsa olsa aşkınsal düzgüleri bilincin zorunlu olarak işlediği şeylere uygun biçimde kavrar. Arı usun yasalarını (Kantgil anlamda) betimler; ama özgür bir kimsenin boyun eğebileceği, kılgısal usdan türemiş tümel yasama-düzgülerini değil. O durumda, Husserl kendisinin arı kuram olarak görüngübilim açısından bir kılgısal etkililik iddia edebileceğine niçin inanmaktadır? Haklı olarak eleştirdiği pozitivizmin, geleneksel kuram kavramını bilinçsiz biçimde ödünç aldığı varlıkbilimle bağlantısının ayırdına varamadığı için, yanılmaktadır.

Bilimleri, yasayı-andıran bir tarzda yapılandırılmış olgulardan oluşan kendinde-gerçeklik imgesiyle aldatan [bu] nesnelci yanılsamayı Husserl haklı olarak eleştirir; o [o yanılsama] bu olguların kuruluşunu gizlemekte ve böylelikle, bilginin yaşam-dünyasından [kaynaklanan] ilgilerle iç içe geçmesinin bilincini engellemektedir. Görüngübilim bunu bilince çıkardığı için, Husserl'in görüşünce, böylesi ilgilerden özgürdür. O bu yüzden, bilimlerin [kendileri adına] haksız biçimde iddia ettikleri arı-kuram namını hak eder. Husserl kılgısal etkililik beklentisini, bilginin ilgiden bu özgürleşmesine bağlar. Ama hata açıktır. Klasik gelenek anlamında kuramın yalnızca yaşam üzerinde bir etkisi vardır; çünkü onun, insansal dünya düzeninin prototipi de içinde, bir ideal dünya yapısını kozmik düzen içerisinde buluşladığı düşünülmekteydi. Yalnızca ev-

renbilim olarak *theoria* insansal eylemi de yönlendirebilirdi. Bu yüzden, Husserl özoluşum süreçlerinin; aşkınsal felsefe olarak, kuramsal tutuma benzer şeyleri ancak soyut bir tarzda koruyarak, klasik kuramı kendi evrenbilimsel içeriklerinden arındıran bir görüngübilim içerisinde ortaya çıkmasını bekleyemezdi. Kuram bilgiyi ilgiden özgürleştirdiği için eğitsel ve ekinsel içerimler taşıyor değildi. Tersine, *sözümona-düzgüsel erki kendi edimsel ilgisinin gizlenmesinden türettiği* için böyleydi. Bilimlerin nesnelci özanlayışını eleştirirken, Husserl her zaman geleneksel kuram kavramına bağlanmış olan bir başka nesnelciliğe düşmektedir.

IV

Felsefenin ruhun erklerine indirgediği güçlerin aynısı Grek geleneğinde, hâlâ tanrılar ve insanüstü erkler olarak ortaya çıkıyorlardı. Felsefe onları evcilleştirdi ve onları, içselleştirilmiş cinler (demons) olarak ruhun diyarına sürdü. İnsanı, kendi değişken ve olumsal etkinliğinin görgül ilgileri içerisinde ağ gibi saran dürtü ve etkileri bu bakışaçısından ele alırsak, tam da bu etkilerden *arındırma* sözü veren arı-kuramın tutumu o zaman yeni bir anlam kazanır: ilgi-gözetmeyen derin düşünme o zaman apaçık biçimde özgürleşimi imler. Bilginin ilgiden kurtarılması kuramı öznelliğin gölgelendirmelerinden arındırmak için değil, ama evrik olarak, özneye tutkulardan esrikci bir arınma sağlamak için varsayılıyordu. Özgürleşimin yeni aşamasını belirtimleyen şey boşalıma artık gizemli tapınılarla ulaşılması değil, ama onun kuram aracılığıyla bireylerin kendi istencinde kurulmasıdır. Polis'in iletişim yapısı içinde, bireyleşme; dengeli (stable) bir kendilik olarak bireysel-ben özdeşliğinin ancak kozmik düzenin soyut yasalarıyla özdeşleşme yoluyla gelişebileceği noktaya dek ilerlemiştir. Arkaik erklerden özgürleşmiş olan bilinç şimdi

kendini dengeli bir kosmozun birliğine ve değişmez Varlık'ın özdeşliğine demirlemiştir.

Bu yüzden, yalnızca varlıkbilimsel ayırımlar aracılığıyladır ki, kuram özgün biçimde, cinlerden arındırılmış bir özyeterli dünyanın bilişlenimini elde edebilirdi. Arı-kuram yanılsaması aynı zamanda aşılmış olan daha erken bir aşamaya gerilemeye karşı bir korunma olarak da işe yarıyordu. Arı-Varlık özdeşliğinin nesnelci bir yanılsama olduğunu çıkarsamak olanaklı olsaydı, ben özdeşliği kendi temeli üzerinde şekillenmeyebilecekti. İlginin baskısı bu ilginin kendisine ilişkindi.

Eğer bu yorumlama geçerliyse, o zaman Grek geleneğinin en etkili iki yönü, [eşdeyişle] kuramsal tutum ve yapılanmış, özyeterli bir dünyanın temel varlıkbilimsel varsayımı, belirtik biçimde yasakladıkları bir bağlantı içinde ortaya çıkarlar: bilginin insansal ilgilerle bağlantısı [içinde]. Böylelikle, Husserl'in bilimlerin nesnelciliğine ilişkin eleştirisine geri dönmüş oluruz. Ama bu bağlantı Husserl'e *karşı* döner. Bilgi ile ilgi arasında kabullenilmemiş bir bağlantının mevcudiyetinden kuşkulanma nedenimiz bilimlerin klasik kuram kavramını bir yana atmış olmaları değil, ama bunu bütünüyle bir yana atmış olmamalarıdır. Bilimlerin felsefesel gelenekle, *kılgısal içeriğini attıktan sonra* hâlâ aldatıcı biçimde paylaştıkları *arı-kuram* [üstüne] *varlıkbilimsel yanılsama* nedeniyle, nesnelcilik kuşkusu varolur.

Husserl'le birlikte, kuramsal önermeleri olgu-durumlarıyla nahif biçimde bağlılaştıran bir tutumu nesnelci diye düşüneceğiz. Bu tutum kuramsal önermelerde temsil edilen görgül değişkenler arasındaki ilişkilerin özvarolduklarını (self-existent) önvarsayar. Aynı zamanda, böylesi önermelerin geçerlilik anlamının önkoşulu olan aşkınsal çerçeveyi de bastırır. Bu

bildirimler yapışık oldukları gönderme ön çerçevesiyle ilişki içinde anlaşıldıkları anda nesnelci yanılsama çözünür ve bir bilgi-kurucu ilgiyi görünür duruma getirir.

Mantıksal-yöntembilimsel kurallar ile bilgi-kurucu ilgiler arasındaki özgül bağlantının tanıtlanabileceği üç soruşturma süreci ulamı vardır. Bu tanıtlama pozitivizmin tuzaklarından kurtulan eleştirel bir bilim felsefesinin görevidir.[7] Görgül-çözümsel bilimlerin yaklaşımı bir *uygulayımsal* biliş ilgisini cisimlendirir (incorporates); tarihsel-yorumsamacı bilimlerin [yaklaşımı] bir *kılgısal* [biliş ilgisini] cisimlendirir, ve eleştirel biçimde yönelimlenmiş bilimlerin yaklaşımı da, gördüğümüz gibi, geleneksel kuramların temelinde yatan *özgürleşimci* biliş ilgisini cisimlendirir. Bu savı birkaç örnek aracılığıyla aydınlatmak isterim.

V

Olanaklı bildirimlerin anlamını önyargılayan göndermeçerçevesi *görgül-çözümsel bilimlerde,* hem kuramların kurulumu, hem de onların eleştirel sınanması için kurallar saptar.[8] Kuramlar ise görgül içerikli yasayı-andıran-sayıltıların dedüksiyonuna izin veren hipotetik-dedüktif önerme bağlantılarını kapsarlar. Bu sonuncular [görgül içerikli yasayı-andıran-sayıltılar] gözlemlenebilen olayların birlikte-değişimiyle (covariance) ilgili bildirimler olarak yorumlanabilirler; bir dizin başlangıç koşulu veriliyken, öndeyileri bunlar olanaklı kılarlar. Bu yüzden, görgül-çözümsel bilgi olanaklı öndeyisel bilgidir. Ne var ki, böylesi öndeyilerin *anlamı,* demek ki onların uygulayımsal kullanılabilirliği, ancak bizim kuramları gerçekliğe uygulayışımızın kurallarıyla saptanır.

Sık sık deney biçimini alan denetimli gözlemlemede, bizler başlangıç koşullarını türetir ve yürütülen işlemlerin so-

nuçlarını bu koşullar altında ölçeriz. Görgücülük temel bildirimlerde dile getirilen nesnelci yanılsamayı gözlemler içinde temellendirmeye çabalar. Bu gözlemlerin öznelliğin işe karışması olmaksızın, dolayımsız kanıt sağlamada güvenilir olduğu varsayılır. Gerçeklikte ise, temel bildirimler kendileri içinde olguların yalın tasarımları değildirler, ama bizim işlemlerimizin başarı ya da başarısızlığını dile getirirler. Olgular ile onlar arasındaki ilişkilerin betimsel biçimde kavrandığını söyleyebiliriz. Ama bu konuşma yolu görgül bilimlerle ilintili olguların kendilerinin, ilkin, bizim deneyimimizin araçsal eylemin davranışsal dizgesi içinde a priori örgütlenmesi yoluyla kurulduğunu gizlememelidir.

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

Tarihsel-yorumsamacı bilimler ise ayrımlı bir yöntembilimsel çerçevede bilgi kazanırlar. Burada, önermelerin geçerliliğinin anlamı uygulayımsal denetim çerçevesinde kurulmuş değildir. Biçimselleştirilmiş dil ve nesneleştirilmiş deneyim düzeyleri henüz ayrılmamıştır. Çünkü, kuramlar dedüktif biçimde kurulmuş ve deneyim de işlemlerin başarısına bakılarak örgütlenmiş değildir. Olgulara erinç gözlemlemeyle değil, anlam anlayışıyla sağlanır. Yasayı-andıran sayıltıların görgül-çözümsel bilimlerdeki irdelenmesi burada, metinlerin yorumlamasında kendi karşıeşini bulur. Bu yüzden, ekinsel bilimlerin bildirimlerinin geçerliliğinin olanaklı anlamını yorumsama kuralları belirler.[9]

Tarihsicilik ansal olguların doğrudan kanıt içinde verildiğinin varsayıldığı [bu] anlam anlayışını alır ve buna, nesnelci arı-kuram yanılsamasını aşılar. Sanki öyle gözükür ki, yorumlayıcı kendini, bir metnin kendi anlamını türettiği dünya ya da dil ufkuna transpoze etmektedir. Ama burada da, olgular ilkin onları saptayan ölçünlerle ilişki içinde kurulmuşlardır. Tıpkı pozitivist özanlamanın ölçme işlemleri ile geribesleme-denetimi arasındaki bağlantıyı belirtik biçimde hesaba katmaması gibi, o da yorumlayıcının önanlamasını [önanlayışını] dikkate almaz. Yorumsamacı bilgi her zaman yorumlayıcının başlangıç durumundan türeyen bu önanlamayla [önanlayışla] dolayımlanmıştır. Geleneksel-anlam dünyası kendini yorumcuya, ancak onun kendi dünyasının da aynı zamanda aydınlanması ölçüsünde açar. Anlamanın [anlığın] öznesi bu iki dünya arasında iletişim kurar. Geleneğin tözsel içeriğini, geleneği kendine ve kendi durumuna *uygulayarak* kavrar.

Bununla birlikte, eğer yöntembilimsel kurallar yorumlamayı ve uygulanımı bu yolda birleştirmekteyse, o zaman bu; yorumsamacı soruşturmanın, eylem-yönlendirici olanaklı karşılıklı-anlamanın öznelerarasılığının korunması ve genişletilmesine yönelik bir kurucu-ilgiye bağlı [olarak], gerçekliği ortaya serdiğini anıştırır. Anlamın anlaşılması bizzat kendi yapısı içinde, edimciler arasında gelenekten türemiş bir özanlama [özanlayış] çerçevesinde olanaklı uylaşmanın sağlanmasına yöneltilmiştir. Biz buna, uygulayımsal [ilgiye] zıt olarak, *kılgısal* biliş ilgisi diyeceğiz.

Toplumsal eylemin dizgesel *bilimleri,* demek ki iktisat, toplumbilim ve siyasal bilim, görgül-çözümsel bilimlerde ol-

duğu gibi, nomolojik bilgi üretme ereği taşır.[10] Ne var ki, bir eleştirel toplumsal-bilim bununla yetinip kalmayacaktır. O kuramsal bildirimlerin bizatihi toplumsal eylemin değişmez düzenliliklerini ne zaman kavradığını ve onların, ilke olarak dönüştürülebilecek, ideolojik bakımdan dondurulmuş bağımlılık ilişkilerini ne zaman dile getirdiğini belirlemek için, bu ereğin ötesine geçmekle de ilgilenir. Durumun böyle olması ölçüsünde, *ideoloji eleştirisi* ve ayrıca da *ruhçözümleme* yasayı-andıran bağlantılarla ilgili bilişinin, [bu] yasaların ilgili olduğu kişilerin bilincinde bir düşünseme sürecini devinime geçirdiğini hesaba katar. Böylelikle, böylesi yasaların başlangıç koşullarından biri olan düşünsememiş bilincin düzeyi dönüştürülebilir. Kuşkusuz, bu amaçla, eleştirel biçimde dolayımlanmış bir yasalar bilgisi tek başına düşünseme yoluyla bir yasanın kendini işlevsizleştiremez, ama onu uygulanamaz kılabilir.

Bu ulamın eleştirel önermelerinin geçerliliğinin anlamını belirleyen yöntembilimsel çerçeve *özdüşünseme* kavramıyla kurulur. Bu sonuncusu özneyi, hipostatize edilmiş erklere bağımlılıktan kurtarır. Özdüşünseme özgürleşimci bir bilişsel ilgiyle belirlenmiştir. Eleştirel olarak yönlendirilmiş bilimler bu ilgiyi felsefeyle paylaşırlar.

Bununla birlikte, felsefe varlıkbilim içerisine sıkışmış kaldığı sürece, bilgisinin insansal ilgiyle bağlantısını özerklik ve sorumluluk (responsibility, *Mündigkeit*) içinde gizleyen bir nesnelciliğe bağlı kalır. Önvarsayımlardan görünüşteki özgürlüğü dolayısıyla boş yere iddia ettiği erki kazanabilmesinin yalnızca bir tek yolu vardır; bu ilgiye bağımlılığını teslim ederek ve bilimlerin nesnelciliğine yönelttiği eleştiriyi kendi arı-kuram yanılsamasına karşı çevirerek.[11]

VI

Bilgi-kurucu insansal ilgiler kavramı ilişkisi hâlâ açıklanma durumunda olan iki öğeyi bitiştirir: bilgi ve ilgi. Gündelik deneyimden biliriz ki, ideler çoğu kez eylemlerimizi, gerçek olanlar yerine gerekçelendirici [nitelikteki] güdülerle donatmaya yararlar. Bu düzeyde ussallaştırma denilen şeye, kolektif eylem düzeyinde ideoloji denir. Her iki durumda da, bildirimlerin belirtik içeriği bilincin, özerklik yanılsamasına karşın, ilgilerle düşünsenmemiş bağıyla yanlışlandırılır [çarpıtılır]. Eğitilmiş düşüncenin sıkıdüzeni bu yüzden böylesi ilgileri dışlamayı amaçlar. Tüm bilimlerde, sanının öznelliğine karşı koruyan yordamlar geliştirilmiştir ve bireyselden çok, toplumsal grupların nesnel durumundan türeyen ilgilerin daha derin bir düzeydeki denetimsiz etkisine karşı koymak üzere yeni bir sıkıdüzen, bilgi toplumbilimi, ortaya çıkmıştır. Ama bu sorunun yalnızca bir yanını açıklar.Tikel ilgilerin baskısı ve baştan-çıkarıcılığına karşı kendi bildirimlerinin nesnelliğini güvencelemesi gerektiği için bilim yalnızca itkisini değil, ama *olanaklı nesnellik koşullarının* kendilerini de borçlu bulunduğu temel ilgiler konusunda kendi kendini kandırır.

Uygulayımsal denetime, yaşam davranışında karşılıklı anlamaya ve görünüşte "doğal" dayatımdan özgürleşime yönelim bizim gerçekliğin kendini herhangi bir yolda kavrayabildiğimiz özgül bakışaçılarını oluşturur. Bu aşkınsal sınırların ötesine çıkmanın olanaksızlığının ayırdına vararak, doğanın bir parçası bizim aracılığımızla doğa içinde özerklik kazanır. Eğer bilgi kendi doğuştan insansal ilgisinden daha kurnazca davranabilmiş olsaydı, bu, felsefesel bilincin özellikle *kendi öz bireşimine* yüklediği [atfettiği] özne ve nesne dolayımının başlangıçta ilgiler tarafından üretilmiş olduğunu kavrayarak

olacaktı. An bu doğal temelin, düşünümsel yolla ayırdına varabilir. Yine de, onun erki tam da soruşturma mantığına uzanır.

Tasarım ve betimlemeler ölçünlerden asla bağımsız değillerdir. Ve bu ölçünlerin seçimi de;ne mantıksal yolla çıkarsanmış, ne de görgül olarak tanıtlanmış olabileceklerinden, kanıtlar aracılığıyla eleştirel dikkat gerektiren tutumlara dayanırlar. Temel yöntembilimsel kararlar, örneğin ulamsal olan ve olmayan varlık arasındaki gibi, çözümsel ve bireşimsel bildirimler arasındaki gibi, ya da, betimsel ve çoşkusal anlam arasındaki gibi temel ayırımlar ne kendince, ne de zorlayıcı olma tekil-ırasına iyedirler.[12] Onlar uygunluğu [uygun oluşu] ya da uygunsuzluğu [uygun olmayışı] tanıtlarlar. Çünkü, onların ölçütü bizlerin ne buyurabileceği, ne de temsil edebileceği, ama bunun yerine kendileriyle *anlaşmamız* gereken metamantıksal ilgiler-zorunluluğudur. Bu yüzden benim ilk savım şudur: *Aşkınsal öznenin başarıları temellerini insan türünün doğal tarihi içinde bulurlar.*

Kendi başına alındıkta, bu sav tıpkı pençe ve dişin hayvanlar için olduğu gibi, usun da insanlar için bir uyarlama örgeni olduğu yollu yanlış-anlamaya yol açabilir. Gerçi, o bu işleve hizmet eder. Ama, geriye üç bilgi-kurucu ilgiye dek izini sürdüğümüz [ve] insanın doğal tarihinde ortaya çıkmış olan insansal ilgiler hem doğadan, hem de *doğayla ekinsel kopuştan* türerler. Onlar doğal dürtüleri gerçekleştirme eğiliminin yanısıra, doğanın dayatımından kurtulma eğilimini de cisimlendirirler. Hatta, göründüğü şekliyde doğal [gözüken] özkoruma ilgisi bile insanın örgensel donanımındaki noksanlıkları ödünleyen ve onun tarihsel varoluşunu, dışardan tehdit eden doğanın gücüne karşı güvenceleyen bir toplumsal dizgeyle temsil edilir. Ama toplum yalnızca bir özkoruma dizge-

si değildir. Libido gibi, bireyde mevcut olan ayartıcı bir doğal güç kendini özkorumanın davranışsal dizgesinden ayırmış ve ütopik doyuruma yönelmiştir. Başlangıçta kolektif özkoruma gereksinimiyle uyuşmayan bu bireysel istemler de toplumsal dizge tarafından soğurulur. Bu nedenle, toplumsal yaşamın çözünmez biçimde bağlı olduğu bilişsel süreçler yalnızca yaşamın yeniden-üretim aracı olarak işlev görmezler; çünkü, onlar eşit ölçüde bu yaşamın tanımlarını da belirlerler. Çıplak varolma (survival) gibi gözükebilecek olan şey her zaman kendi kökleri içerisinde bir tarihsel görüngüdür. Çünkü, bir toplumun kendi açısından *iyi yaşam* diye güdemlediği şeyin ölçütüne bağlıdır. Bu yüzden, benim *ikinci savım bilginin eşit ölçüde bir araç olarak hizmet ettiği ve sırf özkorumayı aştığıdır.*

Gerçekliği, aşkınsal zorunlulukla kavradığımız özgül bakışaçıları olanaklı bilginin [şu] üç ulamını temellendirir: uygulayımsal denetim erkimizi genişleten bilişiyi; ortak gelenekler içerisinde eylem yönelimini olanaklı kılan yorumlamaları; ve bilinci hipostatize erklere bağımlılığından özgür kılan çözümlemeleri. Bu bakışaçıları bir türün ilgi yapısından kaynaklanırlar ki bu da kökleri içinde, belirli toplumsal örgütlenme araçlarına bağlıdır: çalışma, dil ve erk. İnsan türü varoluşunu toplumsal emek ve özönesürüm dizgeleri içinde şiddet yoluyla, olağan-dil iletişimi içinde gelenekle-bağlı toplumsal yaşam yoluyla ve, bireyleşmenin her düzeyinde, bireyin bilincini grubun düzgüleriyle ilişkili olarak yeniden pekiştiren ben-özdeşlikleri yardımıyla güvenceler. Dolayısıyla, bilginin kurucu ilgileri kendini öğreni süreçleri yoluyla kendi dış koşullarına uyarlayan, özoluşum süreçleri aracılığıyla bir toplumsal yaşam-dünyasının iletişim dizgesine giren ve içgüdüsel amaçlar ile toplumsal dayatımlar arasındaki çatışma içinde bir özdeşlik kurulumlandıran bir benin işlevlerine bağ-

lanmışlardır. Buna karşılık, bu başarılar da bir toplumun biriktirdiği üretici güçlerin, bir toplumun kendini yorumladığı ekinsel geleneğin ve bir toplumun benimsediği ya da eleştirdiği meşrulaştırımların bir parçası durumuna gelirler. Öyleyse, benim *üçüncü savım bilgi-kurucu ilgilerin çalışma, dil ve erk ortamında biçimlendikleridir.*

Ne var ki, bilgi ve ilgi konfigürasyonu tüm ulamlarda aynı değildir. Gerçi, bu düzeyde bir özerklik, önvarsayımlardan bir özgürlük varsaymak her zaman yanıltıcıdır ki, burada [bu varsayımda] bilme ilkin gerçekliği kuramsal olarak kavrar [ve] ancak daha sonra, kendine yabancı ilgilerin hizmetine sokulur. Ama an her zaman geriyi, özne ile nesneyi a priori birleştiren ilgi yapısını düşünseyebilir: bu özdüşünsemeye ayrılmıştır. Eğer bu sonuncusu ilgiyi ortadan kaldıramazsa, belli bir ölçüde telafi edebilir.

Özdüşünseme ölçünlerinin, başka tüm biliş süreçleri [ölçünlerinin] eleştirel değerlendirme gerektirdiği bir tekil askıya-alma-durumundan bağışık olması ilineksel değildir. Onlar kuramsal pekinliğe iyedir. Özerklik ve sorumluluğa yönelik insansal ilgi sırf kuruntu değildir, çünkü o a priori kavranılabilinir. Bizi doğanın dışına çıkaran şey doğasını bildiğimiz tek şeydir: *dil.* Onun yapısıyladır ki, özerklik ve sorumluluk bizler için konumlandırılmıştır. Bizim ilk tümcemiz açık bir biçimde tümel ve dayatılmamış uylaşma güdemini dile getirir. Birlikte alındıkta, özerklik ve sorumluluk bizim felsefesel gelenek anlamında a priori iye olduğumuz biricik İde'yi oluşturur. Belki de bu nedenle, Alman İdealizmi'nin dili --ki buna göre "'us" hem istenci, hem de bilinci kendi öğeleri olarak içerir-- bütünüyle eskimiş değildir. Us ayrıca uslamlama istenci anlamına da gelir. Bilgi-uğruna-bilgi özdüşünsemede, özerklik ve sorumluluk ilgisiyle uyuma kavusur. Özgürleşim-

ci biliş ilgisi bizatihi düşünseme izlemini amaçlar. O yüzden, benim *dördüncü savım özdüşünsemenin erki içinde, bilgi ve ilginin bir olduğudur.*

Ne var ki, ancak üyelerinin özerklik ve sorumluluğunun gerçekleşmiş bulunduğu özgürleşimli bir toplumda, iletişim hem bizim karşılıklı-kurulmuş-ben-özdeşliği-örnekçemizin, hem de hakiki uylaşma idemizin her zaman örtük biçimde türetilmiş olduğu, yetkeci-olmayan ve tümel biçimde kılgılanmış diyaloga doğru gelişecektir. Bu ölçüde, bildirimlerin doğruluğu da iyi bir yaşamın gerçekleştirilmesi beklentisine dayanır. Ardında bilgi-kurucu ilgilerin görünebilir duruma geldiği varlıkbilimsel arı-kuram yanılsaması Sokratik diyaloğun her yerde ve her zaman olanaklı olduğu yapıntısını kışkırtır. Felsefe başından buyana, dilin yapısıyla konumlandırılmış olan özerklik ve sorumluluğun yalnızca beklenti olduğunu değil, ama gerçek olduğunu önvarsaymıştır. Herşeyi kendisinden türetmek isteyen arı-kuramdır ki, kabullenilmemiş dış koşullara yenilir ve ideolojik duruma gelir. Ancak felsefe yinelenen diyalog girişimlerini bozunduran ve dayatılmamış iletişime yolu defalarca kapatan şiddetin izlerini tarihin eytişimsel akışı içinde buluşladığı zaman, aksi durumda askıya alınmasını meşrulaştıracağı bir süreci öteler [ilerletir]: insanlığın özerklik ve sorumluluk yönündeki evrimini. Öyleyse, benim *beşinci savım bilgi ve ilginin birliğinin, kendini, bastırılmış diyaloğun tarihsel izlerini süren ve bastırılmış olan şeyi yeniden kurulumlandıran bir eytişim içinde tanıtladığıdır.*

VII

Bilimler felsefenin bir ırasalını korumuşlardır: arı kuram yanılsamasını. Bu yanılsama bilimsel araştırma kılgısını değil, ama yalnızca onun özanlayışını [özanlığını] belirler. Ve

bu özanlayışın [özanlığın] geriye bilimsel kılgıya tepki göstermesi ölçüsünde, bu onun artısı bile olur.

Bilimlerin şanı onların, bilgi-kurucu ilgiler üstüne düşünsemeksizin, kendi yöntemlerini şaşmazlıkla uygulamalarıdır. Yöntembilimsel olarak ne yaptıklarını bilmekten çok, kendi sıkıdüzenlerinden, demek ki sorunsal-olmayan bir çerçeve içerisindeki yöntemsel ilerlemeden, emindirler. Yanlış bilinç koruyucu bir işlev görür. Çünkü, özdüşünseme düzeyinde kavranmış olan 'bilgi ile insansal-ilgilerin bağlantısı'nı bir kez ortaya çıkaran rizikolarla uğraşma araçlarından bilimler yoksundur. Yalnızca nesnelcilik yanılsamasından yoksun olunduğu içindir ki, faşizm açısından bir ulusal-fizik ucubesi ve Stalincilik açısından da bir Marksçı Sovyet kalıtımbilimi (ki birincisinden daha fazla ciddiye alınmaya değerdir) ortaya atmak olanaklıydı. O [nesnelcilik yanılsaması] yanlış yöne götürülen düşünsemenin çok daha tehlikeli ayartmalarına karşı bir bağışıklık sağlayabilmiş olmalıdır.

Ama nesnelcilik övgüsünün de sınırları vardır. Husserl'in eleştirisi doğru araçlarla olmasa bile, ona saldırmakta haklıydı. Nesnelci yanılsama evetleyici bir *Weltanschauung*'a döndürüldüğü anda, yöntembilimsel bakımdan bilinçsiz zorunluluk da bilimselci bir inan-topluluğunun [cemaatin] kuşkulu erdemine çevrilmiş olur. Nesnelcilik bilimleri, Husserl'in düşündüğünün [tersine], yaşam-davranışına karışmaktan hiçbir yolda engellemez. Onlar herhangi bir durumda onunla bütünleşmişlerdir. Ama onlar kendi kılgısal etkililiklerini, artan bir eylem-ussallığı yönünde kendiliğinden geliştirmezler.

Bunun yerine, *nomolojik bilimlerin* pozitivist özanlayışı [özanlığı] uygulayımbilimin aydınlanmış eylem yerine konmasına onay verir. Bilimsel bilişinin, yanıltıcı bir bakışaçısından, eşdeyişle tarihin kılgısal denetiminin (mastery) nes-

neleştirilmiş süreçlerin uygulayımsal denetimine (control) indirgenebileceği [yollu bir bakışaçısından], kullanılmasına yönelir. *Yorumsamacı bilimlerin* nesnelci özanlayışının [özanlığının] da daha az vargısı yoktur. Etkin geleneklerin düşünsenmiş iyelenilişine karşı, kısırlaştırılmış bilgiyi savunur ve tarihi bir müzeye kapatır. Olgular imgesi şeklindeki nesnelci kuram-tutumuyla yol alan nomolojik ve yorumsamacı bilimler kendi kılgısal vargıları bakımından birbirlerini pekiştirirler. Bu sonuncular bizim gelenekle bağlantımızı kendincelik diyarına ötelerken, birinciler tarihin baskısının düzleştirilmiş temeli üzerinde, yaşam davranışını araçsal eylemin davranışsal dizgesi içine sıkıştırırlar. Eyleyen öznelerin erekler ve amaçlar konusunda ussal biçimde anlaşmaya varabilecekleri boyut şeyleştirilmiş değer-dizgeleri ve usdışısal inançlar arasında sırf bir karar verme alanına, böylesi bir karanlık alana teslim edilir.[13] Tüm iyi niyetli insanlarca bir yana atılan bu boyut --felsefesel geleneğin yaptığı gibi-- tarihle nesnelci biçimde ilintilenen düşünsemeye bağlı kılındığı zaman, işte o zaman, pozitivizm --Comte'la olduğu gibi-- en yüksek düşünce düzeyinde utkuya ulaşır. Bunlar; eleştiri eleştirel olmayan bir biçimde, özgürleşimci bilgi-kurucu ilgiyle bağlantısından, arı kuram yararına, vazgeçtiği zaman olup biter. Yükseklerde uçan bu tür eleştiri karara-bağlanmamış [son süzü söylenmemiş] insan türünün evrim sürecini, inakçı biçimde eylem yönergeleri yayımlayan bir tarih felsefesi düzeyine izdüşürür. *Ne var ki, aldatıcı bir tarih felsefesi yalnızca aldanmış kararcılığın (decisionism) öbür yüzüdür.* Bürokratik biçimde buyrulmuş yandaşlık ancak derin-düşünme bakımından yanlış anlaşılmış [bir] değer-özgürlüğüyle çok iyi uyuşur.

Bilimlerin kısıtlanmış bilimselci bilincinin bu kılgısal vargıları[14] nesnelcilik yanılsamasını yerle bir eden bir eleştiriyle karşılanabilir. Husserl'in beklentilerinin tersine, nesnelcilik

yenilenmiş *theoria*'nın erkiyle değil, ama onun gizlediği şeyi tanıtlama yoluyla ortadan kaldırılır: bilgi ve ilginin bağlantısı. Felsefe kendi klasik geleneğine, onu reddederek bağlı kalmaktadır. Bildirimlerin doğruluğunun son çözümlemede iyi ve hakiki bir yaşam güdemine bağlı olduğu içgörüsü bugün ancak varlıkbilimin yıkıntıları üzerinde korunabilir. Ne var ki bu felsefe bile; onun eleştirel biçimde bir yana attığı kalıt bilimlerin pozitivistik özanlayışı [özanlığı] içinde yaşamayı sürdürdüğü sürece, bilimlerin yanıbaşındaki ve kamusal bilincin dışındaki bir uzmanlık alanı (specialty) olarak kalmaktadır.

BİLGİ VE İNSANSAL İLGİLER'E BİR ARTYAZI*

* Bu artyazı kitabın ikinci Almanca basımı için yazıldı ve özgün olarak, *Philosophy of the Social Sciences*'ın Eylül 1972 sayısında İngilizceye çevrilmiş şekilde çıktı. [Artyazı Christian Lenhardt tarafından İngilizceye çevrilmiştir.]

İlk basımından beş yıl sonra, *Bilgi ve İnsansal İlgiler* şimdi değişmeyen bir paperback baskıyla yeniden çıkmaktadır. Özgün metnin hiç gözden geçirilme gereksiniminde olmadığını anıştırmak istemiyorum. Tam tersine, onunla ilgili beklenmedik ölçüde yoğun ve uzun-erimli tartışmalar öyle- sine çok soru ortaya çıkarmıştır ki, eğer bunların tümünü dizgesel bir yolda ele almak isteseydim yeni (ve ayrımlı) bir kitap yazmam gerekecekti. Bu eleştiriler --siyasal diluzluğu alıştırmaları ya da anlatımsal davranış kerteleri değil-- haklı olmaları ölçüsünde, beş sorun alanı içinde gruplandırılabilir:

a) hem tarihsel, hem de dizgesel olacak bir yeniden-kurucu tarihyazımı yordamına karşıçıkışlar (Ginsberg, Lobkowicz);

(b) belli yazarların, özellikle Hegel (Bubner), Marx (Hahn), Freud (Nichols) ve Husserl'in (Evans) ve onların çalışmalarının yorumlanmasına karşıçıkışlar;

(c) bilgi sorununa gerçekci olmayan yaklaşıma, özellikle çeşitli nesne-önalanlarının ve bunlara denk düşen "bilgi biçimleri"nin bir kuruluş (constitution) kuramı aracılığıyla ayrımlandırılmasına karşıçıkışlar (Ballestrem, McCarthy, Krüger, Lobkowicz);

(d) nesnellik ve doğruluk [sorununa] idealistik olmayan yaklaşıma, özellikle gözden-geçirilmiş aşkınsal kavramına ve bilişsel ilgilerin puslu statüsüne karşıçıkışlar (Anacker, Bubner, Hess, Rohrmoser, Theunissen);

(e) benim bir bilim-felsefesi örnekçemi açıklama, değişkelendirme ve iyileştirme amacı anda tutularak yapılmış, tutarsızlık ve pusluluklara ilişkin karşıçıkışlar (Böhler, Apel, Floistadt, Giegel, Schroyer, Wellmer).

Bu öbeklendirme benim kuramsal sorunların çözümüne ilişkin anıştırmalarımı benimsemiş ve yaratıcı biçimde uygulamış olan yetkin incelemeleri hesap dışı bırakmaktadır (örn. Hellesness). Bahr, Glaser, Ley ve Willms'in monografları *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'in sorunlarıyla somut biçimde ilgilenmektedirler. Daha önemli karşıçıkışların kimileri *Theorie und Praxis*'in yeni basımına (Frankfurt 1971) yazdığım girişte yanıtlanmıştır.

Fred R. Dallmayr *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'le ilgili tartışmaları yakınlarda bir dizi incelemede özetlemiş ve yetkin biçimde değerlendirmiş olduğundan, bir artyazı için eldeki küçük uzamı, bu tartışmada ileri sürülmüş kanıtlar (arguments) ve karşı-kanıtlardan öğrenmiş olduklarımın bir bilançosunu vermekte kullanmayı yeğlenebilir buluyorum. Bunu yaparken, kitabımın şimdi gözden geçirilmesini gerekli gördüğüm ayrıntılarına değinmeyeceğim. Bunun yerine, kitabın dizgesel kavramlaştırımını neden savunmak istediğimi açıklığa kavuşturmak istiyorum. Bununla birlikte, zorunlu gördüğüm arıtımlar dile getirilirken, bu ide bir ölçüde ayrımlı bir görünüm alacakır.

1. *Dizgesel güdemli bir tarihyazımının statüsü üstüne*

Anglosakson okuyucular açısından, dizgesel güdemle yazılmış bir felsefe tarihinin karıştırıcı bir düşünce ve serimleme biçimi olmasına karşın; Anakara'da, Hegel'den buyana belirtik bir gerekçelendirme gerektirmez (bununla birlikte, bu daha çok bir karma kayra olabilir). Soruşturmamın amacı bir bilimcilik eleştirisi sunmaktı. Bilimcilik [sözüyle], yakın zamanlara dek zamanımızın en ayrımlı ve etkili felsefesi [olan] çözümleyici felsefede geçerli bir temel yönelimi anlatıyorum. Bu yönelim demektedir ki, tıpkı bilimin kendisi gibi bir bilimsel felsefe de *intentione recta* yürümelidir, eşd. kendi nes-

nesine kendisinden önce iye olmalıdır (ve ona düşünümsel biçimde yaklaşmaya izin verilmez). Bu yönelim çözümlemeyi, bilgi sorunuyla ilgili olması ölçüsünde, geç Wittgenstein'ın yeni içgörülerinin doğal ve bilimsel dillerin pragmatiğini mantıksal çözümlemeden dışladığı zamana dek uzanan, dilbilimsel çözümlemeye dayalı bir bilim-yöntembilimi yönünde ilerlemiştir. K.O.Apel bunu, bilimciliğin "soyutlayıcı yanılgısı" diye nitelemiştir:

> Eğer simgelerin pragmatik boyutundan soyutlarsak, uslamlama sürecinin hiçbir insansal öznesi sözkonusu olamaz. Dolayısıyla, uslamlamanın niçin olanaklı olduğunun önbelirlenmiş koşulları üstüne hiçbir düşünüm (reflexion) sözkonusu olamaz. Elde ettiğimiz şey uslamlayıcı bir özne olarak insanın düşünümsel yetkinliğini içeren (ve gizleyen) bitimsiz bir metadiller, metateoriler, vb. sıradüzenidir.[1]

Bu yüzden, bir bilimcilik eleştirisi bizi bizatihi düşünümün yadsınmasının (asla tümüyle başarılı olmamış bir yadsımanın) ayırdına varma, eşd. bilgi sorununun (görüngübilime karşın) silinmiş olan bir *boyutunu* yeniden elde etme, göreviyle karşı karşıya getirir. Bu görevi yerine getirmenin bir yolu bana öyle geliyor ki çağdaş pozitivizmin öntarihini yeniden kurmaktan oluşmaktadır, yeter ki, böyle bir çaba bilimciliğin kendi kaynaklarını elde ettiği baskı süreçlerine karşı çözümleyici anımsama erkini bilerek sıralandırmış olsun. Benim bunu çok iyi başaramadığım doğru olabilir, ama güdemimle ilgili asla herhangi bir kuşku doğurmuş değilim. Önsözde bu açık biçimde dile getirilmiştir. Ne var ki, kaçınamadığım döngüsel bir zorluk vardır: Özdüşünüm kipini izlemeye çalışan bir felsefe tarihinin, özdüşünümü --*düşüncenin devinimini*-- ciddiye almayanlara bir tuhaflık [tuhaf bir şey] gibi görünmesi gerekir.

Bu çevrimi yanlış ve iddialı ahlakçılık diyarının dışına çekmek ilgisiyle, bilimcilik-eleştirisinin ancak dizgesel kanıtlarla desteklenerek ve felsefe tarihinin herhangi bir 'maeeutic'inden bağımsız olarak, kendi [ayakları] üzerinde durabilmesi gerektiğini hemen eklemek isterim. Bunda, eleştirmenlerimle tümüyle anlaşıyorum. 1967'de, üç kitap yazmayı planlamıştım [ve] bunlardan biri, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, önsözde belirttiğim gibi bir önsöylem işlevi taşıyacaktı. Çözümleyici felsefenin gelişiminin eleştirel bir yeniden-kuruluşunu içerecek olan iki eş-cildi yazma idesini ise gerçekleştirmemeye karar verdim. Bu karar için iyi nedenler vardır [ve] bunlar arasında en az önemlisi de, bugün bilimselci varsayımların eleştiriciliği ve özeleştiriciliğinin halihazırda sürmekte olması değildir. Almanya'da K.O.Apel[2], H.J.Giegel [3], F.Kambartel[4], H.Schnadelbach[5], E.Tugendhat[6], A, Wellmer[7] ve başkaları bilim kuramını ve dilbilimsel çözümlemeyi şimdiki konumlarının sınırları ötesine, deneyim ve uslamlama önkoşullarının kendilerini sorunsal olarak ortaya koydukları bir aşkınsal-düşünüm alanına doğru itmek amacıyla, çözümleyici felsefenin önemli teoremlerinin *içkin eleştirisi* üzerinde çalışmaktadırlar. Ek olarak, Erlangen Üniversitesi'nden kaynaklanan yöntemsel felsefe bilimciliğin uzun süre gözardı etmiş olduğu temel sorununun (the problem of foundation, *Begründungsproblematik)* tartışılmasını sürdüren bir bilim kuramının başlangıçlarını da içeriyor. Bu düşünce okulu yeniden-kurucu bir dil kuramı ile bir tümel dil buyrultusu arasında, tuhaf biçimde zıtdeğerli bir konum ortaya koymaktadır[8]. Anglosakson ülkelerde de, *bilim kuramının bilim tarihiyle cepheleşmesiyle birlikte* çarpışma hatları yeniden çizilmiş durumdadır[9] Görgül önermelerin kuramlara bağımlılığından doğan sorun Kuhn'nun kuramların kendilerinin de paradigmalara bağımlı olduğu yollu savıyla iyice keskinleştirilmiştir. Bu görüşe tepkiler --Feyerabend'in, Lakatos'un ve

özellikle Toulmin'inkiler[10] --göstermiştir ki, bilim tarihinin ussal bir yeniden-kuruluşu görevi kuramların gelişmesinin ve kullanımının *mantıksal bir çözümlemesinin* tipik biçimde bilimselci savsanmasına artık izin vermemektedir.[11] Felsefedeki bir başka yakın gelişme daha önemlidir ki, bir deneyim-kuruluşu kuramının ve bir uylaşımsal doğruluk kuramının yapılandırılmasını da etkilemektedir (ve) bunların her ikisi de bir aşkınsal yorumsamanın (Apel), ya da benim nitelemeyi yeğlediğim şekliyle bir tümel pragmatiğin, çerçevesi içerisinde kurulabilirler. Wittgenstein ile onun tilmizlerinde, dil kullanımının mantıksal çözümlemesi her zaman tikelselci kalmıştır; onlar bunu bir *dil oyunları kuramı* şeklinde geliştirmeyi başaramamışlardır. Şimdi, dilbilimsel çözümlemenin meydan okuyuşuna türetici-dilbilimin bir yanıtı olarak üstenilmeye başlanan tam da bu görevdir. Bir *tümel pragmatiğin* başlangıçları Austin ve Strawson'un idelerine dayalı bir konuşma-edimleri-kuramına ulaşmaya çalışan Searle gibi dil felsefecilerinde bulunabilir. Benzer olarak, soruşturmalarını olanaklı konuşma durumlarının genel yapılarını içerecek şekilde genişleten Wunderlich gibi dilbilimciler de bir tümel pragmatik yönünde devinmektedirler.[12]

Bu yüzden, son birkaç yılın felsefesel tartışmalarında dört ayrı kanıt çizgisi şekillenmiş [ve bu] benim açımdan, herhangi bir dizgesel bilimcilik-eleştirisini gereksiz kılmıştır. Bu kuşkusuz temel bilimselci yönelimin çağcıl felsefedeki dayanağını yitirmiş olduğunu söylemek değildir. Tam tersine, ona baskın çıkmayı sürdürmektedir. Benim sorunum son birkaç yılda, tartışma çerçevesinin, eleştiriciliği daha az ivedi kılan bir yolda değişmiş olmasıdır. Şimdi gereksinilen şey bir iletişimsel eylem kuramının kurulmasıdır (ki umarım, yakında ortaya konulabilsin).

"Bilgi ve insansal ilgiler"in mantıksal statüsüyle ilgili bu değerlendirmeleri bağlamazdan önce, kaba bir yanlış anlamayı ele almak isterim. Benim, köktenci bir bilgi eleştirisinin [bir] toplumsal kuram olma durumunda bulunduğu yollu savım; benim toplumsal kuramı bilgibilime çözündürdüğümü iddia eden M.A.Hill[13] tarafından bu başlığa konulmuştur [böyle sunulmuştur].[14] Apaçık şekilde, bir oluşum sürecinin özdüşünümünden söz etmek bu sürecin,onu çözümleyici bir tarzda anımsayan kişinin kafasında sürüp gittiği anlamına gelmez. Ben yalnızca, başarılı [bir] özdüşünümün özoluşum sürecinden, bu bir kez bilinçli kılındığında, geribeslendiğini iddia ediyorum. Bilgibilim ile toplumsal kuram arasındaki bağlantıyı vurgulamanın iki nedeni vardır. Bir bakıma, hem doğruluğa [hakikate] bağımlı, hem de, eylemle ilintili olan bilişsel başarıların statüsü bilgibilimsel bakımdan aydınlatılmaksızın, toplumsal dizgelerin kurucu öğeleri upuygun bir şekilde anlaşılamaz.Başka bir bakımdan ise, bilişsel yeterliliği yeniden-kurma yönündeki bilgibilimsel girişimler toplumsal evrimleşme kuramlarının kurulumunda kullanılarak dolaylı bir biçimde sınanabilen sayıltılar biçimini alırlar.[15] "Bilişsel insanbilim" terimi (Apel) [bir yandan] saltıkçı bir aşkınsal felsefenin idealistik öncüllerinin reddedilmesini vurgularken, [öte yandan] (oluşu olumsal olan ve bizatihi bir aşkınsal bilinçliliğin mantıksal yerini aldığı varsayılan) insan türüyle ilgili önermelerin ancak bir tür-tarihi ya da toplumsal evrimleşme kuramı içinde temellendirilebileceği olgusunu örtbas eder. İnsanbilim ya davranışsal ırasallarla ilgili görgül genellemeler yapmak ve bu yüzden de çok "zayıf" olmak, ya da insansal özle ilgili varlıkbilimsel önermelerde bulunmak ve bu yüzden de çok "güçlü" olmak [gibi] kaçınılmaz bir ikilemle karşı karşıyadır.

2. Özdüşünüme karşı öznesnelleştirme

Bir bilgi kuramı kipi içinde hiç istemeden yöntembilim işini yürüten bilimciler arasında öznesnelleştirmenin sınırlarını tanıdığımızda bilimciliğin sınırları [da] görünür duruma gelir.Bilimselci bilim-kuramları bilimlere,bilimin bu dışlayıcı statüsünden pay alabilmeksizin, dışlayıcı bir bilgi iddiası yüklerler. Bilimcileri yansıtarak kurulan dil topluluğu ancak nesnelleştirilen bilimin kendisinin kavram sınırları içerisinde bir düşünüm odağı durumuna gelebilir; bu yüzden de [o] topluluğun görevi bilimlerin bilimselci özanlayışını gerekçelendirmektir. Böyle bir topluluk; kanıtlandırma temelinde işleyen bir etkileşen topluluk olmak anlamına gelen şeyi bilim *mantığının* ölçütlerinin terimleri içinde çözümlemeye girişmemelidir. O *kendini düşünüm* öznesi olarak algılamamalıdır. Bilimselci yönelimleriyle onun üyeleri kendilerini nesnelleştirmeye yükümlüdürler. Kendi kuramlarını eşzamanlı biçimde bir yana atmaksızın özdüşünüm istemini karşılayamayıp, bilim kuramı için gerçekleştirildiği zaman tüm özdüşünüm istemlerini *özdeksiz (immaterial)* kılacak bir izlence düşünerek, bu istemi reddederler. Bir gün, demektedirler onlar kendi kendilerine, tüm bu metateorik tartışmalar nesnelleştirici-bilimlerin ulamlarının terimleri içinde upuygun olarak açıklanacaklardır. O zaman, hepimiz anlayacağız ki, tüm görüngülerin görgül bakımdan açıklanabilir olduğu bir alanda aşkınsal temeller aramak ulamsal bir hatadır.

Böyle bir *izlence* veriliyken, bu izlencenin yerine getirilip getirilemeyeceğine ilişkin kimi usayatkın kanıtlar beklemek usauygunsuz olmaz. *Birincisi,* bir öznesnelleştirme izlencesinin uygulanabilirliğini kanıtlama yolundaki bir girişim klasik indirgemecilik terimleri içinde yapılmıştır. Bu yaklaşım indirgendiği varsayılan birimlerin belirlenimli betimlemelerini

önvarsayar (güdemler ve eylemler, öznelerarası ilişkiler, güdüler, içsel durumlar ya da episodlar, vb.). Ayrıca, başta nesnelci olmayan yollarda betimlenmiş olan [ve] görüngülerin açıklanmalarına izin veren bir kuramsal çerçeveyi de önvarsayar (nörofizyolojinin, biyosibernetiğin, davranışsalcı ruhbilimin kuram dilleri, ya da genel konuşuldukta, görgücü dilin biçimsel özellikleri gibi çerçeveler). Carnap ve Feigl'dan Sellars ve Davidson'a dek çözümleyici-felsefeciler içerisinde, an ile beden, eylem ile davranış, neden (reason) ve sebep arasındaki ilişki üstüne [sürüp giden] tartışmalar sırf dilbilimsel indirgemeciliğin mantıksal çelişkilerini ulamsal aydınlatma düzeyinde rahatlatmıştır. [16] Kimi düşünürler için görgül bildirimlerin kuramlara ve kuramın da paradigmalara bağımlı olduğu açık bir duruma geldiğinde, indirgemeciliğin stratejisi de adamakıllı biçimde yenilenme durumunda kalır. Bu ise bütün an–beden sorununu çökertir. Bugün, nesnelci-olmayan bildirimlerin indirgenme çağrısının yerini, nesnelci-olmayan bildirimleri (yanısıra, uzlaşımsal-nesnelci bildirimleri de) kuramsal açıklama amacına daha uyarlı, uzlaşımsal-olmayan bir çerçeve içinde yeniden formüle etmeye olanak verecek yenikuramlar-istemi almıştır.

Bir bilimsel öznesnelleştirme izlencesinin olanaklı usayatkınlığıyla ilgili tartışmada bir *ikinci* aşama [daha] vardır. Bu düzeyde kanıt şöyle gider: Bilimsel ilerleme, olağan dilin düşünümsel gönderme çerçevesini ufak ufak çökerten ve kuram dillerinden çıkarılmış ikameler yoluyla yaşam-dünyasını yeniden şekillendiren temel ve öngörülemez dilbilimsel eleştiricilikten oluşurmuş [ibaretmiş] gibi görülür. Bu konuşan ve eyleyen öznelerin ilerletici öznesnelleştirmesini olanaklı kılacaktır; öyle ki, bir gün bilimsel topluluk üyeleri arasında nesnelci özyorumlama bile bir olanak durumuna gelecektir(yerdeğiştirme sayıltısı). Feyerabend, Sellars, Rorty, J.J.C.Smart

ve başkalarınca [17] çeşitli biçimlerde savunulan bu savın zayıflığı onun hem fazla erkinci olması, hem de yeterince erkinci olmamasıdır. Yeterince erkinci değildir; çünkü, eğer indirgemeci izlenceyle birlikte, izinverilebilir açıklamalara ilişkin en azından bir nesnelci betimleme dizgesinin öbürleri karşısında ayrıcalıklı olabileceği önvarsayımı bir yana bırakılacak olursa, o zaman, uzlaşımsal olanlar yerine yeni kuramlar ikame etme süreci hiç de *bilimi nesnelleştirmenin birincilliğiyle* belirlenmiş olamaz. Örneğin durum pekâlâ şöyle olabilir ki, dilbilim gibi yeniden-kurucu bilimlerin, ya da hatta, ruhçözümleme gibi eleştirel bilimlerin, öğreni kuramı gibi davranışsal bilimlere üstün olduğu kanıtlanır. Öte yandan, eğer Feyerabend'in en yakın yazılarında yaptığı gibi,[18] bir kimse bilimsel ilerlemeyi *yalnızca* bir çoğalma ilkesiyle düzenlemeye çalışırsa, o zaman, o kimsenin konumunun erkinliğini (ya da ayrımsızlığını), bilimsel-ilerleme idesinin kendini daha anlamlı kılmadığı bir noktaya itmek de hemen zorunlu olacaktır. Bu noktada, cadılara inanç Newtongil mekaniğin yerine ciddi ciddi meydan okuyabilecektir.

Son olarak, öznesnelleştirme izlencesini usayatkın kılmanın (puslu da olsa) *üçüncü* bir yoluna da C.F. von Weizsäcker işaret etmiştir. O fiziğin temel yasalarının özel deneyim oluşturmadığını öne sürer (gerçekte bunlar özel deneyimin yolgösterici korkulukları izlenerek bulunmuş olsalar bile). Bunun yerine, onların yaptığı şey bizatihi tüm olanaklı deneyimin zorunlu koşullarını açımlamaktadır:

> İlkin Kant tarafından klasik fizik için eklemlendirilen [bu] izlence bugün ya uygulanabilir değildir, ya da, olanaklı deneyimin koşullarıyla ilgili önesürümlerden teksesli ve tutarlı bir fizik kurulduğu anda onun gerçekleştirileceği gösterilecektir. Çağdaş gelişmeler apaçık bir biçimde bu yönü göstermektedir.[19]

Bu izlence görüldüğü gibi aşkınsal felsefenin son utkusunu oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Ama işin doğrusu odur ki, bunun uygulanması herşeyden çok bilimciliğin haklı olduğu yollu şaşırtıcı [bir] sonuca götürecektir. Weizsäcker için, fiziğin sınırları bizatihi kavramsal düşüncenin sınırlarıdır. O tüm nesnelleştirilebilir olayların tümel yasalarının, bunların görgül biçimde karar - verilebilir seçenekler altına konulabilmesi ölçüsünde, bir genel doğa kuramına ilişkin teoremlerin terimleri içinde dile getirileceğini ummaktadır. Bu teoremlerin geçerliliği de o durumda temel fiziksel yasaların nesnelleştirme-süreci koşullarını *imlediği* olgusuna *indirgenebilecektir*.[20] O zaman, bu yorumlama genel bir doğa kuramının temel nesnelci önermeleri ile, olanaklı deneyimin aşkınsal öngerekleriyle ilgili düşünümsel önermeler arasında bir anlambilimsel denkliğin varoluşunu bildirmekten öteye geçmez. An ile doğanın özdeşliği upuygun bir tarzda düşünüldüğü sürece, bunların her ikisi de ayrı, hatta bağdaşmaz gibi görülmek durumundadır. Ne var ki, bu ilişkililik Weizsäcker'in içine düştüğü güçlüğü ortaya koyar. Çünkü, bu aşılamadığı sürece, o [Weizsäcker] yalnızca fiziğin paradoksunun çözüleceğini bize *güvenceleyebilir* --her ne denli aynı zamanda bilen-öznenin aşkınsal başarılarını *açıkladığı* da varsayılmış olsa bile, geçerliliği aşkınsal olarak *temellendirilmiş* bir fiziğin. Bu kuramın aynı anda hem kuram [teori], hem de metateori olacağını --bu apaçıktır. Bu gereği karşılayan yalnızca bir bilinen örnekçe vardır; eşdeyişle, olağan dil. Olağan dil yalnızca *eşzamanlı biçimde* metailetişim de olma koşuluyla, iletişime izin verir.

Tamamlanmış bir öğesel-parçacıklar-kuramının, insansal bilgi yoluyla doğanın nesnelleştirilmesinin bir biliminin yanısıra doğanın hem nesnelci hem de aşkınsal bir biliminin de biçimini, bu görünüşte paradoksal biçimi alacağı yollu bula-

nık bir beklentiye bilimciliğin nasıl sığındığını göstermek yeterli değildir. Özdüşünümün almaşık yolunun tutulması durumunda ne kazanılabileceğini ortaya koymamız da gerekir. Kant ve Darwin'in yaratmış olduğu ve nesnelleştirici bilimlerin, özellikle fiziğin, tekelci iddialarının aydınlattığı durumu Weizsäcker kesinlikle anlamaktadır:

> Birincisi bir öznenin edimi olmakla, her "nesnel" biliş içgörüsü ancak belli "öznel" koşulların bir sonucu olarak varolur. İkincisi, biliş-öznesiyle ilgili olarak, onun nesneler dünyasında yaşadığını, bunun parçalarından biri olduğunu gözönüne aldığımızda, neler bilebileceğimizi sormamız gerekir.[21]

Aşkınsal düşünümün eşzamanlı kaçınılmazlığı ve uygulanamazlığından doğan ikilemin Plessner de ayırdındadır;:[22] Nesnelleştirici bilimlerin kendi kuramlarını üzerinde kurdukları nesne-önalanının ulamsal oluşumu eylemle ilintili deneyimin bir bireşimsel *a priori*'sini ortaya çıkarır. Ama bu deneyimin öznesi de bir doğa-tarihi ürünüdür ve yeteneklerle donanmış olan türdür ki, *eşzamanlı biçimde* kendi mantığının terimleri içinde yeniden kurulma ve kendi gelişiminin terimleri içinde görgül bakımdan açıklanma durumundadır. Nesnelleştirici bilimlerin tekelci iddiası eğer bilginin zorunlu öznel koşullarının ussal yeniden-kurulumunu da içerecek şekilde genişletilmiş olsaydı, bu ikilem bir üçlem (trilemma) şeklinde büyüyecekti. Bu bilimselci iddianın *nasıl* ortaya çıktığı ve onun haksız bir biçimde [nasıl] yükseldiği benim bilgi ve insansal ilgiler üstüne [bu] propadeutik incelemelerde göstermek istediğim şeydir.

Bu kitapta, bir kanıtlayıcı-uslamlama tarihi biçiminde göstermeye çalıştım ki,

(a) Kant'ın, olanaklı deneyimin zorunlu öznel koşullarıyla ilgili çözümlemesi bilgibilimsel bakımdan yönlendirilmiş hiçbir bilim kuramının, kendince biçimde düşünümü tutuklama rizikosuna girmeksizin gözardı edemeyeceği, nesnelci-olmayan bir bilgi-temeli tipi yaratmıştır;[23]

(b) Kant'ın ardılları artık ne aşkınsal koşulları (ulamlar ve sezgi biçimleri), ne de bu koşullar içerisinde bireşimli sonuçları başaran özneyi *verili* olarak almışlar, ama bunları türetilmiş (generated) gibi düşünmüşlerdir -- özellikle, halihazırda düşünümsel olan bilginin özbilgisini bu türetici sürecin bir yazarı [yaratıcısı] konumuna idealistik şekilde yükselterek;

(c) Marx olanaklı deneyimin kurucu öğelerinin oluşunu (genesis) türün toplumsal yeniden-üretim sürecine dek izleyerek, bir saltık başlangıcın zorluklarından kaçınmıştır --elbette, bilgibilimi toplumsal kuram içinde temellendirmeyi başaramadığından, öncülleriyle tutarsız kalan bir yolda;[24]

(d) bilgibilimdeki bunalımla karşı karşıya gelen pozitivizm Comte'dan Mach'a dek, bir düşünümsel temel istemini nesnelcilik ilgisi içinde, bütünüyle bir yana bırakmıştır (ne var ki, bunun izlencesi de ancak Russell ve erken Wittgenstein'dan Carnap ve Popper'a ve sonunda da, Sellars ve Feyerabend'ın özironik konumlarına dek görkemli bir düşünce-gelişimi doğuran, dilbilimsel felsefenin bilimciliği tarafından tam olarak işlenmiştir);

(e) doğal ve ekinsel bilimlerdeki araştırma süreçlerinin düşünümsel anlayışlarından [anlıklarından], eski pozitivizmle eşzamanlı biçimde (ve ondan bütünüyle bağımsız olarak değil), bilim-kuramına yeni yaklaşımlar da doğmuştur; bu

yaklaşımlar kendi doğal-evrimsel ve toplumsal-ekinsel tarihlerinden soyutlanmış bir bilgi-öznesi konumlandırmaksızın, bir aşkınsal zemin sorusunu yeniden saygınlığına kavuşturmuşlardır: örneğin Peirce şeylerin ve olayların eylemce-yönlendirilmiş deneyiminin pragmatik *a priori*'sini incelemiş, Dilthey ise deneyimin iletişimsel *a priori*'sini dille dolayımlanmış etkileşimde görmüştür;

(f) ruhçözümleme kendi kurucusunun hatalı bilimsel özanlayışına karşın, ilk kez yöntemsel özdüşünüm kullanan bir bilimi temsil etmiştir; ve bu kertede, özdüşünüm bilinçsizce güdülenmiş zorlayıcı davranışın ve yanlış *a priori* varsayımlar gibi işlev görmeye yatkın algı sınırlarının açılımı ve çözümleyici *olumsuzlanması* anlamına gelmektedir.

Kitabımda, bu sorunları, yeni ve dönüştürülmüş bir aşkınsal felsefe kavramlaştırımının zorunlu duruma geldiği eleştirel noktaya dek ele alarak, ideler tarihini özet biçimde izlemeye çalıştım. Böyle bir kavramlaştırma o zamandan buyana Apel'in ve benim kimi çalışmalarımızda ileri sürülmüş bulunuyor. Haklı sorular ortaya atarken, sanırım, yanıtlarımızın upuygun-olmayışı konusunda kendimizi hiç kandırmadık.

Deneyimin bir kurucu-kuramı çerçevesi içinde, bilginin "aşkınsal" bir temelinden (ve doğruluğun bir uylaşım kuramından) hangi anlamda söz edebiliriz? Yetkinlikleri ussal olarak yeniden-kurulumlama girişimlerine karşın, bu yetkinliklere iye olan bir aşkınsal özneyi; "görgül", doğal biçimde türemiş ve toplumsal olarak biçimlenmiş öznelerden ayrı bir özneyi, varsayamayışımız karşısında, bu anlamlı olabilir mi? Aşkınsal bilinçliliğin bir hipostatizasyon olduğu varsayıldıkta, o zaman onun yerine koyabileceğimiz "görgül" birimler neler olur? Tikel bilimci-grupları mı olacaktır? [Yoksa,] tüm bilimcilerin tümel topluluğu mu? Yahut, toplumsal evrimleş-

me geçiren bir tür anlamında "toplum" mu? Aşkınsal, düşünümsel biçimde izlenebilir kural dizgelerini, birincisi, bu tümellerin oluşunu, ikincisi, zorunlu yetkinliklerin edinimini ve üçüncüsü, dilbilimsel ve davranışsal bakımdan yetkin öznelerin bir tür eğitsel süreç yoluyla nasıl biçimlendirildiğini açıklamakta bizlere yardım eden marjinal koşullar ve düzeneklerden ayırt etmenin anlamlı olduğu varsayıldıkta, o zaman, bu açıklayıcı evrimleşme-kuramlarını nesnelleştirici-bilim imgesi içinde kurulumlandırmak olanaklı olacak mıdır? Ve eğer olacaksa, "nesnelleştirme" teriminin anlamı değişmiş olmayacak mıdır? Son olarak, eğer Kant'ın kuramsal ile kılgısal us arasındaki ayırımını yalnızca onaylamamakla kalmayıp, Kantgil dizgenin mantığının tersine, birincisi, nesne-önalanlarının varolan ayrımlandırılmasının bir pragmatik [*a priori*] ile bir iletişimsel *a priori* arasında da bir ayırım doğurduğu ve ikincisi, olanaklı deneyim nesnelerinin kuruluşunun gidimli-doğruluk iddialarının kanıtlayıcı irdelenmesiyle --kısacası, bizlerin, deneyimin eylemce-ilintilenmiş yorumlamalarını kanıtlayıcı - uslamlamadan ayırt edebileceğimiz şekilde-- karıştırılmaması gerektiği yollu ek öncüller de getirirsek, usun birliğini nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bu sorular aşkınsal kavramın bir gözden geçirimini zorunlu kılmaktadır.

Yeni bir aşkınsal felsefe kavramına yakınsayacağını anladığım için çağdaş bilimciliğin öntarihini çözümlediğim anda tutulacak olursa. benim *bireysel kuramcılara ilişkin yorumlamalarıma* yapılan karşıçıkışlardan birçoğunun beni neden oldukça şaşırttığını anlamak da kolaylaşır. Kantgil ve Marxgil konumlardan ileri sürülebilicek yakınsayan eleştiriciliklere [eleştirilere] karşın, Hegel'in saltık-bilgi idesini gerekçelendirmeye yönelik Bubner'in girişimine (1969) gönderme yapmaktayım. Marx'ın örtük özdekçi-bilgibilimi konusunda söylediklerimi, dikkati Marx'ın belirtik toplum-kuramına kaydı-

rarak bir yana atma yönündeki Hahn'ın girişimine (1970) gönderme yapmaktayım. Bu; toplumsal emeğin bireşimsel işlevlerinin toplumsal emek sürecinin kendisiyle aynı düzeyde çözümlenmesi gerektiği yollu hatalı bir nosyonu imler. Ayrıca, Lorenzer[25] ve Dahmer [26] tarafından, kuramsal ve filolojik incelemelerinde metapsikolojinin, yöntemsel bakımdan esinlendirilmiş bir özdüşünümün sağaltımcı sürecinden bağımsız olarak bir bilimsel statü iddiasında bulunmasının meşru olamayacağı inandırıcı biçimde gösterilmiş olmasına karşın; ruhçözümlemeyi, Freud'un kendi çizgisi boyunca bir nesnelleştirici-bilim olarak anlama yönündeki Nichols'un girişimine (1972) gönderme yapmaktayım.[27]

3. Nesnellik ve doğruluk

Bilgi ve İnsansal İlgiler'de, nelerin nesne-kuruluşu sorunları ve nelerin de doğruluk (truth, *Geltung*) sorunları olduğunu yeterince seçip ayırmış olmayışımdan ötürü, kesim 5'de tartışılacak olan bir dizi yanlış anlama ortaya çıkmıştır. Peirce'a ilişkin yorumlamalarında, Apel "anlamın kuruluşu" ile "doğruluğun düşünümü" arasında ilintili bir ayırım geliştirmiştir.[28] Görgül bir bildirimin *ulamsal anlamı* onun gönderme yaptığı nesne-önalanının yapısıyla belirlenir. Bu anlam olanaklı deneyim nesneleriyle beraber kendini kurar. Başka deyişle, nesnelleştirerek gerçekliği açmamıza olanak veren [şey] deneyimin özdeksel *a priori* öncülüdür. Bu bizim tüm önesürümlü bildirimlerimizden imlediğimiz bir doğruluk-iddiasının anlamının *gidimli irdelenmesinden* ayrımlıdır. Bir bildirimin doğruluk ya da doğrusuzluğunun [yanlışlığının] anlamı deneyimimizin nesnelliğini güvenceleyen koşullardan değil, ama ilke olarak yanlışlanabilir bir doğruluk iddiasının kanıtlayıcı doğrulanması olanağından oluşur. Önermelerin ulamsal anlamı birşeyler dayandırdığımız deneyim nesneleri-

nin türüyle bağlantılıdır. Bildirimlerde cisimlenen gidimli bir doğruluk iddiasının anlamı ise tersine, bizim bu bildirimlerde yansıttığımız durumun (states of affairs, *Sachverhalte*) varoluşuyla bağlantılıdır. Her konuşma ediminde, ulamsal anlam önermesel içerikte içerilir, oysa doğruluk iddiası performatif kısımda içerilmiştir. Çünkü, ulamsal anlam her zaman bizim *dünyadaki birşeyleri* --bir şey ya da olay olarak, bir kişi ya da bu kişinin söylenimi olarak-- deneyimlememizin yolunu yansıtır. Öte yandan, doğruluk iddiası öznelerarası geçerliliği yansıtır ki bunun temelinde, deneyim nesnelerine ilişkin bir şeyler temellendirilebilir, eşd. bir durum gerçekte bir olgu olur.

Doğruluk kuramlarının tartışılmasıyla bağlantılı olarak, F.P.Ramsey deneyim nesneleri (şeyler ve olaylar) ile olgular arasındaki ayırımı yeniden vurgular.[29] "Caesar'ın ölüm" olayını "Caesar'ın ölmüş olması" olgusundan ayırt eder. 'Caesar öldü' bildirimi bizim olup bittiğini varsaydığımız, nitelendirilebilir ve kendisine belli bir yüklemsel anlatım *ayırdığımız* bir olayla *ilintilidir*. Aynı *olayın* eşanlamlı olmayan ayrımlı, ama eşkaplamlı betimlemeleri olabilir, örn. "Caesar'ın ölümü" ve "Caesar'ın öldürülmesi". Bununla birlikte Caesar'ın katledildiği *olgusu* ancak *bir ve aynı* bildirimle verilebilir. Eşkaplamlı, ama eşanlamlı-olmayan önermeler aynı olguyu dile getiremezler.[30]

Austin'le tartışmasında, Strawson[31] Ramsey'in ayırımını keskinleştirir "Olgular bildirimlerin (doğru olduklarında) bildirdiği şeylerdir; onlar yeryüzündeki şeyler ya da olaylar gibi, tanık olunamazlar ya da işitilemezler yahut görülemezler, bozulmaz ya da altüst edilemezler, kesilip uzatılamazlar, tepilemez, parçalanamaz, düzeltilemez ya da boğuntuya getirilemezler".[32] Şeyler ve olupbitmeler (kişiler ve onların söyle-

nimleri) bizim *deneyimlediğimiz* ya da *uğraştığımız* "dünyadaki şeyler"dir. Onlar olanaklı (eylemce-ilintilenmiş) deneyim nesneleridir ya da (deneyimsel olarak temellenmiş) eylemlerdir. Öte yandan, olgular bizim önermelerde *önesürdüğümüz* varolan durumlardır. Bildirimlerde rastlanan düzanlamsal anlatımlar (adlar ve ıralandırmalar) deneyim nesnelerine gönderme yaparlar (gönderme). Onlar bu nesnelerle ilgili bir şeyleri, yüklemsel belirlenimler biçiminde dile getirmemize olanak verirler (yüklemlendirme). Ama bu "bir şey" -- Caesar'ın ölmüş olması", ya da Austin'in örneğini kullanarak, "kedinin paspas üzerinde olması" gibi bir durum --bir *önermesel içeriktir;* herhangi bir uzamsal ve zamansal anlamda "bu dünyada" olan bir şey .ya da olupbitme değildir. "Bir olgu tarafından uyarılma bir gölgeden korkmaya benzemez. Uyarılınmıştır çünkü...."[33] Düzanlamsal anlatımlar deneyim nesnelerini nitelendirmeye hizmet etmelerine karşın, bildirimler için ya da bildirimlerdeki yüklemsel belirlenimler için *buna denk düşen* hiçbir gönderme yoktur: "Gönderme yapılan kral, kişi, vb. bildirimin gönderici kısmının özdeksel bağlılaşığıdır; iye olunduğundan söz edilen göndergenin nitelik ya da özelliği bir bütün olarak bildirimin *sözümona*-özdeksel bağlılaşığıdır."[34] Bu bize kuşkusuz yalnızca olumsuz bir tanımlama verir. "Sözümona-özdeksel bağlılaşık"ın bu bağlamda hangi anlamı varsaydığını, insan daha özgül biçimde bilmek isteyecektir. Bana öyle geliyor ki, olguların varlıkbilimsel statüsü sorusu yanlış biçimde konulmuştur; çünkü olguların, (deneyimlediğimiz ve yönlendirdiğimiz) nesnelerin "bir şeyler" olduğunu söylemeye *benzeş* bir yolda "bir şeyler" olduğu varsayılmıştır. Kesin konuşuldukta, bu hiçbir anlam vermez.

Olguların varolan durumlar olduklarını *söylediğimiz* zaman, biz nesnelerin *varoluşunu* değil, ama önermesel içerik-

lerin doğruluğunu *söylemek isteriz*. Bunu yaparak, falan ya da filan bir önermesel içeriğe iye olduklarını bildirdiğimiz nitelendirilebilir-nesnelerin varoluşunu kuşkusuz *önvarsayarız*. Olgular durumlardan türetilir ve durumlar da bildirimlerin önermesel içeriğidir ki, bunun doğruluk iddiası köktenci biçimde sorgulanır. Bir *durum (a state of affairs)* apodiktik olmaktan çok hipotetik biçimde bildirilmiş bir önermenin içeriğidir, eşd. doğruluk iddiası askıda tutulan bir bildirimin önermesel içeriğidir. Eğer bir durum sorunsal olması ve bir söyleme yol açması ölçüsünde bir bildirimin içeriği ise, bir olgu diye nitelediğimiz şey o durumda, şimdi (şimdilik) sonuçlanmış olan bir söyleme konu edildikten *sonra,* bir bildirimin içeriği olur. Bir olgu bizim gidimli bir sınamadan sonra doğru diye önesürmek isteyeceğimiz şeydir. Özgün biçimde bildirmiş olduğumuz şeyi "savunduğumuz" yerde, olgular önermelerin içerikleri olurlar. Özetle, bildirimlerin askıya alınmış doğruluk-iddialarını yoklayan "söylemler"e gönderme yapılmaksızın, "olgular" ın ve "durumlar"ın anlamı aydınlatılamaz.

Bu nedenlerden ötürü, doğruluk kuramları üstüne bir denemede,[35] iletişimsel söylem ile, insanların eylediği ve deneyimlediği yerde yaşam-praksisi dediğim şeyin alanı arasındaki ayrımı ortaya çıkarmaya çalıştım. Bu bağlamda, ideal konuşma-durumlarının (situations) biçimsel niteliklerini, demek ki uslamlamayı olanaklı kılan yapısal iletişim-öğelerini, tartışmayacağım. Bununla birlikte, söylem ile yaşam-praksisinin iye olduğu ayrımlayıcı işlevleri vurgulamak isterim.

Söylemler konuşmacıların artık güvencelenmiş görmedikleri sanıların (ve düzgülerin) doğruluk-iddialarını sınamaya yardım ederler. Bir söylemde, kanıtın (argument) "gücü" biricik izin verilebilir zorlanımdır, oysa eşişleyen doğruluk-ara-

yışı biricik izin verilebilir güdüdür. İletişimsel yapıları nedeniyle, söylemler kendi katılımcılarını eylemeye zorlamazlar. Ne de, bilişinin *edinilebileceği* süreçleri barındırırlar Eylem ve deneyimden arındırılmışlardır. Söylemler ile bilişi arasındaki ilişki bu sonuncusunun birincisine yem edildiği yerde tektir. Öte yandan, söylemlerin çıktısı sorunsal doğruluk-iddialarının tanınması ya da reddedilmesinden oluşur. Söylemler kanıtlar (arguments) dışında hiçbir şey üretmezler. Olgular değil, ancak durumlar (states of affairs) tartışılabilir. Hipotetik düşünceyi simgeleyen [şu] tuhaf askıya-alma (suspension, *Virtüalisierüng*) iletişimsel ve araçsal eylemin kılgısal diyarında eleştirel olmayan biçimde onanmış doğruluk-iddialarına da genişletilir. Eylemce ilintilenmiş *deneyim* bu yaşam-praksisi alanında edinilir ve paylaşılır. Deneyimi aktarmaya yarayan bildirimlerin kendileri eylemler olurlar. Şimdi, deneyimin nesnelliği kesinlikle onun öznelerarası biçimde paylaşılmış olmasından oluşmaktadır. Deneyim nesnel olmayı iddia ettiğinden, bir hata ya da aldanma olanağı sözkonusudur. Bu gibi durumlarda, (varsayılan) deneyimi dile getiren bir sanı "sırf öznel"dir. Ancak, bildirilmiş deneyimin bu nesnelliği bir bildirimin doğruluğuyla aynı [şey] değildir.

İletişimsel eylem olması ölçüsünde, bir önerme bildirilmiş önermenin doğruluğunu *önvarsayarak* bir doğruluk-iddiasını *anıştırır;* öte yandan, bizim dünyadaki bir nesneye ilişkin deneyimimiz de onun belirtik konusudur. Eğer deneyim gerçekten deneyim ise, onun kendisi için nesnellik iddiasında bulunması gerekir. Bu ayrıca bir kimsenin taşıdığı duyguda, her zaman algıya eşlik eden [bir] pekinliği de ortaya çıkarır. Algılar yanlış olamaz. Kendimizi aldattığımızda, *bunun* değil, ama düşündüğümüzden başka bir algının sözkonusu olması, yahut, birşeyler algılamış olduğumuzu düşünsek bile *hiçbir* algının sözkonusu olmaması, gerekir. *Her ne zaman*

bir şeyler algılasam, bu deneyim benim içerisinde kendi deneyimimi dünyadaki şeylerin bir deneyimi olarak *a priori* yorumladığım ulamsal çerçeve dolayısıyla, zorunlulukla nesnellik taşır. İletişimsel-eylem bağlamları içinde önesürdüğüm deneyimin bu nesnelliği kendisini, bana aktarılan deneyim temelinde eylemimim başarılı olabilmesi ya da olmaması için eylediğim noktada belirtikleştirir.[36]

Aynı bildirimi iletişimsel-eylem bağlamı içinde değil de bir söylemin parçası olarak yaptığımda iş değişir. Bu halde, bildirim bir doğruluk-iddiasını belirtik kılmaya ve sorgulamaya çalışarak, bir durum (a state of affairs) üzerinde *odaklaşır*. Böyle yaparak, bu durumun --eğer o varsa, eşd. bir olguysa-- deneyimle irdelenebildiğini *önvarsayar*. Sözgelimi, bir kimse bir deney yapabilir, ama bu deney benim yaşampraksisi bağlamında kazanacağım, yapısal bakımdan benzeş deneyimden başka bir şeydir. Çünkü, bir deneyin yaptığı iş sanki uslamlamaya konu etmek üzere kılgısal yaşamdan deneyim edinmektir, böylece de gerçekte deneyimi *veriye dönüştürmektir*. Bir durum önesürerek, kesinlikle (nesnel olan) bir deneyim önesürmüş olmam ;yalnızca, bildirimimde somutlanan doğruluk-iddiasını meşru kılmak girişimiyle, yapısal bakımdan benzeş deneyimleri veri olarak düzenleyebilirim. Bir önermede özünlü doğruluk-iddiasının gerekçelendirilmesi *qua* doğruluk; geribesleme-denetimli eylemde değil, ama yalnızca --doğruluk-iddiasının önce sorunsal kılındığı ve sonra kurtarıldığı-- bir başarılı uslamlama süreci içinde kendini ortaya serer.

Dünyadaki nesnelerin deneyiminin kendisi dünyada olup biten bir süreçtir. Bu yüzden, deneyimin nesnelliği de benim eyleme ya da üretilmiş almaşıklara gerçekliğin tepkisi diye anlayabileceğim süreçlerle doğrulanır. Öte yandan, olgular

olupbitmeler değildir. O nedenle, önermelerin doğruluğu dünyada olup biten süreçlerle değil, ama kanıtlayıcı uslamlamayla kazanılmış bir uylaşmayla onaylanır. Bir karşılaştırma için, kısaca tüzel iddialara bakalım.[37] Sözgelimi, bir senedin anlamını açıklığa kavuşturmak istersek, iki ayrı soru sorabiliriz: (a) o bana hangi hakları vermektedir ve (b) yasal bir senet *olarak* onun anlamı nedir? Birinci soruyu, benim girişmeme izin verilen eylemlere işaret ederek yanıtlayabiliriz. Bu anlamda, senet bana özgül bir şeyi özgürce kullanma ve tasarruf etme yetkisi vermektedir. İkinci soruya da, birilerinin benim hakkıma meydan okuması durumunda varolan güvencelere işaret ederek yanıt verebiliriz. Bu anlamda, gerekirse yargı yoluyla bile olsa, senedim için genel bir onay elde edebilirim. Aynı [şey] bir bildirimin geçerliliğinin ve doğruluk-iddiasının anlamı içinde de doğrudur: deneyimin *nesnelliği* herkesin belli eylemlerin başarı ya da başarısızlığına güvenebilmesi anlamına gelir; söylemlerde bildirilmiş bir önermenin *doğruluğu* [ise] herkesin, o bildirimin doğruluk-iddiasını gerekçelendirilmiş gibi tanıma nedenlerine inandırılabilmesi anlamına gelir.

"Bu top kırmızıdır" gibi öğesel görgül-önermeler durumunda, deneyimin nesnelliği ile, denk düşen bir bildirimde dile getirilmiş şekliyle bir önermenin doğruluğu arasında sıkı bir yakınlık olduğunu yadsımak sözkonusu olamaz. Belki, bu topun kırmızı olduğu (gidimli olarak irdelenebilir) olgusunun, (deneyimin nesnellik iddia edebileceği yerde) kırmızı topu ellemek [gibi] denk bir deneyimle "temellendirilebileceği"ni söylemek olanaklıdır; ya da, evrik olarak, bu kırmızı topa ilişkin edindiğim nesnel deneyimin bu topun kırmızı olduğunu "gösterdiği"ni söyleyebilirdik. Bununla birlikte, olumsuz ya da genel önermelere dönecek olursak, nesnellik ile doğruluk arasındaki bu yakınlıklar çok daha uzak ve karma-

şık duruma gelir (Platon'dan buyana, böylesi önermeler felsefede, nesnellik ile doğruluğu yanlış biçimde eşitlendiren bir denklik kuramını geçersizleştirecek karşı-örnekler olarak tartışılmışlardır).

Bir şeyleri nesnel biçimde deneyimleme koşulları bir *nesne-kuruluş kuramında* aydınlatılabilirken, kanıtlayıcı-uslamlamanın koşulları bir söylem mantığı şeklinde tasarlanmış bir *doğruluk kuramında* aydınlatılabilinir. Bu ikisi dilbilimsel öznelerarasılığın yapıları aracılığıyla birbirleriyle bağlantılı olmakla birlikte, aynı [şey] değildirler. Dil yoluyla insansal iletişim ikikatlı bir yapı (ki, yeri gelmişken, öğesel konuşma-edimleri biçiminde yansıtılır) taşır: Kişilerarası ilişkilerin olanaklı örüntülerinin çeşitleri arasında birisinin seçimiyle ilgili bir meta-iletişimsel söyleme de aynı anda girmeksizin, deneyim ve önermesel içeriklerle ilgili bir uylaşıma varamayız Görebildiğim denli,[38] bir yanda bilişsel yetenekler ve eylem güdüleri ile, öte yanda dilbilimsel öznelerarasılığın bu içiçe girmesi özgül olarak insansal bir şeydir. İnsan belli bir toplumsal-ekinsel gelişme aşamasına ulaştığında,kendi hayvansal davranışını doğruluk-iddialarının buyruklarına bağlayarak yeniden örgütler.[39] Bu süreçte, dil bir dönüştürücü [transformatör] gibi iş görür. Duyumlar, gereksinimler ve duygular gibi ruhsal süreçler dilbilimsel öznelerarasılığın yapılarına girdiğinde, onlar iç durumlar ve episodlar [olmaktan] güdemsel içerikler [olmaya] dönüştürülürler. Güdemler eğer düşünümsel duruma gelirlerse, eşd. karşılıklı beklentiler yoluyla birbirleriyle bağlantılandırılırlarsa, ancak zamanla durağanlaştırılabilirler. Duyumlar, gereksinimler ve duygular (haz/acı) bu yolda algılara, istemelere ve doyumsamalar ya da acılara dönüştürülür.[40] Onlar bir kez bu yolda dönüştürüldüğünde, nesnel olma iddiasında bulunabilirler ya da sırf öznel kalırlar. Deneyim nesnelerinin algıları her zaman nesnel bir biçimde,

eşd. *bildirimler* olarak, ileri sürülürler. İstemeler nesnel bir biçimde ileri *sürülebilirler:* Böyle [nesnel] iseler, eylem düzgülerine gönderme yapılarak gerekçelendirilebilen, genelleştirilebilir ilgileri dile getirme iddiasındadırlar. Ayın [şey] doyumsamalar için de geçerlidir. Onlar da eğer *değerlendirme* ölçünleriyle gerekçelendirilmeye boyun eğerlerse nesnelleştirilebilirler. Bildirimler (bildirgesel yargılar), buyrultular (düzgüsel yargılar) ve değerlendirmeler (değerlendirici yargılar) tümü de nesnel bir "deneyim içeriği"ni dile getirirler. Algının nesnelliği olanaklı deneyim nesnelerinin öznelerarası biçimde paylaşılmış yapısıyla güvencelendirilmiştir; oysa buyrultuların ve değerlendirmelerin nesnelliği ise sırasıyla, eylem düzgülerinin ve değerlendirme ölçünlerinin tümel öznelerarası onanmasıyla güvencelendirilmişlerdir. Bu yüzden, genelleştirilemeyen ilgiler ve değerlendirmeler --başka deyişle, tikel istemeler ve özel doyumsama ya da acılar-- sözkonusu olabilirken, nesnelleştirilemeyen algılar terim bakımından bir çelişki olacaktır. Onlar algı değil, ama imgelemin, yanılsamaların, düşlemlerin, vb. kuruntuları olacaklardır.

(Olanaklı deneyim nesnelerinin yapısını alta koyan) deneyimin *a priori*'si (olanaklı söylemlerin koşullarını alta koyan) kanıtlayıcı uslamlamanın *a priori*'sinden bağımsızdır. Ne var ki, bunların *ikisi* de (biriktirilmiş kanıttan kurulmuş olan) görgül-kuramların sınırlarını tanımlamakta birleşirler. Kuramlar ancak kanıtlamanın (argumentation) doğasına ilişkin *koşullar* bağlamında ve deneyimlenebilir olayların önsel nesnelleştirilme *sınırları* içerisinde kurulabilir ve ilerletici biçimde yeniden-kurulabilir. "Kanıtlamanın doğasına ilişkin koşullar" önerme dizgelerinin gidimli irdelenişine gönderme yapmaktadır. "Deneyimlenebilir olayların önsel nesnelleştirilme sınırları içerisinde" [deyişi] ise şu anlama gelir: temel yüklemleri her zaman olanaklı deneyimin bağımsız biçimde

kurulmuş nesneleriyle ilintili olan bir kuramsal dil içinde. Bilimsel ilerlemenin akışı içinde süreksiz bir gelişme gösteren kuram dilleri bilimin henüz nüfuz etmediği bir nesne-önalanının yapılarını *yorumlayabilirler*. Onlar ayrıca bunları bir ölçüde yeniden formüle de edebilirler. Ama bizler melek ya da hayvan olmadığımız sürece, bu diller [o] yapıların kendilerini *bir başka* nesne-önalanının koşullarına *dönüştüremezler*. Ulaşmayı umduğumuz bilimsel ilerleme durumuna uygun olarak ayrımlı biçimde yorumlanılan şey her zaman *bizim* dünyamızın özdeş nesnelerinin deneyimidir. Deneyimlerin, bunlardan ürettiğimiz yorumlamaların çokluğu içindeki özdeşliği olanaklı nesnelleştirilme koşulları nedeniyle sağlanır. Copenhagen'da geliştirilen tikel kuantum-kuramı görüşü [yorumu] bu konum için dikkate-değer destek sağlamaktadır: Orada, ölçüm yapılan bir aygıtı betimlemek için gereken "klasik" kavramlaştırımların, devinimdeki nesnelerin özerk nesne-önalanının sınırlarına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Çağdaş fiziğin klasik-olmayan kuramları bu önalanı ayrımlı biçimde yorumlayabilirler, ama onun yerine yeni bir nesne-önalanı koyamazlar.[41]

4. Bilgi ve İlgi

Uslamlamanın *a priori* koşullarının deneyimkilerden ayrılması benim bir tümel pragmatiğin sorularına ve bir doğruluk kuramına (bana, özgün olarak, arkadaşım ve birkaç yıldır da eleştirmenim olan K.O. Apel tarafından önerilen bir gereksinim) ilgimden doğmuştur. Bu ayırma bizleri her zaman uyuşmaz gibi görülmüş çeşitli savları bağdaştırma konumuna sokmaktadır. *Uslamlamanın birliği nesne-önalanının ayrımsal bir anlam-kuruculuğuyla* uyuşabilir. Tüm bilimlerde, kanıtlama doğruluk-iddialarının gidimli arınımını (redemption) yönlendiren koşulların *aynısına* bağlıdır. Bilimselci dayatımlar-

dan özgür bir ussallığın bu koşulları bir kuramsal-söylem mantığı olmaksızın aydınlatılabilir. Bu başarılırken, eleştirel ussalcılığın göreli üstünlükleri de --bu sonuncuların, tümel eleştiriciılik-özelliklerini ("yöntem") ussal konuşmanın temel düzgülerinden ayrı tutması ölçüsünde-- açık duruma gelecektir.[42] Bununla birlikte, birleşik bir bilimin izlencesi kuramların kendilerinin birliği uğruna, kanıtlamanın --demek ki kuramsal doğrulukların temellendirilebileceği koşulların-- birliğini yanıltmaya eğilimlidir. Benim bir kurucu deneyim-kuramı (constitutive theory of experience, *Konstitutionstheorie der Erfahrung)* için sunduğum kanıtlar (arguments) karşısında, bu abartılmış iddianın reddedilmesi gerekir. Bunun sayesinde, biz bir yanda kuram oluşumu ve soruşturma mantığı ile, öte yanda kuramsal bilginin varlık durumuna gelmesi ve kullanılmasının aşkınsal koşulları arasındaki bağı yeniden kurabiliriz. Eğer ya uslamlamanın *birliğine*[43] ya da kuramsal ilerlemenin açıklığına ve bu yüzden, bir ve aynı nesne-önalanının bilimsel yorumlamalarının (dizgesel olarak değişen) *çeşitliliğine* karşıçıkışlar ortaya atmaya çalışsaydık, olanaklı deneyim nesnelerinin iyi-temellendirilmiş *ayrımlandırılmasını* kötüye kullanmış olurduk.[44]

Soruşturma süreçlerinin mantığını doğal ve ekinsel bilimlerde sorgulayan Peirce ve Dilthey'in herbiri olanaklı deneyim nesnelerinin ayrımlı önbilimsel önalanlarıyla öne çıktılar. Onların çözümlemelerini *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'de tarihsel bir tarzda izlerken, bu konulara dizgesel bir şekilde yaklaşılması gerektiğini de anladım. Bunu yapmak için böyle bir artyazı uygun bir yer değildir. Burada yapabileceğim tek şey belki bu görevin kendisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayarak, [bu] çözümlemenin adımlarını öngörmektir.

a) Duyumsal deneyim (gözlemleme) ile iletişimsel deneyim (anlama) arasındaki ayırım

Bizim şeyler ve olaylarda algıladığımız şey genellikle nesnellik iddia eden ve bildirimler içinde dile getirilebilen bir deneyimdir. Biz gözlemleme sürecinden, gözlemlenmiş olan şeye ilişkin bildirime devindiğimizde, hiçbir yönelim kayması yer almaz. Tersine, anlamın anlaşılmasının iki düzeyi vardır. O birinci düzeyde, konuşma edimlerinin gerçekleştirilmesi sırasında konuşmacılar için ortak nesnelleştirici-olmayan yönelimle bağlıdır. Başka deyişle, birilerinin dile getirmiş olduğu bir bildirim, soru, dilek, söz, öneri, vb'nin anlamını, ancak o ve ben bir kişilerarası ilişkiyi edimsel biçimde kurduğumuz zaman *anlarım*. İkinci düzeyde, nesnelleştirici-olmayan bir çevren aracılığıyla anladığımız *şey*, eşd. deneyimin kendisi, bir kez bir önerme içeriği yapıldığında, tuhaf şekilde nesnelleştirilmiş bir duruma gelir. İletişimsel nesne-önalanının kişiler, eylemler, kurumlar, gelenekler, vb. gibi nesnelerini deneyimlemek istersek, söylenimlerin performansını *anlamamız* gerekir. Ancak, biz böyle bir deneyimi bildirirken, deneyimin kendisi de ilk karşılaşıldığı *öznelerarasılık düzeyinden önermesel içerikler düzeyine* kayar. "Peter Paul'e bir buyruk verdi" gibi yalın bir tümceyi anlayabilmek için [bile], zaman içinde bir noktada, bir buyruk vermenin ya da almanın ne anlama geldiğini deneyimlememe olanak veren bir iletişime katılmış olmam gerekir. Bundan böyle, gözlemlemelerin içeriğini veren bildirimlere *betimlemeler;* bir söylenimler ardışıklığının, eşd. bir öykünün, anlaşılmasını sağlayan bildirimlere ise *anlatılar* diyeceğim.

(b) Olanaklı duyumsal-deneyim nesneleri ile olanaklı iletişimsel deneyim nesneleri arasındaki ayırım

Biz (taşıdığımız deneyim temelinde) üstüne bir şeyler bildirdiğimiz nesneleri nitelendirdiğimiz zaman, ya görünüş olarak, ya da adlar yahut ıralandırmalar aracılığıyla bunu yaparız. Bunlar yüklemsel belirlenimler içermeli ya da anıştırmalıdırlar. Gerçi, yüklemsel belirlenimler düzanlamsal anlatımlar bağlamında yüklemsel biçimde kullanılmazlar. Ama uygun biçimde işlevleyen bir gönderme dizgesi belli bir önermesel içeriğe iye olma durumundadır.[45] Bizatihi nesnelerin taşıdığı bu enaz özelliklerin içeriği; deneyimlenebilir olupbitmeleri olupbitmeler olarak nesnelleştirmek için ulamsal bir çerçevedir. Bu bakımdan, Piaget'in bilişselci gelişme-ruhbilimi Kant'ın çözümlemelerini doğrular: töz, uzam, zaman ve nedensellik temel-nosyonları olanaklı deneyim nesneleri için bir gönderme dizgesi belirlemenin enaz koşullarıdır. Duyumsal deneyimi aktaran betimlemeler iletişimsel deneyimi aktaran anlatılardan ayrımlı bir dille yapılır. İlk durumda, dilin düzanlamsal anlatımları şeyleri ve olupbitmeleri nitelendirebilmelidir; ikinci durumda ise, onlar kişileri ve söylenimleri (ya da ekinsel nesneleri) de nitelendirebilmeli, böylece izin verilebilir göndergelerin öbeklerini ayrımlandırmalıdır.

(c) *Deneyim ile eylem arasındaki ayrımlı ilişkililikler (Deneyimin pragmatik* a priori'si ile *iletişimsel* a priori'si arasındaki ayırım)

Peirce ve Dilthey'e ilişkin yorumlamalarını; sanırım, "devinimli cisimler" ya da "eyleyen ve konuşan bireyler" gibi ulamların kullanılmasının-- "gözlenebilir cisimler"in eşzamanlı olarak "araçsal bakımdan yönlendirilebilir cisimler" de olması, oysa "anlaşılabilir kişiler" in eşzamanlı olarak "dilbilimsel bakımdan dolayımlanmış etkileşime katılanlar", dola-

yısıyla hem bir araçsal eylem nesnesi hem de [bu] etkileşimlerdeki rakip olabilecek bir şey de olması ölçüsünde-- eylemle bir *a priori* ilişkiyi anıştırdığı kestirimi için yeterli belirtimler vermiştir. Biz araçsal ya da iletişimsel eylem alanlarında aynı ulamlar (ya da bilişsel şemalar) dizinini şematikleştirerek, iki temel nesne-önalanı yaratırız. Duyumsal ve iletişimsel deneyim nesnelerin, ayrıca da araçsal ve iletişimsel deneyim nesnelerinin, bir kavramsal çözümlemesi tüm olasılıklarda, deneyim ile eylem arasında böyle bir *aşkınsal* bağın varoluşunu doğrulayacaktır. Ulamlar düzeyinde, aynı bağ halihazırda ruhbilim (Piaget), insanbilim (Gehlen), felsefe (Dewey, Heidegger) ve çözümleme (von Wright) tarafından da önesürülmüş bulunmaktadır.

(d) Araştırma kılgısına karşı yaşam kılgısı

Bilgi ve insansal ilgiler'de bilgi ile ilginin ilişkililiğini aydınlatmaya çalıştım. Bu sırada, (deneyim ve eyleme ilişkin) iletişimler ile (doğrulanmış, eşd.kuramsal, bilgiyi olanaklı kılan) söylemler arasında yapılması gereken canalıcı ayırım henüz beni uğraştırmıyordu. Bir anlamda *bilimsel* nesne-önalanlarının kuruluşunu kılgısal yaşamda sürüp giden nesnelleştirmelerin bir sürdürümü olarak düşünmek olanaklıdır. Ama bilim ciddi biçimde "nesnel" olma iddiasında bulunduğu zaman, o bu iddiayı, (kurumsal bakımdan güvencelendirilmiş) temel (ve yalnızca pragmatik değil) bir deneyim-ve-eylem-baskılarını-askıya-alma kararına dayandırır [ve] böylelikle, bizim, *hipotetik* doğruluk-iddialarını söylemler yoluyla sınamamıza ve *doğrulanmış* bilgiyi biriktirmemize ya da --ki aynı şeydir-- kuramlar kurmamıza olanak verir. Nesnelci-olmayan bir bilim-felsefesinin görevinin; soruşturma mantığının, deneyimin *a priori*'si ile kanıtlayıcı-uslamlamanın *a priori*'si arasındaki bir bağlantının mantığı olduğu olgusunun ayrıntılı bir tanıtlanmasını [vermek] olduğunu anlıyorum. Herşeyden önce,

deneyimin verilere dönüşümünü düzenleyen ölçme-yordamlarının, temel kuram-kavramlarını, deneyimlenebilir olupbitmelerin önbilimsel biçimde ulaşılmış bir nesnelleştirilmesinin sınırları içerisinde *yorumlamaya* olanak vermeyi nasıl sürdürdüğünü çözümleme sorunuyla karşı karşıya olmalıyız. Bu bağlantı içinde, yaşam-praksisi diyarına ilişkin yapısal-bakımdan-benzeş eylemler ile söylemlere ilişkin işlemler arasında, eşd. araçsal ve deneysel eylemler arasında, ayırım yapmak önemlidir.[46] Tözsel bir ölçme-kuramı ilgili nesne önalanlarının kuruluş terimleri içinde sabitleştirilmiş kuram-yapma koşullarını açıklayabilir.[47]

(e) Bilgi-kurucu ilgiler

Olgular *dünya içindeki* kendilikler olduklarından değil ama önermelerin bağlılaşıkları olduklarından, kanıtlayıcı uslamlama düzeyinde kurulurlar. Kurulmuş olan şey eylemce-ilintilenmiş olanaklı deneyimin nesneleridir; deneyimleri dile getiren bildirimler ayrımlı deneyim ve eylem önalanlarına ilişkindir. Şimdi eğer bu bildirimlerin doğrulanma gereğinde oldukları görülürse, onlar bir söylemdeki tümceler durumuna gelirler. Ama böyle olmakla, onlar kendilerini kılgısal yaşam matrisine bağlayan bağı ancak *bir* bakımdan kırarlar: Kılgısal yaşamda yalın biçimde *önvarsayılmış* olan onların doğruluk-iddiaları şimdi askıya alınmış ve sınanmıştır. Bir başka bakımdan ise bu bağ dokunulmaksızın kalır: İçinde kuramsal bilginin formüle edildiği göndergesel dil-sözdizimi ile deneyim ve eylemin denk düşen önbilimsel bağlam-mantığı bir geribesleme ilmiği oluştururlar. Evrik olarak, o nedenle, doğrulanmış teoremler ancak *özgül* pragmatik kullanımlar için söylemden salıverilebilir. Bizim bilgi ile ilginin bağlantısını gördüğümüz yer budur. Şeylerin ve olupbitmelerin nesne-önalanıyla ilgili (ya da, kendilerini şeylerde ve olupbitmelerde belirtimleştiren daha derin yapılarla ilgili) bildirimler an-

cak ussal eylemi amaçsal biçimde yönlendiren yönelimlere (eşd. uygulayımbilimlere ve stratejilere) yeniden-çevrilebilir. Kişilerin ve söylenimlerin nesne-önalanıyla (ya da, toplumsal dizgelerin daha derin yapılarıyla) ilgili bildirimler ise iletişimsel eylemi yönlendiren yönelimlere yeniden-çevrilebilir. Bilgi-kurucu ilgiler eylem ve deneyim dizgelerinin söylemle birliğini korur. Onlar *eylem ile kuramsal bilgi arasındaki gizil bağlanımı* korurlar. Onlar sanıların teoremlere ve teoremlerin yeniden-dönüşümlerinin de eylemce yönlendirilmiş bilgiye dönüşmesinden sorumludurlar. Ama onlar bir eylem bağlamı içinde bildirilmiş deneyim ile bir söylem içinde doğrulanmış olgularla-ilgili-önermeler arasındaki ayrımı hiçbir şekilde önlemezler. Benzeş olarak, bilgi-kurucu ilgiler de sırf olgusal tanımaya dayalı doğruluk-iddiaları ile kanıtlayıcı uslamlama tarafından sınanmış [doğruluk-iddiaları] arasındaki ayrımı önlemezler. İlk bakışta, (görgül-çözümleyici bilgiye dayalı) nedensel açıklamaların uygulayımsal bakımdan yararlı bilgiye ilke olarak çevrilebilmesi ile, (yorumsamacı bilgiye dayalı) anlatısal açıklamaların kılgısal bilgiye ilke olarak çevrilebilmesi tuhaf bir rastlantıdan öte gözükmez. [Ama] onu, kuramsal bilginin tümel bir ilgiler bağlamına göreli çakılmışlığının terimleri içinde açıklayabildiğimiz ve böylece aşkınsal bir yapı içinde temellendirebildiğimiz zaman, bu olgu bir rastlantı olmaktan çıkar.

f) Bilgiye yönelik özgürleşimci ilgi ve yanlış a priori varsayımların yıkılması

Derin biçimde köklü (değişmez?) eylem ve deneyim yapıları içinde --eşd. toplumsal dizgelerin kurucu öğeleri içinde[48]-- temellendirilmiş olan bilgiye-yönelik-uygulayımsal-ve-kılgısal ilgilerle karşılaştırıldığında, *bilgiye yönelik özgürleşim ilgisi* türevsel bir statü taşır. O kuramsal bilgi ile, dizgesel biçimde çarpıtılmış iletişimin ve zayıf biçimde meşrulaştırılmış

baskının bir sonucu olarak varoluş durumuna gelen kılgısal-yaşamın-bir-"nesne-önalanı" arasındaki bağlantıyı güvencelendirir. Bu yüzden, bu nesne-önalanına denk düşen eylem ve deneyim tipi de türevseldir. Bu sözümona-doğal nesne-önalanının deneyimi kendi yolunda düşünümseldir, sözümona-doğal dayatmaların olumsuzlanmasını amaçlayan eylemlerle sanki içiçe geçmiştir: Ben çözümlenmemiş (ama özüretilmiş) nesnelleştirmelerden kaynaklanan bu zorlanımı, ancak bilinçdışı güdülerde ya da bastırılmış ilgilerde kök salmış olan bu sözümona-nesnelliğin çözümleyici biçimde bilincinde olduğum ve onu [bu sözümona nesnelliği] *çözündürmeye* çalıştığım noktada *deneyimlerim [yaşarım]*.

5. Karşıçıkışlar

Bilgi ve İnsansal İlgiler'in 9-11. bölümlerinde, yöntemsel özdüşünüme anahtar rol veren bir bilim olarak ruhçözümlemenin mantığını yeniden-izlemeye giriştim. "Yorumsamacı Tümellik-İddiası" üstüne daha geç bir incelemede[49] Lorenzer ve Dahmer tarafından daha öte geliştirilmiş olan bu yorumlamayı tamamlamış bulunuyorum. İzleyen kuramlaştırma açısından bir *öneri* olarak işe yarama bakımından *yeterince kesin* gördüğüm bu çözümlemeler ışığında, hiç kimse yukarda 4(a) - (e) kesimlerinde çizilmiş olan *izlencenin* tümüyle gerçekleştirilmiş olduğunu ciddi şekilde ileri sürmeyecektir. Bu konuda kimi yetkin monografların varoluşuna karşın durum budur.[50] Oysa, böylesi bir izlenceye benim yaptığım tarihsel-dizgesel giriş bu izlencenin usayatkınlığı açısından en azından bir dizi açık kanıt getirmiş bulunmaktadır. O nedenle, kitabın temelindeki güdemin ortaya çıkarmış olduğu temel yanlışanlamaların yanısıra,[51]* kimi tepkilerin şiddetinden de

---

* 51. ve 52. dipnotlar çevirideki zorunluluk gereği yer değiştirmiştir.--T.çn

bir ölçüde şaşırmış durumdayım.[52] Daha önemli [gözüken] karşıçıkışlardan beşini [burada] kısaca tartışmak isterim

a) R.Bubner[53] ilgi nosyonunun, "bilişsel ilgiler"in benim örnekçemde iye oldukları varsayılan aşkınsal işlev türünü önlediğini ileri sürmüştür. O şöyle yazar:

> Bir ilgiyi ıralandıran şey bir yanda tikellik, öte yanda da *kısmi usdışısallıktır*. Eleştirel düşünüm; ilgi *qua* her ilgide zorunlulukla özünlü olan bu nitelikler üzerinde odaklaşmak durumunda olacaktır. Eğer bir [kimse] daha iyi, daha az sınırlı bir ilgi tipine işaret etmek üzere, somut, görgül bakımdan verili ilgileri sınırlılıklarından dolayı eleştiriyorsa, ilgide özünlü bilinçdışılık ile dolayımsızlık arasındaki kurucu bağa yönelik bu içgörü bulanık kalır. Birincisi için [lehine]konuşan nedenler sonuncusuna karşı konuşanlarla aynı olamazlar. Birbirleriyle, kendi aralarında, gerçek nedenler temelinde karar vermeyi bu düzeyde olanaksız kılacak bir yolda çekişmeleri genelde ilgilerin ırasalıdır. O nedenle, görgül bakımdan verili ilgilerin sınırlılığı ve upuygunsuzluğunun eleştirel düşünümü bir başka ilgiyi yalın biçimde esinlendiremez.[54]

Eğer tanımlamadan öte bir şeyi anıştırmak varsayılmaktaysa, törebilime görgücü ve kararsalcı yaklaşımlarda ortak olsa bile ilgilerin tikel olduğu *önvarsayımı* oldukça tartışmalıdır. Başka bir yerde ileri sürmüş olduğum gibi,[55] kılgısal söylemler hangi düzgülerin genelleştirilebilir ilgileri belirimleştirdiğini ve hangilerinin de sırf tikel ilgilere dayandırıldığını sınayabilirler (bunlar en iyisi, erkin eşit biçimde dağıtılmış olması bağılıyla bir uzlaşmaya konu edilebilir).[56] Söylemlerde gerekçelendirilmeleri gereken genelleştirilebilir ilgiler ve düzgüler

onların ne görgül olarak *varolduklarının görülmesi,* ne de yalın biçimde bir kararla *konumlandırılmış olmaları* bakımından uzlaşımsal-olmayan bir çekirdeğe iyedirler. Daha çok, onlar aynı anda [hem] olumsal-olmayan bir tarzda *şekillendirilmiş,* [hem de] *buluşlanmışlardır. Ussal* insansal-istenç diye bir şeyin tümüyle varolduğunu söylemekte bir anlam varsa, bunun böyle olması gerekir. Gidimli karar-almanın bilişsel amacı önerilen ilgilerin genelleştirilebilirliği konusunda bir uylaşıma varmaktan oluşur.

Eylem ve değerlendirme düzgüleri için de bu geçerlidir. Bilişsel düzgülerin sözkonusu olduğu yerde, bunların yeterince temelli olması bağılıyla, böylesi hiçbir kılgısal söylem düşünülemez. Bizler gerekçelendirilebilir davranış ve değerlendirme düzgülerini onama ya da reddetmemizle aynı derecede, temel biliş düzgülerini onama ya da reddetme özgürlüğüne iye değiliz. Gerçek şudur ki, bilişsel düzgüleri ussal biçimde yeniden-kurmaya başladığımızda, bunları halihazırda onamış olmamız gerekir. Yine de, bunlar ilgileri de belirimlendirebilir. Ne var ki, böylesi bilgi-kurucu ilgiler *kılgısal söylemlerde* gerekçelendirilmeye uygun düşmezler. Onlar gidimli kararalma düzeneği yoluyla genelleştirilebilir sayılmazlar; ama yalnızca deneyimin nesnel olabilme koşullarını ussal bakımdan yeniden-kurma süreci yoluyla, genel ilgiler olarak *varoldukları görülebilir.* Bilişsel ilgilerin *tümelliği* nesne-önalanlarının kuruluşunun türün yeniden-üretimini yönlendiren koşullarca, eşd. *bizatihi* yaşamın toplumsal-ekinsel biçimince, belirlendiğini anıştırır. Bu bağlamda, bir *ilgiler temelinden* söz etmek; kesinlikle, uygulayımsal, kılgısal ve özgürleşimci (doğru) bilginin yaratılmasına yarayan bilişsel stratejilerin insansal yaşamın yeniden-üretimine ilişkin sorunların, toplumsal dizgelerin kurucu öğeleri içine kök salmış olan sorunların, genel öbekleriyle ilintili olmaları nedeniyle, gerekçelendirilir.

Düşünüm sorunlara olanaklı çözümlerin ilgi-yönelimli beklentilerinin (interested anticipations) *dolayımsızlığını* olumsuzlayabilmektir. Bu ölçüde, bilişsel ilgilere "hakça davrana"biliriz ("do justice", *einholen*). Ama düşünüm bilişsel ilgileri ne "olumsuzlama" ("negate", *aufheben*) erkine iyedir, ne de [bunun için] herhangi bir nedeni vardır.

(b) L.Krüger[57] benim kuramsal usun çabalarını kılgısal usunkilerle karıştırmış olduğuma inanmaktadır. Ona göre, ben "olgu bildirimleri ya da öğütler ile eylem buyrultuları arasındaki ortaklaşa onanmış ayrımı yadsıyan" bir bilim-kılgı ilişkisi önesürmekteyim. İşin doğrusu, ben önesürümler (bildirgesel bildirimler) ile öğütler (düzgüsel bildirimler) arasındaki mantıksal ayrımı hiç yadsımış değilim. Üstelik tersine, önesürümler ile öğütlerin ayrımlı biçimde temellendirilmesi gerektiğinde ısrar da etmiş bulunuyorum: birinciler, açıklamalar biçimini alan *kuramsal* söylemlerde; sonuncular ise, gerekçelendirmeler biçimini alan *kılgısal* söylemlerde.[58] Krüger'in kuşkusu kendisinin bana yorduğu ve şöyle dile getirdiği ek bir sava dayanmaktadır:

> Eğer bir kimseye, özgül bir bilimsel önermenin doğru olduğunu, eşd. öznelerarası onaya hak kazandığını, söylediğinde onun ne demek istediğini soracak olursak, yanıt sözkonusu bilimin altında yatan ilginin terimleri içinde dile getirilir. Habermas hiçbir yerde böylesine belirtik biçimde söylememekle birlikte, onun bir bildirimin geçerliliğinin, ya da bir bildirimin doğruluğunun onanmasının, temeldeki bu ilgiye başvurularak *gerekçelendirilme* durumunda olduğunu söylemek istediğini kabul ediyorum. Bu yorumlama gerçekten Habermas'ın daha yakınlarda bir "doğruluğun uylaşımkuramı" ileri sürmüş olmasıyla da doğrulanmıştır ki,

> buna göre, doğru ve yanlışla ilgili tüm kararların bir ortak eylem süreci içinde varılan kişilerarası-anlaşmaya dayandığı söylenebilir.

Bununla bağlantılı olarak, Krüger *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'den, benim [şunları] yazdığım bir pasaja gönderme yapar:

> Aşkınsal mantığa zıt olarak, doğal ve ekinsel bilimlerin mantığı arı kuramsal usun özsel nitelikleriyle ilgili değildir. O yalnızca soruşturma ve araştırmayı örgütlemenin yöntembilimsel kuramlarını ele alır. Bu kurallar arı aşkınsal kurallar statüsü taşımazlar. Onlar aşkınsal işlevler görmekle birlikte, insansal yaşamın edimsel biçimde varolan koşullarından, daha özgül olarak da, olağan-dil etkileşimi alanındaki karşılıklı anlama süreçleri yoluyla olduğu denli, toplumsal olarak örgütlenmiş emek alanındaki öğrenme süreçleri yoluyla da kendi yaşamını yeniden üreten bir türün yapılarından, kaynaklanırlar. O durumda, hem doğal, hem de ekinsel bilimlerdeki araştırma süreçlerinde ortak olan yarı-aşkınsal gönderme-dizgeleri içerisinde ulaşılabilir bildirimlerin-geçerliliğin-anlamı ancak insansal yaşamın edimsel biçimde varolan koşullarının ilgi-temeline göre ölçülebilir.

Ben bu pasajdan devinerek, "*bildirimlerin geçerliliğinin anlamı*'nı --ve hiç de *bu doğruluk-iddiasının kendisinin arınımını* değil-- olanaklı deneyim nesnelerinin önbilimsel kuruluşuyla birleştirmekteyim. Bir önermenin doğruluğu ilgi-doygunluğu aracılığıyla değil,[59] ama yalnızca o doğruluk iddiasının kendisinin kanıtlayıcı bir arınımı (redemption) aracılığıyla saptanır. Anlam-kurma sorununu geçerlilik [sorunundan] kesinlikle daha açık biçimde *ayırmak* üzere, ben bir "doğruluğun uylaşım-kuramı" evriltmeye ve bu kuramı, çekişen

yaklaşımlara karşı savunmaya çalıştım. Bu ise Krüger'in koyduğu gibi, uylaşımın "bir ortak eylem süreci" tarafından türetildiğini anıştırmaz. Daha çok, benim uylaşımı, yalnızca iletişimin herhangi bir edim-zorlanımından *özgürleştirilmesini* gerektiren ideal koşullar altında yer alacak 'doğruluk-iddialarının gidimli doğrulanması' terimleri içinde düşünmüş olduğumu bütünüyle açık kılar.[60]

(c) Albert (1971), Lobkowicz (1972) ve Ballestrem ile McCarthy (1972) bilimi nesnelleştirmenin araçsalcı bir yorumuna karşıçıkışlar ileri sürmüşlerdir. Böylelikle, Ballestrem ve McCarthy [şunları] yazarlar:

> Bilimsel kuramların gerçeklikle ilgili bilişi sağlamaları ölçüsünde, onlar şu ya da bu ilgiye göre başarılı kılgısal uygulanıma uyarlar (ve kılgısal ilgilerin, bu bilimsel kuramlara uygun düşen doğruluk ölçütleri belirleyeceği başka bir yol da yoktur)... Peirce'ın geliştirdiği bilim görüşü, ayrıca bunun altında yatan pragmatist anlam-eleştirisi daha baştan, ağır karşıçıkışlarla karşı karşıya kalır. Peirce'ın kendisinin bu güçlükleri gördüğünü, ve giderek artan biçimde nesnelci bir bilgi kavramını savunmaya koyulduğunu Habermas bilmektedir. Bu gelişme... genellikle (Peirce'in kendisi de içinde), daha köktenci pragmatist konumun ilertutar yanı olmayışı dolayısıyla, zorunlu sayılır.[61]

Dewey'in daha fazla etkisi altında bulunduğum ve henüz Peirce'ı ciddi biçimde incelememiş olduğum daha erken bir zamanda, pragmatizmde örtük olan araçsalcı doğruluk-idesini vurgulayarak, gerçekci bilgi-görüşüne karşı çıkma ayartmasına her zaman direnemeyebilirdim. Ne var ki *Bilgi* ve *İnsansal İlgiler*'de, araçsal eylemin başarısının önermelerin doğruluğunun yeterli bir ölçütü olduğu görüşüyle hiç de bağdaştırıla-

mayacak bir *aşkınsal pragmatizm* görünümleri geliştirmiş bulunuyorum. Peirce'ın kendi orta dönemi sırasındaki pragmatizmi[62] *anlamı* "doğruluğun uylaşım-kuramı" temelinde eleştirel biçimde yoklayan bir gerçeklik görüşünü temsil eder; bu araçsalcı [olma] dışında bir şeydir. Peirce nesne-kuruculuğu sorunlarının gerçekliğinkilerden ayrılmasını öngörür. Pragmatist buyrum görgül açıdan izinverilebilir-*anlatımların anlamını*,bu anlatımların uygulanımını araçsal eylem diyarına ilişkin deneyim nesneleriyle sınırlayarak düzenler. Bu ise araçsal eylemin nesne-önalanıyla ilgili olarak yapılmış izinverilebilir-*önermelerin geçerliliğinin anlamının* dolaylı şekilde pragmatist terimler içinde yorumlanmış da olduğunu; böylece, bu önermelerin, "gerçekliği, uygulayımbilim yoluyla onu denetlemeyi anda tutarak -- verili koşullarda, her yerde ve her zaman olanaklıdır-- kavradığı"nı[63] anıştırmaktadır. Yine de, bildirimlerin-geçerliliğinin-anlamının bu türetiminin, o kendi içinde ne denli tartışmalı olursa olsun, (ne Peirce'de, ne de benim kendi kuramımda) *bildirimlerde yapılan doğruluk-iddialarının arınımının* (redemption) *pragmatist bir yorumu* olduğu anlamına gelmez. Bildirimlerin ulamsal anlamının aşkınsal bir dedüksiyonu, bir kimse Kantgil idealizm doğrultusunda "tüm bireşimsel yargıların bir en yüksek ilkesi"ni[64] getirmediği sürece, bildirimlerin doğruluğunun aşkınsal doğrulanmasını (corroboration, *Begründung*) getirmez. Eğer biz kuramsal ilerlemeyi, önbilimsel nesne-önalanını daha ve daha "upuygun şekilde" yorumlayan eleştirel bir kuram-dilleri-gelişimi gibi anlamak durumunda *değilsek,* deneyimin *nesnelliği* ancak doğruluğun yeterli bir koşulu olabileceği için --ve bu en öğesel görgül bildirimler için bile geçerlidir-- bu yapılmış olamaz. Bir kuram dilinin "upuygunluğu" o dilde formüle edilebilen teoremlerin (kuramsal bildirimlerin) doğruluğunun bir işlevidir. Eğer biz kanıtlayıcı uslamlama yoluyla bu doğruluk-iddialarını arındırmayıp, bunun yerine

tek başına deneyim yoluyla irdelemeye bel bağlasaydık, o zaman, kuramsal ilerleme de *yeni* deneyimin üretilmesi gibi düşünülecek ve *aynı* deneyimin yeniden-yorumlanması gibi düşünülemeyecekti. Bu yüzden, deneyimin nesnelliğinin, denk düşen bir bildirimin *doğruluğunu* değil, ama bu deneyimi yorumlayan çeşitli bildirimler içinde deneyimin *özdeşliğini* güvenceleldiğini varsaymak daha çok usayatkındır.

(d) Lobkowicz "gerçekliğe sadıklık" ("truthfulness to reality", *Wirklich keitstreue)* anlamında bilimsel-bilginin - "nesnelliği"ni, bilginin bilgiye-yolgösteren-ilgilere bağımlılığıyla yanyana koyar. Yeterince tuhaf bir şekilde yalnızca özgürleşim ilgisinin "bilgiye yol gösterebileceği, ama onun buna yanlış yol göstermemesi gerektiği" [65] sonucuna varır. Bu önemsiz türden bir yanlışanlamadır. Çünkü, *herhangi* bir aşkınsal yaklaşım felsefesel gerçekçiliğin koyutladığı anlamda gerçekliğe-sadıklık gibi bir şeyin olabileceğini son çözümlemede dışlar. Doğruluğun denklik-kuramları olguları dünyadaki kendilikler olarak hipostatize etmeye eğilimlidirler. Böyle bir görüşün nesnelci yanılsamalarını ortaya sermek bizatihi olanaklı deneyimin koşulları üzerinde düşünseyen bir bilgibilimin güdemi ve iç mantığıdır. Aşkınsal felsefenin her biçimi olanaklı deneyim nesnelerinin ulamsal yapısını çözümleyerek, deneyimin nesnellik koşullarını nitelendirme iddiasındadır. Bu bağlamda, ben söylemce ilintilenmiş olgular ile, önbilimsel biçimde kurulmuş nesne-önalanları arasındaki nesnel bağı açıklamak için,bilgi-kurucu ilgiler nosyonunu getirdim. Benim bilgi-kurucu ya da bilgiye-yolgösteren ilgi dediğim hipotetik kurulumun, gidimli biçimde üretilmiş kuramsal bilginin, yalnızca gücül bakımdan doğru bildirimler yardımıyla kendisini yeniden-üretebilen bir yaşam biçimi kılgısına (koşullu da olsa) dizgesel çakılmışlığını anlamamıza olanak verdiği varsayılmıştır. Bu kanıtlar (arguments) karşı-

sında, deneyimin nesnelliği ile, nesnelleştirmenin ölçütlerini tanımlayan, böylece de olayları ilk planda deneyimlenebilir kılan, bilişsel ilgiler arasında bir karşıtlık görmek çözümsel açıdan saçma olur.[65]

Denemesinde başka bir yerde, Lobkowicz bizatihi aşkınsal yaklaşımı aslında eleştirmektedir:

> Habermas'ın "uygulayımsal denetim adına gerçekliğin nesnelleştirilmesi" dediği şey klasik soyutlama kavramının terimleri içinde kolayca gerçekliğin uygulayımsal bakımdan yararlı olmayan yönlerinden kaçınma ya da bunları gözardı etme gibi betimlenebilirdi. Onu bu tarzda betimlemek bir sözcük-tapıncaklaştırımı yoluyla onu ipotek altına koyma yerine, bir gerçekci yorumlama olanağını açık tutma üstünlüğü taşıyacaktı. Habermas bir noktada, nesnelleştirilmiş bir gerçekliğe denk düşen "kısıtlandırılmış deneyim"den söz eder. Ancak, araçsal bilginin yetersiz bir kipi"ne indirgemeksizin, kısıtlandırılmamış deneyimle ilgili bir şeyler bilmekteysek, bu söz anlamlı olur. Gerçekten, bu ikisi arasındaki uygun ilişki öyle olmalıydı ki, kısıtlandırılmamış deneyim araçsal bilginin öngereğini ve zorunlu geriplanını biçimlendirsin.[66]

Doğanın nesnelleştirilmesi *qua* ona [gerçekliğin nesnelleştirilmesine] ilişkin bilinen hiçbir almaşık apaçık şekilde sözkonusu olmadığında, gerçekliğin bu nesnelleştirilmesinin deneyimi *kısıtlayabileceğinden* söz edilip edilemeyeceği ve [edilebilecekse] hangi anlamda söz edilebileceği doğrusu ilginç bir sorudur. Deneyimin pragmatik *a priori*'sinin edimsel biçimde varolan nesnelleştirilmemiş-deneyim-alanları dizisinin hepsini ayraca aldığı ve kesip attığı savının usayatkınlığını görüngübilimsel algı incelemelerinin (örn. Merleau-Ponty)

tanıtlamış olduğunu teslim ediyorum. Ama bu benim, duyumsal deneyimin nesnelliğe ve dolayısıyla iletilebilirliğe ulaşabileceğinden söz edilmesi *denli,* bunun ancak deneyim nesnelerinin pragmatik bir örgütlenmesi aracılığıyla olanaklı olduğu yollu kanıtımı (argument) çürütmez.

Eğer bu temel sav onanırsa, aşkınsal tarzda konuşma Lobkowicz'in anıştırdığı gibi gereksiz duruma gelmez. Bilgiye gerçekçi bir yaklaşım koşulsuzun *koşullarının* çözümlenmesini ipotek altına alacaktır (gerçekci konumdaki öteki tutarsızlıklar konusunda hiçbir şey söylemeksizin). Bence, kılgısal yaşamın tümel bağlamları içinde bilginin taşıdığı işlevler ancak yeniden formüle edilmiş bir aşkınsal felsefenin çerçevesi içerisinde başarılı biçimde çözümlenebilir. Yeri gelmişken, bu saltık doğruluk iddiasının görgücü bir eleştirisini de getirmez. Bilişsel ilgiler doğal ve ekinsel bilimlerdeki soruşturmamantığı üzerine düşünüm yoluyla özdeşleştirilebildiği ve çözümlenebildiği sürece, meşru biçimde "aşkınsal" bir statü iddia edebilirler. Onlar doğal tarihin sonucu olarak çözümlendikleri --demek ki adeta bir bilişsel insanbilimin terimleri içinde çözümlendikleri-- anda, "görgül" bir statü üstlenirler. "Görgül". [sözcüğünü] tırnak imi içine koyuyorum; çünkü, yaşamın toplumsal-ekinsel bir biçiminin suyüzüne çıkan ıralarını (başka deyişle, toplumsal dizgelerin kurucu öğelerini) tarihsel açıdan açıklaması beklenen bir evrim kuramının kendisi nesnelleştirici bilimin aşkınsal çerçevesi içinde geliştirilemez.

6. Özeleştiriciliğe karşı yeniden-kurulumlama

Bilgi ve İnsansal İlgiler'de yayımladığım incelemeler yalnızca nesnellik ve doğruluk arasında değil, ama ayrıca eleştirel anlamda yeniden kurulumlama ve "özdüşünüm" arasında da kesin bir ayırım yapılmamasının acısını çekmektedirler.

Ancak kitabı tamamladıktan sonra düşündüm ki, Alman İdealizmi'ne dek uzanan "düşünüm" teriminin geleneksel kullanımı iki şeyi kucaklamakta (ve karıştırmaktadır): bir yanda o bizatihi bilen, konuşan ve eyleyen bir öznenin gücül yeteneklerinin koşulları üzerinde düşünümü anlatmakta; öte yanda, belirlenimli bir öznenin (ya da belirlenimli bir grup öznenin, yahut belirlenimli bir tür-öznenin) kendi özoluşum sürecinde yaşadığı, bilinçsiz biçimde üretilmiş kısıtlandırmalar üzerine düşünümü anlatmaktadır. Kant ve ardıllarında, bu birinci tip düşünüm olanaklı kuramsal bilginin (ve ahlaksal davranışın) *aşkınsal temelini arayış* biçimini almıştır. Bir kuram açısından, ya da bizatihi kuramsal bilgi açısından, kendini aşkınsal biçimde temellendirmenin anlamı nedir? Onun anlamı kuramın, hem o kuramı olanaklı kılan *hem de* ona sınırlar getiren --çünkü, bu tür aşkınsal doğrulama her zaman kuramın kendisiyle ilgili olarak taşıyabileceği fazlaca özgüvenli bir özanlayışı eleştirme eğilimindedir-- kaçınılmaz öznel koşullar diziniyle tanış duruma gelmesidir. Bu arada, düşünümün bu kipi türetici kuralların ve bilişsel şemaların ussal bir yenidenkurulumu şeklini de almış olur. Tikellikle, dil paradigması aşkınsal örnekçenin öyle bir yolda yeniden çerçevelendirilmesine yol açmıştır ki, dilbilimsel kuramın saptadığı koşullar, ulamlar ya da kurallar dizgesine aşkınsal bir özneyi eklemek artık zorunlu olmaktan çıkar. Dil felsefesi Humboldt'un günlerinde aşkınsal felsefe olmaya yatkın olmakla birlikte, bugün kuralların kendilerinin türetimsel doğasını kavramak yeterli olmakta, bu kuralların denetimi, eşd. yetkinliğin ortaya çıkması ve dolayısıyla yetkin bir öznenin oluşumu, ise çözümsel ve görgül bakımdan bağımlı ikinci bir sorun durumuna gelmektedir. Wittgenstein'ın "bir kuralı izleme" nosyonuna ilişkin çözümlemesi ve Humboldtgil gelenek içinde Chomsky'nin "türetici kurallar" ve "dilbilimsel yetkinlik" kavramlarıdır ki, dili, bilişi ve eylemi olanaklı kılan koşulla-

rın ussal yeniden-kurulumunun bu özgül çeşidine en doğrudan katkıyı yapmışlardır.

Görüngübilimi'nde Hegel bizim nahif ve sezgisel biçimde bildiğimiz bir şeyin koşullu doğasının aşkınsal çözümlemesince gerçekleştirilen özeleştirel bilinç sınırlandırmasını, terimin --öznel biçimde kurulmuş sözümona nesnelliğin eleştirel çözümünü anlatan-- *bir başka* anlamında düşünümle birleştirmiştir. Başka deyişle, *nesnel yanılsamalardan çözümsel_özgürleşim* idesini içeren bir düşünüm kavramını benimsemiştir. Daha sonra, Freud bu özeleştirel düşünüm nosyonunu, kısıtlandırılmış algılama ve davranış kalıplarının zorlayıcı etkisi altında öz varlığı konusunda kendi kendini aldatan bir görgül öznenin düşünümsel deneyimiyle ilintilendirerek, bilgibilimsel bağlamından uzaklaştırır. Özne bu yanılsamaları anlayarak, kendini kendinden özgürleşimlendirir.

Bu değerlendirmelerden şu çıkar ki bu tip eleştiricilik en azından [şu] üç bakımdan ussal yeniden-kurulumdan ayrımlıdır:

(a) Sözümona-nesnelliği ortaya serilecek deneyim nesnelerine eleştiri getirilir, oysa yeniden-kurulumlar daha baştan öznenin bilinçli yaratımları olan tümceler, eylemler, bilişsel içgörüler, vb. gibi "nesnel" verilere dayandırılmıştır.

(b) Tikel bir şeye --somut konuşuldukta, bir ben, ya da grup, özdeşliğinin tikel özoluşum sürecine-- eleştiri getirilir, oysa yeniden-kurulumlar gerekli yetkinliklere iye olma bağılıyla herhangi bir öznenin izleyebileceği anonim kural-dizgelerini anlamaya çalışırlar.

(c) Eleştiri bilinçsiz öğeleri, kılgısal sonuçlar taşıyacak bir yolda bilinçli kılma yeteneğiyle ıralanır. Eleştiri *yanlış* bilinç-

liliğin belirlenimlerini değiştirir, oysa yeniden-kurulumlar düzgün nasıl-bilgisini, eşd. kural-yetkinliğine iye olduğumuzda *kılgısal* sonuçlar *getirmeksizin* edindiğimiz sezgisel bilgiyi, açımlarlar.

Vargı olarak, düşünüm kavramının ayrımlandırılmasının önemli olabileceğini düşünmemin birkaç nedenini ileri sürmek isterim.

(a) Her şeyden önce --ve bu Lobkowicz (1972) ile başkaları tarafından belirletilmiştir-- *Bilgi ve İnsansal İlgiler* kavramlaştırımının kendisi düşünümün ikikatlı doğasınca bilişlendirilmiştir. Bu incelemeye girişirken, bilgi koşullarını yeniden-kurma araçlarını kullandım. Ama bunu, bilimlerin yanlış bilimselci özanlayışını sarsma eleştirel-güdemini anda tutarak yaptım. Bu ikikatlı-güdüyü yukarda halihazırda tartışmış bulunuyorum.

(b) Mantık ve genel dilbilim gibi "yeniden-kurucu" bilimler bugün (dönüştürülmüş bir) aşkınsal felsefe rolünü üstlenen (tümel-pragmatik) bir dil ve bilim kuramına benzer bir statü taşırlar. Hatta ahlak felsefesi bir iletişimsel törebilimin tümel kurallarını ussal konuşmanın temel düzgülerinden türetebilmesi ölçüsünde, bir yeniden-kurucu bilim satatüsü kazanacaktır.[67] Yeniden kurulabilir kural dizgeleri geçerliliği sorgulamaya çekilmiş olan yaşam-praksisinin bilişsel bileşenleri değildirler; ne de, doğruluk iddialarını doğrulama süreci içinde biriktirilmekte olan bilimsel teoremlerdir. Kural dizgelerini yeniden-kurulumlamak için gereken şey gidimli etkileşim kipinin kendisinden türeyen bir uyarıcıdır. Bu uyarıcı bizim ussal konuşmadan yararlandığımız her seferinde, düşünümsel-olmayan bir biçimde dayandığımız koşullar üzerine düşünümdür. O nedenle, bu tip bilgi her zaman özel bir statü iddiasında bulunmuştur: "arı" bilgi (statüsü)

Bireysel yetkinlikleri yeniden-kurma girişimi tuhaf bir yeni bilim tipi ortaya çıkarmaya ussal biçimde yardım etmiştir. Bilişci ruhbilim modasını izleyen kalıtımsal bilimlere gönderme yapıyorum. Bu bilimler bilişsel, dilbilimsel ve iletişimsel yetkinliklerin gelişimini ve edinimini yeniden-kurulabilir mantıksal kalıpların *ve* görgül düzeneklerin terimleri içinde açıklamaya çalışmaları bakımından, yaklaşımlarında aynı anda hem yeniden-kurucu, hem de görgüldürler. Bu belli bir noktada, soyut bir kurallar dizgesinin oluşunun (genesis) kendisinin (ya da yapısal koşullar yahut şemaların) nasıl açıklanabileceği sorununu doğurmaktadır. Piaget ve Chomsky gelişim sürecinin özgül evreleri sırasında uyarıcıların "etkinleştirdiği" "doğuştan" izlenceleri varsaymakta anlaşırlar. Bu varsayım olanaklı deneyimin aşkınsal koşullarının tarihsel oluşuyla öncel biçimde ilişkili olan soruna yapısal bakımdan benzeş bir sorunu açıklama anlamına gelir. "Doğuştan" izlenceler sayıltısının tek başına mantıksal nedenler açısından upuygun olmamasından kuşku duymak için her [türlü] neden vardır.

(c) Ruhçözümleme ve toplumsal kuram gibi "eleştirel" bilimler genel yetkinlik kurallarını başarılı biçimde yeniden kurulumlandırabilmeye de bağımlıdırlar. Bir örnek verirsek, dilbilimsel iletişimin hepten olanaklı olmasının koşullarını anlayabilecek bir tümel-pragmatik, çarpıtılmış iletişimi ve sapkın toplumsallaşma süreçlerini dizgesel biçimde açıklamanın kuramsal temeli olma durumundadır. Bu ölçüde ben ruhçözümleme gibi bir eleştirel bilimin "kendi klinik uygulayımından ve *kendi* geçerlilik ölçütlerinden bağımsız olarak varolan bir kuramsal çerçeveye dayanması gerektiği"nde direten Christopher Nichols'la[68] anlaşmaktayım. Ne var ki, sözkonusu kuramsal çerçeve bilimi nesnelleştirmenin [çerçevesi] olamaz. Önerdiğim yorumlama eğer doğruysa, [69] dizgesel dil-çarpıt-

malarını, öndilbilimsel ve dilbilimsel örgenselleşmenin gelişimsel bakımdan ayrı iki aşamasının karıştırılmasına dek izleyebilmek üzere, ruhçözümleyicinin çarpıtılmamış olağandil iletişiminin yapısına ilişkin bir "önnosyon"a ya da kabataslak bir anlayışa iye olması gerekir; bu durumda, o *düzgülü konuşmayı* olanaklı kılan koşulları yeniden kurulumlandırmaya gereksinim duyar. Bu soruya, nesnelleştirici bir iletişimbilimiyle yanıt verilemez.[70]

(d) Son olarak, yeniden kurulum ile eleştiricilik arasındaki ayırım benim, dönüştürülmüş bir aşkınsal felsefenin "doğalcılığı"yla ilgili çekincelerle ilgilenmeme olanak vermektedir. Böylesi çekinceler Rohrmoser (1970) ve Theunissen (1969) tarafından formüle edilmişlerdir. Theunissen kurnazca karşıçıkışlar ileri sürmekte, ama şu terimlerle anahatlarını çizdiği bir yaklaşımın içerimlerini de geçiştirmektedir:

> Nesnel bilgi Habermas'a göre bilgi-kurucu ilgilerce olanaklı kılınmıştır, çünkü bunlar bireyselin yapmacık öznelliğini insan türünün öznelerarasılığında eritmektedirler. Aşkınsal başarılar olabilseler de, bu ilgiler yine de köken bakımından, insan türünün olumsallığı nedeniyle, görgüldürler. Kant'ın sol-Hegelgil gözden-geçiriminin en açık biçimde ortaya çıktığı yer burasıdır.[71]

Theunissen "öznelerarasılığı aşabilecek ve *per se* öznenin temellerini kurabilecek bir nesnelliğin" yokluğundan yakınır.[72] "Saltık nesnelliğin tarihten uzaklaştırılması"yla, [diye] ileri sürer Theunissen, görgül özne sözümona-aşkınsal niteliklerle fazlaca yüklendirilmiş ve dolayısıyla yeniden doğallaştırılmıştır.

> Kendi amacına ulaşmayı başaramayan eleştirel kuram nesnelci bir doğa-varlıkbilimi düzeyine, en azından, doğayı bir saltık başlangıç konumuna yükselterek doğaya tarih karşısında birincilik veren bir felsefe düzeyine, kaymaya eğilimlidir.[73]

Theunissen ile benim aramdaki ayrım *bir* konuda özekleşir gözüküyor: Ben bunu, "bir bütün olarak insan türünü kucaklayacak denli yayılımlandırılsa bile, öznelerarasılığın yanlızca genişletilmiş öznellik olduğu"[74] klişesi gibi kabul etmiyorum. Bir tümel-pragmatiğin terimleri içinde konuşmanın yeniden-kurucu çözümlemesi her dilbilimsel iletişimde, ne denli öğesel olabilirse olsun, gücül bakımdan eleştirilebilir doğruluk iddialarının (eşdeyişle, bildirimlerinin doğruluğu ve düzgülerin düzgünlüğünün) onanması *gerektiğini* göstermektedir -- *ancak söylemler* içinde ödünlenebilecekleri için, *saltık bir biçimde* saçılmış olan doğruluk-iddialarının. Oysa, şu apaçık bir doğa olgusudur ki, yaşamın toplumsal-ekinsel biçimiyle yetinen insan türü kendini, en doğaldışı idenin, [eşd.] tümel anlaşmanın *olanaklı* olduğu yollu karşı-olgusal varsayımla zorunlu biçimde işe başlayan doğruluğun, ortamında yeniden üretebilir. Görgül konuşma ancak ussal konuşmanın temel düzgüleri dolayısıyla *olanaklı* olduğundan, gerçek [bir dil-topluluğu] ile kaçınılmazlıkla (yalnızca hipotetik bakımdan ideal olsa ise) idealize edilmiş bir dil-topluluğu arasındaki çatlak yalnızca kanıtlayıcı uslamlama sürecinde değil, ama toplumsal dizgelerin yaşam-praksisinin kendisinde [de] yapılandırılmıştır. Kantgil us olgusu nosyonu belki bu yolda yeniden canlandırılabilir.

Max Planck Enstitüsü

NOTLAR

Önsöz

1 Pozitivizmin ortaya çıktığı ve bugün ideolojik bir işlev üstlenmiş olan toplumsal bağlamı çözümlemek için yorumlayıcı bir örnekçe benim Herbert Marcuse'a adanmış denememde içerilmiştir: "*Technology and Science as Ideology*", benim *Toward a Rational Society* [başlıklı çalışmamın] içinde, (Boston: Beacan, 1970), pp.81-122

2 Bu çalışmaya bir ek olarak yayımlanmıştır. [Bkz. ss.363-384]

3 G. Radnitzky'nin *Contemporary Schools of Metascience*'nın ikinci cildi (Göteborg, 1968) "yorumsamacı eytişimsel yaklaşım"la ilgilidir. Adorno ile Apel'in ve de benim çalışmalarımızdan türetilmiş ideler içermekte ve bunları, çözümsel bilim-felsefesinin geriplanına karşı işlemektedir. Bu çalışma benim elyazmamın tamamlanmasından sonra ortaya çıktığından, birçok çakışma noktasına ancak bu genel göndermeyi yapabilirim.

KISIM BİR

1 **Çevirmenin Notu***: Almanca ve Fransızca [dilleri] *Erkenntnis* ve *connaisance* ile, *Wissen* ve *savoir* arasında ayırım yapmaktadır; birinciler bilme eylemini, sürecini, biçimini ya da yetisini, sonuncular ise bilinen şeyin edilgin içeriğini vurgulamaktadır. İngilizcede ise, bu ayırım en titiz biçimde "cognition" ("biliş") ile "knowledge" ("bilgi") arasındaki [ayrımla] yansıtılır. Yine de, İngiliz dilinde epistemology [bilgi bilim] "bilgi"nin kuramıdır ve bu, *Erkenntnis*'in metinde ne-

(*) Tersi belirtilmedikçe, bu "Notlar"da anılan çevirmen İngilizce çevirmenidir. T-çn.

den "bilgi" olarak çevrilip, "biliş"in de neden onun bir kertesini göstermek için ve sıfat biçiminde kullanıldığını açıklamaktadır.

[2] **Çevirmenin Notu**: *Transzendentallogisch transzendentale Logik*'in, demek ki aşkınsal mantığın, sıfat biçimidir. Metinde, "aşkınsal-mantıksal" hep bu anlamdadır; başka deyişle, "aşkınsal mantığın çevreninde ya da çevreninden" anlamındadır.

[3] **Çevirmenin Notu**: *Forschung* hem "soruşturma", hem de "araştırma" anlamındadır. Çoğunlukla,birincisi olarak çevrilmiştir.

[4] **Çevirmenin Notu**: *Reflektieren.* "Yansıtmak" ("to reflect") ve "yansıtma" ("reflection") sözcüklerinin Almanca ve İngilizce kullanımları arasındaki ayrımlar bu çalışmayı, ya da Alman İdealizminden imlemli biçimde etkilenmiş herhangi bir çalışmayı, titiz bir şekilde İngilizceye çevirmekte güçlük kaynağıdır. İngilizcede "reflect" sözcüğü "yansıma"dan ("mirror") ayrı olarak, "geriye bükülme", "geriye eğrilme" ya da (öz de olsa) bir şeyler, demek ki yansıtma edimine dışsal [olan bir şeyler], *üstüne* düşünseme (reflecting*on*) ansal işlemini anlatma eğilimindedir. Tikellikle Alman İdealizmi ve onun özne–nesne eytişimi tarafından geliştirilmiş şekliyle Almanca kullanımda ise, "yansıtma" sözcüğü öznenin bir şeyler *üstüne* düşünseme ediminin, düşünseme nesnesinin kendini, kendi asıl doğasını ortaya koyacak bir yolda, geriye eğdiği ya da geriye büktüğü bir [edim] olduğu idesini dile getirir. Bilincin ve nesnelerinin kuruluşunu ortaya koyması ölçüsünde, bilincin kendisi üzerine yansıdığı [bu] süreç nesnelere ilişkin nahif ya da inakçı görüşü de çözündürür; böylelikle, onlar bilinç *yoluyla* yeniden bükülürler (re-flected). Dolayısıyla, "yansıtma" bilişsel bir bağlamda geçişli biçimde kulla-

nılabilir. Bu kertede, doğru ve kavramsal bakımdan titiz bir çeviri "yansıtma yerine ... bilimin inancını güçlendirme" şeklinde olacaktır. [Bundan dolayı, bu Türkçe çeviride "reflection" karşılığı olarak "düşünseme" sözcüğü kullanılmış ve sözcüğün sıfat biçiminde geçtiği kimi yerlerde, ya da yazılımın "reflexion" biçimini aldığı tümcelerde terim "düşünüm" olarak karşılanmıştır.]

5 **Çevirmenin Notu**: *Identitätsphilosophie*. Özdeşlik felsefesi düşünce ve varlığın, özne ve nesnenin özdeşliğini koyutlayan [felsefe]dir. Alman İdealizmi doğanın ve nesneler diyarının bir saltık öznelliğin sırf dışsallaşması olduğunu önesürerek, Kant'ın özne ile kendinde-şey ayırımının üstesinden gelmeye girişmiştir.

6 **Çevirmenin Notu**: *Bildung* hem oluşum (formation, biçimlendirme) ya da şekillendirme, hem de özbilinçli bir öznenin (insansalcı) eğitimi, yetiştirilmesi ve ekinlendirilmesi anlamındadır. *Bildungsprozess* kişisel ya da ekinsel bir büyüme ve gelişme süreci anlamında "özoluşum süreci" olarak çevrilmiştir. "Özoluşum" (özoluşturucu, selfformative) özün kendisince baştan seçilmiş bir planın gerçekleştirilmesini değil, ama özün yine de katıldığı bir süreci anıştırır.

Bölüm Bir

1 Bkz. Hegel, "Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie", Georg W. .F. Hegel, *Sämtliche Werke* ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Frommann, 1949-59), 19: 555 ff. ve *Enzyklopädie* of 1830, ed. Friedhelm Nicolin ve Otto Pöggeler (Hamburg: Felix Meiner, 1959), p.43 ff. içinde.

2 **Çevirmenin Notu**: Eleştirel felsefe Kantgilcilik anlamındadır.

3 Vorlesungen", *Loc. cilt.,* p. 555 f.

4 **Çevirmenin Notu**: Metinde, "yöntemsel" ("methodical", *"methodisch")* "yöntemle ilgili ya da onun aracılığıyla" anlamına gelirken, "yöntembilimsel" ("methodological", "methodologisch") "yöntembilimle, yöntem incelemesiyle ilgili" anlamındadır.

5 **Çevirmenin Notu**: *Ursprungsphilosophie* sözcüğü sözcüğüne "köken felsefesi" olup, dünyanın ve kendinin, özgün bir ilke ya da temelden öz-içerikli bir dedüksiyonunu sağlamaya girişen felsefe anlamındadır. [Metinde] "İlk Felsefe" olarak çevrilmiştir.

6 Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* (Stuttgart: Kohlhammer, 1956), giriş, özellikle p. 14 ff.

7 *Enzyklopädie,* p.43. f.

8 *Phänomenologie des Geistes,* ed, Johannes Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1948), p.64. f.

9 **Çevirmenin Notu**: "Organon": bir düşünce ya da bilgi aracı; Aristotle'un mantıksal yazılarına verilen ad.

10 Biliş sürecinin araçsalcı görüşü Hegel'e, Kant'ın us eleştirisinin, pragmatist kavramlaştırmaları şaşırtıcı biçimde öngören bir yorumlanmasında kılavuzluk eder. Özellikle bkz. "'Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie", *Loc. cit.*p. 555. "Bilgi bir araç olarak tasarımlanır ....: hakikatin kendisine doğru yola çıkmazdan önce, ilkin doğanın ve [bu] aracın biçiminin bilındiği varsayılır. O etkindir; onun, istemlenen şeyi --nesneyi elegeçirme-- başarmaya yetenekli olup olmadığını incelediğimiz varsayılır... Sanki, bir kimsenin hakikate kazıklar ve kargılarla saldırıya geçebilmesi gibi." O durumda, aşkınsal estetik araçsal bir şekilde şöyle yorumlanabilir:

> Konu şöyle düşünülür. Dışarda, kendilerinde-şeyler vardır, ama zamansız ve uzamsız. Şimdi, bilinç gelir ve başta, kendi içinde, zaman ve uzamı deneyimin olanaklılığı [olanaklılık koşulları] olarak içerir; tıpkı yemek için yemenin koşulları olarak bir ağzın, dişlerin, v'b. olması gibi, Yenilen şeylerin ağzı ve dişi yoktur ve yemenin şeylere yaptığını, uzam ve zaman da onlara yapar. Bilincin şeyleri kendi ağız ve dişleri arasına alması gibi, o da uzamı ve zamanı alır. (*Ibid.*,p.563)

Örgensel kuruluşun "araçları" burada bir örnek olarak kullanıldığından, bu pasaj pragmatizm için, tür tarihi düzeyine dek genişletilmiş insanbilimsel bir biliş-kuramının çıkış noktalarını içermektedir. Bkz. Konrad Lorenz'in bildirisindeki bilgibilimsel tartışma: "Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis" , onun *Gesammelte Abhandlungen*'i içinde (Munich, 1966), 2: 255 ff.

11 *Phänomenologie des Geistes* , p. 64.

12 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

13 *Phänomenologie des Geistes*, p. 67 f.

14 **Çevirmenin Notu**: *Das erscheinende Wissen* sözcüğü sözcüğüne "ortaya çıkan bilgi", demek ki kendini ortaya koyduğu ya da belirginleştirdiği şekliyle bilgi, anlamına gelir. Metin daha da sık olarak *das erscheinende Bewuptstein*'a, "ortaya çıkan bilinc"e gönderme yapmaktadır ki, "belirimleri içinde bilinç" olarak çevrilmiştir.

15 *Ibid.*, p.68.

16 *Ibid.*, p.70 f.

[17] Kant ve Hegel'in kavramsal şemalarıyla sürekliliği korumak için, *ansichseiend* bilinçten-bağımsız-biçimde-özvaroluş anlamında, "kendinde (varlık)" olarak çevrilmiştir.

[18] *Ibid.*,p.74

[19] *Ibid.*, p.68.

[20] *Ibid.*, p.74.

[21] Georg Lukàcs, *Der junge Hegel* (Zurich: Europa, 1948),p.592 ff. **Çevirmenin Notu**: *Wissenschaft* dizgesel, nesnel bilgi anlamında "bilim" demektir. Çoğu durumlarda upuygun biçimde "bilim"le karşılanırken, Hegel'in felsefesiyle ilgili bağlamlarda, Hegel'in [bilim] anlamı ile bilimin uzlaşımsal anlamı arasındaki büyük ayrım nedeniyle, "bilimsel bilgi" olarak çevrilmiştir.

[22] Hegel daha sonra bu görüşü çeşitli noktalarda onaylar: "*Tinin Görüngübilimi*'nde... bilinci, kendisi ile nesnesi arasındaki ilk dolayımsız karşısavdan saltık bilgiye doğru, ilerlemeci devinimi içinde sundum. *Bilincin nesneyle ilişkisinin* tüm biçimleri bu yolu izler ve [bu yol] kendi sonucu olarak *bilimsel bilgi kavramına* iyedir. O yüzden, bu kavramın burada hiçbir gerekçelendirmeye gereksinimi yoktur (onun mantığın kendi içerisinde ortaya çıktığına bakılmaksızın), çünkü onu *Görüngübilim*'de elde etmiştir. Ve o bilincin kendisi tarafından bu üretiminden başka herhangi bir gerekçelendirmeye de yeteneksizdir ki burada onun tüm biçimleri hakikat içinde çözülür." "Logik", Georg Lasson, ed., *Sämtliche Werke,* Lasson, ed. (Leipzig: Felix Meiner, 1923), 3:29 içinde. Ayrıca bkz. *ibid.*, 3:53

[23] *Phänomenologie des Geistes*, p.75.

24 *Ibid.* p.74.

25 *Logik,* 3:7.

26 *Ansiklopedi*'de, bu terim gerçekte bu anlamda kullanılır. Orada (paragraf 413-439), anın görüngübilimi (phenomenology of mind) öznel anın gelişimindeki bir aşamaya gönderme yapar.

27 Berlin'de, *Heidelberg Ansiklopedisi*'nde yalnızca küçük bir yer tutan bu ilksel nosyon Hegel tarafından, 60'ı aşkın paragrafa genişletildi. Bir betikte (*Briefe* 3:126) o şunları yazar: "Felsefenin kendisi içerisinde değil de yalnızca ondan önce konuşlandırılabileceği için, bu giriş benim açımdan çok daha güç olmuştur." Bkz. *Enzyklopädie*'nin yeni baskısı, *loc. cit.*, p.ix ff.

28 Bu; Hans Friedrich Fulda'nın etkileyici incelemesi olan *Das Problemeiner Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik'in savıdır* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1965).

Bölüm İki

1 Enzyklopädie, paragraf 381.

2 MEGA, I,3: 171 f.

3 "*Soyut* İde olarak *açınlama (revelation, Offenbaren)* dolayımsız geçiştir, doğanın oluşudur. Özgür olan anın açınlaması olarak, doğanın *onun* dünyası olarak konumlanmasıdır: bir konumlanma (positing, *Setzen*) ki, düşünseme (reflection) şeklinde, aynı zamanda bağımsız doğa olarak dünyayı da *önvarsayar (presupposes, voraussetzen)* ve böylelikle [onun] sebebi olur." *Enzyklopädie*, paragraf 384.

4 "Eğer yerküre üzerinde duran ve doğanın tüm güçlerini soluyan gerçek, etiyle-kemiğiyle [gerçek] insan kendi gerçek nesnel özsel-erklerini, kendi dışsallaştırması yoluyla, yabancı nesneler olarak konumlandırırsa, özne yine de konumlandırma süreci değildir.. Nesnel varlık yalnızca ... nesneleri yaratır ve konumlandırır, çünkü o nesneler tarafından konumlandırılmıştır, çünkü bizzat kökleri içinde doğaldır.... Bu yüzden, konumlandırma edimi içinde, o kendi 'arı etkinliği'nden, nesneyi yaratmaya inmez; bunun yerine, onun nesnel ürünü onun nesnel etkinliğini (nesnelere yönelik etkinliği) yalnızca onaylar." MEGA, I, 3:160

5 *Ibid.*

6 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke* (Berlin: Dietz, 1959), 3:5.

7 **Çevirmenin Notu**: Burada "insanbilimsel" insanbilim bilimine (budunbilim, budunbetim, vb.) değil, felsefesel insankuramına gönderme yapmaktadır.

8 ***Çevirmenin Notu**: *Praxis* belli bağlamlarda "davranış" ya da "etkinlik" diye çevrilmiştir. Marksgil-kuram bağlamında bile, İngilizce "praxis" kullanımından, iki nedenle kaçınılmıştır. Birincisi, *Praxis* sözcüğü Almancada, İngilizcede "kılgı"nın anlattığından daha fazla bir şeyi anlatmaz: kurama karşıt olarak eylem. Marx'ın bunu kullanımı kılgının geleneksel kavramının bir *yorumlanmasıdır*. İkincisi, yazar hem Marx'ın *Praxis* kavramlaştırımına, hem de genelde onun anlamına yeni bir ışık tutmaya çabalamaktadır ve bu girişimi,

---

*Metindeki 8 ve 9 numaralı dipnotlar çeviriden ileri gelen zorunluluklar nedeniyle, yer değiştirmişlerdir.--T.çn.

terimbilimsel bakımdan önyargılamak yanıltıcı olacaktır. Gündelik (current) İngilizcede, "kılgısal"ın çoğu kez, "insansal eylemle ilintili olmak"tan (demek ki simgesel etkileşimden) çok, "uygulayımsal bakımdan ustaca" ya da "uygun" anlamına geldiği kuşkusuz doğrudur.

9 **Çevirmenin Notu**: "Sezgi" ("Intuition", "*Anschauung*") burada bir ruhsal-içgörü yetisi değil, duyum anlamındadır.

10 **Çevirmenin Notu**: *Arbeit* "çalışma" ["iş"] ya da "emek" anlamına gelir. Yazarın onu araçsal eyleme, etkin uyarlanmaya ve uygulayımbilime bağlaması ve bu alanı simgesel etkileşim, toplumsal örgütlenme ve ekinsel gelenek [alanından]" ayırt etmesine uygun olarak, genellikle, işlevsel ırasını vurgulayan " çalışma" ["İş"] şeklinde çevrilmiştir. Yine de, geleneksel kulanımla uyum içinde, Marksgil kuramın tartışılmasında, *Arbeit* karşılığında "emek" [sözcüğü] korunmuştur.

11 *Das Kapital* (Berlin: Dietz)_, I :47

12 *Ibid.*,p.185.

13 **Çevirmenin Notu**: "Kendisi için varolan" [deyişiyle] Marx Hegel'i izleyerek, "özbilinçli'yi anlatmak istemektedir.

14 MEGA, I,3:162

15 Bkz. benim "Zur Diskussion um Marx und der Marxismus" başlıklı denemem, *Theorie und Praxis* içinde, 2. bsk, (Neuwied: Luchterhand, 1967), p.261 ff

16 Jean Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique* (Paris: Gallimard, 1960)

17 Temsili bir örnek Praglı filozof Karel Kosik'in *Die Dialektik des Konkreten* [başlıklı] kitabıdır (Frankfurt am Main:

Suhrkamp, 1967). Ayrıca, 1965'den buyana Zagreb'de yayımlanan *Praxis* dergisi çevresindeki felsefe çevresinin çalışmalarına da bakınız. Bu bağlantı içinde, Bkz. Gajo Petrovic, *Marx in the Midtwentieth Century* (Garden City: Anchor, 1967)

18 *Kapital*, I:185.

19 MEGA, I,3 :162

20 "Deutsche Ideologie", *Werke* içinde, 3:38

21 "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", MEGA, I,3:121

22 "Deutsche Ideologie", p.43.

23 **Çevirmenin Notu**: Metinde "nesneleştirilme" ("objectify") ve "nesnelleştirilme" ("objectivate") sözcükleri ayrımlı iki kavramı vermek için kullanılmıştır. Nesneleştirilme (*vergegenständlichen*) araçsal eylemin ya da doğal bilimin bir nesnesini özneden ayırmak ve ona dışsal kılmak --başka deyişle, Kantgil anlamda kurmak (to constitute)-- anlamındadır. Nesnelleştirilmek (başlıca olarak *objektivieren*) ise simgesel bir dizge içinde biçim vermek, demek ki iletişimsel eylemin bir taşıtı durumuna getirmek, anlamına gelir. Bu sonuncusu başkalarının ona katılması anlamında özneye-dışsal duruma gelebilir, ama öznenin varolduğu [zamanla] aynı zamandadır. Bkz. Bölüm 7.

24 *Ibid.*, p.44.

25 *Kapital*, I: 47.

26 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz, 1953), p.389.

27 "Onlar insansal işleyimin ürünleridirler: doğa üzerindeki insan istencinin ya da insanın doğa içindeki etkinliğinin örgenlerine dönüştürülmüş olan doğal gereç. "Onlar *insan elinin yarattığı insan beyninin* örgenleridir." (*Grundrisse*, p.594)

28 Alfred Schmidt şunu gözlemlemiştir:

"Kant ile Hegel arasındaki çekişmede, Marx konuşlanması zor da olsa arabulucu bir konum alır. Hegel'in özne ile nesne özdeşliğine ilişkin özdekçi eleştirisi onu geriye Kant'a iter; ancak varlık [burada] düşünceyle özdeş olmayıp, bir bilinemeyen "kendinde şey" olarak ortaya çıkmaz." Aşkınsal tamalgı kavramıyla, Kant sanki, birleşmiş bir deneyim dünyasının nasıl varlık durumuna geldiğini ilk ve son kez göstermek istiyordu. Bununla birlikte, Marx Kant'ın özne ile nesnenin özdeşsizliği savını korurken, tıpkı emek ürünlerinde gerçekleşmiş olan öznel ile nesnelin birliğinin aynı zamanda emek ile doğal gereç arasındaki orantının önemli ölçüde değiştiğini de anıştırması gibi, tarihin de ayraca alınamayacağı, demek ki özne ile nesnenin birbirleriyle değişen ilişkilere girdikleri, yollu postKantgil anlayışa bağlı kalır." Bkz. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1962), p.103. Marx alıntısı *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin; 1958), p.30'dan.

29 Bu çevreni, Polemiksel bir güdemle de olsa, Hegel çoktan açmış bulunuyordu. Bkz. yukarıda, s. 438-439, n.10

30 Bkz. Bölüm 5 ve 6.

31 Yukarda anılan çalışmada, Alfred Schmidt bu bağlamda Marx'ın bir geç çalışmasına, onun Adolph Wagner'in *Lehrbuch der politischen Ökonomie*'sine --Bela Fogarasi, *Logik*'de (Berlin, 1955) aktarılan-- kenar noktalarına, gönderme yapar:

Doktriner profesör için, insanın doğayla ilişkileri baştan kılgısal ilişkiler, demek ki eyleme dayanan [ilişkiler], değil, ama kuramsal ilişkilerdir..... İnsan dış doğanın nesneleriyle, kendi gereksinimlerini karşılama araçlarıyla [olduğu] gibi ilintilenir. Ama insanlar hiç de "dış dünyanın nesneleriyle bu kuramsal ilişki içinde" olmakla işe başlamazlar. Tüm hayvanlar gibi, onlar da yemekle, içmekle, vb. işe başlarlar. Demek ki, onlar bir genel ilişki içinde değildirler, daha çok, etkindirler, eylem yoluyla dış dünyanın belirli nesnelerini iyelenirler ve kendi gereksinimlerini bu yolda karşılarlar (demek ki, üretimle işe başlarlar). Bu süreç yinelenirken, onların beyinlerinde, nesnelerin insanın "gereksinimlerini karşılama" yeteneğinde olduğu izlenimi doğar. İnsanlar ve havanlar kendi gereksinimlerini karşılamaya yarayan dışsal nesneleri öbür tüm nesnelerden "kuramsal bakımdan" ayırt etmeyi de öğrenirler. Sonraki gelişimin belli bir düzeyinde, kendi gereksinimlerinin ve bunların karşılanmasına ilişkin eylem-kiplerinin bu arada çoğalması ve daha öte gelişmesi ardından, insanlar bu nesnelerin bütün öbeklerine, dış dünyanın öteki nesnelerinden deneyim temelinde ayırt ettikleri adlar takmışlardır. Bu zorunlu bir süreçtir, zira insanlar üretim süreci içinde, demek ki nesneleri iyelenme süreci içinde, birbirleriyle ve bireysel nesnelerle süregen bir ilişki içindedirler; ayrıca, onlar bu nesneler konusunda öteki insanlarla hemen çatışma içine de girerler. Çünkü bu adlandırma yalnızca, yinelenen eylemin deneyimde değiştirdiği şeyi, eşdeyişle, çoktandır tikel toplumsal ilişkiler içinde yaşayan --bu varsayım zorunlulukla, dilin varoluşundan çıkmaktadır-- insanlar için belli dışsal nesnelerin onların gereksinimlerini karşılamasını, düşüncel biçimde dile getirir.

32 **Çevirmenin Notu**: *Erfolgskontrolliertes Handeln* sözcüğü sözcüğüne "sonuçları (ya başarısı) tarafından denetlenen (ya da uyarılan) eylem" anlamındadır. Bu kavram, uyarlamacı süreçlerin parçası olarak çevre içindeki performanstan geribeslenmeye vurgu koyarak, "geribeslemenin-denetlediği [ya da "geribesleme-denetimli"] eylem diye çevrilmiştir.

33 *Briefe an Kugelmann* (Berlin, 1952), p.67, 11 Temmuz 1868 tarihli betik.

34 *Critique of Pure* Reason, paragraf 16

35 "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre", *Ausgewählte Werke*, ed. Fritz Medicus (Hamburg: Felix Meiner, 1962), 3: 109. Bkz. Dieter Henrich, *Fichte's ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967),

36 Filozof kendini özbilincin edimine bırakmayla, ben olarak kendi üstüne pekinliğe ulaşır:

> O kendi edimini *genelde eylem* olarak kavrar ki, bunun bir kavramına kendi önceki deneyiminden çoktan iyedir, ve *yeniden* kendine *dönen* bu *tikel eylem* olarak, kendisinde gözlemlediği şekliyle, [bunun bir kavramına çoktan iyedir]. Bu ırasalcı ayrımla, o bunu genelde eylem alanından ayırt eder. [Bunun] hangi eylem olduğu ancak gözlemlenebilir, ama kavramlardan geliştirilemez ya da onlar yoluyla iletilemez. Fakat bu gözlemde ya da sezgide (intuition) neyin içerildiği, onun sırf *varlığa* karşıtlığı yoluyla kavranılır.
>
> "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *Ausgewählte Werke*, 3:45

37 "Tarih bireysel kuşakların ardışıklığından başka hiçbir şey değildir ki bunlardan herbirisi kendine, kendi tüm öncellerince aktarılan gereçleri, anamalı ve üretim güçlerini kullanır. Böylelikle, herbir kuşak bir yandan kendi edinilmiş etkinliğini bütünüyle değişmiş durumlar altında sürdürür ve öte yandan da eski durumları bütünüyle değişmiş bir etkinlikle değişkelendirir ..." " Deutsche Ideologie", 3:45

38 *Grundrisse*, p.389.

39 "Deutsche Ideologie", p.20 f .

40 MEGA, I, 3:123

Bölüm Üç

1 *Ibid.*,p.156

2 *Ibid.*,p.122

3 **Çevirmenin Notu**: Çoğu İngilizce baskılarda ikinci baskıya önsöz olarak yayımlandı.

4 "Yaşam verili bir gelişme dönemini sürer ve verili bir aşamadan öbürüne geçer geçmez, başka yasalar tarafından yöneltilmeye de başlar... Üretim güçlerinin değişen gelişmesiyle birlikte, onları düzenleyen yasalar ve koşullar da değişir." Bkz. *Kapital*, 1 : 17.

5 *Ibid.*, p.16.

6 MEGA, I,3:123.

7 *Grundrisse*, p.594.

8 *Ibid.*, p.585.

[9] Böylelikle emek araçları çeşitli başkalaşımlar geçirir ki, "bunlardan sonuncusu otomasyonla, kendini devindiren bir devindirici güçle, devinime geçen *makinedir,* ya da daha çok, *otomatik bir makineler dizgesidir* (makineler dizgesi: bunun *otomatik-durumu* [otomatikliği] yalnızca makinelerin en yetkin ve en upuygun biçimidir ve onu bir dizgeye dönüştüren şeydir)" (*Ibid.*,p.584). Marx otomasyonu Aristotelyen kavramlar içinde öngörür. Üretici güçlerin bu dereceye gelişmesinin ancak, uygulayımbilimsel uygulanımlarıyla birlikte bilimlerin birincil üretitici-güç durumuna gelmesiyle başladığının ayırdındadır:

> Daha önce işçinin yaptığı işin (labor) aynısını makinenin yapmasına olanak veren şey doğrudan bilimden ortaya çıkan düzeneksel ve kimyasal yasaların çözümlenmesi ve uygulanımıdır. Ne var ki, makinelerin bu yöndeki gelişimi ancak büyük-ölçekli işleyim halihazırda daha yüksek bir düzeye ulaştığı ve bilimler toplağı anamalın hizmetine sokulduğu zaman başlar *(ibid.*,p 1591).

Marx [burada] "üretim sürecinin yalın bir emek sürecinden, doğanın güçlerini kendi hizmetine sokan ve onları insan gereksinimleri hizmetinde çalıştıran bir bilimsel sürece dönüşümü"nden başka bir şeyden söz etmemektedir (*ibid.*, p. 588).

[10] *Ibid.*,p.592 f.

[11] *Ibid.*, p. 374

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*,p.593.

[14] 1857 [tarihli] *Siyasal Ekonominin Eleştirisi*'ne girişte, ki

Marx'da karşılaşılacak siyasal-ekonomi yöntemine birkaç ayrıntılı gönderme içerir, toplumsal kılgının kendi iki öğesinden birine, demek ki çalışmaya, indirgenmesi açık biçimde görülür (*Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin, 1958), pp.235-270). Marx çalışmanın her zaman toplumsal emek biçimini aldığı öncülüyle başlar. Doğal gereç üzerinde çalışan bireysel özne, başka deyişle araçsal-eylem örnekçesi, ayrımlı emek işlevlerinin işbirliği olarak her zaman dizgesel biçimde bir etkileşim çerçevesinin içinde birleştirilmiş [bir araya getirilmiş] olan emekten bir soyutlamadır:

> Başlangıç noktası doğallıkla, toplumda üretim yapan bireyler ve bu yüzden, bireylerin toplumsal olarak belirlenmiş üretimidir. Smith ve Ricardo'nun işe başladığı bireysel ve yalıtlanmış avcı ya da balıkçı 18. yüzyıl Robinsoncularının usasığmaz düşlemlerine ilişkindir... *(ibid.*, p.235)

Toplumsal emek aynı zamanda, araçsal eylem örnekçesine uygun olarak da görülebilir. Emek içgüdü ile onun doygunlaştırılması arasına girer ve bu yüzden, hayvansal düzeyde, örgensellik ile çevresi arasındaki dolayımsız aktarım şeklinde yer alan "özdeksel değişim süreci"ni dolayımlar. Toplumun yeniden üretimi de nesnelerin üretildiği ve iyelenildiği bu döngüyü izler. Bu düzeyde üretim ve iyelenme bir kez daha malların dağılımı ve değişimiyle dolayımlanır:

> Toplumun üyeleri üretimde, insansal gereksinimler için doğal ürünleri iyelenirler (üretirler, biçimlendirirler). Bireyin bu ürünlerden ne oranda pay alacağını dağılım belirler. Ona dağılımın tanıdığı kotayı onun dönüştüreceği tikel ürünleri ise değişim sağlar. Son olarak, ürünler tüketim içinde yararlanma (enjoyment), bireysel iyelenme, nesneleri durumunu alırlar (*ibid.*, p.242).

Böylelikle, üretim çıkış-noktası, tüketim son-ürün ve dağılım ile değişim de ara [-ürün] olarak ortaya çıkarlar. Bütün bu yaşam süreci şimdi, Marx tarafından, üretim çevreninden kavranmıştır. Yaşam araçlarının yaratılması, üretim, ile yaşamın korunması, yeniden-üretim, aynı sürecin iki görünümüdür:

> İstek (want) olarak, ya da gereksinim olarak, tüketimin kendisi *üretici* etkinliğin bir iç öğesidir; ama bu sonuncusu [*üretici* etkinlik] gerçekleşmenin çıkış noktasıdır ve bu yüzden, onun kendini-aşan öğesidir; o edim ki bütün süreç burada yeniden başlar. Birey bir nesneyi üretir ve onun tüketimi yoluyla, yeniden kendisine döner, ama üretici bir birey ve kendisini yeniden üreten biri olarak. Tüketim böylelikle üretimin bir görünümü olarak ortaya çıkar (*ibid.*,p.249).

Üretim insanın "özdeksel değişim süreci"ni ayırt eden, belirleyici yeniden-üretim biçimidir. Bu; insanı "aşağıdan", demek ki doğal bir varlık olarak, kavrayan bir çevrenden çıkar.

Şimdi Marx toplumsal üretimde, ürünlerin iyelenilmesinin de toplumsal bakımdan örgütlenmiş olduğunu görür. Dağılım üreticinin, toplumsal üretim çıktısı içindeki payını "toplumsal yasalar yoluyla" belirler. Onun payını saptayan bu yasalar mülkiyet hakları dolayımsız-biçimini alırlar:

> Tüm üretim bireyin doğayı, tikel bir toplumsal biçim içerisinde ve [onun] aracılığıyla iyelenmesidir. Bu anlamda, mülkiyetin (iyelenmenin) üretimin koşulu olduğunu söylemek bir eşsözlülüktür. ... Mülkiyetin hiç varolmadığı yerde üretimin de olamayacağını söylemek bir eşsözlülüktür *(ibid.*, p.241).

Dağılımın bağımlı olduğu mülkiyet ilişkileri toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinin temelidir. Bu yüzden biz kurumsal çerçevenin araçsal eylemle ilişkisini, dağılımın üretim alanıyla ilişkisi içinde görürüz, [bu] iki öğeyi Marx kılgı kavramı içinde, upuygun şekilde ayırmış değildir. "Dağılım üretimin yanısıra ve dışında bağımsız bir alan mıdır?" sorusuna yanıtıyla, etkileşim ile çalışma arasındaki ilişkiyi örtük biçimde karara bağlar.

Dolayımsız yanıt apaçıktır: yalın olarak, gelir dağılımı konumların toplumsal emek dizgesi içindeki dağılımına bağımlıdır. Bağımsız değişken "üretim sürecindeki yer"dir.

> Ücretli emek biçiminde üretime katılan bir birey ürünlerden, üretimin sonucundan, ücretler biçiminde pay alır. Dağılımın örgütlenmesi tümüyle üretimin örgütlenmesi tarafından belirlenmiştir *(ibid.*, p.250).

Yine de, "üretimin örgütlenmesi" üretim araçlarının dağılımına, demektir ki "toplum üyelerinin çeşitli üretim biçimleri arasındaki dağılımına, (bireylerin belirlenimli üretim ilişkileri altına sokulması)" bağımlıdır. (*ibid.*,p.252). Ne var ki, üretim ilişkileri üretim alanının kendi içinde işleyen yükümlülükler ve ödüller örgütlenmesidir. Vargı olarak, nasıl bakarsak bakalım, dağılım bizatihi üretim biçimine değil, kurumsal çerçeveye, demek ki mülkiyet düzenine, bağımlıdır. Marx'ın üretimi bağımsız değişken olarak kurtarmasının biricik yolu terimbilimsel kaçamaktır:

> Kendisinde özünlü bu dağılımdan ayrı düşünüldüğünde, üretim boş bir soyutlamadır; oysa evrik olarak, ürünlerin dağılımı özgün biçimde üretimin kurucu bir öğesi olan bu dağılımla dolayımsız biçimde verilidir *(ibid.)*.

Üretim kavramına öylesine geniş bir anlam verilmiştir ki, o [artık] üretim ilişkilerini bile anıştırmaktadır. Bu ise Marx'a, üretimin, içinde üretimin yer aldığı kurumsal çerçeveyi de ürettiğinde ısrar etme olanağı vermektedir: "Üretim ile, onu belirleyen *(sic)* bu dağılım arasında elde edilen ilişki apaçık bir biçimde, üretimin kendisiyle ilgili bir sorudur" *(ibid.)*. Ne var ki, kesin konuşulduktа, bunun tek anlamı kurumsal çerçevedeki değişikliklerin üretim güçlerinin gelişmesine, üretim sürecinin üretim ilişkilerine olduğu denli çok bağımlı olduğudur:

> Eğer birisi üretimin üretim aletlerinin belli bir dağılımıyla başlaması gerektiği için, dağılımın en azından bu anlamda, üretime ve onun öncülüne öncel olduğunu söyleyecek olursa, yanıt olarak denilmektedir ki, üretim aslında kendi öğelerini biçimlendiren kendi koşullarına ve öncüllerine iyedir. Daha başta, bunlar "doğal" gözükebilirler *(ibid.)*

Burada Marx toplumsal etkileşimin, olasılıkla cinsiyet, yaş ve akrabalık ilişkileri gibi doğal niteliklerini düşünmektedir.

> Üretim sürecinin kendisi yoluyla, onlar "doğal" [koşullardan] tarihsel koşullara dönüştürülürler ve her ne denli bir dönem için üretimin doğal bir öncülü gibi gözükebilseler bile, bir başkasında onun tarihsel sonucu olurlar. Onlar üretimin kendi içerisinde sürekli olarak değişkelenirler *(ibid.)*.

Toplumsal kılgının tüm görünümlerini üretim kavramı altına koyma yönündeki bu tanımsal girişimler Marx'ın, gereç, aletler, enerji ve emeğin örgütlenmesinden ayrımlı (unlike) olarak, dolayımsız biçimde emek sürecinin kendisine ilişkin olmayan üretimin-toplumsal önkoşullarını hesaba katmak du-

rumunda olduğunu örtbas edemez. Yerinde nedenlerle, Marx ulamsal çerçeveyi öyle bir yolda kurulumlamak ister ki, "önekonomik olgular" türün tarihsel evrimleşme düzeneğine girmesinler. Ama üretimde özünlü olan dağılım, üretim aletlerinin dağılımını saptayan [bu] kurumsallaşmış güç-ilişkisi bir simgesel etkileşim yapısına dayanır. Tüm tanımsal eşitlemelere karşın, bu sonuncusu üretim, istek (want), araçsal-eylem ve dolayımsız-tüketim öğeleri içinde çözümlenemez.

15 *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, p.249

16 Bkz. *Festschrift for Karl Löwith*'e benim katkım: "Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Realphilosophie", *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Hermann Braun und Manfred Riedel, eds. (Stuttgart: Kohlhammer, 1967) içinde. Bu deneme *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968) içinde yeniden basıldı ve İngilizce olarak da, Beacon Press tarafından yayımlanacak *Theory and Practice*'de çıkacak. Ayrıca bkz. *Hegels Politische Schriften*'e (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966) artsözüm, p.343 ff.

17 *Kapital*, I:77 f.

18 Bkz. Theodor Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967).

KISIM İKİ

1 Mantık ve matematiğin temellerinin soruşturulmalarındaki biçimselcilik eleştirisi üstüne bkz. Friedrich Kambartel, *Erfahrung und Struktur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968).

2 Bugün, Paul Lorenzen'in protomantık üstüne çalışmaları biçimsel mantığın kurallarını kuruluş çevreninden türetme

yönündeki en umutverici girişimdir. Bkz. Paul Lorenzen, *Methodisches Denken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968) ve Wilhelm Kamlah ve Paul Lorenzen, *Logische Propadeutik* (Mannheim, 1967)

Bölüm Dört

1 Bkz. Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Boston:Beacon. 1957)

2 Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive,* 2. bsk. (Paris: Bailliére, 1864), 4:360 f.

3 Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967)

4 *Discours sur L'Esprit Positif,* Iring Fetscher, ed. (Hamburg: F. Meiner, 1956), p.82 ff.

5 *Ibid.,* p.91.

6 **Çevirmenin Notu**: "Nesne önalanı" burada, olanaklı bir bilim nesnesi ya da bir bilim sayılan her türlü şeyin evreni anlamındadır.

7 *Ibid.*, p.27

8 *Ibid.*, p.51.

9 *Cours de Philosophie Positive,* 6.

10 *Ibid.,* 6:600 f.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Discours*, p.85 f.

14 *Ibid.*, p.59 f.

15 *Cours de Philosophie Positive*, 6:618.

16 *Discours*, p.33 f.

17 *Ibid.*, p.27; ayrıca bkz. *Cours de Philisophie Positive,6.*

18 *Discours*, p.91.

19 *Ibid.*, p.29.

20 *Ibid.*, p.89.

21 *Erkenntnis und Irrtum* (Leipzig:Barth, 1905),p.8.

22 *Die Analyse der Empfindungen und das Verhaltnis des Physischen zum Psyhischen*, 6. bsk. (Jena:G.Fischer, 1911),p.14

23 *Ibid.*, p.299 f.

24 *Ibid.*,p.19 ff.

25 *Ibid.*,p.17 f.

26 *Ibid*, p.18

27 *Ibid.*,p.290 f.

28 *Erkenntnis und Irrtum.*p.10

29 *Analyse*, p.9.

30 *Erkenntnis und Irrtum*, p.12 f.

31 *Analyse*, p.257.

32 *Ibid.*, p.256.

33 *Ibid.*, p.261. Ayrıca bkz. p.258 f.:

> Bu yüzden, düşüncelerin olgulara uyarlanması tüm doğal-bilimsel çalışmanın ereğidir. Burada, bilim kendisinin gerçekleştirip, gündelik yaşamda ayırdına varılmayan şeyleri sırf güdemsel ve *bilinçli olarak* sürdürür. Bizler özgözlemleme yeteneği taşıdığımız anda, kendi düşüncelerimizin halihazırda sık sık olgulara uyarlanmış olduğunu görürüz. Düşünceler bize, duyum-olgularına (*sinnliche Tatsachen*) benzeş gruplaşmalar içindeki öğeleri sunarlar. Ama bizim sınırlı düşünce depomuz bizim sürekli artan deneyimimize yetmez. Hemen her yeni olgu kendisiyle birlikte, *yargılama* sürecinde dile getirilen bir uyarlanma sürekliliği de getirir.... O yüzden, bir yargı her zaman, bir duyum-olgusunun daha tam betimlenmesi uğruna bir duyu-tasarımına [yapılan] bir *eklemedir*.

34 *Ibid.*, p.271.

35 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Charles Hartshorne ve Paul Weiss, eds. (Cambridge : Harvard U.P., 1931-35), II, 62. Arap rakamları Peirce'a, burada ve izleyen tüm göndermelerde sayfaları değil, paragrafları anlatır.

Bölüm Beş

1 "The Logic of 1873", VII, 319.

2 VIII, 12.

3 "The Logic of 1873", VII, 321.

4 "Scientific Method", VII, 54.

5 *Ibid.*, 50.

6 "The Logic of 1873 ", VII, 326.

7 "Ayrımlı anlar (minds) en uzlaşmazcı görüşlerle ortaya çıkabilirler, ama sorgulamanın ilerlemesi onları, kendilerinin dışındaki bir güçle, bir ve aynı vargıya taşır. Bizim kendi istediğimiz yere değil, ama önbuyrulmuş bir ereğe taşındığımız bu düşünce-etkinliği yazgının işlemine benzer. Bakışaçısında yapılan hiçbir değişke, incelemek için başka olguların hiçbir seçimi, hatta hiçbir doğal an-engeli bir insana [bu] önyazgılanmış görüşten kaçma olanağı vermez. Bu büyük umut hakikat ve gerçeklik kavramlaştırımında cisimlenir. Sorgulayan herkesin sonul biçimde anlaşması yazgılanmış olan sanı bizim hakikatle anlatmak istediğimiz şeydir ve bu sanıda tasarımlanan nesne gerçektir. Benim gerçekliği açıklayacağım yol budur." ("How to Make Our Ideas Clear", V, 407).

8 *Ibid.*, 406.

9 "The Logic Of 1873", VII, 322.

10 Bkz. "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man"in yedincisi, V, 259 ff.

11 VII, 337

12 ".... verili bir bilişin bir önceki tarafından [belirlenip] belirlenmediğini sezgisel biçimde bilmek olanaksız olduğundan, bunun bilinebilmesinin tek yolu gözlemlenmiş olgulardan hipotetik çıkarımdır. Ama verili bir biliş'i belirlemiş olan

[bir] biliş ileri sürmek bu bilişin belirlenimlerini açıklamaktır. Ve o bunları açıklamanın tek yoludur. Çünkü, bilincin bütünüyle dışında olup, onu [bilinci] belirlediği varsayılabilecek şeyler ancak sözkonusu belirlenimli biliş içinde bizatihi bilinebilir ve ileri sürülebilirler. Öyleyse, bir bilişin yalnızca saltık biçimde dışsal bir şeylerle belirlendiğini varsaymak onun belirlenimlerinin açıklama yeteneğinde olmadığını varsaymak [demektir]. Şimdi bu; bir sayıltı için olanaklı biricik gerekçelendirmenin onun [bu sayıltının] olguları açıklayışı ölçüsünde, hiçbir durumda izin verilmeyecek bir sayıltıdır ve, bunların açıklandığını söylemek ve de aynı zamanda, bunların açıklanamaz olduğunu varsaymak özçelişkilidir." ("Concerning Certain Faculties",V,260)

[13] Peirce belli bir yolda, Cassirer'in simgesel biçimler (forms) felsefesini öngörür. Cassirer Kant geleneği içinde, aşkınsal bilinç eleştirisinden dil eleştirisine geçiş yapma durumunda olan ilk kişiydi. Anlama [anlık] artık görüngülerin bireşimini yalın biçimde etkileyemez; verili içinde, verili-olmayanın izini yalnızca simgeler saydamlaştırır. Böylece dünyanın içeriği; ana, anın kendisinden türemesi yoluyla, sezgiye erinçlenemeyen bir gerçekliği tasarımlayabilecek biçimler sunmuş olur. Gerçeklik yalnızca simgesel biçimde sunulmuş gerçeklik olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, Cassirer için, simgesel tasarım aşkınsal bilincin temel işlevidir. Peirce de "insan bilincinin, dünyada kendine denk düşen bir şeylere iye olmayan hiçbir öğesinin bulunmadığı"na inanır (V,314). İmbilimsel tasarımın kendiliğindenci etkinliği olanaklı alımsallığın koşuludur. Gerçekçiliğin kopya kuramı algının öğesel katmanları için bile olsa, herhangi bir bilgi aşaması için geçerli değildir:

Eğer durum böyleyse, imgelerin çağrışımı adıyla geçen şey gerçeklikte bir yargılar çağrışımıdır. İdeler çağrışımının üç ilkeye uygun olarak yol aldığı söylenir --benzerlik, yakınlık ve nedensellik [ilkeleri]. Ama, imlerin, benzerlik, yakınlık ve nedensellik ilkesi üstüne yapmadıkları [imlemedikler]) şeyleri imlediklerini söylemek de eşit ölçüde doğru olacaktır. Herhangi bir şeyin benzerlik, yakınlık ya da nedensellik yoluyla kendini çağrıştıran bir şeyin imi olması sözkonusu olamaz: ne de, herhangi bir imin imlenen şeyi anımsatmasından herhangi bir kuşku duyulabilir. Öyleyse, bu durumda idelerin çağrışımı bundan oluşur, demek ki bir yargı imini oluşturduğu bir başka yargıya vesile olur. Şimdi bu; çıkarımdan ne eksik, ne fazla bir şeydir ("Consequences of Four Incapacities", V, 307). Ne var ki, Cassirer'den ayrı olarak, Peirce imbilimsel dolayımlama sürecini bilincin aşkınsal birliğine dayandıramaz. Temel olan şey imlerin dolayımladığı çıkarım sürecidir; anlama [anlık] ilkin ancak bunun içinde kurulur:

İnsan sözcük yapar ve sözcük insanın, anlatması --o da yalnızca kimi insanlara-- için uğraştığı hiçbir şeyi anlatmaz. Ama insan ancak sözcükler ya da başka dışsal simgeler aracılığıyla düşünebildiğinden, bunlar dönüp [şöyle] diyebilirler: "Siz bizim size hiç öğretmediğimiz bir şeyi anlatamazsınız ve o durumda, ancak düşüncelerinizin yorumcusu olarak kimi sözler edebilirsiniz." Bu yüzden, aslında insanlar ve sözcükler birbirlerini karşılıklı olarak eğitirler; insanın bilişi'sindeki herbir artış bir sözük bilişi'sinin buna denk düşen artışını getirir ve kendisi de [o artışla] ortaya konulur (*ibid.*,V,313).

14 V,265.

15 V, 289.

16 "Consequences of Four Incapacities," V,311.

17 "Berkeley", VIII, 12.

18 *Ibid.,*

19 "Consequences of Four Incapacities", V, 290.

20 V, 283, ayrıca bkz. V,73.

21 V, 287.

22 V, 289.

23 *Ibid.*

24 V, 291.

25 *Ibid.*

26 Görgücü bilim kavramını imbilimle uyum içine sokma [yönündeki] bu alışılmamış girişimin Karl-Otto Apel tarafından açık [bir şekilde] yeniden kurulumu bile bu güçlüğü çözmez:

> O (Peirce) dışsal-dünya şeyleri tarafından duyuların nedensel etkilenimi örnekçesini ve, bizim (bilinçteki "izlenimler"in) "doğal imler" [in] den dışsal dünyadaki şeylerin varoluşu ve niteliğini çıkarsayabildiğimiz idesini benimser. Ama "izlenimler" içinde tasarımlanan duyular etkilenimini bilgiyle (ki, bu durumda, birincil olarak "içebakışsal", "sezgisel" diye düşünülecek ve imlerin kullanımıyla bağlantılandırılmayacaktır) öz-

deşleştirmez. Bunun yerine, bilgiyi, dışsal dünyadaki şeylere hipotetik çıkarımlarla özdeşleştirir. Onlar arı biçimde fiziksel ve fizyolojik bir temelde sorgulanabilecek koşullardan (olgusalda "katı olgular"la karşı karşıya gelen sinirsel uyarım koşullarından) ve halihazırda kendileri bilgi olmayan ruhsal verilerin (demek ki sözümona "duygular"ın ki, burada, sinirsel uyarılmanın sonuçları arı biçimde niteliksel olarak coşkusal ruh-durumu kipinde verilidir) im niteliğinden doğarlar. Peirce için, bilgi ne kendinde-şeylerden, ne de verili verilerin sezgisinden (intuition) etkilenmiştir, ama daha çok, gerçekle ilgili tutarlı bir sanının "dolayımı"ndan --demek ki dışsal "olgular"ın titiz "tasarımı"ndan-- [etkilenmiştir]. Bu sonuncusu onların, fiziksel ve fizyolojik olarak soruşturulabilecek, özne ve nesne karşılaşmasındaki varoluşlarını belirtimler. Ve onlar kendi "böylelik"lerinin niteliksel, anlamlandırıcı imlerini ya da imgelerini ("ikonlar") coşkusal verilerin karışık çoklusu içine yatırırlar. Bu ikonlar; yorumlayıcı simge ("yorumlayan") biçiminde bir yüklemin buluşlanmasıyla, hipotetik çıkarımda dışsal olgu üstüne tutarlı bir "önerme"nin birliğine (bir şeyin, bir şey olarak "kavramlaştırımı") indirgenirler

Bkz. Charles Sanders Peirce, *Schriften I,* Karl-Otto Apel, ed. (Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1967)'ye giriş, p.47 f.

27 Bkz. Peirce'ın "Lectures on Pragmatism"nin ikincisi, V, 41 ff.;Apel, *op. cit.*,p.48 ff.; ve Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Cambridge : Harvard U.P., 1961), p. 303 ff.

28 "Berkeley", VIII, 16.

29 VIII,14 f.

30 VIII,13.

31 "Consequences of Four Incapacities", V, 311.

32 *Ibid.*, 312.

Bölüm Altı

1 "Dedüksiyonda ya da zorunlu uslamlamada, biz belli soyut yönlerden tanımladığımız bir hipotetik şeyler-durumundan yola çıkarız. Öncüllerimizin sayıltılarının dış dünyadaki şeylerin durumuna az ya da çok uyup uymaması bu kanıt (argument) kipinde hiç dikkat etmediğimiz ıralar arasındadır. Şeylerin bu hipotetik durumunu alır ve, [bu] sayıltının gerçekleşebileceği yer ve zamanlarda, o başka bakımlardan evrenle [uyuşabilse] bile, bu sayıltıda belirtik biçimde varsayılmamış başka şeylerin değişmezlikle doğru olacağı vargısına ulaşırız" ("Lectures on Pragmatism", V, 161).

2 *Ibid.*, 171.

3 "Secientific Method", VII, 115 n. "Yarı-deneyleme" ("quasi-experimentation") anlatımı indüksiyonun çok dar bir yorumlamasının önüne geçmek için düşünülmüştür: "... yarı-deneylemeyle [sözcüğüyle] sayıltılardan çıkarsanmış koşullu öndeyilerin uygulanabileceği bir şeyler-durumunu ya üretme, ya da arama ve, [bu] öndeyinin ne ölçüde yerine getirildiğinin ayırdına varma işleminin tümünü anlatmak istiyorum" (*ibid.*). İndüktif çıkarım kuralını gerektiren irdeleme stratejisi olanaklının yanısıra olası olmayan sonuçların da ayıklanmasını kapsar. Bir sayıltı ne denli ciddi biçimde sınanırsa, yanlışlama olanağı da o denli büyük olur:

> İrdeleme ... deneylerin sonuçlarıyla ilgili öndeyileri, özellikle de, aksi durumda olasılıkla doğru olacak gibi gözüken öndeyileri, sayıltıya dayandırmaktan ve bunların doğru olup olmadıklarını değerlendirmek için deneyler kurmaktan [yapmaktan] oluşmalıdır (*ibid.*, V, 89).

4 Peirce aralarında açıkca ayırım yapmaksızın iki ayrı süreci, ("sayıltı" diye de nitelediği) "abdüksiyon" terimi altına koyar. O abdüksiyondan kimi kez yalnızca, yasayı-andıran bir sayıltının nedensel açıklama amacıyla kullanılmasını anlar: burada biz geçerli bir kuralın yardımıyla, bir sonuçtan bir durumu çıkarsarız. Bu çıkarım daha sonra sınanabilecek bir açıklayıcı sayıltıya götürür (bkz. s. 468,469, 470, n.30). Peirce abdüktif çıkarımın bu *açıklayıcı kullanımını*, "Dedüksiyon, İndüksiyon ve Sayıltı" kesiminde, Napolyon örneğinin terimleri içinde aydınlatır. Ne var ki, bilimsel ilerleme olanağının yeniden-kurulumu açısından ilintili abdüksiyon uygulanımı onun *yenilikci kullanımıdır*. (Şaşırtıcı) bir sonuçtan yola çıkarak, yardımıyla durumu çıkarsayabileceğimiz bir kuralı ararız: bu yüzden, kuralın kendi henüz geçerli diye varsayılmış değildir. Bu yüzden, abdüksiyonun, (büyük öncül olarak) bir kural ve (küçük öncül olarak) bir sonuçtan (vargı olarak) bir duruma çıkarım diye tasarımlanması burada tümüyle titiz (bir tasarım) değildir. Çünkü, büyük öncül *ulaşılmış* olan şeydir. Ne var ki, yasayı-andıran yeni sayıltıların dizgesel [biçimde] buluşlanması şans esinine bağımlılıktan özgür olup, ancak beklenmedik sonuç zorunlu olarak *belirlenimli* bir olumsuzlamaya, demek ki çürütülmüş olan yasayı andıransayıltının halihazırda kendisinin sınırını çizdiği anlambilimsel önalan içerisinde değişkelenmesine, yol açarsa düşünülebilir.

Ek olarak, Peirce indüktif olmayan genellemeyi de düşünür. Bir durum ve sonuçla verili görgül bir düzenlilikten yola çıkarak, iki değişkenden birisinin öbürü aracılığıyla türetilebileceği, yasayı-andıran bir sayıltı aramaktayız. O durumda, "biz birbirini destekleyen bir tür indüksiyon ve sayıltı karışımı [bir şeyle] karşı karşıyayız [demektir] ve fiziğin kuramlarının çoğu da bu türdendir" (II, 640). Bu pasajda Peirce bu yordamı aydınlatmak için gazların kinetik kuramı örneğini kullanır ve sonra, abdüksiyon ile indüksiyonun ilişkisini şöyle tanımlar:

> İndüksiyon ile sayıltı arasındaki büyük ayrım şudur ki, birincisi bizlerin benzeş olan durumlarda gözlemlediğimiz şekliyle görüngülerin varoluşunu çıkarsar, oysa sayıltı bizim doğrudan gözlemlediğimizden ayrımlı türde bir şeyi ve sık sık da bizim doğrudan gözlememiz olanaksız bir şeyi varsayar. Dolayısıyla, biz bir indüksiyonu kendi gözlemleme sınırlarımızın tümüyle ötesine çektiğimiz zaman, çıkarım sayıltının doğası içinde yer alır. Deneyim sınırlarının biraz ötesine uzanan bir genelleme için hiçbir indüktif yetkiye iye olmadığımızı söylemek saçma olacaktır ... Ancak, eğer bir indüksiyon çok öteye de itilecek olursa, biz böyle bir uzanımın gözlemleyebileceğimiz ve gözlemlediğimiz bir takım olguları açıkladığını görmedikçe (find), buna fazlaca güven duyamayız.

Böylelikle, Peirce'ın iki ayrımlı yordamı abdüksiyonun altına koyduğunu görmekteyiz.Birincisi bir olayın nedensel açıklamasına hizmet eder ve bir yasayı-andıran sayıltı veriliyken, açıklayıcı bir sayıltıya yol açar. İkincisi ise tersine, yasayı-andıran bir sayıltının *buluşlanmasına* hizmet eder. Soruştur-

ma mantığı açısından ilginç olan bu durum hem beklenmedik bir sonuç tarafından çürütülmüş verili bir yasayı-andıran-sayıltının değişkelendirilmesini, hem de tekbiçimlilikler açısından indüktif olarak elde edilmiş bir formülden, [bu] formüle "uyan" bir yasayı-andıran/sayıltıya doğru indüktif-olmayan ilerlemeyi kapsar.

5 "Grounds of Validity", V,354.

6 *Ibid.*, V. 341.

7 "Concerning Certain Faculties", V,347.

8 V, 351.

9 "Grounds of Validity", V. 352.

10 Peirce bu eşsözlülüğü dile getirmekte duraksamaz:

> Tüm bilginin bireşimli çıkarımdan geldiğini [bildiğimiz] gibi, eşit olarak, tüm insansal pekinliğin de sırf, bilgimizin türediği süreçlerin, genellikle doğru vargılara yol açması gereken [süreçler] olduğunu bilmemizden oluştuğunu çıkarsamalıyız.
> ("Probability of Induction", II, 693).

11 "Scientific Method", VII, 110.

12 "Lectures on Pragmatism", V,27

13 "How to Make Our Ideas Clear", V, 398.

14 Bkz. "What Pragmatism Is", V,417.

15 "(Bir düşüncenin) anlamını ... geliştirmek için, bu yüzden, yalın olarak onun ürettiği alışkanlıkları belirlemek durumun-

dayız; çünkü, bir şeyin anlamı yalın olarak onun getirdiği alışkanlıktır. Şimdi, bir alışkanlığın özdeşliği [niteliği] onun bizleri, sırf olasılıkla ortaya çıkabilecek durumlarda değil, ama ne denli olasılı olup olmadığı bir yana, olup bitmesi olanaklı [durumlarda] nasıl eylemeye götürebileceğine bağımlıdır. Neyin alışkanlık olduğu o [şeyin] bizlerin eylemesine *ne zaman* ve *nasıl* sebep olduğuna bağımlıdır "(*ibid.*, V, 417).

16 "Lectures on Pragmatism", V. 18.

17 Sözgelişi pragmatist buyrumun tanınmış, ama tikel olarak açık olmayan formülasyonu 1878'de yazılmış olan "How to Make Our Ideas Clear"dedir (V.402; ayrıca bkz. *ibid.*, V.398). 1902'den buyana pragmatizm üstüne [yazdığı] kendi ansiklopedi-maddesinde, Peirce bu buyrumu aydınlığa kavuşturur (bkz. V, 1 ff.). Orada daha açık bir formülasyon bulunmaktadır: "Bir anlıksal kavramlaştırmanın anlamını değerlendirmek için, bir kimsenin, bu kavramlaştırmanın doğruluğundan, zorunlulukla hangi kılgısal sonuçların anlamlı biçimde doğabileceğini düşünmesi gerekir, ve bu sonuçların toplamı [bu] kavramlaştırmanın bütün anlamını kuracaktır" (*ibid.*, V,9).

18 **Çevirmenin Notu**: Hegelgil "kavram devinimi" (the movement of the concept, *die Bewegung des Begriffs)* sözü düşüncenin, kendi özünlü çelişkilerinin açılması ve birleştirilmesi yoluyla, içkin gelişimine gönderme yapmaktadır.

19 "A Survey of Pragmaticism", V, 467.

20 "Lectures on Pragmatism", V, 197.

21 "Elements of Logic", II, 710.

22 *Ibid.*, II, 711.

23 *Ibid.*

24 Bkz. "Deduction, Induction, Hypothesis", II, 643.

25 Bu Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesinin temelidir. Bkz. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper, 1965).

26 "Elements of Logic", II, 713.

27 "What Pragmatism Is", V, 425.

28 "Three Types of Reasoning", V, 170.

29 "What Pragmatism Is", V, 427.

30 Dolayısıyla, abdüktif çıkarımın geçerliliği yalnızca yalın abdüksiyon, demek ki nedensel açıklama, durumunda ortaya konulabilir (bkz., ss. 464-5-6, n.4). Geçerli bir kurala başvurarak bir sonuçtan onun sebebine abdüktif çıkarım bir nedensel sayıltıya yol açar. O (başlangıç koşulu olarak) varsayılmış sebepten türetilmiş koşullu öndeyilerle ve çeşitli *başka* kurallarla sınanabilir. Biz abdüktif açıklamaların geçerliliğini indüktif olarak bu yolda sınarız (bkz. II, 642). Bu yüzden, abdüksiyon için, dolaylı biçimde, indüksiyonun yöntembilimsel gerekçelendirmesine de başvurulabilir. Ne var ki, abdüksiyonun açıklayıcı kullanımı soruşturma mantığı bağlamında ilginç değildir. Bilimsel ilerleme, abdüktif çıkarımın geçerli kurallar temelinde açıklanamayan bir beklenmedik-sonuçtan yeni kuramsal varsayımlara yol açtığı, *yenilikçi* abdüksiyon-kullanımına dayanır. Bu şaşırtıcı bir çıktı [sonuç] getiren bir deney durumudur ki, bizleri yasayı-andıran sayıltıyı, edimsel *başlangıç* koşullarını ondan türetilebilecek ve sonucu da bu sonuncusunun sebebi [olacak] şekilde, değişkelendirmeye

zorlar. Hatalı bir öndeyinin temeli olan [bu] çürütülmüş yasayı-andıran-sayıltının böylelikle değişkelenmesi apaçık biçimde kendince, sayıltılar türeten bir imgelemin türümü olarak değil, ama belli kurallara uygun olarak olup biter. Fakat *bu* abdüksiyonun kuralları indüksiyonun temellerine indirgenemez. Eğer haklıysam, onlar amaçsal-ussal eylemin pragmatist gönderme-dizgesi içerisinde tümüyle açıklanamazlar. Çünkü, abdüksiyonun ırasal yenilikçi-başarısı olumsuz bir deneyimin işlenmesinden oluşur: başka deyişle, belirlenimli olumsuzlamadan. Bir deneyin olumsuz çıktısı [sonucu] çürütülmüş sayıltının türetilmiş bulunduğu kuramın temel öndeyilerini yeniden yorumlanmaya zorlar. Abdüksiyon bu süreçte, yüklemlerin anlambilimsel içeriklerinin, işlemsel bakımdan tüketilmiş olanlar üzerindeki örtük fazlalıklarıyla (surplus, *Überschuss)* çalışır gözükür. Bir kuram uygulandığı sürece, bu yüklemler sorunsal değildir. Ama eğer kuram yeniden şekillendirilirse, onlar olağan dil içerisinde deneyim ufkuna sanki yeniden açılır ve yeniden katılırlar. Çünkü, kuramsal yaklaşımları içeren paradigmalar gündelik yaşamın birincil deneyimlerinden kaynaklanırlar (karş. Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* [Chicago: The University of Chicago Press, 1962]). Peirce bilimsel örnekçe kurmanın bu "insanbiçimciliği"ni anıştırır: "Uzun yıllar süren zorlu incelemelerden sonra tam olarak inanmış bulunuyorum ki, öteki şeyler eşit olmak [bağılıyla], bir insanbiçimci kavramlaştırma ister bilimsel bir çalışma sayıltısı için en iyi çekirdek olsun isterse olmasın, insanbiçimci olmayan bir [kavramlaştırmadan] çok daha fazla olasılıkla, yaklaşık biçimde doğru olacaktır" (Ve, 47 n.). Ama eğer araçsal eylemin yanılgılarıyla bir kez devindirilmiş olan abdüksiyon olağan dil içinde depolanmış önbilimsel deneyim-temelini açımlamaya geri dönerse, kendi gözdengeçirici erkini, pragmatist gönderme-dizgesince kavranılmayan bir iletişimsel eylem yapısından alır. Bu; abdük-

siyonun öbür iki çıkarım kipiyle mantıksal bağlantısının yalnızca araçsal eylemin davranışsal dizgesi içerisinde türetilmiş olması olgusunu etkilemez.

31 "Herhangi bir doğru önermenin önesürdüğü şey sizin ya da benim onun üstüne düşünebileceklerimize bakılmaksızın onun olduğu şekliyle varlığı anlamında *gerçektir*. Varsın bu önerme geleceğe ilişkin genel bir koşullu önerme olsun; o insansal davranışı gerçekten etkilemek üzere düşünülmüş olduğu şekiyle gerçek bir genel [önermedir] ve pragmatisist de her kavramın ussal diyeminin böyle olduğunu savunur" *(ibid.*, V, 432).

32 "The Logic of 1873", VII, 340.

33 "Issues of Pragmatism", V, 457. Peirce 1878'de, tanınmış denemesi "How to Make Our Ideas Clear"de (V, 403 ff.), bu bağlamda elmas örneğini vermiştir.

34 *Ibid.*, V, 457.

35 Bkz. V, 402, n.2 (1893) ve "Philosophy of Mind", VII, 512 ff.

36 "Scientific Method", VII, 58

37 "Why Study Logic?" II, 176 ve 178.

38 "The Logic of 1873", VII, 341.

39 *Ibid.*, VII, 344.

40 "Concerning Certain Faculties", V, 233.

41 "Consequences of Four Incapacities", V, 314 ve 317.

Bölüm Yedi

1 **Çevirmenin Notu**: *Geisteswissenschaften*'in teksesli bir çevirisi yoktur: bu sözcük "beşeri bilimler" ("humanities"), "insan bilimleri", "toplumsal bilimler", vb. olarak çevrilmiştir. Bu büyük ölçüde hem "nesnel", hem de "öznel", an ya da tin anlamına gelen *Geist* sözcüğünün yananlamsal varsıllığı ve karmaşıklığından ileri gelmektedir. Son çözümlemede *Geist* insanın simge-yapma yeteneği dolayısıyla varolan herşeye gönderme yaptığından, ben *Geisteswissenschaften*'i "ekinsel bilimler" diye çevirdim.

2 Başlıca olarak Dilthey'ın geç yöntembilimsel denemeleriyle ilgileneceğim: "Grundlegung der Geisteswissenschaften" (Ekinsel Bilimlerin Temelleri) ve "Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (Tarihsel Dünyanın Ekinsel Bilimlerde Kuruluşu) onun *Gesammelte Schriften*'inin VII. cildinde yeniden basıldılar (Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1913-1967). Bu çalışmalar Husserl'in *Logische Untersuchengen*'den halihazırda etkilenmiş bulunuyorlardı ve sonuç olarak, Dilthey'in erken çalışmalarında sunulan açık ruhbilimcilik tehlikesinden kaçınmışlardı. Ek olarak, önemli "Ideen uber eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" ile yorumsamanın kökenleri üstüne deneme de içinde olmak üzere, V. ciltte derlenen deneme ve bildirilere [de dikkati] çekeceğim. Son olarak, I. ciltteki "Einleitung in die Geisteswissenschaften"in (Ekinsel Bilimlere Giriş) ilk kitabını da hesaba katacağım. Dilthey'ın ekinsel bilimler mantığı üstüne, bkz. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. bsk. (Tubingen: J.C.B.Mohr, 1965), p.205 ff. ve Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Stuttgart: B.G.Teubner, 1930).

3 Dilthey, "Der Aufbau", *Gesammelte Schriften* içinde, 7:79 ve 7:81

4 5:248

5 7:89

6 **Çevirmenin Notu**: Demek ki nesneleştirme ile nesnelleştirme arasındaki yukarda yapılan ayırımın terimleri içinde. Dilthey bu birincisini, sonuncusunun bir sınır-durumu olarak görür.

7 7:82 f.

8 5:264.

9 7:90.

10 7: 118.

11 "Doğal bilimler; düzenlenme durumunda olan görüngüler arasında tekbiçimlilik oluşturarak, (görüngüleri) onların kurulumlarına bağlı kılarlar; bunu, soyutlama yoluyla, bu kurulumlar aracılığıyla yaparlar. Ekinsel bilimler ise tersine, birincil olarak, ölçüsüz biçimde genişlemiş olan tarihsel-toplumsal gerçekliği yalnızca kendi dışsal belirimleri ya da etkileri içinde verilmiş şekliyle yahut sırf ürün olarak alarak, yaşamın nesnelleştirilmiş çökeltisini bir araya getirir ve onu geriye, içerisinden çıktığı yaşayan ansal-duruma çevirerek [bunu yaparlar]. Doğal bilimlerde soyutlamayla karşılaştığımız halde, burada, tersine, bir tür transpozisyon yoluyla geriye, yaşamın-doluluğuna-çevrilme süreciyle karşılaşırız." (5:265).

12 5:143 f.

13 5:263.

14 7:87 f.

15 7:84.

[16] **Çevirmenin Notu**: "Nesnel an" ekinsel kalıplar ve ürünler olarak nesnelleştirilmiş simgesel yapılar demektir.

[17] 7:84 f.

[18] 7:86 f.

[19] 7:87.

[20] Bkz. benim *Theorie und Praxis*'deki "Marxismus alz Kritik" (Eleştiri Olarak Marksizm) [başlıklı] denemem.

[21] 7:148.

[22] 7:278.

[23] *Ibid.*

[24] Heidegger tarafından, dünyadaki-varlık'ın varoluşsal bir yorumsaması biçiminde geliştirilmiştir. Bkz. onun *Sein und Zeit*'ı (Halle:Niemeyer, 1927)

[25] 7:74.

[26] 7:204.

[27] 7:131.

[28] 7:131 f. Bir bireysel yaşam-dünyasının olgusal anlam-yapılarının simgesel yapılar içine çökeltildiği yollu dilbilimsel çözümleme görüşüne Dilthey'de çoktan rastlanabilir: "Özün ve nesneler ya da kişilerin yaşam ilişkilerinden türemiş tüm bu ıraları bilince yükseltilmiş ve dil içinde bildirilmiştir" (7:133 f.). Bir yaşam-ilişkisinin algısal-kavramsal şeması içinde anlam, değer ve erek olarak kaynaşmış olan şey dilin betimleyici, değerlendirici ve buyurucu kullanımlarının dilbilgisel biçimleri içinde birbirinden ayrılmıştır.

[29] 7:73 f.

[30] 7:243. Ayrıca bkz. 7:72 ve 7:229.

[31] 7:228.

[32] 7:237.

[33] 7:232

[34] 7:132 f.

[35] 7:146 f.

[36] 7:134 f.

[37] 5:319. Üstelik, Dilthey dilbilimsel anlatımın ustaca yorumlanması anlamında yorumsamanın üstünlüğünü bu şekilde gerekçelendirir: "Bu yüzden, anlama sanatı özeğini, *insansal varoluşun yazıda içerilen tortularının açımlanması ya da yorumlanmasın*da bulur" (*ibid.*).

[38] 7:141.

[39] Dilthey kuşakların tinini, evreleri ve ekinleri, bir bireysel yaşam-tarihinin anlam ya da imlemi benzeştirimi üzerinde kavrar. Evreler kendi sınırlarını bir yaşam ufku içinde bulurlar, tıpkı bireylerin [bunu] kendi dünyaları içinde bulmaları gibi. O "yaşam ufku"yla,

> bir dönemin insanının, kendi düşünce, duygu ve istekleri bakımından içinde yaşadığı sınırlandırmayı [sınırları anlatmak ister]. Bu; bireyleri kendi görüşlerinin, değer oluşumlarının ve amaçsal eylemlerinin değişkelenmeleriyle ilgili belli bir alanda tutan ve bağlayan bir yaşam ilişkisini, yaşam ilişkilerini, yaşam deneyimini ve düşünce oluşumunu içerir. Burada, bireysel insanvarlıkları üzerinde [karşısında], kaçınılmazlıklar kural koyar (7:177 f.).

Evreler de bu tarihsel bağlamın tüm nesnelleştirmelerine nüfuz eden bir *Zeitgeist* özdeşliği [kimliği] içinde toplulaşmıştır, tıpkı yaşam tarihlerinin beni oluşturan bir anlam özdeşliği [kimliği] içinde toplulaşmaları gibi: "Birey gibi, her ekinsel dizge ve topluluk da kendi içinde, gerçeklik görüşü, değerlendirme ve mal-üretiminin bir bütün içerisinde birleştiği bir özeğe iyedir" (7:154). Bu anlamda, Dilthey "yardımıyla tarihte imlem ve anlam sorununun çözüldüğü [ve] kendilerinde çağların ve evrelerin özekleştiği" bir başka yerden [daha] söz eder (7:186).

40 Bu soru Heinrich Rickert'in, doğal ve ekinsel bilimler ikiciliğinin yöntembilimsel bakımdan sağın (rigorous) bir versiyonunu sağlama yönündeki çağcıl girişiminin devinim noktasıdır. O [Rickert] usun Kantgil eleştirisi iddiasını, Dilthey tarafından bilgibilimsel eleştiri statüsüne çıkarılmış olan ekinsel bilimlere yer açmak üzere, nomolojik bilimin geçerlilik diyarıyla sınırlar. Dilthey'in tersine, Rickert Hegel'in nesnel an kavramını ve öznelerarasılığın eytişimsel ilişkilerini öne çıkarmaz. Daha çok, ekini aşkınsal felsefe çevreninden,doğa benzeştirimi üzerinde kavrar. Görüngüler anlamanın [anlığın] ulamlarına uygun genel yasalar altında " doğa" olarak kurulmuş olmalarına karşın, "ekin" olguların bir değerler dizgesiyle ilişkisi yoluyla biçimlendirilir. Ekinsel görüngüler kendi yinelenemez tarihsel anlamlarını, bu bireyleştirici değer-ilişkisine borçludurlar. Rickert Wilhelm Windelband'ın *Geschicte und Naturwissenschaft*'da (Freiburg, 1894) savunduğu sağın idiografik bilimin mantıksal olanaksızlığının ayırdındadır. Anlamaya dayalı bilimlerin tekil etkinliğini bir olgu olarak görür. Çünkü, onlar yinelenemez olan tarihsel olayların anlamını, kaçınılmazlıkla, yinelenebilire yöneltilmiş olan genel anlatımlar içinde kavrarlar. Ama onun çözümü bu olguyu doyurucu biçimde açıklayamaz.

Rickert'in örtük öncülü dirimselci bir [öncüldür]; eşdeyişle, yalnızca dilbilimsel-olmayan düzeyde budanmamış [bir] deneyime giren ve bilen-anın aşkınsal bakımdan dolayımlanmış karışmasıyla almaşık görüşlere ayrıştırılan bir gerçekliğin usdışısallığı. O durumda, gerçeklik ya yasayı-andıran süreklilik biçiminde, ya da ayrıtürden bireyler içinde görülmelidir ve bu bütünleyici yönler ayrı kalmaktadır. Uygun kuramsal gönderme-dizgelerinin seçilmesi bizleri tam bir almaşıkla karşı karşıya getirir. Bir dizgenin bildirimleri ötekinin bildirimlerine çevrilemez. Aşkınsal çevrenden bir kez ayrıldığında, gerçekliğin birliği ancak "ayrıtürden süregenlik" terimiyle sağlanır. Birlik sırf kestirilebilir ve bitimli anlığın herhangi bir bireşimine denk düşmez. Ama eğer değer ulamlarının kendileri mantıksal genellik-statüsüne iye iseler, doğa değerlerle ilişki yoluyla bireyselleştirilirken kavranılmış gerçekliğin kendisi tümel yasalara nasıl bağlı (subject to) olabilir? Rickert değerlerin öbek (class) kavramlarıyla aynı statüye iye olmadığını koyutlar. Ekinsel görüngülerin, onları kuran değerlerce, öğelerin bir öbeğin uzanımı altında olmasıyla aynı yolda alta-konulmadığını önesürer. (Bkz. "Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte", *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*'un beşinci baskısına ek [Tubingen: Mohr, 1929], p. 739 ff. özellikle, p 749 f.) Ne var ki, bu iddia önesürüldüğü aşkınsal mantık içerisinde yerine getirilemez. Rickert tarihsel tümlük kavramını sırf sınırlandırma durumundadır, çünkü onun kavranılabileceği eytişimsel araçlara hiç güvenmez. Bilincin aşkınsal eleştirisinin öncüllerine dayanan bir ekinsel-bilimler mantığı kendini, Hegel tarafından betimlenmiş genel ile tikelin eytişiminden kurtaramaz, Bu eytişim Hegel'in ötesine, tarihsel bakımdan bireyleştirilmiş bir şey olarak ekinsel-görüngü kavramına götürür ki, kesinlikle özdeş-olmayan-kendilik olarak --ki öyledir-- özdeşleştirme gerektirir.

Rickert'in değer felsefesi Kant'tan Hegel'e geçişi tamamlamamış olmaktan gelen aynı zıtdeğerlilik üzerinde yaşar. Rickert ekin kavramını birincil olarak aşkınsal idealizmin temelleri üzerinde kurar. Doğa ulamı gibi, "ekin" [ulamı da] bir geçerli değerler dizgesi içindeki görüngüler tümlüğü olarak aşkınsal anlam taşır. Nesnelerle ilgili hiçbir şey söylemez ama nesnelerin olanaklı kavranma koşullarını belirler. Bu kendi karşıeşini, bir değer dizgesinin kılgısal ustan a priori türetilebilir olması gerektiği yollu iyimser varsayımda bulur. (Bu konum Rickert tarafından, ilk incelemesinde, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*'da [Freiburg, 1899] benimsenmiştir.) Ama Rickert bunu hemen bir yana bırakmak durumandaydı. (Onun değişkelenmiş konumu kuramın *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, loc. cit.*'deki dizgesel işlenmesinde görülecektir.) Sözgelişi değerlerin özdeksel bolluğu yalnızca gerçek ekinler bağlamından deşifre edilebilirdi ki, değerlerin *geçerliliği* bu oluştan bağımsız olsa bile, tarihsel öznelerin değerce-yönlendirilmiş eylemi burada nesnelleştirilmiştir. Ama bunun bir kez teslim edilmesi gerektiğinde, yarı-Kantgil ekin kavramı Hegel'in nesnel an kavramında eytişimsel biçimde açılmış olan aşkınsal-görgül pusluluğa kapılır. Ekinsel bilimler kendi nesneleriyle halihazırda kurulmuş [nesneler] olarak karşı karşıya gelirler. Görgül bakımdan geçerli değer dizgelerinin ekinsel anlamları değerce-yönlendirilmiş eylemden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, değerce-yönlendirilmiş eyleme karışan öznelerin aşkınsal bakımdan dolayımlanmış etkinliği tarihsel olarak pıhtılaşmış ve aktarılmış değerlerin görgül biçimi içinde soğurulmuş ve korunmuştur. Tarihle birlikte, bilimin nesne-önalanına yeni bir boyut katılır. Burada, eyleyen nesnelerin anları aracılığıyla aşkınsal bilincin bir kısmı dışsallaştırılmıştır: demek ki herhangi bir bireysel durumda, ancak aşkınsal olarak işlenmiş olan değerler dokusu içinde geçerlilik iddia edebile-

cek olan bir anlam nesnelleştirilir. Rickert aşkınsal felsefenin ilkelerini bir yana atmak istemediği için, onlar onun güdemlerine karşın, onun ellerinde ufalanıp giderler.

41 7:141.

42 7:143.

43 7:145.

Bölüm Sekiz

1 Dilthey'in toplu çalışmaları, 7:207 ff.

2 7:206.

3 7:205.

4 7:206.

5 1:225.

6 7:206.

7 *Ibid.*

8 Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen* (Bern, 1961). Ayrıca, bkz. onun "Über Hermeneutik des nichtsprachlichen Ausdrucks", Heidelberg'deki 8. Alman Felsefe Kongresi'nde bir konuşma, 1966.

9 7:206.

10 Jürgen Habermas, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *Philosophische Rundschau*'a ek no.5 (Tubingen: J.C.B.Mohr, 1967), p.124 ff.

[11] 7:226.

[12] *Ibid.*

[13] 7:227.

[14] 7:153.

[15] 5:330.

[16] 7:136.

[17] 7:207.

[18] 7:210.

[19] 7:217.

[20] 5:320.

[21] 1:38 f.

[22] 7:138.

[23] *Ibid.*

[24] 7:137.

[25] Nesnelciliğe bu gerileme Gadamer tarafından parlak bir biçimde çözümlenmiştir; bununla birlikte ben bunun, bilim ile dirimselcilik arasındaki bir dikotominin terimleri içinde anlaşılabileceğini düşünmüyorum. Bkz. Gadamer, *op. cit.*, p.218 ff.

[26] 7:213 f.

[27] 7:204.

28 5:317.

29 7:219.

30 7:213.

31 *Ibid.*

32 7:146.

33 1:49 ve 1:51 f.

34 5:258.

35 Bkz. benim "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *loc. cit.*, özellikle bölüm III, p.95 ff.

36 7:188.

KISIM ÜÇ

Bölüm Dokuz

1 **Çevirmenin Notu**: *Mundigkeit* sözcüğü sözcüğüne tam yasal [erginlik] çağındaki çoğunluk anlamına gelir. Kant bunu, kendi *Aydınlanma Nedir?* [başlıklı] denemesinde tarihsel bir aydınlanma ulamı olarak kullanmıştır. Ben bunu "özerklik ve sorumluluk" sözcüğüyle çeviriyorum.

2 Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft", *Werke* içinde, Wilhelm Weischedel, ed, (Wiesbaden: Insel, 1958) 5:280 ff.

3 Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Werke* 4:42 n. Kant daha sonra, *ibid.*, 4:97 n.'de, görgül ve arı ilgi [ler] arasındaki ayırımı daha kesin duruma getirir.

4 Kant, "Metaphysik der Sitten", *Werke*, 4:317.

5 4:101.

6 *Ibid.*, 4:98.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*, 4:99.

9 "Kritik der praktischen Vernunft", *Werke,* 4:249.

10 Ibid., 4:250.

11 4:252.

12 "Kritik der reinen Vernunft", *Werke,* 2:677.

13 "Kritik der praktischen Vernunft", 4:251.

14 Fichte, "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *loc.cit.*, 3:43 f.

15 "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", *Ausgewählte Werke,* 3:17.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 "Kritik der reinen Vernunft", 2:440 f.

19 *Ibid.*, 2:450.

20 Fichte, loc.cit., 3:17 f.

21 "Zweite Einleitung", 3:56.

22 "Erste Einleitung", 3:18.

Bölüm On

1 Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy Of Language and the Geisteswissenschaften*, çev. Harald Holstelitie (Dordrecht: D.Riedel, 1967) ve "Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik"' *Man and World I* içinde, 1968, p. 37 ff.

2 Sigmund Freud'un Bütün Ruhbilimsel Çalışmalarının Ölçün Baskısı Almancadan, James Strachey'in genel editörlüğü altında, Anna Freud'la işbirliği içinde, Alix Strachey ve Alan Tyson'un yardımlarıyla çevrildi (London: The Hogarth Press, 1967). İzleyen tüm alıntılar ve göndermeler bu baskıdandır.

3 Gesammelte Schriften, 7:261.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, 3:260.

7 "New Introductory Lectures on Psychoanalysis", 22:57.

8 "The Claims of Psychoanalysis to Scientific Interest", 13:176 (çeviri değiştirildi).

9 Bkz. *The Psychopathology of Everyday Life*. Bkz. "The 'Interpretations of Dreams",vols,4 ve 5; "On Dreams", vol. 5.

10 "On Dreams", 5:642. "Düşlerin Yorumlanması" üstüne bu yolaçıcı çalışmaya önsöz gibi erken [bir çalışmada] bile Freud [şöyle] yazmaktadır:

> Çünkü ruhbilimsel soruşturma düşlerin, dönüşümceli yılgılar, takıntılar ve sabuklamalar gibi, daha öte üyeleri hekimler açısından bir ilgi konusu oluşturacak kıl-

gısal nedenlerle bağlı olan bir düzgüsüz ruhsal-görüngüler öbeğinin ilk üyesi olduğunu göstermektedir.... Düşler kılgısal önem taşıma iddiasında bulunabilirler; Ama öte yandan, bir paradigma olarak onların kuramsal değeri orantısal bakımdan daha büyüktür. Düş-imgelerinin kökenini açıklamayı başaramayan bir kimse yılgıları, takıntıları ya da sabuklamaları anlamayı seyrek olarak umabilir... (4:xxiii)

11 5:514.

12 "New Introductory Lectures", 22:13 f.

13 *Ibid.*, 22:27 f. Onun daha erken görüşleri için bkz. "The Interpretation of Dreams".

14 "New Introductory Lectures", 221:14 f.

15 *Ibid* ., 22:9.

16 Bugün sansürcülüğün istenmeyen kitapları yasaklaması, basımları zoralımı ve ortadan kaldırması gibi, daha önceki zamanlarda da, [istenmeyen] kitapları etkisiz kılmanın başka yöntemleri geçerliydi:

> Bir yol [da] rahatsız edici pasajları, onların okunulamayacağı şekilde kalın olarak çizmekti. Bu durumda, onlar kopya edilemezlerdi ve kitabın bir sonraki kopyacısı belli pasajlarda boşluklar taşımak ve böylece bunların okunulamaz olması dışında kusursuz olan bir metin üretecekti. Bununla birlikte, eğer yetkeler bununla yetinmez ama metnin zedelenmiş olduğunun herhangi bir belirtimini de gizlemek isteselerdi, [o zaman] bir başka yol metni çarpıtmaya girişmek olacaktı. Tekil sözcükler atlanacak ya da yerleri başkalarıyla de-

> ğiştirilecek ve yeni tümceler katılacaktı. Hepsinden iyisi, bütün pasajın silinmesi ve onun yerine, tümüyle karşıtını dile getiren bir yenisinin konulması olacaktı. O durumda, bir sonraki kopyacı hiçbir kuşku uyandırmayan, ama çarpıtılmış olan bir metin üretebilecekti. O artık yazarın söylemek istediği şeyleri içermemekteydi; ve [bu] düzeltmelerin hakikat yönünde yapılmamış olması da çok olasılıydı.
>
> Eğer bu benzeştirim çok titiz biçimde izlenmezse, diyebiliriz ki, baskının öteki savunma yöntemleriyle ilişkisi savsamanın [sözcükler çıkarmanın] metnin çarpıtılmasıyla ilişkisinin aynısıdır, ve bu çarpıtmanın ayrımlı biçimlerinde, benin çeşitli değiştirilme yollarına koşutluklar buluşlayabiliriz. ("Analysis Terminable and Interminable", 23:236 f.)

17 "The Interpretation of Dreams", 5:567.

18 *Ibid.*, 5:598.

19 "New Introductory Lectures", 22:28.

20 Bkz. özellikle "'Wild' Psychoanalysis", vol,11. "Remembering, Repeating, and Working-Through", vol. 12 "Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy', vol, 17; "Constructions in Analysis", vol. 23, "Analysis Terminable and Interminable", *ibid.*

21 "Introductory Lectures on Psychoanalysis", 16:435.

22 "Freud's Psychoanalysis", 11:225.

23 "'Wild' Psychoanalysis", 11:225.

24 "Constructions in Analysis", 23:265.

25 "An Outline of Psychoanalysis", 23:178.

26 "The Dynamics of Transference", 12:108.

27 "Remembering, Repeating, Working-Through", 12.

28 " Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy", 17:161

29 *Ibid.*, 17:163.

30 "Some Additional Notes On Dream-Interpretation as a Whole", 19:133.

31 **Çevirmenin Notu**: Freud'un *das Ich* ve *das Es* kavramlarının "the ego [ben]" ve "the id [altben]" olarak [yapılan] resmi çevirisi metapsikolojinin bilimselci özyanlışanlamasını hem yansıtan, hem de buna katkı yapan ciddi bir hataydı. *Das Ich* "the I" [ben] ve *das Es* de "the it" [o] demektir. Demek ki, onlar düşünümsel [reflexive, dönüşlü], kişisel öznellik ile şeyleştirilmiş, kişisel-olmayan nesnellik arasındaki karşısava gönderme yaparlar. Freud'un ruhçözümlemenin ereğiyle ilgili tanınmış bildirimi "Wo es war, soll Ich werden" İngilizcede "Where it was, I shall become" ya da belki "Where it-ness was, I-ness shall come into being" olarak okunacaktır [Türkçede, "o nerdeyse, ben de orada olacağım" ya da belki "o-olmak nerdeyse ben-olmak da orada varlık durumuna gelecektir"]. Bu terimleri İngilizcede vermek için bilimsel Latincenin seçilmesi "the I"ı [ben'i], İngilizcede düşünümselliği, özbilinçliliği ve aracılığı (agency) dile getirmek için kullanılan bir sözcük olmayan "ego" ya çevirerek, bir nesne içinde şeyleştirmektedir. Bir "ego" olarak "the I" halihazırda "an it" tir ve "I" ile "it" arasındaki niteliksel ayırım "ego" ve "id" terimlerini karşılaştırmakta göze görünmez. Aynı zamanda, bu bilimselci terimbilim ruhçözümleme ile Alman İdealizmi'nin

düşünseme örnekçeleri arasındaki bağlantıyı da bulanıklaştırmaktadır. Bütün bunlara karşın, yakın geleneğin ağırlığı bu çeviride "Ego" ve "id" i alıkoymayı önerilebilir kılmıştır.

32 "Analysis Terminable and Interminable", 23:247 f.

33 *Ibid.*, 23:248.

34 13:186 f.

35 Çözümleme yoluyla edinilen özinceleme yalnızca, etkileşimlere giren, onlar içerisinde belli bir uzaklığı koruyan ve çözümlemenin akışı sırasında etkileşim kalıplarını planlı bir tarzda dönüştüren çözümleyicinin üstünlüğünü sürdürmek açısından zorunlu değildir. Daha da önemlisi, hastanın yalnızca, hekimin kendisini karşılayacağı bir özdüşünseme düzeyine kendini çıkarabilmesi olgusudur. Özdüşünseme çekilgen bir devinim değildir; ötekiyle dilbilimsel iletişimin öznelerarasılığıyla bağlanmıştır. Sonunda, özbilinçlilik yalnızca karşılıklı tanıma temelinde kurulur. Hekim hastayı aktarma durumundan özgürleştirdiği ve onu özerk bir ben olarak saldığı zaman, öznelerin kendilerini birbirleriyle ilişki içinde öyle bir yolda tanımlamaları gerekir ki, eski hasta kendi benözdeşliğinin ancak onu tanıyan ve kendi özdeşliği de onun tanınmasına bağımlı olan bir ötekinin özdeşliği yoluyla olanaklı olduğunu bilir.

36 "The Ego and the Id", vol. 19; "Inhibitions, Symptoms, and Anxiety", Vol. 20, "New Introductory Lectures on Psychoanalysis", vol, 22, ve "An Outline of Psychoanalysis", vol.23.

37 "New Introductory Lectures", vol, 23.

38 "An Outline of Psychoanalysis", 23:162.

39 "Negation", 19:238.

40 **Çevirmenin Notu**: *Antriebspotential* : *Antrieb* dürtü, güdü gücü, itki, tepi demektir. Ben nesnelci ve belirlenimci içerimlerden kaçınmak için, "dürtü" yerine "tepi"yi kullandım.

41 **Çevirmenin Notu**: "Fazlalık" sözcüğü Almanca "überschiessend", sözcüğü sözcüğüne "sınırı aşan", yerine kullanılmıştır ve bu bağlamda "sınırların ötesine geçme" [anlamındadır]. "Fazlalık" "überschiessend"in dinamik ırasını ortadan kaldırmaktadır.

42 "Inhibitions, Symptoms, and Anxiety", 20:145.

43 *Ibid.*, 20:97 f.

44 "The Ego and the Id", 19:20.

45 *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*'da (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), Alfred Lorenzer bu baskı kavramını, olağan dilin bir özel dil şeklinde bozunumu olarak, küçük Hans'ın at yılgısına ilişkin Freud'un kendi örneğinin terimleri içinde, çok açık biçimde işlemiştir.

46 "New Introductory Lectures", 22:68 f.

47 Kendi melankoli incelemesiyle başlayan Freud içselleştirmeyi, yardımıyla, bir yana atılmış bir sevgi-nesnesinin "içsel olarak yeniden kurulduğu" düzenek olarak düşünür. Böylelikle, nesne-kateksisinin çözündürülmesi gerekse bile, bir özdeşleştirme korunabilir. İçselleştirme örnekçesi Oedipal durumun düzgülü geçmesiyle birleşip üstbeni "kurumlaştıran", bir-yana-atılmış ebeveyn-nesnelerinin içsel kurulmasıdır.

48 "The Ego and the Id", 19:52 f.

49 "An Outline of Psychoanalysis", 23:181 f.

Bölüm Onbir

1 "An Autobiographical Study",20.

2 "What else can it be?" ("Some Elementary Lessons in Psychoanalysis", 23:282).

3 "New Introductory Lectures", 22:159.

4 "Some Elementary Lessons", 23:282.

5 "An Outline of Psychoanalysis", 23:196.

6 "An Outline of Psychoanalysis", 23:182.

7 Freud'un Ekim 1895'de Fliess'a gönderdiği üç kısım ilk kez 1950'de, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* betikler-derlemesine, ki *Origins of Psychoanalysis* (New York: Basic Books) diye çevrildi, bir ek olarak yayınlandı. Bkz. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1953), 1:379 ff.

8 Bkz. Jones, *loc.cit.*, p.385.

9 "The Interpretations of Dreams", 5:536.

10 *Ibid,* 5:537.

11 *Ibid.,* 5:598.

12 *Ibid.*, 5:598 f.

13 "An Autobiographical Study", 20:22.

14 "Remembering, Repeating, and Working-Through", 12:155 f.

15 "Recommendations to Physicians Practising Psychoanalysis", 12:114.

16 "Analysis Terminable and Interminable", 23:225.

17 "New Introductory Lectures", 22:22.

18 Ya da yarı-eylem: ayıklanma başlangıç koşullarının edimsel güdülenimi için bir ikamedir.

19 Alfred Lorenzer, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs* ve *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (her ikisi de Frankfurt am Main'da, 1970'de, Suhrkamp Verlag tarafından yayınlandı).

20 Alasdair McIntyre'ın, *The Unconscious*'da (London: Routledge, 1958) güdü ile sebebi ayırması bu ilişkililiği tanınamaz kılmaktadır.

21 **Çevirmenin Notu**: Burada "beklenti" ("anticipation") olarak çevrilen "*Vorgriff*" uygulandığı şeyi önyapılandıran bir yorumlayıcı kavram ya da örnekçe anlamındadır.

22 Bkz. Arthur Danto, Analytical Philosophy of History (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1965), p.143 ff. **Çevirmenin Notu**: Fransızca *histoire* gibi Almanca Geschichte de hem "tarih", hem de "öykü" anlamına gelir.

23 Bkz. yukarda Bölüm 8.

24 "Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy", 17:167.

25 "Constructions in Analysis", 23:262 ff.

26 "Remarks on the Theory and Practice of Dream-Interpretation", 19:115.

27 Bkz. McIntyre, *op. cit.*, p.112 ff.

28 "Constructions in Analysis", 23:262.

29 "Kısacası, Nestroy'un kaba güldürülerinden birindeki tanış bir figür örnekçesi üzerinde davranırız --her soruya ya da karşıçıkışa dudaklarında tek bir yanıt olan uşak [gibi]: Gelecekteki gelişmelerin akışı içinde aydınlanacak." (*Ibid.*, 23:265.)

30 " Introductory Lectures on Psychoanalysis", 16:436.

31 Bkz. Danto, *op.cit.*, X.XI Bölümler (P.201 ff.).

Bölüm Oniki

1 "New Introductory Lectures", 22:179.

2 ***Çevirmenin Notu***: Almancada "*Kultur*" hem ekin, hem de uygarlık anlamına gelir.

3 "An Outline of Psychoanalysis", 17:195.

4 "Civilization and Its Discontents", 21:144.

5 "Introductory Lectures on Psychoanalysis", 16:312.

6 "The Claims of Psychoanalysis to Scientific Interest", 13:186.

7 *Ibid.*

8 "Civilization and Its Discontents", 21:89 ff.

9 "The Future of an Illusion", 21:5 f.

10 *Ibid.*, 21:6.

11 *Ibid.*21:10.

12 *Ibid.*, 21:31.

13 *Ibid.*, 21:12.

14 Bkz. ss. 69, 70 ff.

15 "The Future of an Illusion", 21:46.

16 Freud bu ideyi, öldürme yasağına göndermeyle geliştirmiştir. Bkz. *Ibid.*, 21:40 ff.

17 *Ibid.*, 21:9. Ayrıca bkz. "New Introductory Lectures", 22.

18 Bunun üstüne, bkz. Theodor W. Adorno, "Weltgeist und Naturgeschichte", *Negative Dialektik* içinde, p.293 f.

19 Freud'un çalışmalarındaki örtük toplumsal kuramın Herbert Marcuse [tarafından yapılan] yetkin yorumlaması bile bu tehlikeden bütünüyle kaçamamıştır. Bkz. onun *Eros and Civilization*'ı (Boston: Beacon, 1955)

20 "The Future of an Illusion", 21:55 f. Freud gereksinim ile ilgi arasında ayırım yapar. Gereksinim-anıklıkları "alt-ben"in bileşenleridir. Güdülenimler ben-işlevleriyle bağlandıkları zaman biz ilgilerden söz ederiz. Paradoksal olarak dile getirildikte, ilgiler ben-gereksinimleridir. Bu ayırımı çıkış noktamız olarak alarak, bilgi-kurucu ilgileri ben-işlevleriyle bağlılaştırabiliriz. Gerçeklik-sınaması araçsal eylemin davranışsal dizgesinde ve dışsal yaşam koşullarına anlaklı uyarlanmada gelişen bir bilişsel yeteneğe dayanır. Nesneleştirilmiş süreçler üzerindeki uygulayımsal denetim erkini genişletmeye yönelik uygulayımsal biliş ilgisi geribesleme-denetimli davranış kurallarının bu işlemsel öğrenisine denk düşer. Ter-

sine, içgüdülerin sansürlenmesi ise özdeşleşme ve içselleştirme araçlarıyla etkileşim yapılarında biçimlenen bir biliş yeteneği önvarsayar. Karşılıklı anlamanın öznelerarasılığını güvencelemeye yönelik kılgısal biliş ilgisi toplumsal rollerin bu ahlaksal öğrenisine denk düşer. Son olarak altben ve üstbenin bireşimi, demek ki bilinçdışı öğelerin ben içerisindeki bütünleşmesi, özgül biçimde çarpıtılmış iletişimin patolojik bağlamları içinde ortaya çıkan bir biliş yeteneği yoluyla gerçekleşir. Baskının ve yanlış bilinçliliğin ödünlenmesine yönelik özgürleşimci biliş ilgisi bu özdüşünümsel öğreni sürecine denk düşer. Bununla birlikte, bilgi-kurucu ilgileri yapısal örnekçe çerçevesi içinde ben-işlevleriyle böyle bağlılaştırarak, tam da bu ben, altben ve üstben örnekçesinin düşünseme deneyimlerinden türetildiğinin ve bu yüzden de metateorik düzeyde konuşlandırıldığının ayırdında olmalıyız. Bu açık olduğu sürece, bilgi-kurucu ilgilerin metapsikoloji kavramları içinde yorumlanması bilgi ve ilgi bağlantısının indirgemeci ruhbilimleştirilmesini destekleyemez. Öte yandan, böyle bir yorumlamayla çok şey kazanılmış da değildir. Çünkü, bilgi-kurucu ilgilerin daha öte çözümlenmesi metapsikolojinin ve gerçekte bütün soruşturma-mantığı düzeyinin bir yana bırakılmasını ve insan-türü tarihinin nesnel yapısına yeniden dönülmesini getirir. Burada yine, bilgibilimin yalnızca toplumsal kuram olarak işlenebileceği açık duruma gelmektedir.

21 Friedrich Nietzsche, *Werke*, 2. bsk., ed. Karl Schlechta (Munich: Hanser, 1960), 3: 486.

22 *Ibid.*, 1:1021.

23 *Ibid*, 3:343.

24 *Ibid.*, 1: 1044.

25 *Ibid.*, 3:862.

26 *Ibid.*, 1:217.

27 *Ibid.*, 1: 231.

28 *Ibid.*, 1:232.

29 *Ibid.*, 1: 281.

30 Ibid., 3:814. (Gadamer'in felsefesel yorumsamayı temellendirmesi bu güdeme hâlâ onanamaz biçimde boyun eğmektedir. Bkz. Gadamer, *Op. cilt.* 'in ikinci baskısına önsöz.)

31 Nietzsche, 3:442.

32 *Ibid.*, 3:440.

33 *Ibid.*, 3:526.

34 *Ibid.*, 3:440.

35 *Ibid*, 3:726.

36 *Ibid.*, 3:903.

37 *Ibid*, 3:560.

38 *Ibid.*, 3:499.

39 *Ibid*, 3:446.

40 *Ibid*, 1:471.

41 *Ibid*, 3:790 f.

EK

[1] Friedrich W.J. von Schelling, *Werke,* edt. Manfred Schröter (Munich:Beck, 1958-59), 3:299.

[2] Bruno Snell, "Theorie und Praxis", "*Die Entdeckung des Geistes,* 3. bsk. (Hamburg:Claassen, 1955) içinde, p.401 ff.; Georg Picht, "Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie", *Evangelische Ethik* (1964) içinde, 8:321 ff.

[3] "Traditionelle und Kritische Theorie", Zeitschrifte für *Sozialforschung* içinde, 6:245 ff. Max Horkheimer, *Kritische Theorie* içinde, edt. Alfred Schmidt (Frankfurt am Main: Fischer, 1968), pp. 137-191.

[4] [Bu] ek 28 Haziran 1965'de Frankfurt am Main Universitesi'ndeki açış konuşmamın temeliydi. Kaynakça notları birkaç göndermeyle sınırlandırılmıştır.

[5] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Werke* içinde (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950), vol.6.

[6] Bkz. Gérard Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung* (Tübingen:Mohr, 1963).

[7] Bu yol Karl-Otto Apel tarafından çizilmiştir. Bkz. Bölüm 10,n.1, yukarda.

[8] Bkz. Popper'ın *The Logic of Scientific Discovery*'si ve benim "Analytische Wissenschaftstheorie" [başlıklı] bildirim, *Zeugnisse* içinde (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1963), p.473 ff.

[9] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*'un II. Kısmındaki çözümlemelerle uyuşmaktayım.

[10] Ernst Topitsch, editör, *Logik der Sozialwissenschaften* (Cologne: 1965).

[11] Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.*

[12] Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge: Harvard Üniversity Press, 1956).

[13] Bkz. benim "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung" (İnakçılık, Us ve Karar) [başlıklı] denemem, *Theorie und Praxis* içinde.

[14] *One-Dimensional Man*'de (Boston:Beacon, 1964) Herbert Marcuse usun uygulayımsal ussallığa ve toplumun da uygulayımsal denetim boyutuna indirgenmesinin tehlikesini çözümlemiştir. Bir başka bağlamda, Helmut Schelsky de aynı tanıyı koymuştur:

> İnsanın kendisinin plana uygun olarak yarattığı bir bilimsel uygarlıkla birlikte, dünyada yeni bir tehdit boy göstermiştir: İnsanın ancak çevreyi değiştirme dışsal-eylemleri içinde kendini geliştirme ve herşeyle, kendisiyle ve başka insansal varlıklarla, kurucu eylemin bu nesne-düzeyinde *ilgilenmekle* yetinme tehlikesi. İnsanın, kendini kendisinin ve başkalarının özdeşliğinden [kimliğinden] yoksun edebilecek bu yeni özyabancılaşması...yaratıcının kendisini kendi çalışmasında [yapıtında], kurucunun [kendisini] kendi kurulumunda yitirme tehlikesidir. İnsan kendini, özüretilmiş nesnelliğe, kurulumlanmış varlığa doğru bütünüyle aşmaktan geri durabilir; oysa, bu bilimsel öznesnelleştirme sürecini. aralıksız biçimde genişletmeye çalışır.

Bkz. Schelsky'nin *Einsamkeit und Freiheit*'ı (Hamburg:1963), p.299.

ARTYAZI

[1]. K.O.Apel, *Transformation der Philosophie,* Frankfurt 1973, cilt 2, p.406.

[2] Ibid., cilt 2.

[3] H.J.Giegel, *Logik der seelischen Ereignisse*, Frankfurt 1969.

[4] F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur,* Frankfurt 1968.

[5] H. Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion*, Frankfurt 1971 ve "Dispositionsbegriffe der Erkenntnisttheorie", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 2, 1971, 89 ff.

[6] E. Tugendhat, "Phänomenologie und Sprachanalyse", E. Tugendhat, *Festschrift für H. Gadamer,* Tübingen 1970, cilt 2 içinde, pp.3 ff.

[7] A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1967 ve *Kausalität und Erklärung* (tez, Frankfurt 1970, yayımlanmadı).

[8] P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt 1968 ve "Szientismus versus Dialektik", *Festschrift für H.Gadamer,* Tübingen 1970, cilt 1 içinde, pp. 57 ff.; K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik,* Frankfurt 1970; J. Mittelstrass, *Das praktische Fundament der Wissenschaft*, Konstanz 1972.

[9] I. Lakatos ve A. Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970.

[10] S. Toulmin, *Human Understanding*, Princeton 1972.

[11] Bu konuda bkz. K.O.Apel, op.cit.,cilt 1, giriş, R. Bubner, "Dialektische Elemente einer Forschungslogik", R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft,* Frankfurt 1972 içinde, pp. 129 ff.

[12] J.R.Searle, *Speech Acts,* Cambridge 1969 , J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zur einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", Habermas ve Luhmann, *Theorie der Gessellschaft*, Frankfurt 1971 içinde, pp. 101 ff.: U. Maas ve D. Wunderlich, *Pragmatik und sprachliches Handeln*, Frankfurt 1972,; D.Wunderlich, ed. *Linguistische Pragmatik,* Frankfurt 1972.

[13] Bundan böyle, ayraç içindeki tarihler artyazının sonundaki bibliyografyada anılan çalışmalara gönderme yapmaktadır.

[14] İki örnek:

> Habermas'a göre, uygulayımbilimin gelişmesi bireşimsel etkinliğin özdüşünümsel doğası tarafından olanaklı kılınmıştır ve sonuç olarak, insan ile doğanın eytişimi gerçekte, Marx'da olduğu gibi [türün] emeğiyle olmaktan çok,türün bilişiyle belirlenmiştir.... Habermas türün özoluşumunu bize, kendi bilişsel ilgileri üstüne özdüşünseme yoluyla özne [nin oluşumu) gibi sunarken; insanın dünyadaki edim ve sözcükleri dünyayı, düşünürün imgelemindeki imgesi içinde düşünen anın panoramasında çözünür. (M.A.Hill (1972), 249 ve 253).

[15] Karş. benim *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* üstüne incelememin I. Kısmı, Frankfurt 1973.

[16] Karş. H.J. Giegel, op. cit.

17 Karş, R.J. Bernstein, *Praxis nd Action,* Philadelphia 1971, pp. 281 ff.

18 P. Feyerabend, "Against Method", Radner ve Winokur, eds. *Minnesota Studies es in the Philosophy of Science,* cilt 5, Minneapolis 1970 içinde, pp. 17 ff. ve "Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln", *Neue Hefte für* Philosophie, 2-3, 1972.

19 C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur,* München 1971, p.192.

20 Ibid., pp.196 ff.

21 Ibid.,pp.140 f.

22 H. Plesner, *Conditio Humana,* Pfullingen 1964, pp. 14 ff.

23 Karş, J. Mittelstrass, op. cit., pp. 15 ff. ve K.O.Apel, op.cit., cilt 2, pp. 405 ff.

24 Toplumsal bireşim kavramı üstüne, ayrıca bkz. A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit,* Frankfurt 1970.

25 A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* Frankfurt 1970 ve *Zur Begründung einer materialistichen Sozialisationstheorie,* Frankfurt 1972.

26 H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft,* Frankfurt 1973; özellikle bkz. Kısım I.

27 Benim çalışma ile etkileşim arasındaki ayırımımın Lorenzer (1971, 1973) ve Hahn (1970) tarafından eleştirilmesi sanırım, yanlış yerleştirilmiş somutluğa yorulabilir. Ben bu iki görüngüyü de praksis diye *nitelemeyi* hiç düşünmedim. Ne

de, düzgüsel olarak araçsal-eylemin iletişimsel eylem içine çakılmış olduğunu (üretici etkinliğin genelde toplumsal olarak örgütlendiğini) yadsıdım. Ama bir karmaşayı upuygun biçimde *çözümlemememiz*, eşd. onu parçalarına ayırmamamız, gerekmesinin nedenini göremiyorum. Lorenzer ile Hahn'nın, "üretim" ya da "praksis"in birliği üstüne kendi uzanlatısal diretimleri yoluyla, sorunları çözümlemekten çok, konumları yaftalamakla ilgilendiklerini düşünmeden edemiyorum.

28 K.O.Apel, C.S.Peirce'ın *Schriften*'in 1. ve 2. ciltlerine girişler, Frankfurt 1967 ve 1970.

29 F.P. Ramsey, "Facts and Propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek, vol. 7, 1927,153-70 içinde.

30 Bu bakımdan karşılaştırınız: P.Gochet, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Paris 1972, pp.92 ff. Gochet ayrıca olgular ile "dünyadaki şeyleri" Austin'in eşitlemesine karşı Z.Vendler'in *Linguistics in Philosophy*'de (New York, 1967, p. 147) ileri sürdüğü dilbilimsel kanıtları da aktarır.

31 Her iki deneme de G.Pitcher, ed. *Truth,* Englewood Cliffs 1964, pp, 18 ff. ve 32 ff.'de yeniden basıldı.

32 P.F.Strawson, "Truth", Pitcher, op. cit. içinde, p.38.

33 Strawson, ibid., p.39.

34 *Ibid.*, p.37.

35 J.Habermas, "Wahrheitstheorien", *Festschrift für W.Schulz* içinde çıkacak. Ayrıca karş. benim *Theorie und Praxis'in* yeniden-basımına [yazdığım] giriş, Frankfurt 1971, pp.23 ff. ve Habermas ve Luhmann, op. cit., 114 ff. ve 195 ff.

[36] C.F. von Weizsäcker tarafından, "Modelle des Gesunden und Kranken, Guten und Bösen" [başlıklı] denemesinde tartışılan "davranışsal doğruluk" kavramıyla karşılaştırınız; C.F. von Weizsäcker, *Einheit der Natur* içinde, pp. 320 ff.

[37] Bu karşılaştırma A.McCarthy tarafından, benim doğruluk-kuramımla ilgili basılmamış bir denemede önerilmiştir.

[38] J.N. Spuhler, ed. *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit 1965.

[39] Doğruluk-iddialarının insanbilimsel işlevi konusu üstüne, bkz. D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung*, Opladen 1968 ve W. Glaser (1972), pp. 80 ff.

[40] Bir şeyler algılıyorum, bir şeyler istiyorum, bir şeylerden zevk alıyorum, ya da bir şeylerden acı çekiyorum; ama duyumlar, gereksinimler ve duygular "taşıyorum".

[41] Bkz. C.F. von Weizsäcker, op. cit., pp. 157 ff. İlerleme ile yaşam-dünyasının *a priori*'si arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Dingler ve Lorenzen'in geliştirdiği, protofiziğin temelleri üstüne tartışma. Bu konuda, G. Böhme tarafından yayıma hazırlanan bir kitap çok yakında çıkacaktır.

[42] Ayrıca bkz. J.Mittelstrass, op.cit.

[43] Bu H.Albert'in (1971) korktuğu şey gibi gözüküyor.

[44] Dingler ve Lorenzen'in protofiziği bu tür bir hataya açık görünüyor.

[45] John Searle, op. cit. p.92: "Gönderme konuşmacı tarafından bilinen nesneyle ilgili olgular dolayısıyladır... ve gönderme-yapan bir anlatımın söylenimi yalnızca ve yalnızca onun bu olguları belirtimleştirmesi nedeniyle, göndermeyi tamamlamaya yarar."

46 *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 3, 1972, 88 ff.'deki "Über den Realismus" [başlıklı] ustaca bir incelemede, H.Schnädelbach araçsal eylem ile deneysel eylem arasında yeterince açık biçimde ayrım yapmadığım için beni haklı olarak eleştirmiştir.

47 Dingler, Lorenzen, Janich ve başkalarının protofiziği --ki bir fiziksel ölçme kuramıdır-- bu sorunu, nesnelleştirici bilimin pragmatik *a priori*'siyle ilişki içinde çözmeye çabalar. *Logik der Sozialwissenschaften*'i yazdığım 1967'den buyana, bir "protososyoloji"nin bir dilbilimsel iletişim kuramı olması gerektiğini düşünmüşümdür. Ayrıca bkz. benim *Theorie und Praxis*'in yeniden-basımına [yazdığım] giriş, Frankfurt 1970, pp.17 ff. ve Habermas ve Luhman, *Theorie der Gesellschaft*, pp.202 ff. deki "Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Kommunikation" üstüne kesim.

48 Karş. K.Eder, "Komplexität, Evolution und Geschichte", *Theorie der Gesselschaft* (Ek 1), Frankfurt 1973, p.9.

49 J.Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, pp. 120 ff.

50 Sözgelimi, A.Wellmer, *Kausalität und Erklärung*.

51 Kimi yorumlarla ilgili olarak, "yanlışanlama" terimi gerçekte bir örtmecedir. Kimi yazarlar benim asla bildirmediğim savları çürütmekten doyum bulur gözüküyorlar. Bunun yetkin bir örneği Kiel'deki 1972 felsefeciler kongresine R.Simon-Schaefer tarafından sunulan, "Über die Parallelisierung von Interessen und Wissenschaftssorten" [başlıklı] bildiridir.

52 Gerçekci bir konumdan, örn. Albert (1971) ve Lobkowicz (1969); Marksçı bir konumda, örn. Hahn (1970) ve Ritsert ile Rohlshausen (1971).

53 R. Bubner (1969).

54 *Ibid.*, 232.

55 J. Habermas, "Wahrheitstheorien", op. cit. ve *legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Kısım III.

56 Ayrıca karş. benim R. Spaemann'la tartışmam: J.Habermas, "Die Utopie des guten Herrschers", *Merkur*, 26 1972, 1266 ff. içinde.

57 L. Krüger (1972), p. 22.

58 J. Habermas, "Wahrheitstheorien", op. cit.

59 Bununla bağlantı içinde, Krüger benim (bu arada gözden geçirilmiş olan) özensiz formülasyonlarıma gönderme yapar-- karş. J. Habermas "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", E. Topitsch, ed. *Logik der Sozialwissenschaften,* Köln 1965, p.306.

60 Yeri gelmişken, aynı yanlışkavramlaştırma A.Beckerman'ın "Die realistischen Voraussetzungen der Konsenstheorie von J.Habermas" üstüne incelemesinin ırasalıdır, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie,* 3, 1972, 63 ff. Eğer bir kimse Beckermann'ın yaptığı gibi hatalı biçimde, "doğruluğu bir söylemdeki anlaşma olarak tanımlayan bir uylaşım kuramında, kanıtlayıcı-uslamlama idesi [nin] işlevini yitirdiği"ni (67) *önvarsayarsa,* o durumda, zorunlu biçimde tutarsızlıklar ortaya çıkar. Ayrıca, Beckermann benim doğruluk kuramları üstüne yayımlanmamış elyazmalarımla tanış da olduğundan, yaptığım kuramsal önerileri onun nasıl eleştirebildiğini hiç anlayamıyorum. O beni, belirtik biçimde reddettiğim bir öncüle itmektedir.

61 Ballestrem ve McCarthy (1972), 53 ff.

62 Bu noktada, karş. K.O.Apel'in C.S.Peirce'ın *Schriften*'ine, cilt 1, Frankfurt 1967, pp. 108 ff'ye [yazdığı] giriş. Ayrıca bkz. G. Wartenburg, *Logischer Sozialismus,* Frankfurt 1971, pp. 83 ff. ve 145 ff., [bu] Kantgil sorunun tuhaf bir dönüşümü üstüne, bkz. pp. 42 ff.

63 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt 1971, p.241 (*Bilgi ve İnsansal İlgiler* s.) [İngilizce çevirilerde küçük değişkeler olduğundan, Türkçe çevirilerde de bu durum korunmuştur.--T.çn.]

64 I.Kant, *Critique of Pure reason,* çev. N.K.Smith, p.191

65 Lobkowicz (1972), 269.

66 *Ibid.,* 266.

67 Ayrıca, "Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen" üstüne kesimle karşılaştırınız, J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* içinde

68 Nichols (1972), 265.

69 J.Habermas, "Der Universalitätasanspruch der Hermeneutik", *Hermeneutik und Ideologiekritik,* p.139 içinde.

70 Eleştirel bir toplumsal-evrimleşme kuramının mantıksal sorunlarıyla ilgili olarak, bkz. "Modell unterdrückter verallgemeinerungsfähiger Interessen" üstüne kesim, J.Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* içinde.

71 Theunissen (1969), p.24, dipnot 90.

72 *Ibid.*, p.30.

[73] *Ibid.*, p. 13, Rohrmoser (1970) aynı çizgeler boyunca [şunları] ileri sürer:

> Metafizik ve varlıkbilim *qua* felsefenin yıkılması; özgürleşimci ve eleştirel bir praksisin temellerini atmak isteyen kuramın olumsal bir olgusal-ilgiden daha iyi ya da daha fazla hiçbir şey bulamaması sonucuna yol açar. İlgi nosyonu aşkınsallaştırılarak, bu amansız olgunun ikiyüzlülüğü dışında hiçbir şeye varılmış olunmaz. Eğer ilgiler sorunu son çözümlemede sırf doğal ilgiler [sorunu] ise, o zaman, insan toplumun olduğu gibi kalmasına bir ilgi duyduğunu da teslim etmek durumundadır. (p.102)

74 Theunissen (1969), p.31.

BİLGİ VE İNSANSAL İLGİLER ÜSTÜNE TANITIM MAKALELERİ VE ELEŞTİREL YORUMLAR BİBLİYOGRAFYASI

ALBERT, H. (1971) 'Kritische Rationalität und Politische Theologie', in H. Albert *Plädoyer für Kritischen Rationalismus,* Frankfurt, pp. 45. ff.

Anacker, U. (1971) 'Erkenntnis und Interesse', *Philosophisches Jahrbuch,* 78, 394 ff.

Apel, K. O. (1970) 'Wissenschaft als Emanzipation? -- Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der "Kritischen Theorie"', *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 1, 7 ff.; Apel (1973) *Transformation der Philosophie,* Frankfurt , cilt 2, pp. 128 ff.'de yeniden basıldı.

Badura, B. (1970/71) 'Ein neuer Primat der Interpretation? *Sozial Welt,* 21, 321 ff.

Bahr, H. D. (1970) *Kritik der Politischen Technologie, Aus- einandersetzung mit H. Marcuse und J. Habermas,* Frankfurt.

Ballestrem, K. and A. McCarthy (1972) "Thesen zur Begründung einer Kritischen Theorie der Gesellschaft', *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 3, 49 ff.

Böhler, D. (1970) 'Zum Problem des emanzipatorischen Interesses und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung', *Man and World,* 3,26 ff.

Bubner, R. (1969) 'Was ist Kritische Theorie?' *Philosophische Rundschau,* 16, 213 ff.; R. Bubner (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt, pp. 160 ff.'de yeniden basıldı.

Dallmayr, F. R. (1972a) 'Reason and Emancipation', *Man and World*, 5, 79 ff.

Dallmayr, F. R. (1972b) 'Habermas: Knowledge and Human Interests and its Aftermath' *Philosophy of the Social Sciences* 2, 211 ff.

Evans, J. C. (çıkacak) *Husserl and Habermas.*

Floistadt, G. (1970) Social Concepts of Action: Notes on Habermas' Proposal for a Social Theory of Action', *Inquiry*, 13,436 ff.,

Giegel, J.(1971), 'Reflexion und Emanzipation', *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, pp. 244 ff. içinde.

Ginsberg, R. (çıkacak) 'Knowledge and Human Interests', *The Philosophy Forum.*

Glaser, W. R. (1972) *Soziales und instrumentales Handeln, Probleme der Technologie bei A. Gehlen und J, Habermas, Stuttgart.*

Hahn, E. (1970) 'Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas', Heiseler, ed., *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus,* Frankfurt, pp. 70 ff. içinde,

Hesse, M. (çıkacak) 'In Defence of Objectivity', *Proceedings of the British Academy.*

Hill, M. A. (1972) 'J. Habermas: A Social Science of the Mind', *Philosophy of The Social Sciences,* 2, 247 ff.

Huch, K. J. (1969) 'Interesse an Emanzipation', *Neue Rundschau*, 80, 534 ff.

Hülsmann, H. (1969) 'Erkenntnis und Interesse', *Soziale Welt,* 20, 199.

Krüger, L. 'Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlichen Interessen', *Georgia Augusta,* Göttingen, pp. 18 ff.içinde

Lenhardt, C. K. (1972) 'Rise and Fall of Transcendental Anthropology', *Philosophy of the Social Sciences,* 2, 231 ff.

Ley, H. and T. Müller (1971) *Kritische Vernunft und Revolution,* Köln.

Lobkowicz, N. (1969) 'Interesse und Objectivität', *Philosophische Rundschau,* 46, 249 ff.; ''Interest and Objectivity', *Philosophy of the Social Sciences,* 2, 193 ff.'de yeniden basıldı (1972).

Lorenzer, A. (1971) 'Symbol, Interaktion und Praxis', A. Lorenzer *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft,* Frankfurt, pp. 9 ff. içinde, özellikle bkz. pp.47 ff.

Lorenzer. A. (1973) Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: *Sprache und Interaktion.* Frankfurt; özellikle bkz. pp. 135 ff.

Nichols, C. (1972) 'Science or Reflection: Habermas on Freud', *Philosophy of the Social Sciences,* 2, 261 ff.

Radnitzky, G. (1970) *Contemporary Schools of Metascience* Cilt 2, 2. gözd. geç. bsk, Göteborg.

Ritsert J. and C. Rohlshausen (1971) *Der Konservativismus der Kritischen* Theorie, Frankfurt, pp. 80 f.

Rohrmoser G. (1970) *Das Elend der Kritischen Theorie,* Freiburg. pp. 89 ff.

Rusconi G. E. (1970) 'Cognoscenza e Interesse in Habermas', *Quaderni di Sociologia*, 19, 436 ff.

Schmidt, J. (1968) 'Sprachphilosophische Bemerkungen zur soziologischen Handlungstheorie von J. Habermas', *Soziale Welt*, 19, 360 ff.

Schroyer, T. (1970a) 'Marx and Habermas', *Continuum*, 8, 52 ff.

Schroyer, T. (1970b) 'Towards a Critical Theory for an Advanced Industrial Society', in Dreitzel, ed., *Recent Sociology*, cilt 2, p. 210.

Schroyer, T. (1972) 'The Dialectical Foundations of Critical Theory: J. Habermas' metatheoretical Investigations', *Telos*, 12, 93 ff.

Schroyer, T. (çıkacak) *The Critique of Domination*, NewYork; özellikle bkz. Bölüm 5.

Shapiro, J.J. (1970) 'From Marcuse to Habermas', *Continuum*, 8, 65 ff.

Simon-Schaefer, R. (1972) 'Uber die Parallelisierung von Interessen und Wissenschaftssorten', *Verhandlungen des 10. Deutschen Philosophen Kongresses*, Kiel içinde.

Therbom, G. (1971) 'J. Habermas: A New Eclecticism', *New Left Review*, 67, 69 ff.

Theunissen, M. (1969) *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin.

Wellmer, A. (1969) *Kritische Gesellchaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt.

Willms, B. (1973) *J. Habermas, das Politische Defizit der Kritischen Theorie*, Frankfurt.

Habermas *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'i, bilgi ile insansal ilgiler arasındaki bağlantıları çözümleme güdemiyle, çağdaş pozitivizmin ön tarihini bir yeniden-kurma girişimi olarak betimler. Doğal ve davranışsal bilimlerin tarihsel ve toplumsal öneminin arttığını düşünen Habermas bu bilimlerin özeksel anlamları ve gerekçelendirimlerini anlamanın ne denli ivecen olduğunu açık bir duruma getirir. Felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin çok uzun zamandır çarpıtılmış olduğunu ileri sürer.

Bu olağanüstü geniş erimli kitapta Habermas --nesnellik iddia eden tüm bildirimlerimizin anlam ve geçerliliğini belirleyen soruşturma süreçlerinin yapısını ortaya sermek üzere-- çağdaş felsefenin ilkesel konumlarını yoklar: Kantgilcilik, Marksçılık, pozitivizm, pragmatizm, yorumsama, bilim felsefesi, dilbilimsel felsefe ve görüngübilim.

***

Bu basım Habermas'ın, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'in Almanca ikinci basımı için yazdığı *Bir Artyazı*'yı da içermektedir.

***

Jürgen Habermas Frankfurt'taki Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde Toplumbilim ve Felsefe profesörüdür.

ISBN 975-7030-03-1

9 789757 030034