İletişimsel Eylem Kuramı

“İletişimsel eylem, iletişime katılanların art alanındaki bir yaşama evreni içersinde gerçekleşir. İletişime katılanlar için yaşama evreni ancak doğal art alan kabullerinin düşünseme öncesi biçiminde ve naif bir biçimde edinilmiş beceriler biçiminde vardır.”

JÜRGEN HABERMAS

KABALCI

JÜRGEN HABERMAS

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

1. CİLT: EYLEM RASYONELLİĞİ VE TOPLUMSAL RASYONELLEŞME

2. CİLT: İŞLEVSELCİ AKLIN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

KABALCI YAYINEVİ: 170

Felsefe Dizisi: 37

Jürgen Habermas

Theorie des kommunikativen Handelns
Band: 1 / Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung
Band: 2 / Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981

İletişimsel Eylem Kuramı
1. Cilt / Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme
2. Cilt / İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine

© Kabalcı Yayınevi, 1996

Birinci Basım: Şubat 2001
Yayına Hazırlayan: Sabri Gürses
İngilizce Alıntılar: Melissa Bilal
Kapak Düzeni: Serdar Bal

Baskı: Yaylacık Matbaası
Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

JÜRGEN HABERMAS

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

1. CİLT
EYLEM RASYONELLİĞİ VE TOPLUMSAL RASYONELLEŞME

2. CİLT
İŞLEVSELCİ AKLIN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Çeviren: Mustafa Tüzel

KABALCI YAYINEVİ

Ute Habermas – Wesselhoeft'e

İÇİNDEKİLER

1. CİLT: EYLEM RASYONELLİĞİ VE TOPLUMSAL RASYONELLEŞME

Üçüncü Baskıya Önsöz 15

Birinci Baskıya Önsöz 17

I. Giriş: Rasyonellik Sorunsalına Yaklaşımlar, 23

Ön Düşünüş: Sosyolojideki Rasyonellik Kavramı 25

1. "Rasyonellik" Kavramının Geçici Olarak Belirlenişi 32

(1) Eylemlerin ve Önesürümlerin Eleştirilebilirliği 34

(2) Eleştirilebilir Anlatımlar Yelpazesi 39

(3) Argümantasyon Kuramına *Arasöz*

Süreç, Prosedür ve Ürün Olarak Argümantasyon – İçsel *versus* Dışsal Perspektifler – Argümantasyon Biçimleri *versus* Argümantasyon Alanları – Geçerlilik İddiaları ve Argümantasyon Tipleri 47

2. Mitsel ve Modern Dünya Anlamalarının Bazı Ayırt Edici Özellikleri 69

(1) M. Godelier'e Göre Mitsel Dünya Anlamasının Yapıları 72

(2) Nesne Alanları Arasında Farklılaşma *versus* Dünyalar Arasında Farklılaşma 74

(3) P. Winch Bağlamında İngiltere'deki Rasyonellik Tartışması: Evrenselci Görüş Lehine ve Aleyhine Argümanlar 79

(4) Dünya İmgelerinin Merkezsizleştirilmesi (Piaget) Yaşama Evreni Kavramının Geçici Olarak Belirlenmesi 92

3. Dört Sosyolojik Eylem Kavramında Eylemin Dünyayla İlişkileri ve Rasyonellik Görünümleri 101

(1) Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Eylem Kuramsal Bir Uygulanışı (I. C. Jarvie) 102

(2) Aktör – Dünya İlişkilerine Göre Farklılaşmış Üç Eylem Kavramı 110

a) Teleolojik (Stratejik) Eylem: Aktör – Nesnel Dünya 113

b) Normlarla Düzenlenmiş Eylem: Aktör–Sosyal ve Nesnel Dünya. 114

c) Dramaturjik Eylem: Aktör – Öznel ve Nesnel Dünya (Sosyal Nesneleri De İçermek Üzere) 117

(3) "İletişimsel Eylem" Kavramının Geçici Olarak Belirlenmesi 122

(a) Bağımsız Eylemlerin Karakterine İlişkin Notlar (Eylemler – Beden

Devinimleri – İşlemler) 123
b) İletişimsel Eylemde Düşünsemeli Dünya Bağlantıları 127
4. Sosyal Bilimlerde Anlamı Anlama Sorunsalı 130
(1) Bilim Kuramı'nın Perspektifinden 135
a) İkici Bilim Anlayışları 136
b) Nesne Alanına Anlayıcı Yaklaşım 139
(c) Sanal Bir İletişim Tarafı Olarak Sosyal Bilimsel Yorumcu 141
d) Rasyonel Yorumlamaların Kaçınılmazlığı 144
(2) Anlayıcı Sosyolojinin Perspektifinden 147
a) Sosyal Fenomenoloji 148
(b) Etnoyöntembilgisi. Mutlakçılık ve Görecilik Arasındaki İkilik ... 151
(c) Felsefi Yorumbilgisi. Gelenekselci ve Eleştirel Okuma Türü 158

II. Max Weber'in Rasyonelleşme Kuramı, 169

Ön Düşünüş: Bilim Tarihsel Bağlam 171
1. Batı Rasyonalizmi 184
(1) Batılı Rasyonalizmin Görünüşleri 185
(2) Rasyonellik Kavramları 194
(3) Batılı Rasyonalizmin Evrenselci İçeriği 204
2. Dinsel-Metafizik Dünya İmgelerinin Büyüden Arındırılması ve Modern Bilinç Yapılarının Doğuşu 211
(1) İdeler ve İlgiler 212
(2) Dünya İmgeleri Geliştirmenin İçsel ve Dışsal Etmenleri 219
(3) Dünya Dinlerinin İçeriksel Görünümleri 224
(4) Yapısal Görünümler: Büyüden Arındırma ve Dizgeli Biçimlendirme. 228
(5) Büyüden Arındırma ve Modern Dünya Anlaması 235
3. Toplumsal Rasyonelleşme Olarak Modernleşme: Protestan Etiğinin Rolü . 239
(1) Protestan Meslek Etiği ve Toplumsal Rasyonelleşmenin Kendi Kendini Yıkıcı Örneği 245
(2) "Ara İnceleme"nin Dizgesel Kapsamı 255
4. Hukukun ve Yaşanılan Çağın Tanılanmasının Rasyonelleşmesi 264
(1) Yaşanılan Çağı Tanılamanın İki Bileşeni: Anlam Yitimi ve Özgürlük Yitimi 264
(2) Hukuğun Çift Anlamlı Rasyonelleşmesi 274
(a) Ahlaki – Pratik Rasyonelliğin Cisimlenişi Olarak Hukuk 274
(b) Örgütlenme Aracı Olarak Hukuk 282

III. Birinci Ara İnceleme: Sosyal Eylem, Amaçlı Etkinlik ve İletişim, 291

Çözümleyici İmlem ve Eylem Kuramı'na Ön Not 293

(1) Weber'ci Eylem Kuramı'nın İki Versiyonu 299

(2) Başarıya ve Anlaşmaya Yönelik Dil Kullanımı. Etkisözsel Etkilerin Önemi 305

(3) İmlem ve Geçerlilik. Dil Eylemi Sunumlarının Edimsözsel Bağlantı Etkisi 314

(4) Geçerlilik İddiaları ve İletişim Kipleri. İtirazların İrdelenmesi 324

(5) Konuşma Edimlerini Sınıflandırma Yolunda Rakip Denemeler (Austin, Searle, Kreckel). Dilsel Olarak Sağlanan Karşılıklı Etkileşimlerin Arı Tipleri 337

(6) Biçimsel ve Empirik Pragmatik. Sözcük İmlemi Karşısında Bağlama Bağımlı İmlem: Örtük Bilmenin Geri Planı 346

IV. Lukács'tan Adorno'ya: Şeyleşme Olarak Rasyonelleşme, 357

Ön Düşünüş: Yaşama Evrenlerinin Rasyonelleşmesi Karşısında Eylem Dizgelerinin Artan Karmaşıklığı 359

1. Batı Marksizmi Geleneğinde Max Weber 364

(1) Anlam Yitimi Savı Üzerine 365

(2) Özgürlük Yitimi Savı Üzerine 369

(3) Lukács'ın, Weberci Rasyonelleşme Savını Yorumlayışı 374

2. Araçsal Aklın Eleştirisi 385

(1) Faşizm Kuramı ve Kitle Kültürü 385

(2) Yeni Thomacılığa ve Yeni Pozitivizme Yönelik İkili Eleştiri 391

(3) Aydınlanmanın Diyalektiği 397

(4) Alıştırma Olarak Negatif Diyalektik 402

(5) Modernliğin Felsefi Özaçımlanışı ve Bilinç Felsefesi Paradigmasının Tükenişi 406

V. Mead ve Durkheim'da Paradigma Değişikliği: Amaçsal Etkinlikten İletişimsel Eyleme Ön Not, 421

1. Toplumsal Bilimlerin İletişim Kuramsal Temellendirilişi Üzerine 425
   (1) Mead'ın İletişim Kuramı'nın Sorunu Ortaya Koyuşu Üzerine..... 428
   (2) İnsan Öncesi Bedensel İşaret Dilinden Simgelerle Sağlanan Etkileşme: Tavır Alma 434
   (3) Özet: Mead'in İmlem Kuramı'nın, Wittgenstein'ın Bir Kurala Uyma Kavramı'nın Yardımıyla Netleştirilmesi. 439
   (4) Simgelerle Sağlanan Etkileşimden Normlarla Yönlendirilen Eyleme Geçiş (Role Göre Eyleme). 446
   (5) Sosyal ve Öznel Dünyanın Birbirini Bütünleyici Yapısı 451
      a) Önermeleri ve Şeyleri Algılama..... 452
      b) Norm ve Role Göre Eyleme..... 456
      c) Kimlik ve Gereksinim Doğası..... 465
2. Kutsal Olanın Otoritesi ve İletişimsel Eylemin Art Alanı..... 468
   (1) Durkheim'ın Ahlakın Kutsal Kökleri Hakkında Söyledikleri..... 472
   (2) Durkheim'ın Kuramının Zayıf Yönleri 480
   (3) İletişimsel Eylemin Üç Kökü Üzerine Özet..... 489
      (a) Önermesel Bileşen. 491
      (b) Anlatımsal Bileşen..... 494
      (c) Edimsözsel Bileşen..... 494
      (d) Anlaşmaya Yönelik Eylemin ve Düşünsenmiş Öz İlişkinin Düşünsenme Biçimi..... 500
3. Kutsal Olanın Dilselleştirilmesinin Rasyonel Yapısı..... 505
   (1) Hukukun Gelişmesi ve Sosyal Entegrasyonun Biçim Dönüşümü..... 506
      a) Sözleşmenin Sözleşmesel Olmayan Temelleri..... 506
      b) Mekanik Dayanışmadan Organik Dayanışmaya. 511
   (2) Bu Biçim Dönüşümünün Mantığı'nın, Kurgusal Bir Uç Durum Olarak Her Bakımdan Bütünleşmiş Bir Toplum Örneğinde Açıklanışı..... 516
   (3) Mead'ın Bir Tartışım Etiğini Temellendirişi 522
   (4) Kimlik ve Bireyselleşme Üzerine Arasöz Bir Kişinin Nümerik, Türsel ve Niteliksel Açıdan Tanılanması (Henrich, Tugendhat). 526
   (5) Mead'ın Toplum Kuramına İki Çekince. 538

VI. İkinci Ara İnceleme: Dizge ve Yaşama Evreni, 543

Durkheim'ın İş Bölümü Kuramı'yla Bağlantılı Olarak Sosyal Bütünleşme ve Dizge Bütünleşmesi Üzerine Ön Not 545

1. Yaşama Evreni Kavramı ve Anlayıcı Sosyolojinin Yorumbilgisel İdealizmi 551
   (1) İletişimsel Eylemin Ufku ve Geri Planı Olarak Yaşama Evreni 552
   (2) İletişim Kuramı Işığında, Sosyal Görüngübilimsel Yaşama Evreni Kavramı 559
   (3) Biçimsel Pragmatik Yaşama Evreni Kavramından Anlatısal Yaşama Evreni Kavramı Üzerinden Sosyolojik Yaşama Evreni Kavramına 568
   (4) Anlaşmaya Yönelik Eylemin, Yaşama Evreninin Yeniden Üretilmesindeki İşlevleri. Yaşama Evreninin Rasyonelleşmesinin Boyutları 574
   (5) Anlayıcı Sosyolojinin Sınırları, Yaşama Evreninin Toplumla Özdeşleştirilmesi 581
2. Dizgenin ve Yaşama Evreninin Birbirinden Ayrılması 586
   (1) Sosyo Kültürel Yaşama Evrenleri Olarak Kabile Toplumları 588
   (2) Kendi Kendilerini Düzenleyen Dizgeler Olarak Kabile Toplumları 594
   (3) Dizge Farklılaşmasının Dört Mekanizması 598
   (4) Dizgeli Bütünleşme Mekanizmalarının Yaşama Evrenindeki Kurumsal Kökleşmişliği 606
   (5) Yaşama Evreninin Rasyonelleşmesinin Karşısında Teknikleştirilmesi. Gündelik Dil Ortamının Yükünün Dilden Arındırılmış İletişim Araçlarıyla Azaltılması 613
   (6) Dizgenin ve Yaşama Evreninin Birbirinden Koparılması ve Şeyleşme Savının Yeniden Formüle Edilişi 619
      (a) Anlaşma Biçimi Kavramı 622
      (b) Anlaşma Biçimlerinin Dizgeselliği 626

VII. Talcot Parsons: Toplum Kuramının Kuruluş Sorunları, 635

1. Normatif Eylem Kuramından Topluma İlişkin Dizge Kuramına 643
   (1) 1937 Yılındaki Eylem Kuramsal Taslak 644
      (a) İstenççi Bir Eylem Kavramı 644
      (b) Normativist Bir Düzen Kuramı 646
      (c) Yararcı İkilem 648
      (d) Hobbes'in Sorunu 650

(e) İkili Olumsallık Koşullarında Eylemin Koordinasyon Sorunu: Kuram Stratejisine İlişkin İlk Karar. ... 654
(2) Erken Orta Dönemin Eylem Kuramı. ... 656
(a) Güdülenimlerin ve DeğerYönlenimlerinin Bağı. ... 657
(b) Kültür, Toplum ve Kişilik Eylem Yönlenimlerini Nasıl Belirler. ... 660
(c) "Kalıp-değişkenler"in ortaya konuluşu: Kuram Stratejisine İlişkin İkinci Karar. ... 664
(3) Dizge Kavramının Netleştirilmesi ve Eylem Kuramının Öncülünden Vazgeçme: Kuram Stratejisine İlişkin Üçüncü Karar. ... 668
2. Dizge Kuramının Açındırılması. ... 679
(1) "Working Papers"den Bu Yana Kuramın Gelişimi. ... 683
(a) Sosyal ve İşlevsel Entegrasyon Arasındaki Ayrımın Düzeyinin Belirlenmesi. ... 685
(b) Dört İşlev Şeması ve Dizge Oluşumu Süreci. ... 688
(c) Kalıp Değişkenlerin Dört İşlev Şeması'na Uyumlanışı. ... 690
(d) Kültürel Değerlerin Sibernetik Gerekli Değerler Olarak Yeniden Yorumlanışı. ... 693
(e) Kültürel Deretminizm. ... 695
(2) Antropolojik Geç Felsefe ve Dizge ve Eylem Kuramı Arasındaki Uzlaşmanın Kırılganlığı. ... 696
(3) Yönlendirme Araçları Kuramı. ... 702
(a) İletişimsel Eylemin Yükünün Azaltılması Olarak Medyalarla Yönetilen Etkileşimler: Yaşama Evreninin Teknikleştirilmesi. ... 708
(b) Yapısal Vasıflar, Niceliksel Özellikler ve Para Medyasının Dizge Oluşturucu Etkisi. ... 710
(c) Medyalar Kavramının Erk İlişkilerine Aktarılmasındaki Zorluklar 715
(d) Aşırı Genelleştirme Sorunu: Etki ve Değer Bağı Karşısında Para ve Güç. ... 720
(e) Parson'un Medyaları Eylem Kuramsal Temellendirilişi. Yönlendirme Medyaları Karşısında İletişimin Genelleştirilmiş Biçimleri. ... 724
3. Modernlik Kuramı. ... 730
(1) Yaşama Evreninin Rasyonelleşmesinin ve Dizge Karmaşıklığının Artışının Birbirinden Farksızlaştırılması. ... 732
(2) Parson'un Bir Yeniden Kantçılaştırılması Denemesi Üzerine Özet. ... 743

VIII. Son İnceleme: Parsons'tan Weber'e, Weber'den Marx'a, 749

1. Max Weber'in Modernlik Kuramına Geri Bakış. ... 753

(1) Weber'in Bürokratikleşme Savının Dizge ve Yaşama Evreni Kavramlarıyla Yeniden Formüle Edilişi 756
(2) Weber'in, Kapitalizmin Ortaya Çıkışı Açıklamasının Yeniden Kurulması 763
(3) Yaşama Evreninin Sömürgeleştirilmesi: Weber'in Yaşadığı Çağa İlişkin Tanısının Yeniden Alınması 769
(a) Modern Toplumlarda Dizge ve Yaşama Evreni Arasındaki Alışveriş İlişkileri 770
(b) Tek Yanlılaştırılmış Yaşam Tarzları ve Politik Kamusallığın Bürokratik Olarak Kurutulması 774
(c) Marx *versus* Weber: Gelişme Mantığı Karşısında Gelişme Dinamiği 777
(d) Özetleyici Savlar 780
2. Marx ve İçsel Sömürgeleştirme Savı 783
(1) Gerçek Soyutlama ya da Sosyal Bütünleyici Eylem Bağlamlarının Nesneleştirilmesi 785
(a) Değer Kuramının Başarımı 787
(b) Değer Kuramının Bazı Zayıf Yanları 790
(2) Dizge ve Yaşama Evreni Arasındaki Alışveriş İlişkileri Modeli 795
(a) Devlet Müdahaleciliği, Kitle Demokrasisi ve Refah Devleti 795
(b) Sosyal Devletçi Uzlaşma 800
(c) İdeolojilerin Çöküşü ve Parçalanmış Gündelik Yaşam Bilinci 803
(3) Hukuksallaştırma Eğilimleri 808
(a-c) Dört Hukuksallaştırma Adımı 810
d) Müdahaleci Devlette Hukuksallaştırma: Özgürlüğü Güvenceleme ve Özgürlüğü Alma Çift Değerliliği 814
3. Eleştirel Bir Toplum Kuramının Görevleri 828
(1) Erken Eleştirel Kuramın Konular Yelpazesi 833
(2) İletişimsel Eylem Kuramı İçin Bağlantı Noktaları 838
a) Postliberal Toplumların Bütünleşme Biçimleri 839
b) Ailesel Toplumsallaşma ve Ben Gelişimi 842
c) Kitle Medyaları ve Kitle Kültürü 845
d) Yeni Protesto Potansiyelleri 848
(3) Rasyonellik Kuramı ve Tarihsel Bağlam. Köktenci İddiaların Çürütülmesi 854

KAYNAKÇA 863

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

◆

1. CİLT

EYLEM RASYONELLİĞİ
VE TOPLUMSAL RASYONELLEŞME

Üçüncü Baskıya Önsöz

Kitabın yeni baskısı, kitabın ciddi bir biçimde alımlanmaya başladığı bir dönemde hazırlanıyor. Başlangıçta gösterilen hoşnutsuzluk ve anlayışsızlık gibi tepkiler yavaş yavaş ortadan kalktı; uzmanlık yayınlarındaki polemik[1] ve daha çok savunmacı olan tepkiler[2] de yerini nesnel tartışmaya[3] bırakıyor. Şimdiye kadarki eleştirilerde, çağdaş bağlamda şaşırtıcı olamayan cepheler belirdi. Bilinç felsefesi, ortaya koyduğumuz paradigma değişikliğine karşı, özellikle görüngübilimsel yaşama evreni kavramı iletişim kuramsal bir yeniden formüle etme çabasına karşı savunuldu.[4] Richard Rorty, akıl kavramının iletişimsel rasyonellik anlamında bir yeniden kuruluşunun, alışılageldik aşkınsal felsefenin temellendirme köktenciliğinden yüz çevrilmesine karşın tutunması gerektiğini söyleyen evrenselci iddiaya karşı kuşkularını dile getiriyor.[5] Th. McCarthy, aklın çeşitli rasyonellik bütünlerine ve bunlara karşılık düşen geçerlilik görünümlerine ayrılmasıyla yetinmeyerek, işlemsel rasyo-

---

1 St. Breuer, "Die Depotenzierung der kritischen Theorie," *Leviathan*, 10, 1982, s. 133 vd.; "E. Vollrath, J. Habermas' fundamentalischer Fehlschluss," *Der Staat*, 22, 1983, s. 406 vd.

2 R. Bubner, "Rationalität und Lebensform," aynı yazarın: *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt am Main 1982, s. 295 vd.; N. Luhmann, "Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung," *Z. f. Soziologie*, Yıl 11, 1982, s. 366 vd.; R. Münch, "Von der Rationalisierung zur Verdinglichung der Lebenswelt," *Soz. Revue*, Yıl 5, 1982, s. 390 vd.

3 H. Brunkhorst, "Paradigmakern und Theoriedynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft," Soz. Welt, Yıl. 34, 1983, s. 22 vd.; aynı yazarın: "Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt," *Sozialwiss. Literatur-Rundschau*, 8/9, 1983, s. 7 vd.

A. Giddens, "Reason without Revolution?" *Praxis International*, Cilt 2, 1982, s. 318 vd.

D. Misgeld, "Critical Theory and Sociological Theory," *Philos. Soc. Science*, 13, 1984, s. 78 vd.

T. Nørager, "Normativiteten hos Habermas," J. E. Andersen, H. J: Schanz, P. Stounbjers (Haz.), *Det Moderne*, Aarhus 1983, s. 68 vd.

D. M. Rasmussen, "Communicative Action and Philosophy," *Philos. and Social Criticism*, Cilt 9, 1982, 1 vd.

J. Thompson, "Reading and Understanding," TLS. 8 Nisan 1983.

A. Wellmer, "Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment," *Praxis International*, Cilt 3, 1983, s. 83 vd.

4 U. Matthiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Münih 1983.

5 R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," *Praxis International*, Cilt 4, 1984, s. 32 vd.

nallik kavramının Hegelci mirasın bir parçası olduğundan şikayet ediyor.[6] Etik biçimciliğe yönelik yenilenmiş eleştiri de, yani yalın ahlaksallığa karşı törelliğin savunulması da bu bağlamda yer alıyor.[7] H. Schnädelbach rasyonellik kavramının betimsel kullanılışını savunuyor ve anlamı anlamanın, benim imlem ve geçerlililiğin içsel bağlamından yola çıkarak temellendirmeye çalıştığım normatif içermelerine karşı çıkıyor.[8]

Görebildiğim kadarıyla bu durumlarda, beni hatalarımı düzeltmekten çok, savlarımı netleştirmeye ve daha da geliştirmeye teşvik etmesi gereken itirazlar söz konusu.[9] Bu yüzden kitap yeni baskısında değiştirilmeden yayımlanıyor; yalnızca Amerika baskısında yaptığım iki düzeltmeyi buraya da aldım (Cilt I, s. 294-295 ve s. 337) ve birkaç kaynakça verisini tamamladım.

Haklı gördüğüm iki özel itiraza burada en azından değinmek istiyorum. J. Berger,[10] sömürgeleştirme savı bağlamında gereksiz bir tek yanlılığım olduğuna dikkat çekiyor. Günümüzde, çağa tanı koyanların dikkatini çeken olaylar, kesinlikle sadece iletişimsel olarak rasyonelleşmiş yaşama evrenlerindeki, dizgeden kaynaklanan arızalarla açıklanamaz; yaşama evreninin buyrumları daha çok çevrelerin tarafsızlaştırılması üzerinde kurulu kapitalist iktisat dizgesinde engeller yaratır. Marx'ın gerçek soyutlama kavramını anlamlı bir biçimde yeniden formüle etme hedefiyle, çağı tanılayıcı düşüncelerede tek bir bakış doğrultusuna fazlasıyla bağlı kaldım ve burada geliştirilen yaklaşım biçiminin çözümsel potansiyelini bu yüzden sonuna dek kullanmadım.

E. Skjei,[11] basit buyruğun çözümlemesindeki bir zorluğa dikkatimi çekti (Cilt I, s. 319 vd.). Normatif olarak yetki verilmemiş bir dilek eylemi "Ip"yi anlamak için, "p"nin yerine getirilme koşullarını, yani muhatabın neyi yapması ya da yaptırması gerektiğini bilmek yeterli değildir. Dinleyici dileğin edimsözsel anlamını ancak,

---

[6] Th. McCarthy, "Rationality and Relativism," J: B. Thompson, D. Held (Haz.), *Habermas – Critical Debates*, Londra 1982, s. 57 vd., aynı yazarın: "Reflections on Rationalization in the Thory of Communicative Action," *Praxis International*, Cilt 4, 1984, s. 177 vd.

[7] R. Bubner, "Rationalität, Lebensform und Geschichte," H. Schnädelbach, *Rationalität*, Frankfurt am Main 1984, 198 vd.; ayrıca J. Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit*, Schnädelbach (1984), 218 vd.

[8] H. Schnädelback, "Transformation der kritischen Theorie," *Philos. Rundschau* 29, 1982.

[9] Bu arada etiğin tartışım kuramını daha da geliştirdim: J: Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main. 1983.

[10] J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie," *Z. f. Soziol.* 11, 1982, 353 vd.

[11] Skjei'nin makalesi ve benim yanıtım şurada yayımlandı: *Inquiry* 28, 1985, Nr. 1.

konuşucunun, dinleyiciyi kendi istemiyle etkileyebilme beklentisi içinde olabileceğini bildiğinde anlayabilir. Konuşucunun, dileğini kullanılabilir bir yaptırım potansiyeline dayayabileceği bir iktidar iddiasına bağladığını görmelidir. Bu yüzden olgusal bir istem dışavurumunun kabul edilebilirlik koşulları arasında, yerine getirilme koşullarının yanı sıra yaptırım koşulları da vardır. Gerçi bunlar edimsözsel edimin imlem içeriğinden kaynaklanmaz; bir yaptırım potansiyeli bir dil eylemiyle her zaman sadece olumsal ya dâ dışsal olarak bağlıdır. Bu durum, böyle basit buyrukların, etkisözlere benzer bir biçimde ele alınabileceğini kabul etmeme neden oldu (Cilt I, s. 439). Ama sonra, buyrumların da hiç kuşkusuz dahil olduğu edimsözsel edimler, stratejik eylem bağlamlarının içine yerleştirilebilmeliydi ve bu da paradoks bir sonuca vardırmalıydı: Bu tür buyrumların ortaya konulması sırasında konuşucunun *aynı bakımdan* hem anlaşmaya hem de başarıya yönlenmiş olarak eyleyebilmesi gerekiyordu. Skjei'ye verdiğim yanıtta, bu zorlukla karşılaşmak istediğim yolu dolaylı olarak ifade ettim.[12]

Klaus Schüller'in bir önerisine uyarak, içindekiler bölümünü, daha ayrıntılı bir toplu bakışla bütünlüyorum; bu okuyucunun yönünü bulmasını kolaylaştıracaktır. Bu arada yayımlanmış bulunan "Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns" da aynı amaca hizmet ediyor.

Frankfurt, Mayıs 1984 J.H.

---

[12] Gerçi, basit bir buyrumla bir geçerlilik iddiası üzerinden değil, bir iktidar iddiası üzerinden eylemi koordine edici bir bağlama etkisine ulaşılmasının hedeflendiği doğrudur; ama bu iktidar iddiasının işleyişini, bir karşı oyuncunun üzerinde stratejik etkide bulunma örneğine göre çözümlemek yanlıştır. Yalnızca *sınırdaki durumlarda*, buyrum kipinde bir istem dışavurumu salt tehdit eden yaptırımların şiddetine çıplak bir boyun eğme temelinde sonradan kabul görebilir. Normal durumda basit buyrumlar kesinlikle iletişimsel eylem *çerçevesinde* işler, çünkü konuşucunun buyrum olarak ifade ettiği iddiasıyla dayandığı iktidar konumu, muhataplar tarafından kabul edilir – ve bu konum açıkça normatif otoriteye değil, olgusal olarak alışılmış iktidara dayandığında kabul edilir. Bu yüzden, normatif olarak yetkilendirilmiş buyrumlarla basit buyrumlar arasında keskin bir sınır çekmenin sürdürülemediğine, salt olgusal olarak alışılmış iktidar ve normatif otoriteye dönüştürülmüş iktidar arasında daha çok bir süreklilik bulunduğuna inandırıcılık kazandırmalıyım. O zaman elbette, edimsözsel bir güç atfettiğimiz tüm buyrumlar, normatif olarak yetkilendirilmiş dilekler modeline göre çözümlenebilir. Yanlış bir biçimde kategorik bir fark olarak gördüğüm şey, bu bakış açısıyla bir derece farkına iniyor.

Birinci Baskıya Önsöz

Sosyal Bilimlerin Mantığı'nın önsözünde, on yılı aşkın bir süre önce, bir iletişimsel eylem kuramının işaretini vermiştim. Bu arada, o sıralar "sosyal bilimlerin dil kuramsal olarak temellendirilmesi"yle bağlantılandırdığım yöntembilgisel ilgi, yerini tözsel bir ilgiye bıraktı. İletişimsel eylem kuramı bir üstkuram değil, kendi eleştirel ölçütlerini ortaya koyma çabasındaki bir toplum kuramının başlangıcıdır. Anlaşmaya yönlenmiş eylemin genel yapılarının çözümlemesini, bilgi kuramının başka araçlarla sürdürülmesi olarak anlamıyorum. T. Parsons'un 1937'de *The Structure of Social Action*'da geliştirdiği eylem kuramı, kuram tarihsel yeniden kurmayla ve kavram çözümlemesiyle bağlantısıyla elbette bir örnek oluşturdu; ama aynı zamanda beni, yöntembilgisel doğrultusu yüzünden yanlış yola sevketti. Temel kavramların biçimlendirilişi ve tözsel soruların yanıtlanışı arasında, tam Hegelci bir biçimde, koparılamaz bir bağıntı vardır.

İlk önceleri, 1971'de Princeton University'de verdiğim ve bir başka bağlamda yayımlamak istediğim Christian-Gauss Dersleri'nin sadece üzerinden geçmem gerektiği beklentisinin yanlış olduğu ortaya çıktı. Eylem kuramına, imlem kuramına, söz edimi kuramına ve analitik felsefenin başka benzer çalışma alanlarına derinlemesine girdikçe, ayrıntıların arasında tüm girişimin hedefi ufkun dışında kaldı. Filozofun açıklamayı netleştirme isteğine yeterli olabilmeye çalıştıkça, bu kavram çözümlemelerinin neye yarayacağını sorması gereken sosyoloğun ilgisinden uzaklaştım. Söylemek istediklerim için doğru serimleme düzlemini bulmakta zorluklarla karşılaştım. İmdi, Hegel ve Marx'tan beri bildiğimiz gibi,[1] serimleme sorunları konuyla ilgili sorunların dışında değildir. Bu durumda, beni yeni bir başlangıç yapmaya yüreklendiren Thomas A. McCarthy'nin önerisi önemliydi.

Elinizdeki kitabı, sadece Amerika'da misafir öğretim görevlisi olduğum bir yarıyıl boyunca ara vererek, son dört yılda yazdım. İletişimsel eylem temel kavramını ilk ara değerlendirmede geliştiriyorum. Bu kavram, birbirleriyle çaprazlanmış olan üç konu bütününe geçişi sağlıyor: Öncelikle, yeterince kuşkucu bir biçimde geliştirilecek olan ve yine de aklın bilişsel-araçsal daraltılmalarına karşı koyan bir iletişimsel rasyonellik kavramı söz konusu; sonra, yaşama evreni ve dizge paradigmalarını salt retorik olmayan bir biçimde bağlayan iki aşamalı bir toplum kavramı;

M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt am Main 1978.

ve son olarak da günümüzde giderek daha da belirgin bir biçimde öne çıkan sosyal patolojiler tipini, iletişimsel olarak yapılanmış yaşam alanlarının, bağımsızlaşmış, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgelerinin buyrumlarına tabi oldukları kabulüyle açıklayan bir modernlik kuramı söz konusu. İletişimsel eylem kuramı, toplumsal yaşama bağlamının modernliğin paradokslarına göre düzenlenmiş bir kavramsallaştırılmasını olanaklı kılacaktır.

Kitabın giriş bölümü, rasyonellik sorunsalının sosyolojiye dışarıdan getirilmediği savını temellendiriyor. Bir toplum kuramı olma iddiasını taşıyan *her* sosyoloji için, (her defasında normatif içeriği olan) bir rasyonellik kavramının kullanılması sorunu üç düzlemde ortaya çıkar. Böyle bir sosyoloji, ne kendisinin kılavuz eylem kavramlarının rasyonellik içermesi hakkındaki üstkuramsal sorundan, ne nesne alanına anlamı anlayıcı yaklaşımın rasyonellik içermeleri hakkındaki yöntembilgisel sorundan ve son olarak, ne de toplumların modernleşmesinin hangi anlamda rasyonellik olarak betimlenebileceğine ilişkin empirik-kuramsal sorundan kaçabilir.

Kuramlar tarihini dizgesel olarak benimseyişim, bugün Kant'tan Marx'a kadar açındırılmış felsefi yönelimlerin bilimsel olarak verimli kılınabildiği bütünleştirme düzlemini bulmama yardımcı oldu. Weber'i, Mead'i, Durkheim'ı ve Parsons'u birer klasik yazar olarak, yani hâlâ bize söyleyebilecekleri bir şeyler olan toplum eleştirmenleri olarak ele alıyorum. Giriş bölümü ve iki ara değerlendirme gibi, bu bölümün içine serpiştirilmiş özetler de dizgesel sorunlara ayrılmıştır. Daha sonra, son değerlendirme, kuram tarihine ilişkin ve dizgesel araştırmaları bir araya getiriyor. Bir yandan, modernliğin hukuksallaştırma eğilimlerinde yorumlanması önerisine inandırıcılık kazandırmaya ve öte yandan eleştirel bir toplum kuramının karşısına çıkan görevleri netleştirmeye çalışıyor.

İletişimsel akıl kavramını irdelemeden kullanan böyle bir araştırma, köktenci bir yaklaşımın tuzaklarına düşmüş olma kuşkusunu doğurur. Ama biçimsel pragmatik yaklaşımla klasik aşkınsal felsefe arasındaki varsayılan benzerlikler yanlış bir ize götürür. Bu kuşkuyu taşıyan okurlara, sonuç bölümünü ilkönce okumalarını öneririm.[2] Elimizin altında, simgesel cisimlendirmeye ve tarihsel konumlandırmaya bağlı bir aklın mevcut biçimleri –elbette parçalı ve biçimi bozulmuş bir halde– zaten bulunmasaydı, anlaşmaya yönlenmiş eylemin rasyonel iç yapısından emin olamazdık.[3]

---

[2] Bkz. Cilt 2, s. 586 vd.

[3] Doğruluk ve tarih ilişkisi için krş. C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, Frankfurt am Main 1981, 16 vd.

Bu kitabın çağdaş tarihsel gerekçesi ortadadır. Batılı toplumlar, 60'lı yılların sonlarından beri, batılı rasyonalizmin mirasının artık tartışmasız bir biçimde geçerli olmadığı bir duruma yaklaşmaktadır. İç ilişkilerin sosyal devlet uzlaşması temelinde (belki Federal Almanya'da özellikle etkileyici bir biçimde) kararlılaştırılması, giderek artmakta olan sosyal psikolojik ve kültürel maliyetleri gerektirmektedir; süper güçler arasındaki ilişkilerin, geçici olarak bastırılmış bulunan ama asla bütünüyle başa çıkılmamış olan kararsızlığı da daha güçlü bir biçimde bilince çıkmaktadır. Bu görüngülerin kuramsal olarak işlenmesinde batılı geleneklerin ve esinlerin tözü söz konusudur.

Yeni muhafazakârlar, her ne pahasına olursa olsun iktisadi ve toplumsal modernleşmenin kapitalist modeline bağlı kalmak istiyorlar. Sosyal devlet uzlaşmasının geliştirdiği ve giderek de boğduğu ekonomik büyümeye öncelik tanıyorlar. Bu büyümenin sosyal açıdan bütünleşmeyi bozucu sonuçlarına karşı, küçük burjuva [biedermeierlich] bir kültürün, köklerinden koparılmış ama retorik olarak geri çağrılmış geleneklerine sığınmaya çalışıyorlar. 19. yüzyılın sonundan bu yana iyi nedenlerle piyasadan devlete kaydırılmış bulunan sorunların eski yerine kaydırılmasının, yani sorunların güç ve para araçları arasında ileri geri hareket ettirilmesinin bize ne gibi bir yeni itilim vereceğini görmek zordur. Kapitalist modernleşmenin yok ettiği gelenek dayanağını tarihselci bir biçimde aydınlatılmış bir bilinçle yenileme çabası, daha da az inandırıcıdır. Yeni muhafazakâr savunuya, iktisadi ve idari eylem dizgelerinin aşırı karmaşıklığına olduğu kadar özerkleşmiş silahlanma yarışına da karşı çıkan, zaman zaman antimodernistleşebilen bir büyüme eleştirisi yanıt vermektedir. Yeni muhafazakâr tarafın gelenekselci bir biçimde yakalamak ve hafifletmek istediği, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi deneyimleri, öteki tarafta radikal bir muhalefete yol açmaktadır. Bu muhalefet, her ne pahasına olursa olsun bir farksızlaştırma istemine kadar keskinleştiğinde, yine önemli bir fark kaybolmaktadır. Yönetimsel karmaşıklığın büyümesinin sınırlandırılması kesinlikle, modern yaşama biçimlerinden vazgeçmekle aynı anlama gelmez. Yapısal olarak farklılaşmış yaşama evrenlerine, dizge karmaşıklığının artırılışıyla kavramsallaştırılamayacak bir akıl potansiyeli damgasını vurmaktadır.

Elbette bu not kitabın asıl konusuna değil, yalnızca güdülenimsel art alanına ilişkindir.[4] Bu kitabı, toplum kuramının temelleriyle mesleki olarak ilgilenen kişiler için yazdım. Almancaya çevrilmemiş olan İngilizce yayınlardan yapılan alıntılar,

---

[4] Krş. A. Honneth, E. Knödler-Bunte ve A. Widmann'la yaptığım konuşma: *Ästhetik und Kommunikation*, 45, 1981.

özgün dillerinde verildi. Fransızca alıntıların Almancaya çevirisini, kendisine teşekkür borçlu olduğum Max Looser yaptı.

İlk olarak, el yazmasının değişik versiyonlarını daktiloya çeken ve kaynakçayı toparlayan Inge Pethran'a teşekkür ediyorum; gerçi bu yaptığı sadece, on yıllık yakın bir işbirliği zincirinin sadece bir halkasıydı, bu zincir olmasaydı çaresiz kalırdım. Ayrıca kaynakçadaki kitapların bulunmasında yardımcı olan Ursule Hering'e ve Suhrkamp Yayınevi'nden Friedhelm Herborth'a teşekkür borçluyum.

Bu kitap, diğerlerinin yanı sıra özellikle Frankfurt, Pennsylvania, Philadelphia ve Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'nde verdiğim konferanslara dayanmaktadır. Hem öğrencilerime hem de bu üniversitelerdeki meslektaşlarıma, özellikle Karl-Otto Apel, Dick Bernstein ve John Searle'a teşvik edici tartışmaları için teşekkür borçluyum.

Eğer bu serimlememde, umduğum gibi güçlü tartışımsal yanlar varsa, burada yalnızca Starnberger Institut'deki çalışma alanımızın argümantasyon ortamı yansımaktadır. Manfred Auwärter, Wolfgang Bonss, Rainer Döbert, Klaus Eder, Günter Frankenberg, Edit Kirsch, Sigrid Meuschel, Max Miller, Gertrud Nunner-Winkler, Ulrich Rödel ve Ernst Tugendhat'ın katıldıkları Perşembe konuşmalarında, kitabın el yazması metninin değişik bölümleri, benim açımdan verimli bir biçimde tartışılmıştır; Ernst Tugendhat'a ayrıca, çok sayıda dipnot için de teşekkür borçluyum. Ayrıca Johann Paul Arnasson, Sheila Benhabib, Mark Gould ve Thomas A. McCarthy gibi, enstitüde uzun süre kalan ve Aaron Cicourel, Helmut Dubiel, Lawrence Kohlberg, Claus Offe, Ulrich Oevermann, Charles Taylor ve Albrecht Wellmer gibi, enstitüye düzenli olarak gelen meslektaşlarımla yaptığım konuşmalar da öğretici oldu.

Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften
Starnberg, Ağustos 1981 J.H.

I. Giriş:

Rasyonellik Sorunsalına Yaklaşımlar

Düşüncelerin ve eylemlerin rasyonelliği, alışılageldiği üzere felsefe içinde ele alınan bir konudur. Hatta, felsefi düşüncenin de bilmede, konuşmada ve eylemede cisimleşen aklın düşünsemeli oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Felsefenin temel konusu akıldır.[1] Felsefe başlangıcından bu yana, bir bütün olarak dünyayı, görüngülerin çeşitliliğindeki birliği aklın içinde bulunması gereken ilkelerle açıklamaya çalışmıştır – dünyanın ötesindeki bir tanrıyla iletişim kurarak ya da doğayı ve toplumu kapsayan bir kozmos temelinde ve geri dönerek değil kesinlikle. Yunan düşüncesi büyük dünya dinlerinin yaptığı gibi bir teolojiyi ya da etik bir kozmolojiyi değil, tersine ontolojiyi hedeflemiştir. Felsefi öğretilerde ortak olan bir yön varsa, o da varlığı ya da dünyanın birliğini, aklın kendi kendisine ilişkin deneyimlerinin netleştirilerek açıklanması yoluyla düşünmektir.

Böyle konuşmakla, yeniçağ felsefesinin dilini kullanmış oluyorum. Ama felsefi gelenek, felsefi bir dünya imgesinin olanaklılığını telkin ettiği ölçüde kuşku götürür olmuştur.[2] Felsefe, günümüzde artık bütünselleştirici bir bilgi anlamında dünyanın, doğanın, tarihin, toplumun tümüyle ilgili olamaz. Dünya imgelerinin kuramsal ikameleri sadece empirik bilimlerin olgusal ilerleyişi sayesinde değil, tersine daha çok, bu ilerlemeye eşlik eden düşünsemeli bilinç sayesinde değerden düşmüştür. Bu bilinçle birlikte felsefi düşünce, özeleştirel bir biçimde kendi kendisinin gerisine düşer; felsefi düşünce, düşünseme edinciyle, bilimsel uzlaşımlar *çerçevesinde* neler başarabileceği sorusuyla birlikte üstfelsefeye dönüşür.[3] Bu arada konu değişir ve yine de aynı konu olarak kalır. İster mantıkta ya da bilim kuramında, ister dil ve imlem kuramında, etikte ve eylem kuramında ve hatta isterse de estetikte olsun, çağdaş felsefenin daha sağlam konusal çekirdekler etrafında daha tutarlı bir argümantasyon ortaya koyduğu her yerde; ilgi gündelik yaşamda, yöntemsel olarak düzenlenmiş deneyimler ya da dizgeli bir biçimde düzenlenmiş tartışımlar düzleminde yer alan bilginin, dilsel anlaşmanın ve eylemin rasyonelliğinin biçimsel koşullarına yönelmektedir. Burada argümantasyon kuramı özel bir önem kazanıyor,

---

1 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946; H. G. Gadamer, "Platon und die Vorsokratiker," *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, 14 vd.; Aynı yazarın, "Mythos und Vernunft," *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 48 vd.; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1978.

2 J. Habermas, "Wozu noch Philosophie?" aynı yazarın: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, 15 vd.

3 R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1964; aynı yazarın: *Philosophy and the Mirror of Nature*, New York. 1979, Almancası: Frankfurt am Main 1981.

çünkü bu kuramın görevi belirtik rasyonel bir davranışın biçimsel pragmatik öngerekliliklerini ve koşullarını yeniden kurmaktır.

Bu tanı yanlış yöne işaret etmiyorsa; felsefenin metafizik sonrası, post-Hegelci akımlarından bir *rasyonellik kuramı* noktasına yakınsamaya çalıştığı doğruysa, o zaman sosyoloji, rasyonellik sorunsalının kendi ilgi alanında olduğunu nasıl öne sürebilir?

Öyle görünüyor ki, bütünsellik ilişkisinden vazgeçen felsefi düşünce kendi kendine yeterliliğini de yitirmektedir. Rasyonellik koşullarının biçimsel olarak çözümlenmesi hedefiyle, ne doğaya, tarihe, topluma vb. ilişkin maddesel olarak kapsamlı kuramlara yönelik ontolojik umutlar ne de empirik olmayan bir tür öznesinin, genel olarak bir bilincin donanımının apriori olarak yeniden kurulmasına yönelik aşkınsal felsefi umutlar bağdaşabilir. İlk felsefenin yönelimlerinin içinde yaşamaya devam ettiği tüm sonul temellendirme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[4] Bu durumda, felsefe ve bilimler ilişkisinde yeni bir konstelasyonun yolu açılmaktadır. Bilim kuramı ve bilim tarihi örneklerinde görüldüğü gibi, rasyonellik koşullarının biçimsel açıklanışı ve rasyonellik yapılarının cisimlenişinin ve tarihsel gelişiminin çözümlemesi, özgün bir biçimde iç içe geçmektedir. Modern deneyimbilimlerinin kuramları, ister mantıksal empirizmin, ister eleştirel rasyonalizmin, isterse de yöntemsel konstrüktivizmin çizgisinde olsunlar, ontolojik ya da aşkınsal felsefi türde, artık köktenci kabullerle örtüşmeyen normatif ve aynı zamanda evrenselci bir iddia taşırlar. Onların iddiası, ancak karşı örneklerin apaçıklığında sınanabilir ve sonunda yeniden kurucu kuramın bilim tarihinin içsel görünümlerini damıtmaya ve empirik çözümlemelerle bağlantılı olarak gerçek, anlatısal olarak belgelenmiş bilim tarihini toplumsal gelişmeler bağlamında dizgeli bir biçimde açıklamaya yetkin olduğunu göstermesiyle desteklenebilir.[5] Yeni bilim gibi karmaşık bir bilişsel rasyonellik yapılanması için geçerli olan, nesnel tinin öteki biçimleri için de, yani bilişsel

---

[4] İlk felsefenin eleştirisi için krş. Th. W. Adorno, "Metakritik der Erkenntnistheorie," *Ges. Schr.*, Cilt 5 Frankfurt am Main 1971; buna karşı: K. O. Apel, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik," B. Kanitschneider (Haz.) *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55 vd.

[5] Krş. Th. S. Kuhn'un, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* Frankfurt 1967 [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yay., çev.: Nilüfer Kuyaş], kitabının başlattığı tartışma, özellikle I. Lakatos, A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambr. 1970; W. Diederich (Haz.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1974; R. Bubner, *Dialektische Elemente einer Forschungslogik*, aynı yazarın: *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1973, 129 vd; Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen*, Frankfurt am Main 1977.

ve araçsal ya da ahlaksal-pratik ve hatta belki de estetik-pratik rasyonellik cisimlenişleri için de geçerlidir.

Elbette bu türden empirik yönelimli araştırmalar temel kavramları açısından anlam bağlamlarının ve problem çözümlerinin rasyonel yeniden kuruluşlarıyla bağlanabilecek biçimde tasarlanmış olmalıdır.[6] Bilişsel gelişim psikolojisi buna bir örnektir. Örnek olarak, Piaget geleneğinde daha dar anlamda bilişsel, sosyal-bilişsel ve ahlaksal gelişim, edinç basamaklarının içsel olarak yeniden kurulabilir bir sıralanışı olarak kavramsallaştırılır.[7] Buna karşılık davranış kuramında olduğu gibi problem çözümlerinin, rasyonel eylem yönlenimlerinin, öğrenme düzeylerinin vb. ölçüldüğü geçerlilik iddiaları empirist bir biçimde yeniden yorumlanabilir ve yokmuş gibi tanımlanabilirse, rasyonellik yapılarının cisimlenme süreçleri kesin anlamda öğrenme süreçleri olarak değil olsa olsa uyum sağlama yeteneklerinde bir artış olarak yorumlanabilir.

Sosyal bilimlerin içinde temel kavramları açısından rasyonellik sorunsalıyla en çok bağlantı kuran sosyolojidir. Öteki disiplinlerle yapılacak bir karşılaştırmanın da göstereceği gibi, bu durumun bilimtarihsel ve disipline özgü nedenleri vardır. İlk önce *siyaset bilimini* ele alalım. Bu bilimin rasyonel doğal hukuktan bağımsızlaşması gerekmiştir. Modern doğal hukuk da, toplumu hâlâ siyasal olarak kurulmuş ve hukuk normları üzerinden bütünleşmiş bir kamusallık olarak gören eski Avrupalı görüşten yola çıkıyordu. Gerçi, burjuva biçimsel hukukunun yeni kavramları kurucu işlem yapma ve hukuksal-siyasal düzeni normatif görüş açılarıyla, rasyonel bir mekanizma olarak tasarlama olanağı sunuyordu.[8] Empirik yönelimli bir siyaset biliminin kendini bundan radikal bir biçimde koparması gerekiyordu. Böyle bir bilim, siyaseti toplumun bir altdizgesi olarak ele alır ve toplumu bir bütün olarak tasarlama görevinden kurtulur. Doğal hukukun normatifizmine karşıt olarak, ahlaksal pratik meşruluk sorunlarını bilimsel incelemenin dışında tutar ya da bu sorunlara, her defasında betimsel olarak ele alınması gereken bir meşruluk *inancının* empirik sorunları gözüyle bakar. Böylelikle rasyonellik sorunuyla arasındaki köprüyü atar.

---

[6] U. Oevermann, "Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialforschung," K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf*, Hamburg 1976, 34. Vd.

[7] R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (Haz.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977.

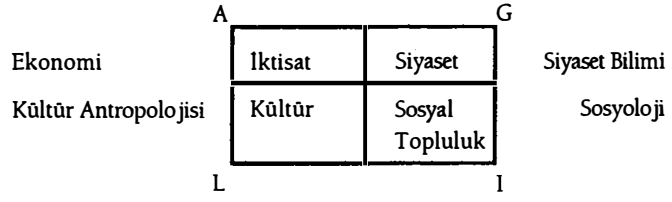
[8] W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963; H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Neuwied 1966; J. Habermas, "Die klassiche Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie," aynı yazarın: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, 1971, 48 vd.

18. yüzyılda rasyonel doğal hukukla rekabete girişen ve ilksel olarak normlar üzerinden değil, işlevler üzerinden bir araya getirilmiş bir eylem dizgesinin bağımsızlığını ortaya koymuş bulunan *Siyasal Ekonomi*'de durum farklıdır.[9] İktisat bilimi önce siyasal ekonomi *olarak*, topluma bunalım kuramlarıyla yaklaşma tavrını bütününde korumuştur. İktisat bilimi, iktisat dizgesinin dinamiğinin, toplumu normatif olarak bütünleştiren düzenleri nasıl etkilediği sorusuyla ilgilenmiştir. Özelleşmiş bir bilim olan ekonomi bu ilişkiyi koparmıştır. Ekonomi bilimi de günümüzde, iktisadı toplumun bir altdizgesi olarak ele almakta, kendini meşruluk sorunlarıyla uğraşmaktan kurtarmaktadır. Bu kısmi perspektifle rasyonellik sorunlarını ekonomik denge düşünüşlerine ve rasyonel seçme sorunlarına indirgeyebilmektedir.

Buna karşılık *sosyoloji*, siyaset ve ekonomi bilimlerinin özelleşmiş bir bilim olma yolunda bir kenara ittiği sorunları ele almakla yükümlü bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.[10] Eski Avrupa toplumlarının bünyesinde modern devlet dizgesinin oluşmasıyla ve piyasayla düzenlenen bir iktisat dizgesinin farklılaşmasıyla ortaya çıkan sosyal bütünleşme değişiklikleri sosyolojinin konularıdır. Sosyoloji, her şeyden önce geleneksel toplum dizgelerinin çözülmesinin ve modern toplum dizgelerinin gelişmesinin kuraldışı görünümlerini ele alan mükemmel bir bunalım bilimi olmuştur.[11] Sosyoloji bu başlangıç koşulları altında da, elbette kendini tek bir altdizgeyle sınırlayabilirdi. Bilim tarihi açısından bakıldığında din ve hukuk sosyolojisi, her durumda bu yeni disiplinin çekirdeğini oluşturur.

Sadece örnek vermek amacıyla, yani ayrıntılı irdelemelere girmeden Parson'un önerdiği işlev şemasına başvurduğumda, sosyal bilimsel disiplinlerle toplumsal altdizgeler arasındaki karşılıklı ilişkiler kolaylıkla görülebiliyor.

Şekil 1.



[9] F. Jonas, "Was heisst ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken," Schmollers Jb. 78, 1958; H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt am Main 1973.

[10] F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Cilt I-IV, Reinbek 1968-69; R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York, 1970; T. Bottomore, R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, N. Y. 1978.

[11] J. Habermas, "Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie," *a.g.e.*, (1971), 290 vd.

A: Uyum sağlama
I: Bütünleşme
G: Hedefe ulaşma
L: Yapı modellerinin korunması

Sosyolojiyi de sosyal bütünleşmeyi ele alan özelleşmiş bir bilim yapma çabaları eksik olmamıştır. Ancak, ele alacağım büyük toplum kuramcılarının, esas olarak sosyologlar olması bir raslantı değil, daha çok bir belirtidir. Sosyal bilimlerin içinde bir tek sosyoloji bir bütün olarak toplumun sorunlarıyla ilişkisini korumuştur. Sosyoloji hep bir toplum kuramı olarak *da* kalmış ve bu yüzden, rasyonelleşme sorunlarını, öteki disiplinler gibi, kendinden uzaklaştıramamış, yeniden tanımlayamamış ya da küçük boyutlara indirgeyememiştir. Bunun, ağırlıklı olarak iki nedeni olduğunu görüyorum. Birinci neden, *kültür antropolojisini* ve sosyolojiyi eşit ölçüde ilgilendiriyor.

Toplumsal altdizgelerin temel işlevleriyle bir ilişkilendirme yapıldığında, sosyal etkileşimlerin kültürel yeniden üretim, sosyal bütünleşme ve sosyalizasyon görünümleri altındaki alanlarda önemli olduğu ve asla ekonominin ve siyasetin eylem alanlarındaki etkileşimlerde olduğu gibi özelleşmiş olmadığı yanılsamasına yol açmaktadır. Hem sosyoloji hem de kültür antropolojisi, kârın maksimalize edilmesi ya da siyasal erkin ele geçirilmesi ve kullanılması sorunları açısından, amaçsal-rasyonel eylemin varyantları olarak stilize edilebilen, göreli bir biçimde belirginleşmiş eylem tipleriyle değil, sosyal eylem görüngülerinin *tüm yelpazesiyle* karşı karşıyadır. Her iki disiplin de, yaşama evreni bağlamlarındaki gündelik yaşam pratiğini ele alır ve bu yüzden simgesel eylem yönleniminin *tüm* biçimlerini göz önünde bulundurması gerekir. Bu disiplinler için, eylem kuramının ve anlamı anlayıcı yorumlamanın temel sorunsalını bir kenara itmek artık o kadar kolay değildir. Sosyoloji ve kültür antropolojisi, başka altdizgelerin, işlevsel olarak daha belirgin biçimde özelleşmiş ve bir anlamda daha çok farklılaşmış altdizgelerin temelinde yatan bir yaşama evreninin yapılarıyla karşılaşır. "Yaşama evreni" ve "dizge" paradigmatik kavramlarının birbirleriyle ilişkisini ayrıca ele alacağız.[12] Burada sadece, sosyal topluluğun ve kültürün incelenmesinin, sosyal bilimlerin temel sorunsallarından ve yaşama evreni paradigmasından, ekonomik ve politik altdizgenin incelenmesinde olduğu gibi kolayca koparılamayacağını vurgulamak istiyorum. Bu durum, sosyoloji ve toplum kuramı arasındaki inatçı bağı açıklıyor.

Ama neden kültür antoropolojisinin değil de sosyolojinin rasyonellik sorununu ele almaya özel bir istek gösterdiği ancak bir başka nokta göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Sosyoloji, burjuva toplumunun kuramı olarak doğmuştur;

[12] Bkz. aşağıda, Bölüm VI, Cilt 2, s. 545 vd.

burjuva öncesi toplumların kapitalist modernleşme sürecinin akışını ve bu akıştaki kuraldışı görüngü biçimlerini açıklama görevi sosyolojiye düşmektedir.[13] Nesnel tarihsel konumun bir sonucu olan bu sorunsal, sosyolojinin kendi temel sorunlarını da ele aldığı bir referans noktasını oluşturur. Sosyoloji, modern yaşama evrenindeki rasyonellik artışına uygun temel kavramları, *üstkuramsal bir düzlemde* seçer. Sosyolojinin klasik düşünürleri eylem kuramlarını hemen hemen istisnasız olarak bu kuramların kategorileri 'topluluk'tan 'toplum'a geçişin en önemli görünümlerine karşılık düşecek biçimde tasarlar.[14] Ve *yöntembilgisel düzlemde*, simgesel konuların nesne alanına anlamı anlayıcı bir biçimde yaklaşma sorunu buna uygun bir biçimde ele alınır; rasyonel eylem yönlenimlerinin anlaşılması, tüm eylem yönlenimlerinin anlaşılmasının referans noktasını oluşturur.

(a) Eylemin rasyonelleştirilebilir görünümleri açısından düşünülmüş bir eylem kuramsal çerçeveye ilişkin *üstkuramsal* sorunla, (b) imlem ile geçerlilik arasındaki (simgesel bir anlatımın imleminin netleştirilmesiyle onun örtük geçerlilik iddialarına bir tavır alma arasındaki) içsel ilişkiyi açıklayan bir anlamı anlama kuramının *yöntembilgisel* sorunu arasındaki bağıntı, sonuç olarak (c) bir toplumun modernleşmesinin kültürel ve toplumsal rasyonelleşme bakış açısıyla betimlenip betimlenemeyeceği ve hangi anlamda betimlenebileceği *empirik* sorusuyla bağlantılıdır. Bu bağlam, Max Weber'in yapıtına oldukça belirgin bir biçimde damgasını vurmuştur. Max Weber'in eylem kavramları hiyerarşisi amaçlı eylem tipi esas alınarak tasarlanmıştır, öyle ki tüm öteki eylemler, bu tipten özel birer sapma olarak sınıflandırılabilir. Weber anlamı anlama yöntemini, daha karmaşık durumların, amaçlı eylemi anlamanın sınır durumuna çekilebileceği şekilde çözümlemektedir; öznel olarak başarıya yönlenimli eylemin anlaşılması, aynı zamanda bu eylemin (uygunluk rasyonelliği ölçütlerine göre) nesnel değerlendirmesini de gerektirmektedir. Sonuç olarak, bu temel kavramsal ve yöntembilgisel kararların, Weber'in kuramsal açıdan merkezi önem taşıyan, batılı rasyonalizmin nasıl açıklanabileceği sorusuyla bağıntısı açıkça ortadadır.

Gerçi bu bağıntı olumsal olabilirdi; Max Weber'in kafasının bir tek bu sorunsalla meşgul olduğunun ve kuramsal açıdan bakıldığında daha çok raslantısal görünen bu ilginin, Weber'in kuram oluşturmasını temellerine dek etkilediğinin bir göster-

---

[13] H. Neuendorfff, 'Sosyoloji' maddesi, *Evangelisches Staatlexikon*, Stuttgart 1975, 2. Basım, 2424 vd.

[14] Daha eski sosyolojinin "kavram çiftleri" için krş. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968 a, s.60 vd. [*Ideoloji Olarak Teknik ve Bilim*, YKY., İstanbul, 3. Basım 1997, s. 41 vd., çev: Mustafa Tüzel]

gesi olabilirdi. Çünkü, bir yanda eylem rasyonelliğinin yananlamının eylem kuramsal temellerini ve diğer yanda anlamı anlamanın yöntembilgisini, imlem sorunlarını sorunlu bir biçimde geçerlilik sorunlarına indirgemekten uzak tutmak için, yalnızca modernleşme süreçlerini rasyonelleşme kavramından ayırmak ve *başka* bakış açıları altına sokmak yeterlidir. Bu kuşkulara karşılık ben, Max Weber'in tarihsel açıdan, her durumda bilimsel araştırma psikolojisi açısından raslantısal olan Batı rasyonalizmi sorusunu, modernliğin anlamı ve toplumun ilkönce Avrupa'da gerçekleşen kapitalist modernleşmesinin nedenleri ve sonuçları sorusunu, *zorlayıcı* nedenler yüzünden rasyonel eylem, yaşamı rasyonel bir biçimde yönlendirme ve rasyonelleştirilmiş dünya imgeleri bakış açılarıyla ele aldığı savını öne sürmek istiyorum. Weber'in yapıtlarında görülebilen üç rasyonellik konusunun birbirleriyle bağıntısının dizgesel nedenleri olduğu savını öne sürmek istiyorum. Bunu öne sürerken, toplum kuramı olma iddiası taşıyan her sosyolojinin, yeterince radikal davranması halinde rasyonellik sorunuyla *üstkuramsal*, *yöntembilgisel* ve *empirik düzlemlerde* eşzamanlı olarak karşılaştığını söylemek istiyorum.

Rasyonellik kavramını kabaca irdeleyerek (1) başlıyorum ve bu kavramı, modern bir dünya anlayışının oluşumuna ilişkin evrimci bir perspektifin içine yerleştiriyorum (2). Bu hazırlıklardan sonra rasyonellik kuramıyla toplum kuramı arasındaki içsel bağıntıyı kanıtlayacağım; ve bunu bir yandan üstkuramsal düzlem için, bugün kullanılan sosyolojik eylem kavramlarının rasyonellik içeriklerini göstererek (3); ve diğer yandan da yöntembilgisel düzlem için, sosyolojinin nesne alanına anlamı anlayıcı yaklaşımların benzer içermelerle sonuçlandığını göstererek (4) yapacağım. Bu argümantasyon taslağı, Weber'den bu yana sosyolojideki uzmanlık tartışmalarından büyük ölçüde uzaklaştırılmış bulunan toplumsal rasyonelleşme sorununu uygun bir biçimde yeniden sosyoloji içinde ele almak istiyorsak, bir iletişimsel eylem kuramına gereksinimimizin olduğunu gösterecektir.

1. "Rasyonellik" Kavramının Geçici Olarak Belirlenişi

'Rasyonel' deyimini her kullanışımızda, rasyonellik ve bilgi arasında sıkı bir ilişki olduğunu varsayarız. Bilgimizin önermesel bir yapısı vardır. Görüşler belirtik olarak, önermeler biçiminde serimlenebilir. Bu bilgi kavramını, daha fazla açıklamadan kabul ediyorum, çünkü rasyonelliğin bilgiye sahip olmaktan çok, konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin *bilgiyi nasıl edindiğiyle* ve *nasıl kullandığıyla* ilgisi vardır. Dilsel anlatımlarda bilgi belirtik olarak dile getirilir, hedefe yönelik eylemlerde bir yapabilme, örtük bir bilgi dile gelir; bu *know-how* [genel uygulama bilgisi] da ilkesel olarak bir *know-that*'a [neyin bilindiğinin bilgisi] dönüştürülebilir.[15] Yüklem deyimi olan 'rasyonel'i bütünleyebilecek dilbilgisel özneler aradığımızda, karşımıza öncelikle iki aday çıkar. Bilgiye sahip olan kişiler ve bilgiyi cisimleştiren simgesel anlatımlar, dilsel ve dilsel olmayan, iletişimsel ve iletişimsel olmayan eylemler, az ya da çok rasyonel olabilir. Erkeklerin ve kadınların, çocukların ve yetişkinlerin, bakanların ve otobüs biletçilerinin "rasyonel" olduğunu söyleyebiliriz, ama aynı şeyi balıklar ya da leylak ağaçları için, dağlar, caddeler ya da sandalyeler için söyleyemeyiz. Mazeretlere, gecikmelere, cerrahi müdahalelere, savaş ilanlarına, onarımlara, inşaat planlarına ya da konferans kararlarına "irrasyonel" diyebiliriz, ama aynı şeyi bir fırtına için, bir kaza için, lotodan ikramiye kazanma durumu için ya da bir hastalığa yakalanma için söyleyemeyiz. Peki öyleyse, kişilerin belirli bir konumda "rasyonel" davranmaları ne anlama gelir? Kişilerin anlatımlarının "rasyonel" olarak kabul edilebilmesi ne demektir?

Bilgiye, güvenilmez olduğu eleştirisi yöneltilebilir. Bilgi ve rasyonellik arasındaki sıkı ilişki, bir anlatımın rasyonelliğinin, onda cisimlenen bilginin güvenilirliğine bağlı olduğunu akla getiriyor. İki paradigmatik örneği inceleyelim: A'nın iletişimsel niyetle belirli bir görüşü belirttiği bir önesürüm ve B'nin dünyaya belirli bir amaç güderek yaptığı, hedefe yönelik bir müdahale. Her iki örnek de, yanılabilir bilgiyi cisimleştirmektedir; her ikisi de, başarısızlıkla sonuçlanabilecek girişimlerdir. Her iki anlatım da iletişimsel ve teleolojik eylem de eleştirilebilir. Bir dinleyici, A'nın ortaya koyduğu önesürümün *doğruluğunu* kabul etmeyebilir; bir gözlemci, B'nin yaptığı eylemin *başarılı* olduğunu kabul etmeyebilir. Her iki durumda da eleştiri, anlatımların önesürümler ya da hedefe yönelik eylemler olmaları niyetiyle

---

[15] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londra 1949; ayrıca: E. v. Savigny, *Die Philosopie der normalen Sprache*, Frankfurt am Main 1974, 97 vd.; D. Carr, "The Logic of Knowing how and Ability," *Mind* 88, 1979, 394 vd.

yapılmaları ölçüsünde, bunları eyleyen öznelere zorunlu olarak bağlayan bir iddiaya ilişkindir. Bu zorunluluk kavramsal bir özellik taşır. A, öne sürdüğü 'p' önermesi için bir doğruluk iddiasında bulunmazsa ve böylelikle, önermesinin gerektiğinde *temellendirilebilir* olduğuna ilişkin kanısını açığa vurmazsa, zaten bu önesürümü ortaya koymamaktadır. Ve B, tasarladığı eylemin başarı vaat ettiğini düşünmezse ve böylelikle, yaptığı araç seçiminin verili koşullar altında gerektiğinde *temellendirilebilir* olduğuna ilişkin kanısını açığa vurmazsa, amaca yönelik bir eylem yapmamaktadır, yani bu eylemle gerçekleştirmek istediği bir amaç yoktur.

A, kendi önermesi için doğruluk iddiasında bulunduğu gibi, B de eylem planının başarı vaat ettiği ya da bu planı gerçekleştirdiği eylem kuralının etkili olduğu iddiasında bulunmaktadır. Böyle bir etkililiği öne sürmek, seçilen araçların verili koşullarda, koyulan hedefe ulaşmaya uygun olduğu iddia etmek anlamına gelir. Bir eylemin etkililiği, eylemin planını ya da eylem kuramını içeren koşullu tahminlerin doğruluğuyla içsel bir ilişki içindedir. "*Doğruluk*" dünyadaki nesne durumlarının varoluşuyla ilişkiliyse, "*etkililik*" de, var olan nesne durumlarının ortaya koyulabilmesine yardımcı olan, dünyaya yönelik müdahalelerle ilişkilidir. Önesürümüyle A, nesnel dünyada gerçekten *yer alan* bir şeyle bağlantı kurar; amaçlı etkinliğiyle B, nesnel dünyada *yer alması beklenen* bir şeyle bağlantı kurar. Bu bağlantıları kurarak her ikisi de simgesel anlatımlarıyla, eleştirilebilir ve savunulabilir, yani *temellendirilebilir* olan *iddialarda* bulunmaktadır. Anlatımların rasyonelliği, onların imlem içerikleri, geçerlilik koşulları ve gerektiğinde onların geçerlilikleri, önermenin doğruluğu ya da eylem kuramının etkililiği için ortaya konulabilecek nedenler arasındaki ilişkiyle ölçülür.

Buraya kadarki düşünüşler, bir anlatımın rasyonelliğinin eleştirilebilir ve temellendirilebilir olduğuna dayanıyor. Bir anlatım yanılabilir bilgiyi cisimleştirdiği zaman ve cisimleştirdiği ölçüde, böylelikle nesnel dünyayla bir bağlantısı, yani olgularla bir bağlantısı bulunduğunda ve nesnel bir yargılamaya açık olduğunda rasyonellik koşullarını yerine getirir. Bir yargılama da, eyleyen öznenin kendisi kadar, herhangi bir gözlemci ve muhatap için de aynı imlemi taşıyan, *özneler-ötesi* bir geçerlilik iddiasıyla yapıldığı zaman nesnel olabilir. Doğruluk ve etkililik, bu türden iddialardır. Böylece, önesürümlerin ve hedefe yönelik eylemlerin, bunlarla bağlantılı olan önermesel doğruluk ya da etkililik iddiası ne kadar iyi temellendirilebilirse o kadar rasyonel olduğu kabul edilir. Buna uygun olarak, 'rasyonel' deyimini kendilerinden özellikle de zor durumlarda bu tür anlatımlar beklenebilen kişiler için eğilim yüklemi olarak kullanırız.

Bir anlatımın rasyonelliğini onun eleştirilebilir oluşuna dayandırma önerisinin iki zayıf yönü vardır. Bir yandan bu şekilde karakterize etmek fazlasıyla soyuttur, çünkü önemli farklılaşmaları dile getirmez (1). Öte yandan çok da dar kapsamlıdır, çünkü bir 'rasyonel' deyimini sadece doğru ya da yanlış, etkili ya da etkisiz olabilen anlatımlarla bağlantılı olarak kullanmayız. İletişimsel pratikteki rasyonellik daha geniş bir yelpazeye yayılır. Çeşitli argümantasyon biçimlerine ve iletişimsel eylemi düşünsemeli araçlarla sürdürme olanaklarına işaret eder (2). Geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak doğrulanması düşüncesinin iletişimsel eylem kuramında merkezi bir yeri olduğundan, argümantasyon kuramı için daha uzun bir arasöz vereceğim (3).

(1) Öncelikle, rasyonellik kavramının dar anlamda bilişsel versiyonuna bağlı kalıyorum; bu versiyonda rasyonellik kavramı sadece, betimsel bilginin kullanılmasıyla bağlantılı olarak tanımlanmıştır. Bu kavram, iki ayrı yönde geliştirilebilir.

Hedefe yönelik eylemlerdeki önermesel bilginin iletişimsel olmayan kullanımından yola çıkarsak, empirizm üzerinden, modernliğin özanlamasına büyük ölçüde damgasını vurmuş olan, *bilişsel-araçsal-rasyonellik* kavramından yana bir önkarar alırız. Bu kavram, kendini başarılı bir biçimde sürdürme yananlamını taşır; bu kendini sürdürme, olumsal bir çevrenin koşullarını bilgiyle kullanmak ve bu koşullara zeki bir biçimde uyum sağlamak sayesinde olanaklılaşacaktır. Buna karşılık önermesel bilginin söz eylemlerindeki iletişimsel kullanımından yola çıkarsak, daha eski logos tasarımlarıyla bağlantılı olan daha geniş bir rasyonellik kavramından yana bir karar alırız.[16] Bu *iletişimsel rasyonellik* kavramı, sonul olarak çeşitli iletişim taraflarının başlangıçta salt öznel olan görüşlerini aştıkları ve akılcı bir biçimde güdülenmiş kanılarının ortaklığı sayesinde nesnel dünyanın birliğinden ve yaşam bağlamlarının öznelerarasılığından emin oldukları argümanlara dayalı konuşmanın teklifsizce birleştiren, görüş birliği sağlayan gücüne ilişkin merkezi deneyime dayanan yananlamlar taşır.[17]

"p" görüşünün, A'nın ve B'nin sahip olduğu aynı bilgi varlığını temsil ettiğini

---

[16] Kavramın tarihi için krş. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.

[17] Wittgenstein'la bağlantılı kurarak, D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, Londra 1961; aynı yazarın, "The Concept of Reason," R. F. Dearden, D. H. Hirst, R. S. Peters (Haz.. Reason, Cilt 2, Londra 1972, 1 vd. Pole, rasyonelik kavramını özellikle şu bakımlardan açıklıyor: nesnellik, kamusallık ve kişilerarasılık, doğruluk, aklın birliği, rasyonel görüş birliği ideali. Wittgenstein'ın rasyonellik kavramı için özellikle krş. St. Cavell, *Must we mean what we say?*, Cambr. 1976; Aynı yazarın: *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

düşünelim. Diyelim ki A (çok sayıdaki konuşucudan biri olarak) bir iletişime katılıyor ve "p" önesürümünü ortaya atıyor, bu arada B de (yalnız) bir aktör olarak verili bir durumda, "p" görüşü temelinde istenilen etkiye ulaşmak için uygun bulduğu araçları seçiyor. A ve B *aynı* bilgiyi, *değişik* biçimlerde kullanmaktadır. Birinci durumda, sözcenin olgularla bağlantısı ve temellendirilebilir oluşu, iletişime katılanlar arasında dünyada yer alan bir şey hakkında bir anlaşmayı olanaklı kılıyor. Sözcenin rasyonelliği açısından kurucu olan, konuşucunun "p" önermesi için, dinleyicilerin kabul ya da reddebileceği bir geçerlilik iddiasında bulunuyor oluşudur. İkinci durumda ise eylem kuralının olgularla bağlantısı ve temellendirilebilir oluşu, dünyaya yapılacak başarılı bir müdahaleyi olanaklı kılıyor. Eylemin rasyonelliği açısından kurucu olan, aktörün eyleminin temeline, "p" doğruluğunu içeren ve koyulan amacın verili koşullarda gerçekleştirilebilmesiyle sonuçlanabilecek bir planı koymasıdır. Bir önesürüme ancak, konuşucu iletişime katılan en az bir başka kişiyle dünyadaki bir şey hakkında anlaşmak olan edimsözsel hedefe ulaşması için gereken koşulları yerine getirdiğinde rasyonel denilebilir; hedefe yönelik bir eyleme de, ancak, aktörün dünyaya başarılı bir biçimde müdahale etme niyetinin gerçekleştirilmesi için zorunlu olan koşulları yerine getirmesi durumunda rasyonel denilebilir. Her iki girişim de başarısızlıkla sonuçlanabilir – hedeflenen görüş birliğine varılamayabilir, istenilen etki ortaya çıkmayabilir. Bu gibi başarısızlıklar da bir anlatımın rasyonelliğini gösterir – başarısızlıklar açıklanabilir.[18]

Rasyonelliğin çözümlenişi her iki doğrultuda da önermesel bilgi ve nesnel dünya kavramları üzerine oturabilir, ama sözü edilen durumlar önermesel bilginin *kullanılış biçimi* açısından birbirinden ayrılır. Rasyonelliğin taşıdığı telos bir kullanılışta *araçsal kullanım* iken, diğer kullanılışta *iletişimsel anlaşmadır*. Çözümleme, yoğunlaştığı görünümlere göre değişik yönlere götürür.

---

[18] Gerçi gerekçeler, bunların yardımıyla konuşan taraflar arasındaki bir anlaşmazlığın ya da bir müdahalenin başarısızlığının açıklanmak istenişine göre, değişik *pragmatik roller* üstlenir. Bir önesürümde bulunan konuşucu, gerektiğinde konuşma muhatabını önermenin doğruluğuna ikna edebilmek ve rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşma sağlayabilmek için, elinin altında iyi gerekçelerden oluşan bir "stok" bulundurmalıdır. Buna karşılık araçsal bir eylemin başarısı için aktörün uyduğu eylem kuralının temellendirilebilmesi de zorunlu değildir. Teleolojik eylemler söz konusu olduğunda gerekçeler sadece, bir kuralın verili koşullarda uygulanışının başarılı olması ya da olmaması ya da başarılı olabileceği ya da olmayabileceği olgusunun açıklanmasına yarar. Başka bir söyleyişle: teknik ya da stratejik bir eylem kuramının geçerliliği (etkililiği) ile, bu kuralın geçerliliği için verilebilecek açıklamalar arasında elbette içsel bir bağıntı bulunmaktadır; ama bu bağıntının bilinmesi, bu kuralın başarılı bir biçimde uygulanması için zorunlu öznel bir koşul değildir.

Bu iki görüşü kısaca irdeleyeceğim. Basitleştirmek amacıyla "realist" diye adlandıracağım birinci görüş, dünyanın olduğu gibi olan her şeyin toplamı olduğu ontolojik varsayımdan yola çıkar ve rasyonel davranışın koşullarını bu temel üzerinde açıklamaya girişir (a). "Görüngübilimsel" olarak adlandırabileceğimiz öteki görüş bu soruya aşkınsal bir yön kazandırır ve rasyonel davrananların kendilerinin de nesnel bir dünya varsayması gerektiği koşulunu düşünser (b).

(a) Realist kendini, eyleyen bir öznenin amaçlar koyup bu amaçları gerçekleştirebilmesi için yerine getirmesi gereken koşulları çözümlemekle sınırlayabilir. Bu modele göre, rasyonel eylemler esas olarak var olan nesne durumları dünyasına hedefe yönelik ve başarı denetimli müdahaleler karakterini taşır. Max Black, bir eylemin az ya da çok rasyonel (reasonable) olarak kabul edilebilmesi ve eleştirel bir yargılamaya (dianoetic appraisal) açık olması için, yerine getirmesi gereken bir dizi koşulu sayıyor:

1. Yalnızca, aktörün gerçek ya da gizil denetimi altındaki eylemler eleştirel değerlendirmeye uygundur ...
2. Yalnızca, görünür bir sonuca yönelmiş davranışların mantıklı ya da mantıksız oluşundan söz edilebilir ...
3. Eleştirel değerlendirme, aktörle ve onun görünür sonuç konusundaki seçimiyle ilintilidir.
4. Ancak, araçların ulaşılabilirliği ve etkinliği hakkında kısmi bilginin varlığında, mantıklılık yargılarında bulunulabilir.
5. Eleştirel değerlendirme, her zaman gerekçelerle desteklenebilir.[19]

Rasyonellik kavramı hedefe yönelik, yani problem çözen eylemler doğrultusunda geliştirildiğinde,[20] bunun yanı sıra 'rasyonel' deyiminin dildeki türetilmiş bir kullanımı da anlaşılırlık kazanır. Kimi zaman bir uyarıya tepki olarak yapılan davranışın, bir dizgedeki durum değişikliğinin 'rasyonelliği'nden söz ederiz. Bu gibi tepkiler, gözlemcinin, gözlemlenen tepkinin araya eklenmiş amaca *uygunluğuna* bir amaçlı *etkinlik* atfetmesine ve bu etkinliği, karar verme yetisi olan, önermesel bilgiyi kullanan bir özneye eylem olarak atfetmesine gerek olmadan, problemlerin çözümleri olarak *yorumlanabilir*.

Gerçi iç ya da dış etkiyle uyarılmış bir organizmanın davranış tepkileri ve ken-

---

[19] Max Blank, Reasonableness, Dearden, Hirst, Peters (1972) [Metinde İngilizcedir, –çn].

[20] Özet olarak: W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlin, Heidelberg, New York 1969, cilt I, 335 vd.

di kendini düzenleyen bir dizgede çevrenin yol açtığı durum değişiklikleri *sözde eylemler* olarak, yani sanki bu eylemlerde bir öznenin eylem yeteneği dışa vuruluyormuş gibi anlaşılabilir.[21] Ama burada rasyonellikten sadece mecazi anlamda söz ederiz. Çünkü, rasyonel anlatımlar için gereken temellendirme yeteneği, bunların atfedildiği öznenin uygun koşullarda nedenleri *bizzat* ortaya koyabilecek durumda olması anlamına gelir.

(b) Görüngübilimci, hedefe yönelik ya da problem çözücü eylemlerin kılavuzluğundan dolaysızca yararlanamaz. Basitçe, nesnel bir dünya ontolojik varsayımından yola çıkmaz, tersine nesnel bir dünyanın birliğinin, bir iletişim topluluğunun üyeleri için hangi koşullarda kurulduğunu sorarak, bu varsayımı bir problem olarak ortaya koyar. Dünya ancak, bir dil ve eylem yetisi olan özneler topluluğu *için*, bir ve aynı dünya olarak *kabul edildiğinde* nesnellik kazanır. Soyut dünya kavramı, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin birbirleriyle dünyada olup bitenler ya da dünyaya yapılması gereken etkiler hakkında anlaşabilmelerinin zorunlu bir koşuludur. Söz konusu özneler bu *iletişimsel pratikle* aynı zamanda ortak yaşam bağlamlarından, öznelerarasında paylaşılan *yaşama evreni*'nden emin olurlar. Yaşama evreni, ilgili kişilerin arka plan bilgisi olarak varsaydığı yorumların toplamıyla sınırlıdır. Dolayısıyla görüngübilimcinin rasyonellik kavramını açıklamak için, iletişimsel olarak hedeflenen bir görüş birliğinin koşullarını araştırması gerekmektedir; görüngübilimci, Melvin Pollner'in A. Schütz'e gönderme yaparak "mundane reasoning" dediği şeyi çözümlemelidir: "Bir topluluğun, kendini dünyaya temelde sabit, herkes tarafından bilinen ve bilinebilir bir topluluk olarak konumlandırması, tipik bir örnek olan 'Nasıl oluyor da onun gördüğünü sen görmüyorsun?' sorusu gibi, tikel türden sorular sormasına sağlam zemin oluşturur."[22]

Bu modele göre rasyonel anlatımlar, aktörün nesnel dünyadaki bir şeye gönderme yapmasını sağlayan, anlamlı, kendi bağlamları içinde anlaşılır olan eylem karakterini taşır. Simgesel anlatımların geçerlilik koşulları, bir iletişim topluluğu tarafından ortak olarak paylaşılan bir arka plan bilgisine işaret eder. Yaşama evreninin bu arka plana yönelik her muhalefet, kendine özgü türden bir meydan okumadır: "Ortak bir dünya (yaşama evreni) varsayımı, meslekten olmayan mantıkçılar için tanımlayıcı bir önesürüm işlevi görmez; yanlışlanabilir bir önesürüm değildir. Daha çok, algılayanların aynı dünya olarak kararlaştırılan dünyaya (nesnel dünya) ilişkin deneyimlerinin topluluğu arasında prensipte var olan ilişkilerin düzeltilemez

---

[21] N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968.

[22] M. Pollner, "Mundane Reasoning," *Phil. Soc. Sci.* 4, 1974, 40 [Metinde İngilizcedir, –çn].

bir belirlemesi işlevini görür ... Genel olarak, deneyim birliği beklentisinde (ya da en azından bu deneyimlerin anlatılışında), aynı dünyayı gözlemliyor olduklarına inanan, fiziksel yapıları gerçek deneyime yeterli olan, deneyimlerini 'doğru' anlatabilmeye yönlenmiş, anlaşılır, ortak anlatım biçimlerine göre konuşan insanlardan oluşmuş ötekiler topluluğunu varsayar. Bir tikel evetleme durumunda, sıradan mantıkçılar bu ve diğer özellikleri sorgulamaya hazırdırlar. Sıradan mantıkçı için, bir tikel evetleme, birlik beklentisini sağlayacağı düşünülen koşullardan biri ya da bir başkası gerçekleşmezse durumu zorlamaktır. Örneğin, sıradan bir çözüm diğerinin doğru deneyimlere yetisi olup olmadığını izlemekle üretilebilir. Dolayısıyla, 'halüsinasyon,' 'paranoya,' 'önyargı,' 'körlük,' 'sağırlık,' 'yanlış bilinç' vs, dünyayı gözlemlemede hatalı ya da yetersiz bir yöntemi belirtiyor olarak anlaşıldıkları sürece, tikel evetlemeleri açıklamaya aday olarak hizmet ederler. Bu çözümlerin – onların diğer sıradan mantıkçılar tarafından da muhtemel doğru çözümler olarak anlaşılabilir olmasını sağlayan – önemli özelliği, onların *dünyanın öznelerarasılığını* değil, dünyanın deneyimlendiği ve kaydedildiği yöntemlerin yeterliliğini sorgulamalarıdır."[23]

Görüngübilimsel yaklaşımdan geliştirilmiş olan bu daha geniş kapsamlı iletişimsel rasyonellik kavramına, gerçekçi yaklaşımdan geliştirilmiş olan bilişsel-araçsal rasyonellik kavramı eklenebilir. Çünkü bir yanda şeyleri ve olayları merkezsizleştirilmiş bir biçimde algılama ve manipüle etme yeteneğiyle, öbür yanda şeyler ve olaylar hakkında öznelerarası anlaşma yeteneği arasında içsel ilişkiler vardır. Bu yüzden J. Piaget birleştirilmiş *toplumsal işbirliği* modelini seçer, bu modele göre birden fazla özne nesnel dünyaya yaptıkları müdahaleyi, iletişimsel eylem üzerinden koordine eder.[24] Ancak, empirist bilimsel araştırma geleneklerinde alışılageldiği üzere, betimsel bilginin monologsal kullanılışında görülen bilişsel-araçsal rasyonellik, iletişimsel rasyonellikten *ayrılmaya* çalışıldığında, örneğin sorumluluk ve özerklik gibi kavramlarda karşıtlıklar ortaya çıkar. Yalnızca sorumluluk sahibi kişiler rasyonel davranabilir. Bu kişilerin rasyonellikleri hedefe yönelik müdahalelerin başarısıyla ölçülüyorsa, seçeneklerden birini seçmelerini ve (bazı) çevre koşullarını denetleyebilmelerini istemek yeterli olur. Ama rasyonellikleri anlaşma süreçlerinde başarı kazanmalarıyla ölçülecekse, bu tür yeteneklere sahip olmaları yeterli değil-

---

[23] Pollner (1974). 47 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

[24] J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens III*, Stuttgart 1973, 190: Toplumsal işbirliğinde iki etkileşim türü birleşir: teleolojik eylemle sağlanan "Özne ve nesneler arasındaki etkileşim" ve iletişimsel eylemle sağlanan "Özne ve öteki özneler arasındaki etkileşim." Krş. aşağıda, s. 93 vd.

dir. İletişimsel eylem bağlamlarında ancak bir iletişim topluluğunun üyesi olarak eylemini özneler arasında kabul edilmiş geçerlilik iddialarına yönlendirebilenler, sorumluluk sahibi kişiler olarak kabul edilir. Değişik sorumluluk kavramlarına değişik özerklik kavramları karşılık düşürülebilir. Daha yüksek derecede bir bilişsel-araçsal rasyonellik, olumsal çevrenin hedefe yönelik olarak eylemde bulunan öznelerin kendilerini kanıtlamalarının karşısına çıkardığı engellerden daha büyük ölçüde bağımsızlık sağlar. Daha yüksek derecede bir iletişimsel rasyonellik, bir iletişim topluluğu içinde eylemlerin teklifsiz bir biçimde koordine edilmesinin ve eylem çatışmalarının (bu çatışmalar daha dar anlamda bilişsel uyumsuzluklara dayandığı sürece) görüş birliğine yönelik bir biçimde ortaya konulmasının olanağını artırır.

İletişimsel rasyonellik kavramını, saptayıcı sözcelerin kılavuzluğunda geliştirdiğimiz sürece parantez içinde verilen sınırlama gereklidir. M. Pollner de 'mundane reasoning'i nesnel bir dünyadaki herhangi bir şey hakkında bir görüş ayrılığının ortaya çıktığı durumlarla sınırlandırıyor.[25] Ama kişilerin rasyonelliği elbette sadece olgular hakkında görüş birliğine katkıda bulunmak ve etkili bir biçimde eylemde bulunmak yeteneğinde ortaya çıkmaz.

(2') Temellendirilmiş önesürümler ve etkili eylemler elbette bir rasyonellik işaretidir. Olgular ve amaç-araç ilişkileri hakkında mümkün olduğunca yanılmayan, dil ve eylem yetisine sahip öznelere elbette rasyonel diyoruz. Ama doğruluk ya da başarı iddialarıyla bağlantılı olmasalar bile, iyi nedenlerin bulunabileceği *başka* tipte anlatımlar da vardır. İletişim bağlamlarında bir önesürümde bulunan ve bunu bir eleştiriciye karşı uygun apaçıklıklara işaret ederek temellendirebilen kişilere rasyonel demiyoruz sadece. Mevcut bir norma uyan ve eylemini bir eleştiriciye karşı, verili bir durumda meşru davranış beklentileri ışığında haklı çıkarabilen kişilere de rasyonel diyoruz. Hatta, bir arzuyu, bir duyguyu ya da bir ruh halini dürüstçe dışa vuran, bir sırrı açığa vuran, bir eylemi itiraf eden vb. Ve böylelikle açığa çıkarılan yaşantıya, bundan pratik sonuçlar çıkarmak ve sonrasında tutarlı bir biçimde davranmak sayesinde bir eleştiricinin karşısında güvenilirlik kazandıran kişilere de rasyonel diyoruz.

Normlarla düzenlenen eylemler ve *dışavurumcu özserimlemeler* de, tıpkı saptayıcı söz eylemleri gibi anlamlı, kendi bağlamlarında anlaşılır anlatımlar niteliğini taşır ve bunlar eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla bağlantılıdır. Olgularla değil normlarla ve yaşantılarla bağıntıları vardır. Eyleyen kişi, davranışının meşru olarak kabul edilmiş normatif bir bağlamda uygun olduğu ya da sadece kendisinin yaşadığı

[25] Pollner, empirik örnekleri trafik hukuku alanından seçiyor (1974), s. 49 vd.

bir yaşantının dışavurumcu sözcesinin içten olduğu iddiasında bulunur. Bu anlatımlar da saptayıcı söz eylemleri gibi yanlış çıkabilir. Eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasının öznelerarasında kabul edilmesi olanağı, onların rasyonelliği için de kurucudur. Normlarla düzenlenen eylemlerde ya da dışavurumcu anlatımlarda cisimlenmiş bilgi, yine de nesne durumlarının varlığına değil, normların zorunlu geçerliliğine [Sollgeltung] ve öznel yaşantıların ortaya çıkmasına işaret eder. Konuşucu bu anlatımlarla nesnel dünyadaki herhangi bir şeyle değil, ortak sosyal dünyadaki ya da kendi öznel dünyasındaki bir şeyle ilişki kurar. Bu noktada şimdilik, dünyayla kurulan *başka* bağıntılarla karakterize edilen ve saptayıcı sözcelerden *farklı* geçerlilik iddialarıyla bağlantılı olan iletişimsel edimlerin var olduğuna işaret etmekle yetiniyorum.

Normatif uygunluk ve öznel içtenlik iddialarına, öteki edimlerin önermesel doğruluğa ve etkililiğe bağlılığına benzer biçimde bağlı olan sözceler, rasyonelliğin belirleyici koşulunu yerine getirir: Onlar temellendirilebilir ve eleştirilebilirler. Bu durum net bir geçerlilik iddiasıyla donatılmamış bulunan bir sözce tipi için, yani ne basitçe dışavurumcu olup salt kişisel bir duyguyu ya da gereksinimi dile getiren ne de normatif bağlayıcılık iddiasında bulunan, yani genelleştirilmiş bir davranış beklentisiyle uyum içinde olan, *değer biçici* [evaluativ] *sözceler* için bile geçerlidir. Yine de bu tür değer biçici sözceler için iyi nedenler bulunabilir: Eyleyen kişi tatil yapma arzusunu, bir sonbahar manzarasından hoşlandığını, askerliği reddedişini, meslektaşlarını kıskanmasını bir eleştiriciye karşı değer yargılarının yardımıyla açıklayabilir. Değer standartları ne öznelerarası kabul edilmiş normlar gibi bir genelliğe sahiptir ne de düpedüz kişiseldir. Bir kültür ve dil topluluğunun üyelerinin, gereksinimlerini yorumlarken kullandıkları standartların akılcı ve akılcı olmayan kullanılışları arasında bir ayrımı zaten her zaman yaparız. R. Normen bu duruma aşağıdaki örnekle açıklık getiriyor: "Sadece bir kase çamur istemek rasyonel değildir, çünkü onu istemek için daha ileri nedenler gerekmektedir. Bir kase çamuru, zengin nehir kokusunun zevkine varmak için istemek rasyoneldir. Zengin nehir kokusunun zevkine varmayı istemek için daha fazla bir nedene gerek yoktur, istenileni 'zengin nehir kokusunun zevkine varmak' olarak betimlemenin kendisi, istemek için kabul edilebilir bir neden sunmak olduğundan bu istek rasyoneldir."[26]

---

[26] R. Norman, *Reasons for Actions*, N. Y. 1971, 63 vd. [metinde İngilizcedir, –çn.]; Norman, s. 65 vd.nda, Hare ve Nowell-Smith gibi yazarlar tarafından kısmen normatif kısmen betimleyici imlemleri yüzünden 'Janus sözcükleri' olarak adlandırılan değer biçici deyimlerin statüsünü tartışıyor.

Baharatlı, çekici, tuhaf, korkunç, iğrenç vb. gibi sıfatları, yaşama evreninin öteki üyelerinin bu betimlemelerden kendilerinin benzer durumlarda gösterdikleri tepkileri anlayabileceği şekilde kullanan aktörler, rasyonel davranmaktadır. Buna karşılık, değer standartlarını, aynı kültürün içinde bir anlaşmayı bekleyemeyecekleri keyfilikte kullandıklarında, aşırı duyarlı davranmaktadırlar. Bu tür kişisel değerlendirmelerden bazıları yaratıcı bir karakter taşıyabilir. Bunlar elbette otantik bir anlatımla, örneğin bir sanat yapıtının duyularla algılanabilir yani estetik biçimi sayesinde ayırt edilebilir. Buna karşılık aşırı duyarlı anlatımlar katı kurallara uyarlar. Bu tür anlatımların yelpazesi çürük elma kokusundan hoşlanmak gibi zararsız tuhaflıklardan, açık alanlarda dehşete düşmek gibi klinik belirtilere kadar uzanabilir. Çürük elmaya yönelik libidonal tepkisini "büyüleyici," "gizemli," "başdöndürücü" bir kokuya işaret ederek açıklayan, açık alanlar karşısında gösterdiği paniğe kapılma tepkisini bu alanların "felç edici," "kurşun gibi ağır," "girdap gibi" oluşuyla açıklayan birisi, çoğu kültürlerin *gündelik yaşam* bağlamlarında hemen hemen hiç anlaşılmayacaktır. Başvurulan kültürel değerlerin *haklı çıkarıcı* gücü, birer sapma olarak duyumsanan bu tepkiler için yetmez. Bu sınır durumları sadece taraf tutmaların ve değer yargılarında dile getirilebilen arzu ve duygu duyarlılıklarının nedenler ve argümanlarla içsel bir ilişki içinde olduğunu kanıtlarlar. Tutumlarında ve değerlendirmelerinde, bunların değer standartları yardımıyla açıklanamayacağı ve inandırıcı kılınamayacağı ölçüde bireysel davranan kimse, rasyonel davranmıyordur.

Özet olarak normlarla düzenlenen eylemlerin, dışavurumcu özserimlemeler ve değer biçici sözcelerin bir yaşama evreni zemininde bir görüş birliğine ulaşmaya, bunu korumaya ve yenilemeye yönelik iletişimsel bir pratik için yapılan saptayıcı söz eylemlerini bütünlediğini söyleyebiliriz. Söz konusu görüş birliği ise, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesine dayanır. Bu pratiğe içkin olan rasyonellik, iletişimsel olarak hedeflenen bir anlaşmanın, *sonunda* nedenlere dayanması gerektiğinden belli olur. Ve bu iletişimsel pratiğe katılanların rasyonelliği, anlatımlarını *uygun koşullarda* temellendirebiliyor olup olmamalarına bağlıdır. Demek ki, bir görüş ayrılığı artık gündelik yaşam rutinleriyle ortadan kaldırılamaz olduğunda ve bununla birlikte bu görüş ayrılığının şiddetin doğrudan doğruya ya da stratejik olarak kullanımıyla da sonuçlandırılmaması gerektiğinde, iletişimsel gündelik yaşam bağlamına içkin olan rasyonellik, iletişimsel eylemi başka araçlarla sürdürmeyi olanaklı kılan başvuru mercisi olarak argümantasyon pratiğine işaret eder. Bu yüzden, şimdiye dek evrensel geçerlilik iddialarının henüz açıklanmamış dizgesel bağlantısıyla ilişkili olan iletişimsel rasyonellik kavramının, bir argümantasyon kuramı yoluyla uygun bir biçimde netleştirilmesi gerektiğini düşü-

nüyorum.

Konuşmaya katılanların, tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları konuşma türüne *argümantasyon* diyoruz. Bir *argüman*, sorunsal bir anlatımın *geçerlilik iddiasıyla* dizgeli bir bağlantı içinde olan gerekçeler içerir. Bir argümanın "kuvveti" verili bir bağlamda, gerekçelerinin sağlamlığıyla ölçülür; bu sağlamlık başka şeylerin yanı sıra, argümanların bir tartışıma katılanları ikna edebilmesiyle, yani ele alınan geçerlilik iddiasını kabul etmeye yönlendirebilmesiyle ölçülür. Bu arka plana uygun olarak, dil ve eylem yetisi olan bir öznenin rasyonelliğini yeri geldiğinde bir argümantasyon tarafı olarak nasıl davrandığına bakarak da değerlendirebiliriz: "Tartışmaya katılan bir kişinin rasyonel olup olmadığı, iddiaların yanında ya da karşısında yer alırken ortaya koyduğu gerekçeleri ele alma ve yanıtlama biçimiyle belli olur. Kişi, 'argümana açık'sa, bu gerekçelerin gücünü kabul edecek ya da onları yanıtlama yolları arayacaktır, iki şekilde de, bunları 'rasyonel' bir biçimde ele almış olacaktır. Eğer, 'argümana kapalı'ysa tam tersine davranarak, ya karşıt gerekçeleri göz ardı edecek ya da onları dogmatik önesürümlerle yanıtlayacaktır, iki şekilde de konuları rasyonel olarak ele almayı başaramayacaktır."[27] Rasyonel anlatımların temellendirilebilir olmasının, rasyonel davranan kişilerdeki karşılığı, eleştiriye açık olmak ve gerektiğinde argümantasyonlara kuralına göre katılmaya hazır olmaktır.

Rasyonel anlatımlar eleştirilebilir olmaları sayesinde *iyileştirilebilir*: Yaptığımız hataları tanılayabilirsek başarısızlıkla sonuçlanan denemeleri düzeltebiliriz. *Temellendirme* kavramı *öğrenme* kavramıyla iç içe geçmiştir. Bu yüzden, bilişsel-araçsal alanda temellendirilmiş görüşleri açıklayan ve etkili davranan bir kişinin rasyonel olduğunu söyleriz; ancak bu rasyonellik yanlışlardan, hipotezlerin çürütülmesinden ve girişimlerin başarısızlığından öğrenme yeteneğiyle eşlenmemişse, rastlantısaldır.

Bu olumsuz deneyimlerin, içinde üretken bir biçimde *yeniden işlenebildiği* ortam *kuramsal tartışımdır*, yani karşıt doğruluk iddialarının konu edinildiği argümantasyon biçimidir. Ahlaksal-pratik alanda benzer bir durum söz konusudur. Eylemleri mevcut normatif bağlamlarla ilişkilendirerek haklı çıkarabilen bir kişinin rasyonel olduğunu söyleriz. Ama bu durum ancak normatif bir eylem çatışması durumunda akıllıca davranan, yani ne duygularına boyun eğen ne de doğrudan kendi ilgilerini

---

[27] St. Toulmin, R. Rieke, A. Janik, *An Introduction to Reasoning*, N. Y. 1979, 13 [Metinde İngilizcedir, –çn].

izleyen, tersine tartışmayı ahlaksal görüş açılarından, tarafsız bir biçimde değerlendirmeye ve görüş birliğine katkıda bulunmaya çalışan bir kişi için söz konusudur. Bir eylem normunun, olgusal olarak kabul edilsin ya da edilmesin, tarafsız bir biçimde haklı çıkarılabilir olup olmadığının varsayımsal olarak sınanabildiği ortam *pratik tartışımdır*, yani normatif uygunluk iddialarının konu edinildiği argümantasyon biçimidir.

Felsefe etiğinde, buyruklara ya da "gerek" tümcelerine dayanan eylem normlarına bağlanmış geçerlilik iddialarının, doğruluk iddialarındaki gibi tartışımsal bir biçimde doğrulanabileceği düşüncesi kesinlikle üzerinde anlaşılmış bir nokta değildir. Ama gündelik yaşamda hiç kimse ilgililer çevresinde temellendirilmiş bir görüş birliğine ilkesel olarak ulaşılabileceğine ilişkin güçlü bir varsayımdan yola çıkmayan ahlaksal argümantasyonlara sezgisel olarak girmeyecektir. Bence bu durum, normatif geçerlilik iddialarının *anlamından* mantıksal açıdan zorunlu olarak çıkar. Eylem normları kendi geçerlilik alanlarında, her defasında düzenlenmesi gereken malzeme açısından, *tüm* ilgililerin *ortak* ilgisini dile getirme ve bu yüzden genel bir kabul görmeyi *hak etme* iddiasıyla ortaya çıkar; bu yüzden geçerli normlar, ortak doğruluk arayışı dışındaki tüm güdüleri nötralize eden koşullarda, esas olarak tüm ilgililerin rasyonel olarak güdülenmiş onayını da alabilmelidir.[28] Ahlaksal bir argümantasyonda bulunduğumuzda hep bu sezgisel bilgiye dayanırız; "moral point of view"in[29] [ahlaksal bakış açısının] kökleri bu önvarsayımdadır. Ancak bu henüz, sıradan insanların bu sezgisinin yeniden kurucu bir biçimde haklı çıkarılabilir de olduğu anlamına gelmez; yine de ben bu temel etiksel sorunda, pratik sorunların esas olarak argümanlara dayalı olarak sonuca bağlanabileceği bilişselci bir görüşe yatkınlık duyuyorum.[30] Elbette bu görüş ancak, her defasındaki *ilgililerin* yorumlanmış

---

[28] Krş. A. R. White, *Truth*, New York. 1970, 57 vd.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart 1981, 155 vd.

[29] K. Baier, *The moral point of view*, Ithaca 1964, Almancası: Düsseldorf 1973.

[30] Krş. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975; ayrıca O. Höffe (Haz.), *Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977; J. Rawls, "Kantian Constructuvism in Moral Theory," *J. Phil.*, 77, 1980, 515 vd.; konstrüktivist yaklaşım için krş. O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt am Main 1971; F. Kambartel (Haz.) *Praktische Philosophie und konstruktivistische Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1975; aşkınsal yorumbilgisel yaklaşım için krş. K. O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik," aynı yazarın: *Transformation der Philosophie*, Cilt II, Frankfurt am Main 1973 a, 358 vd.; aynı yazarın, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen," aynı yazarın (Haz.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976 a, 10 vd.; tartışım kuramsal yaklaşım için krş. J.

gereksinimleriyle içsel bir bağlantısı bulunmakla karakterize edilen pratik tartışımları, sıradan bir *gözlemcinin* yorumlanmış deneyimleriyle bağlantısı olan kuramsal tartışımlara benzetmediğimiz zaman savunmaya elverişli olur.

Yalnızca bilişisel-araçsal ve ahlaksal-pratik alan için değil, değer biçici ve dışavurumcu anlatımlar için de düşünsemeli bir ortam vardır.

Kendi gereksinim doğasını kültürel olarak yerleşmiş standartların ışığında yorumlayan kişiye rasyonel diyoruz; ama bu ancak gereksinimleri yorumlayan değer standartlarına karşı düşünsemeli bir tutum alabildiği zaman geçerlidir. Kültürel değerler, eylem normları gibi genellik iddialarıyla ortaya çıkmaz. Değerler olsa olsa bir ilgililer çevresinin *gerektiğinde* ortak bir ilgiyi betimleyebildiği ve normlandırabildiği yorumlamalar için *adaydır*. Kültürel değerler çevresinde oluşan bir öznelerarasında kabul edilme ortamı, henüz kesinlikle kültürel açıdan genel ve hatta evrensel bir onaylanabilirlik iddiası anlamına gelmez. Bu yüzden, değer standartlarının haklı çıkarılmasına yarayan argümantasyonlar, tartışımlar için gereken koşulları yerine getirmez. Prototipik durumda bunlar *estetik eleştiri* biçimindedir.

Bu biçim, değer standartlarının uygunluğunun ve genel olarak değer biçici dilimizin deyimlerinin konu edinildiği bir argümantasyon biçiminin bir varyasyonudur. Elbette bu durum, edebiyat, sanat ve müzik eleştirisindeki irdelemelerde dolaylı bir biçimde gerçekleşir. Bu bağlamda gerekçelerin, bir yapıtın ya da bir serimlemenin, örnek bir deneyimin otantik anlatımları, genel olarak da bir otantiklik iddiasının cisimlenişi olarak algılanabilecekleri bir biçimde gözler önüne sermek gibi özgün bir işlevleri vardır.[31] Temellendirilmiş estetik algılama yoluyla geçerli

---

Habermas, "Wahrheitstheorien," Fahrenbach, H. (Haz.) *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, 211 vd.; R. Alexy, *Theorie juristischer Argumentation*, Frankfurt am Main 1978; aynı yazarın, "Eine Theorie des praktischen Diskurses," W. Oelmüller (Haz.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978, 22 vd.; W. M. Sullivan, "Communication and the Recovery of Meaning," *Intern. Philos. Quart.*, 18, 1978, 69 vd. Genel bir bakış için: R. Wimmer, *Univesalisierung in der Ethik*, Frankfurt am Main 1980, R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität*, Frankfurt am Main 1979.

[31] Krş. R. Bittner, "Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik," R. Bittner, P. Pfaff, *Das Ästhetische Urteil*, Köln 1977, s. 271 "Söz konusu olan, kişinin nesneyi kendi algılayışıdır; ve estetik yargılar bu algılayışa kılavuzluk etmeye, işaretler vermeye ve perspektifler sunmaya çalışır. Hampshire bu durumu şöyle formüle ediyor: Bir kimsenin, özel bir nesnenin özel niteliklerini algılamasını sağlamak söz konusudur. Isenberg ise olumsuz açıdan yaklaşıyor: Sözü edilen nesnenin şu anki varlığı ya da anısı olmadıkça, estetik yargılar gereksiz ve anlamsızdır. Gerçi bu iki belirleme birbiriyle çelişmiyor. Söz edimlerinin terminolojisinde bu durum şöyle tanımlanabilir: 'x resmi oldukça dengelidir' gibi sözcelerle normal bir biçimde ortaya konan edimsözsel edim, önermeler türüne girer; bu tür sözcelerle kural olarak orta-

kılınmış bir yapıt da bir argümanın yerine geçebilir ve tam da onların sayesinde otantik bir yapıt olarak kabul edildiği standartların kabul edilmesi için bir propaganda olabilir. Nasıl ki pratik tartışımda gerekçelerin kabul edilmesi önerilen bir normun genelleştirilebilir bir ilgiyi dile getirdiğini kanıtlamaya yarıyorsa, estetik eleştirideki gerekçeler de, algılamaya kılavuzluk etmeye ve bir yapıtın otantikliğini, bu deneyiminin kendisinin uygun değer standardının kabul edilmesi için rasyonel bir güdü olabileceği biçimde apaçık kılmaya yarar. Bu düşünüş, estetik argümanları neden pratik ve hatta kuramsal tartışımlarda kullandığımız argümanlardan daha az zorlayıcı gördüğümüze inandırıcılık kazandırmaktadır.

Aynı şey, analiz edilen bir hastayı kendi dışavurumcu sözcelerine karşı düşünsemeli bir tutum almaya alıştırmakta uzmanlaşmış olan bir psikoterapistin argümanları için de geçerlidir. Kendini yanılsamalardan ve üstelik (olgular hakkındaki) yanılgıya değil (kendi yaşantıları hakkında) kendi kendini yanıltmaya dayanan yanılsamalardan kurtulmaya hazır olan ve bunu yapabilecek durumda olan bir kişinin davranışına da, üstelik de özel bir vurguyla rasyonel bir davranış diyoruz. Bu durum söz konusu kişinin içtenlik iddiasıyla ortaya çıkan kendi arzularının ve eğilimlerinin, duygularının ve ruhsal durumlarının sözcelenmesi için geçerlidir. Birçok durumda aktörün kendi yaşantılarını başkalarından gizlemesi ya da etkileşimde bulunduğu kişiyi kendi "doğru" yaşantıları hakkında yanıltması için iyi gerekçeleri vardır. Bu yüzden bir içtenlik iddiasında bulunmaz, olsa olsa stratejik davranarak böyle bir iddiada bulunuyormuş gibi yapar. Bu türden sözceler, nesnel olarak içtensizlikleri yüzünden eleştirilemez, daha çok hedefledikleri başarıya göre değerlendirilmeleri gerekir. Dışavurumcu sözceler ancak anlaşmayı hedefleyen bir iletişim bağlamında içtenlikleri açısından değerlendirilebilir.

Kendisini, kendisi hakkında dizgeli bir biçimde yanılgıya düşüren bir kimse irrasyonel davranmaktadır; ama kendi irrasyonelliğini kendine açıklayabilecek durumda olan bir kimse, sadece yargılama yetisine sahip ve amaçsal-rasyonel eylemde bulunan bir öznenin, ahlaksal bir kavrayışa sahip ve pratik açıdan güvenilir bir öznenin, duyarlılıkla değerlendirme yapan ve estetik kararlılığa sahip bir öznenin ras-

---

ya konan etkisözsel edim ise kişinin, nesnenin estetik niteliklerini algılaması için bir kılavuzdur. Tıpkı insanın bir önerme yapıp da bununla herhangi bir kimseyi söz konusu bir olgu hakkında bilgilendirebilmesi ya da bir soru sorup da bununla bir kimseye herhangi bir şeyi anımsatabilmesi durumunda olduğu gibi, bir önerme yapıp bununla bir kimsenin algılamasını yönlendirebilirim." Bittner böylelikle, M. McDonald'ın, A. Isenberg'in ve St. Hampshire'ın çalışmalarıyla karakterize edilmiş bulunan bir argümantasyon çizgisini kabul ediyor, krş. "Bibliographie," *a.g.y.*, s. 281 vd.

yonelliğinin yanı sıra, kendi öznelliğine karşı düşünsemeli davranma ve kendi bilişsel ahlaksal ve estetik-pratik sözcelerinin dizgeli bir biçimde bağlı olduğu irrasyonel sınırlamaları görme gücüne de sahiptir. Gerekçeler böyle bir *özdüşünseme sürecinde* de bir rol oynar; Freud söz konusu argümantasyon tipini, hekim ve analiz edilen kişi arasındaki terapi amaçlı konuşma modelinde incelemiştir.[32] Analiz konuşmasında roller asimetrik bir biçimde dağılmıştır; hekim ve hasta arasındaki ilişki, bir öneren ve öneriye karşı çıkan ilişkisi değildir. Ancak, terapi başarıya ulaşmayı sağlarsa bir tartışımın koşulları sağlanabilir. Bu yüzden, kişinin kendini dizgeli bir biçimde yanılgıya düşürmesinin açıklığa kavuşturulmasına yarayan argümantasyon biçimine *terapisel eleştiri* diyorum.

Aşılmaz anlaşma zorlukları yüzünden, yardım sağlamak amacıyla anlaşma araçlarını iletişimin konusu yapma gereğini gören bir yorumcunun davranış biçimleri de başka ama yine düşünsemeli bir düzlemde yer alır. Anlaşmaya hazır davranan ve iletişim bozukluklarına dilsel kuralları düşünseyerek tepki gösteren bir kişiye rasyonel diyoruz. Burada bir yandan simgesel anlatımların anlaşılırlığının ya da düzgünlüğünün sınanması, demek ki simgesel anlatımların kurallara uygun, yani ilgili türetme kuralları dizgesiyle uyum içinde ortaya konulup konulmadığı sorusu söz konusudur. Dilbilimsel inceleme bunun için bir model oluşturabilir. Öte yandan, anlatımların imlemlerine bir netlik kazandırılması söz konusudur ki, bu da yorumbilgisel bir görevdir ve çeviri pratiği bu görev için uygun bir model sunar. Kendi simgesel anlatım aracını dogmatik bir biçimde kullanan bir kimse, irrasyonel davranmaktadır. Buna karşılık netleştirerek açıklayıcı tartışım, simgesel anlatımların anlaşılırlığının, düzgünlüğünün ya da kurallara uygunluğunun artık naif bir biçimde varsayılmadığı ya da reddedilmediği, tersine tartışmada bir iddia olarak konu edinildiği bir argümantasyon biçimidir.[33]

Düşünüşlerimizi, rasyonellikten dil ve eylem yetisi bulunan özneler arasındaki bir eğilimi anladığımızı söyleyerek özetleyebiliriz. Bu eğilim, her biri için iyi gerekçelerin bulunduğu davranış biçimlerinde dile gelir. Bu da, rasyonel anlatımların bir yargılamaya açık olduğu anlamına gelir. Bu durum, geçerlilik iddialarıyla (ya da eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla içsel bir ilişkisi bulunan iddialarla) en azından örtük bir biçimde bağlı olan tüm simgesel anlatımlar için geçerlidir. Tar-

---

[32] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968 a, Bölüm 10 vd.; P. Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt am Main 1969, Üçüncü Kitap, 352 vd.; ayrıca W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch*, Berlin 1978

[33] Netleştirerek açıklayıcı tartışım için krş. Schnädembach, *Reflexionen und Diskurs*, Frankfurt am Main 1977, 277 vd.

tışmalı geçerlilik iddialarının her netleştirici sınanışı, argümantasyon koşullarını yerine getiren iddialı bir iletişim biçimini gerektirir.

Argümantasyonlar, özel bir anlamda rasyonel olarak kabul edilen bir davranışı, yani belirtik hatalardan öğrenmeyi olanaklılaştırır. Rasyonel anlatımların eleştirilebilir ve temellendirilebilir oluşu argümantasyon olanağına sadece *işaret ederken*, kuramsal bilgileri ve ahlaksal kavrayışları edinmemizi değer biçici dili yenilememizi ve genişlettiğimiz, özyanılsamaları ve anlaşma zorluklarını aşmamızı sağlayan öğrenme süreçleri, argümantasyona *bağlıdır*.

(3) Argümantasyon Kuramına Arasöz

Buraya kadar daha çok sezgisel bir biçimde ortaya konan rasyonellik kavramı, Şekil 2'de gösterildiği gibi, bir argümantasyon kuramıyla açıklanması gereken bir geçerlilik iddiaları dizgesiyle ilişkilidir. Ama bu kavram Aristoteles'e kadar geri uzanan saygın felsefi geleneğe karşın henüz başlangıç aşamasındadır.

Argümantasyonun mantığı, biçimsel mantıkta olduğu gibi anlamsal birimler (tümceler) arasındaki tümdengelimli bağlantılara değil, argümanların oluşturulduğu pragmatik birimler (söz eylemleri) arasındaki içsel, tümdengelimli olmayan ilişkilerle bağlantılıdır. Bu mantık kimi zaman "*biçimsel olmayan mantık*" adıyla karşımıza çıkar.[34] Biçimsel olmayan mantık sorunlarını konu edinen ilk uluslararası sempozyumu düzenleyenler, geriye dönük olarak şu gerekçeleri ve güdüleri saydılar:

"– Tümdengelim mantığı ve standart tümevarım mantığı yaklaşımlarının argüman meşrulaştırma biçimlerinin tümünü ya da en azından büyük bir kısmını biçimlendirmeye yeterli olduğu konusundaki ciddi kaygı,

– Aynı anda hem –sadece retorik ya da alana özgü değil– mantıklı olan hem de tümdengelimsel geçerlilik, güvenilirlik ve tümevarımsal kuvvet kategorileri tarafından istila edilmemiş argüman değerlendirmesinde standartların, normların ya da önerilerin var olduğu inancı,

– Biçimsel tümdengelim ve tümevarım mantıklarının ötesinde, bütünlüklü tam bir rasyonellik kuramı ortaya koyma isteği,

– Biçimsel olmayan rasyonellik ve mantıksal eleştirinin kuramsal açıklamasının, felsefenin epistemoloji, etik ya da dil felsefesi gibi dallarında da dolaysız uygulamalarının olacağına duyulan inanç,

– Farklı biçimler arasındaki yolları ve bunlar arasındaki örtüşmeyi ortaya çıkartmaya olan merakın da eşlik ettiği, tartışımsal iknanın her türüne duyu-

[34] Almanca dil alanı için, krş. P. L. Völzing'in araştırma dökümü: "Argumentation," *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, 10, 1980, 204 vd.

lan ilgi."[35]

Şekil 2. *Argümantasyon Tipleri*

bağlantı büyüklükleri / argümantasyon biçimleri	Sorunsal Anlatımlar	tartışmalı geçerlilik iddiaları
kuramsal tartışım	bilişsel-araçsal	önermelerindoğruluğu; teleolojik eylemlerin etkililiği
pratik tartışım	ahlaksal-pratik	eylem normlarının uygunluğu
estetik eleştiri	değer biçici	Değer standartlarının uygunluğu
terapisel eleştiri	dışavurumcu	dışavurumların içtenliği
açıklayıcı tartışım	———	simgesel yapıların anlaşılırlığı ya da düzgünlüğü

Bu kanaatler, St. Toulmin'in çığır açan incelemesi "The Uses of Argument"te[36] geliştirdiği ve "Human Understanding"[37] [İnsan Anlaması] üzerine bilimsel çalışmasının çıkış noktasını oluşturan bir görüşü karakterize ediyor.

Toulmin bir yandan kuramsal bilgileri, ahlaksal-pratik kavrayışları ve estetik değerlendirmeleri, tümdengelimli zorlayıcı argümanlara ya da empirik zorlayıcı apaçıklıklara dayandıran *mutlakçı* görüşleri eleştiriyor. Argümanlar mantıksal çıkarım anlamında zorlayıcı oldukları sürece, tözsel olarak yeni bir şey ortaya koymazlar; ve genel olarak tözsel bir içeriğe sahip oldukları sürece, birden fazla betimleme dizgesinin yardımıyla ve değişik kuramların ışığında başka başka yorumlanabilecek olan ve bu yüzden buyurucu bir temel oluşturmayan apaçıklıklara ve gereksinimlere dayanırlar. Öte yandan Toulmin, daha iyi argümanın aslında zorlama içermeyen zorlamasını açıklayamayan ve geçerlilik iddialarının, önermelerin doğruluğun ya da normların uygunluğu gibi evrenselci yananlamlarını dikkate alamayan *görelici* gö-

[35] J. A. Blair, R. H. Johnson (Haz.) Informal Logic, Iverness, Cal. 1980, X [Metinde İngilizcedir, –çn].

[36] St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge 1958, Almancası: Kronberg 1975.

[37] St. Toulmin, *Human Understanding*, Princeton 1972, Almancası: *Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt am Main 1978.

rüşleri de bir o kadar eleştiriyor: "Toulmin, her iki görüşün de düşünsemeli olmadıklarını, 'rasyonelliklerini' kendi çerçevelerinde açıklayamadıklarını iddia eder. Bir mutlakçı, ilk ilkeler öğretisinin konumunu güvence altına almak ve baştaki ilk ilkesini haklı göstermek için başka bir ilk ilkeye başvuramaz. Öte yandan, bir göreci, kendi öğretisinin, yargıların –her alanda var olduğunu kendisinin belirttiği– göreliliğinin üstünde olduğunu iddia ederek tuhaf (ve kendisiyle çelişen) bir görüşü savunur."[38]

Ama sözcelerin geçerliliği ne empirist bir biçimde çürütülebiliyor ne de mutlakçı bir biçimde temellendirilebiliyorsa, karşımıza bir *argümantasyon mantığının* yanıtlaması beklenen soruların aynıları çıkar: Sorunsal hale gelmiş geçerlilik iddiaları, iyi gerekçeler gösterilerek nasıl desteklenebilir? Bu gerekçeler nasıl eleştirilebilir? Geçerlilik iddialarıyla amaca uygun olarak ilişkilendirilebilen bazı argümanları ve böylelikle bazı gerekçeleri, öteki argümanlardan daha güçlü ya da daha zayıf kılan nedir?

Argümanlara dayalı konuşmayı üç görünüme ayırabiliriz. Bu konuşmaya bir *süreç* olarak baktığımızda olasılık dışı bir iletişim söz konusudur; çünkü bu, iletişimin ideal koşullara yeterince yaklaşmış biçimidir. Bu bakımdan ben, argümantasyonun genel iletişimsel gerekliliklerini, ideal bir konuşma durumunun belirlenimleri olarak göstermeye çalıştım.[39] Bu öneri, ayrıntılarda doyurucu olmayabilir; ama bir argümantasyona katıldığını düşündüğü sürece, her yetkin konuşucunun yeterince gerçekleştiğini varsayması gereken genel simetri koşullarını yeniden kurma yönelimini bugün de doğru buluyorum. Argümantasyona katılanlar, kurdukları iletişim yapısının salt biçimsel olarak betimlenmesi gereken nitelikleri yüzünden – daha iyi argüman dışındaki– (ister anlaşma sürecine dışarıdan etkiyen, isterse de bu sürecin kendisinden kaynaklanan) her baskıyı dışladığını (ve böylelikle ortak doğruluk arayışı dışındaki tüm güdüleri devredışı bıraktığını) genel olarak varsaymak zorundadır. Bu açıdan, *argümantasyon anlaşmaya yönlenmiş eylemin başka araçlarla düşünsemeli bir biçimde sürdürülmesi* olarak kavranabilir.

Argümantasyona ikinci bir açıdan, bir *işlemler dizisi* olarak bakıldığında *özel kuralları olan* bir etkileşim biçimi görürüz. Önerenler ve öneriye karşı çıkanlar arasında ortak bir işbölümü biçimindeki tartışımsal anlaşma süreci öyle normlandırılmıştır ki, katılanlar,

---

[38] B. R. Burleson, "On The Foundations of Rationality," *Journ. Am. Forensic Assoc.*, 16, 1979, s. 113 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[39] Habermas (1973.c.).

– sorunsal hale gelmiş bir geçerlilik iddiasını konu edinirler ve

– önerenin savunduğu iddianın haklı olup olmadığını, eylem ve deneyim baskısı dışında, varsayımsal bir tutum içinde

– gerekçelerle ve yalnızca gerekçelerle sınarlar.

Son olarak argümantasyon üçüncü bir bakış açısından incelenebilir: Bu açıdan argümantasyonun amacı, geçerlilik iddialarının onaylanabilmesini ya da reddedilebilmesini sağlayan sağlam, içsel özellikler sayesinde ikna edici olabililen *argümanlar üretmektir*. Argümanlar bir önerenin öncelikle varsayımsal olarak öne sürülen geçerlilik iddiasının ortaya konulmasına ve böylelikle görüşün bilgiye dönüştürülebilmesine yarayan araçlardır. Argümanların genel bir yapısı vardır. Bilindiği gibi Toulmin bu yapıyı şöyle karakterize ediyor: Bir argüman, belirli bir geçerlilik iddiasının ortaya konulduğu bir sorunsal sözceden (conclusion) ve bu iddianın üzerinde kurulduğu gerekçeden (ground) oluşur. Gerekçe, bir kuralın (bir çıkarım kuralının, bir ilkenin, bir yasanın vb.) yardımıyla kazanılabilir (warrant). Bu kural çok değişik türlerde apaçıklıklara (backing) dayanır. Geçerlilik iddiası gerekli durumlarda değiştirilmeli ya da sınırlandırılmalıdır (modifyer).[40] Toulmin'in bu önerisinin de, özellikle değişik argümantasyon düzlemlerinin farklılaştırılması bakımından iyileştirilmesi gerekiyor, ama her argümantasyon kuramı, sağlam argümanların genel niteliklerini verme göreviyle karşı karşıyadır. Bunu yapmak için, argümanlarda kullanılan tümcelerin biçimsel-anlamsal olarak betimlenmesi zorunludur, ama yeterli değildir.

Yukarıda saydığımız üç çözümsel görünüm, Aristoteles'in kanonunun üç ünlü disiplinini birbirinden ayırmayı sağlayan kuramsal bakış açılarını verebilir: Retorik, argümantasyonu bir *süreç* olarak ele alır; diyalektik, pragmatik argümantasyon *işlem dizileriyle* ilgilenir ve mantık da argümantasyonun *ürünlerini* konu edinir. Gerçekten de argümantasyonlar bu bakış açılarının her birinde *başka* yapılar gösterir: İdeal, baskıya ve eşitsizliğe karşı özel bir biçimde bağışıklılaştırılmış bir konuşma durumunun yapıları; sonra, daha iyi argümanları ortaya koyma yolunda, ritüelleşti-

---

[40] Toulmin bu çözümlemeyi şurada ortaya koymuştur: Toulmin, Rieke, Janik (1979) ve şöyle özetlemektedir: "Argümanın ne tür konuları (bilimselden çok estetik ya da psikiyatrikten çok yasal) ortaya atmaya niyetli olduğunun ve temelinde hangi amacın yattığının net olması gerekmektedir. Dayandığı gerekçeler, argümandaki iddiayla ilgili ve onu desteklemeye yeterli olmalıdır. Bu desteği kazanırken dayandığı güvence, tartışma konusu olan duruma uygulanabilir olmalı ve güvenilir temellere dayanmalıdır. Sonuçtaki iddianın kipliği ya da kuvveti açık olmalı ve olası karşıt iddialar veya istisnalar iyice anlaşılmalıdır" (106) [Metinde İngilizcedir, –çn].

rilmiş bir rekabetin yapıları; ve son olarak da, tek tek argümanların yapılarını ve birbirleri arasındaki ilişkileri belirleyen yapılar. Ne var ki bu çözümsel düzlemlerden tek başına hiçbirinde argümanlara dayalı konuşmaya içkin olan düşünce yeterince açındırılmış olamaz. Temelde yatan ve argümantasyonlarla bağladığımız sezgi, süreç bakış açısından en iyi, *evrensel bir dinleyici kitlesini* ikna etme ve bir sözce için genel onaya ulaşma niyetiyle karakterize edilir; bu sezgi işlemsel bakış açısından, varsayımsal geçerlilik iddiaları üzerine tartışmayı, *rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmayla* sona erdirme amacıyla; ürün bakış açısından ise, bir geçerlilik iddiasını argümanlarla temellendirme ya da *sağlama amacıyla* karakterize edilebilir. Ancak ilginçtir ki, argümantasyon kuramında bunlara karşılık düşen "evrensel bir dinleyici kitlesinin onayı"[41] ya da "rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmaya ulaşılması"[42] ya da "bir geçerlilik iddiasının tartışımsal olarak sağlanması"[43] gibi temel kavramları çözümleme girişiminde üç çözümsel düzlem ayrımının korunamadığı görülmektedir.

Bu durumu, argümantasyon kuramını bu soyutlama düzlemlerinin *yalnızca birinde*, yani bir süreç olarak argümantasyon düzleminde yerleştirmeye yönelik en son denemelerden birini örnek alarak kanıtlamak istiyorum. Wolfgang Klein'ın yaklaşımı[44] retorik soru sorma biçimine tutarlı bir deneyimbilimsel yön değişikliği verme amacını taşıdığı için uygun bir örnektir. Klein, argümantasyonları betimlemek ve açıklamak isteyen gözlemcinin dıştan perspektifini seçiyor. Bu sırada, argümantasyona katılanların gözlemlenebilir davranışlarının dikkate alınması anlamında bir nesnelci işlem biçimini yürütmüyor; argümanlara dayalı davranış, kesin davranışsalcı varsayımlar altında genel olarak sözel davranıştan kesinlikle ayrılamaz. Klein argümantasyonların anlamlarına yöneliyor; ama kullanılan argümanları nesnel bir değerlendirme yapmadan, katı betimleyici bir tutumla incelemek istiyor. Klein, argümantasyonların anlamının, onlarda kullanılan argümanların en azından

---

41 Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique*, 2. Basım, Brüksel 1970.

42 Habermas (1973 c). Rasyonal güdülenimin önemli kavramı elbete henüz doyurucu bir biçimde çözümlenmiş değildir; krş. H. Aronovitch, "Rational Motivation," *Philos. Phenom. Res.*, 15, 1979, 173 vd.

43 Toulmin (1958).

44 W. Klein, "Argumentation und Argument," *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, H. 38/39, 1980, s. 9 vd. Bu yaklaşım biraz değişik bir vurgulamayla, Max Miller tarafından çocuklarla ve gençlerle yapılan ahlaksal grup tartışmaları üzerine uygulanmıştır. Krş. M. Miller "Zur Ontogenese moralischer Argumentationen," *Z. f. Litwiss. u. Ling.* H. 38/39, 1980, 58 vd.; aynı yazarın "Moralität und Argumentation," *Newsletter Soziale Kognition 3*, TU Berlin 1980.

örtük bir değerlendirilmesi yapılmadan açılamayacağından yola çıkan Toulmin'le arasına bir mesafe koymakla kalmıyor; konuşmanın doğruluk içeriğinden çok ikna ediciliğiyle ilgilenen retorik geleneğinden de uzaklaşıyor: "Toulmin'in şeması gerçek argümantasyonlara, bu şemanın eleştirdiği biçimsel yaklaşımlardan belirli bir açıdan daha yakındır; ama bu, *doğru bir biçimde* argümantasyonda bulunmanın şemasıdır; Toulmin, insanların gerçekten nasıl argümantasyonda bulunduklarına ilişkin empirik araştırmalar yapmamıştır. Bu durum, tüm felsefi bakış açıları içinde reel argümantasyonlara en çok yaklaşabilmiş olmalarına karşın Perelman/Olbrechts-Tyteca için de geçerlidir; merkezi kavramlardan biri olan 'auditoire universel' [evrensel dinleyici kitlesi], gerçekten yaşayan insanların oluşturduğu bir grup, örneğin günümüzde yeryüzünde yaşayan insanlar değildir kesinlikle; bu kavram herhangi – üstelik kolaylıkla elle tutulamayan– bir mercidir ... Beni ilgilendiren, neyin rasyonel, akılcı ya da uygun argümantasyon olduğu değil, insanların gerçekte nasıl düşüncesizce argümantasyonda bulunduğudur."[45]

Şimdi, Klein'ın "gerçek" argümantasyonda bulunmayı "geçerli" olanından iyice ayırabilmek için, dışsal bir perspektiften bakma denemesinde, nasıl öğretici çelişkilere düştüğünü göstermek istiyorum.

Klein ilkin argümanlara dayalı konuşma alanını tanımlıyor: "Bir argümantasyonda ortak tartışmalı bir şey ortak geçerli olanın yardımıyla, ortak geçerli olana dönüştürülmeye çalışılır."[46] Argümantasyona katılanlar sorunsal geçerlilik iddialarını, gerekçeler göstererek sonuca bağlamak ister; ve bu nedenler ikna güçlerini son kertede ortak olarak paylaşılan, sorunsal olmayan bir bilgiden alır. Klein, argümantasyonun anlamını empirik olarak daraltığı, "kolektif geçerli" kavramını kullanış biçiminden belli oluyor; o bu kavramı sadece belli gruplar tarafından belli zamanlarda olgusal olarak paylaşılan görüşler olarak görüyor. Klein, *olgusal olarak* neyin geçerli kabul edileceği ile, yerel, zamana bağlı ve sosyal sınırlamalar bakımından aşkın bir iddia anlamında neyin *geçerliliğe* sahip olması gerektiği arasındaki tüm içsel ilişkileri bu kavramla karanlıklaştırıyor. "*Geçerli olan* ve *tartışmalı olan*, kişiler ve zamanlar açısından görelidir."[47]

---

[45] Klein (1980), 49, ayrıca krş. M. A. Finocchiaro, "The Psychological Explanation of Reasoning," *Phil. Soc. Sc.*, 9, 1979, 277 vd.

[46] Klein (1980), 19.

[47] Klein (1980), 18. Klein örnek olarak, dinin halk için zararlı olduğu tümcesini, bu sözün Lenin'in yapıtlarında yer aldığına işaret ederek temellendiren sekter bir gruba dikkat çekiyor. Böyle bir grupta, "ortak tartışmalı bir şeyi" "ortak geçerli" bir şeye dönüştürmek için Lenin'in otoritesine başvurmak yeterlidir. Klein bu kavramları bilerek öyle kullanıyor ki,

Klein "ortak geçerli" olanı her defasında olgusal olarak dile getirilmiş ve kabul edilmiş kanılarla sınırlayarak, argümantasyonlara ikna etme çabalarını belirleyici bir boyuta indirgeyen bir betimleme getiriyor. Klein'ın betimlemesine göre, argümantasyona katılanları bir şeye ikna olmaya yöneltenler elbette ki gerekçelerdir; ama bu *gerekçeler, tutum değişiklikleri için saydam olmayan veriler olarak düşünülmüştür.* Klein'ın betimlemesi, gerekçelerin rasyonelliğinin bir değerlendirilişini olanaklı kılabilecek tüm ölçütleri nötrleştiriyor; bu betimleme, kuramcıya kendi yargılama ölçütlerini seçebileceği içsel perspektifi yasaklıyor. Klein'ın getirdiği kavramlar elimizde olduğu sürece, "bir temellendirmenin doğrudan doğruya kabul edilmesine"[48] götüren her argüman eşit ölçüde değerlidir.

Geçerlilik kavramının yerine kabul edilme kavramı konulduğunda bir argümantasyon *mantığı* açısından doğacak tehlikeyi, Klein da görüyor. "... bu yaklaşımda, bir argümantasyonda olabildiğince söz konusu olması gereken doğruluk ve gerçeklik bağıntısının eksik kaldığı söylenebilir; bu inceleme biçiminde kimin haklı olduğu değil, ama yalnızca kimin kendini kabul ettirebildiği söz konusuymuş gibi görünüyor; ancak bu ağır bir yanılgı olurdu...."

Argümantasyon mantığı, daha iyi argümanın aslında zorlama içermeyen zorlaması görüngüsünü hesaba katmaya izin veren kavramsal bir çerçeve gerektiriyor. "Böyle bir argümanın açındırılması, kesinlikle herhangi bir görüş üzerinde dostça birleşmek değildir. Kolektif geçerli olan, belirli koşullarda katılımcılardan birisine pragmatik açıdan hiç hoş görünmeyebilir; ama geçerli geçişler temelinde, geçerli olanın bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman –katılımcı bunu istesin ya da istemesin– yine de geçerlidir. İnsan kendini düşünceye karşı pek iyi savunamaz. Geçerli olandan başka bir geçerli olana geçişler, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizim içimizde gerçekleşir:"[50] Öte yandan, ortak geçerli olan, salt sosyal olgu, yani nedenlerin rasyonelliğiyle içsel bir ilişkisi bulunmayan bir olgu olarak düşünüldüğünde, göreci sonuçlara varmak kaçınılmazdır. "Öyle görünüyor ki ... şunun ya da bunun bir bireyde ya da bir kolektif geçerlilik kazanması keyfidir: Birileri buna, diğerleri şuna inanır ve neyin kabul göreceği raslantılara, daha büyük bir retorik us-

---

bize sekter olarak görünebilecek kişilerin, başka kişileri, Lenin'in önemli görüngüler için verdiği açıklamaların rakip açıklamalardan, örneğin Durkheim'ın ya da Weber'in açıklamalarından üstün olduğuna inandırmak için, gerektiğinde hangi gerekçeleri gösterebildikleri sorusu dışlanmış oluyor.

[48] Klein (1980) 16.

[49] Klein (1980) 40.

[50] Klein (1980) 30 vd.

talığa ya da fiziksel güce sahip olmaya bağlıdır. Bu da pek tatmin edici olmayan bazı sonuçlara götürür. O zaman, bir kimse için 'komşunu da kendin gibi sev' ilkesinin, bir başka kimse için ise 'canını sıkıyorsa, komşunu öldür' ilkesinin geçerli olduğunun kabul edilmesi gerekir. O zaman neden hâlâ araştırma yapıldığını ya da genel olarak bilgi edinmeye çalışıldığını anlamak da zorlaşacaktır: Çünkü birileri için, dünyanın bir tepsi olması, bir başkası içinse bir küre ya da bir hindi olması geçerlidir; birinci kolektif en büyük, ikincisi en küçük, üçüncüsü ise en saldırgan kolektiftir; (hiç kuşkusuz ikinci görüşün doğru olmasına karşın) hiçbirisinin daha 'haklı' olduğu söylenemez."[51]

Buradaki ikilem, Klein'ın göreci sonuçları göze almak istemeyişinde ve bununla birlikte, gözlemcinin dıştan perspektifini korumak isteyişinde yatıyor. Klein, argümanların *sosyal olarak yürürlükte olmaları* ve *geçerlilikleri* arasında bir ayrım yapmaktan kaçınıyor: "Bilgi sahibi bireyleri ve onların bilgiyi edinme biçimlerini hesaba katmayan 'doğru' ve 'olası' kavramlarının bu yüzden herhangi bir yararı olabilir, ama bunların argümantasyonlar açısından hiçbir önemi yoktur. Argümantasyonlarda bireyler için neyin geçerli olduğu söz konusudur."[52]

Klein bu ikilemden çıkmak için dikkat çekici bir yol deniyor: "Geçerli olanlar arasındaki farkların mihenk taşı, onların doğruluk içeriğinin farklı oluşu değildir, –çünkü buna kim karar verebilir ki?– tersine, argümantasyonun içkin etkili mantığıdır."[53] "Etkililik" teriminin bu bağlamda dizgesel bir çift anlamlılığı vardır. Argümanlar geçerliyse, onların içsel geçerlilik koşullarının kavranışında, rasyonel olarak güdüleyici bir güç bulunabilir. Ama argümanlar, benimsenmelerini güvenceleyen dışsal koşullarda dile getirilmeleri durumunda, geçerlilikten bağımsız olarak da muhatap alınan kişilerin tutumları üzerinde etkili olabilir. Argümanların "etkililiği" burada bir argümantasyon psikolojisiyle açıklanabilecekken, ilkörneğin açıklanması için bir argümantasyon mantığına gerek duyulacaktı. Klein, bu arada üçüncü bir bakış açısı, yani *geçerlilik bağlamlarını empirik düzenlilikler gibi* araştıran bir argümantasyon mantığı postula ediyor. Bu mantığın, argümantasyona katılan kişilerin gerektiğinde kendi eğilimlerine ve dışsal etkilere karşın uyduğu yasaları nesnel geçerlilik kavramlarına başvurmadan serimlemesi bekleniyor. Böyle bir kuramın argümantasyona katılanlara, geçerli sözceler arasındaki içsel bağıntılar olarak *görünen* şeyleri, nomolojik olarak birbirine bağlı olaylar arasındaki dışsal bağıntılar

---

[51] Klein (1980) 47 vd.

[52] Klein (1980) 47.

[53] Klein (1980) 48.

olarak çözümlemesi gerekir.

Klein kendisinin gördüğü bu ikilemi ancak, (bile bile göze alınan) bir kategori hatası yaparak, argümantasyon mantığına yalnızca gözlemlenebilir davranışa ilişkin nomolojik bir kuramın üstesinden gelebileceği bir görev yükleyerek aşabilir: "İnanıyorum ki, olgusal argümanların dizgesel çözümlemesinde –her *empirik çözümlemede* olduğu gibi– insanların argümantasyonda bulunurken uyduğu ve göreli sabit olan *kurallar* bulunabilir, işte bu argümantasyon mantığıdır. Ve ayrıca inanıyorum ki, bu kavram, genellikle 'argümantasyon rasyonelliği' denilince anlaşılan şeyin büyük bir bölümüyle örtüşüyor."[54] Klein argümantasyon mantığını nomolojik bir kuram olarak geliştirmek istiyor ve bu yüzden kuralları nedensel düzenliliklere, gerekçeleri nedenlere benzeştirmesi gerekiyor.[55]

Argümantasyon mantığı *sadece*, iletişim süreçlerinin akışı perspektifinden tasarlanmaya çalışıldığı ve görüş birliği oluşturma süreçlerini daha en baştan, aynı zamanda rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmanın hedeflenişi olarak ve geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanışı olarak çözümlemekten kaçınıldığı için bu türden paradoksal sonuçlar doğuyor. *Retoriğin soyutlama düzlemiyle sınırlı kalması*, geçerlilik bağıntılarının yeniden kurulması içsel perspektifinin ihmal edilmesiyle sonuçlanıyor. "Onların" ve "bizim" standartlarımız arasında, "onlar için" ve "bizim için" geçerli olanlar arasında içsel bir ilişki oluşturmaya izin verecek bir rasyonellik kavramı yok.

Klein, argümanların doğruluk bağıntısının devredışı bırakılmasını ilginç bir biçimde, bir argümantasyonda tartışmalı olabilecek tüm geçerlilik iddialarının, doğruluk iddialarına dayandırılamayacağını söyleyerek de temellendiriyor. Birçok argümanda söz konusu olan, "genel olarak 'doğru' ya da 'olası' olduğuna karar verilmesi gereken önermeler değil, tersine neyin iyi olduğu, neyin güzel olduğu ya da neyin yapılması gerektiği gibi sorulardır. Burada daha çok neyin geçerli olduğuyla,

---

[54] Klein (1980) 49 vd.

[55] Bu durum Klein'ın, örneğin argümantasyon kurallarından patolojik sapmaları neden (hiç de inandırıcı olmayan bir biçimde) fiziksel olayların aşırı belirlenmesiyle karşılaştırdığını açıklıyor: "Elbette, bir argümantasyonda onun kendi mantığından başka yasalar da etkilidir ve bir argümantasyonda söylenen her şey onun mantığına uygun düşmez. Tıpkı yere düşen elmaların yerçekimi yasasına uyması ve bu yasanın yere düşen elmalar ve göreli olarak karşılıklı devinen öteki cisimler bağlamında incelenebilmesi gibi. Ne var ki, elmaların devinimleri başka yasalar tarafından da belirlenmektedir. Bu örneği vermenin nedeni, yukarıdaki açıklık getirme çabama, deliler arasındaki argümantasyona işaret edilerek karşı çıkılmasını, bir elmanın fırlatılışını yerçekimi yasasına bir itiraz olarak gösterilmesine benzer bulmamdır." (Klein, 1980, 50).

neyin belirli insanlar için belirli zamanlarda geçerli olduğuyla ilgilendiğimiz açıktır."[56] Önermesel doğruluk kavramı aslında, argümantasyona katılanların mantıksal anlamda geçerli olduğunu iddia ettiği her şeyle örtüşemeyecek kadar dar kapsamlıdır. Bu yüzden argümantasyon kuramının daha kapsamlı, doğruluk geçerliliğiyle sınırlandırılmamış bir geçerlilik kavramını kullanması gerekir. Buradan, *doğrulukla benzeşik* geçerlilik kavramlarından vazgeçmenin, geçerlilik kavramındaki tüm tersine çevirmeci [kontrafaktisch] uğrakları [Moment] yok etme ve geçerliliği kabul görmenin ve geçerliliği sosyal geçerlilikle eşit kılmanın zorunlu olduğu sonucu kesinlikle çıkmaz.

Toulmin'in yaklaşımının yararı, aynı zamanda geçerliliğin uzamsal-zamansal ve sosyal sınırlamalarını aşan eleştirel anlamını yadsımadan, geçerlilik iddialarında çoğulculuğa izin vermesidir. Ancak bu yaklaşım da, mantıksal ve empirik soyutlama düzlemlerini ikna edici bir biçimde uzlaştıramamanın sıkıntısını çekmektedir.

Toulmin ilkin kendisini bu iki düzlem arasında bir ayrım yapmaya zorlamayan, gündelik dilin içinden bir başlangıç noktası seçiyor. Bir etkileşime katılan kişinin tutumunu argümanlara dayanarak etkileme çabalarına ilişkin örnekler topluyor. Bu etkileme çabası, bir bilgiyi vermemiz, bir hak iddiasında bulunmamız, (örneğin şirket politikasında) yeni bir stratejinin ya da (örneğin slalom koşusunda ya da çelik üretiminde) yeni bir tekniğin kabul edilmesine karşı çıkmamız, bir müzik icrasını eleştirmemiz, bilimsel bir hipotezi savunmamız, bir işe alınacak adaylar arasından bir kişiyi desteklememiz vb. biçiminde gerçekleşebilir. Bu örneklerin ortak yönü argümantasyon biçimidir: Bir iddiayı iyi gerekçelerle desteklemeye çalışırız; karşı taraf gerekçelerin niteliğini ve önemlerini tartışma konusu yapabilir; itirazlarla karşılaşırız ve gerektiğinde, ilk görüşümüzü değiştirmek zorunda kalırız.

Hiç kuşkusuz argümanlar önerenin savunmak istediği *iddiaların türüne* göre ayrılır. Bu iddialar eylem bağlamlarına göre farklılıklar gösterir. Bu bağlamlar da, örneğin mahkemeler, bilimsel kongreler, yönetim kurulu toplantıları, tıbbi konsültasyonlar, üniversite seminerleri, parlamento oturumları, mühendislerin bir dizaynı saptamak için yaptığı görüşmeler vb. gibi öncelikle kurumlar temelinde karakterize edilebilir.[57] Argümantasyonların ortaya çıkabileceği çok çeşitli bağlamlar, işlevlerine göre çözümleyip az sayıda sosyal alana ya da "sahaya" indirgenebilir. Bu sahalara, değişik iddia tipleri ve bir o kadar da argümantasyon tipi karşılık düşer. Toulmin argümanların sahalara göre değişmeyen niteliklerini gösterdiği genel şe-

[56] Klein (1980) 47.

[57] Toulmin (1979), 15.

mayı, argümantasyonun dil oyunları ya da yasama, tıp, bilim, politika, sanat eleştirisi, şirket yönetimi, spor vb. için, yaşam kuralları açısından kurucu olan özel, sahaya bağlı kurallarından ayırıyor. Argümantasyon sayesinde ilerletileceği varsayılan her bir *girişimin* anlamını anlamazsak, argümanların kuvveti hakkında bir yargıda bulunamayız ve bu argümanların sağlaması gereken geçerlilik iddiasının kategorisini anlayamayız: "Adli argümanlara mahkemedeki gerçek yasal işlemler bağlamında gücünü veren nedir? ... Bu argümanların –adli argümanlar olarak– statüsü ve gücü, sadece pratik bağlamlarına oturtulduklarında ve kanunun asıl oluşumundaki işlevleri ve amaçlarının ne olduğunun farkına varıldığında tam olarak anlaşılabilir. Aynı şekilde, eğer başlangıçtaki iddialar, ilgilenen herkese açık olacak ve rasyonel bir biçimde eleştirilecekse, bilimsel tartışmalarda geliştirilen argümanlar düzenli ve amaca uygun bir biçimde sunulmalıdır. Fakat sonuç olarak, bu argümanlara kuvvetini ve gücünü veren bir kez daha, yapı ve düzenden fazla bir şeydir. Onların statü ve gücünü, ancak onları özgün bağlamlarına oturtarak ve daha geniş bilimsel bir oluşuma katılma biçimlerinin farkına vararak tam olarak anlayacağız. Adli argümanlar, yasal sürecin derin amaçlarına hizmet ettikleri ölçüde güvenilirdirler. Aynı şekilde bilimsel argümanlar da, bilimsel anlayışımızı geliştirme amacına bulundukları katkı ölçüsünde güvenilirdirler. Diğer alanlarda da bu geçerlidir. Tıbbi argümanların temel güçlerini sadece tıbbi oluşumun kendisini kavradığımız kadar anlarız. Aynı şekilde, iş hayatında da, siyasette ya da başka bir alanda da bu geçerlidir. Bütün bu insan etkinliği alanlarında akıl yürütme ve sav oluşturma, daha geniş bir insan girişiminin merkezi unsurları olarak yer alırlar. Bu olguyu –bütün bu etkinliklerin, "gerekçelerin" ve "savların" sunumuna ve eleştirel değerlendirmesine güven getirdikleri gerçeğini– belirtmek için bunlara rasyonel girişimler oluşumlar diyeceğiz."[58]

Argümantasyon tiplerinin ve geçerlilik iddialarının çeşitliliğini, değişik "rasyonel girişimlere" ve buna karşılık düşecek biçimde kurumsallaştırılmış "argümantasyon sahalarına" dayandırma çabasında açık bir belirsizlik var. Bu hukuk ve tıp, bilim ve iş yönetimi, sanat ve mühendislik bütünlüklerinin birbirlerinden yalnızca işlevsel olarak mı, örneğin sosyolojik açıdan mı, yoksa aynı zamanda argümantasyon mantığı açısından mı ayrıldığı açık değildir. Toulmin söz konusu "rasyonel girişim"leri, içsel olarak karakterize eden argümantasyon biçimlerinin kurumsal dışavurumları olarak mı kavrıyor, yoksa argümantasyon sahalarını *sadece* kurumsal kıstaslara göre mi ayırıyor? Toulmin, kanıtlama yükümlülüğüyle daha az bağlantısı

[58] Toulmin (1979), 28 [Metinde İngilizcedir, –çn].

bulunan ikinci seçeneğe eğilim duyuyor.

Yukarıda ortaya koyduğumuz süreç, işlem ve ürün görünümleri ayrımından Toulmin tek tek argümanların yapılarını ve bağlamlarını izleyerek, argümantasyon mantığı için üçüncü soyutlama düzlemiyle yetiniyor. Değişik argümantasyon sahalarındaki farklılaşmayı da kurumsallaşma bakış açısıyla kavramaya çalışıyor. Bu arada işlemsel düzlemde çatışmaya ve görüş birliğine yönlenmiş *örgütlenme modelleri*[59] arasında ve süreç düzleminde argümanlara dayalı konuşmanın sorun çözme mekanizmasına yerleştirildiği, *işlevsel açıdan özgülleştirilmiş eylem bağlamları* arasında bir ayrım yapıyor. Toulmin'e göre bu farklı argümantasyon sahalarına tümevarım yoluyla ulaşılmalıdır; bu sahalar ancak empirik biçimde genelleştiren bir çözümlemeye açıktır. Toulmin *temsil edici* beş argümantasyon sahası gösteriyor; bunlar: Hukuk, ahlak, bilim, iş yönetimi ve sanat eleştirisidir: "Onları inceleyerek, değişik saha ve girişimlerdeki akıl yürütme biçimlerinin ayırt edici özelliklerinin büyük bir bölümünü tanılayacak, onların bu girişimlerin temelindeki amaçları nasıl yansıttıklarını göreceğiz."[60]

Elbette Toulmin niyetini, benim gösterdiğim kadar net bir biçimde açıklamıyor. Gerçi Toulmin çalışmasını, sahaya bağlı argümantasyon biçimlerinden sürekli aynı argümantasyon şemasını çıkararak sürdürüyor; buna göre, söz konusu beş argümantasyon sahası, genel olarak argümantasyonlar için düşünülen *genel bir kavramsal çerçevenin kurumlara göre farklılaştırılması* olarak kavranabilir. Bu okuma biçimine göre argümantasyon mantığının ödevi, bir olası argümantasyon çerçevesine açıklık kazandırılmasıyla sınırlandırılacaktır. Hukuk ve ahlak, bilim, iş yönetimi ve sanat eleştirisi gibi çok çeşitli girişimler rasyonelliklerini bu ortak çekirdekten alacaktır. Ama Toulmin başka bağlamlarda böyle evrenselci bir görüşe kesinlikle karşı çıkmaktadır; yani temel ve değiştirilemez bir rasyonellik çerçevesine doğrudan müdahale etmenin olanaklı olduğundan kuşku duymaktadır. Bu yüzden Popper geleneğindeki normatif bilim kuramının tarihsel olmayan işlem biçimlerinin karşısında, kavram ve paradigma değişimlerinin tarihsel-yeniden kurucu bir incelenişini koymaktadır. Rasyonellik kavramına ancak rasyonel girişimlerdeki değişimin tarihsel doğrultudaki bir empirik çözümlemesiyle ulaşılabileceğini söylemektedir.

Bu okuma biçimine göre argümantasyonun mantığının her şeyden önce tarihin akışı içinde bilim, teknik, hukuk, tıp vb. gibi girişimlerin *her defasındaki* rasyonelliğini kuran tözsel kavramlara uzanması gerekir. Toulmin argümantasyonların apri-

---

[59] Toulmin (1979), 279 vd.

[60] Toulmin (1979), 200 [Metinde İngilizcedir, –çn].

ori sınırlandırılmasından da, soyut bir biçimde ortaya konmuş, bilim, hukuk ya da sanat tanımlarından da eşit ölçüde kaçınan bir "kolektif aklın eleştirisi"ni hedefliyor: " 'Bilim' ya da 'hukuk' gibi kategorisel deyimleri kullandığımızda, bununla ne bizim insanların her defasındaki gereksinimlerine ve sorunlarına ilişkin değişen özanlamamızdan bağımsız olarak tanımlanmış bulunan soyut ideallere zamandan bağımsız olarak uymayı ne de insanların herhangi bir ortamda raslantısal olarak 'bilim' ya da 'hukuk' olarak adlandırdığı şeyleri kastederiz. Daha çok bilimsel ya da hukuksal girişimlerin neyi *başarması gerektiğinin* belirli genel, 'açık' ve tarihsel olarak değişebilir tasarımlarıyla çalışırız. Bu içeriksel tasarımlara deney ışığında, yani insanların değişik ortamlarda kendilerine koyduğu ve böylelikle söz konusu akıl girişimlerinin biçimlerini oluşturdukları hedeflerin ve hem de bu hedeflere uyarak gerçekten ulaştıkları başarıların türünün saptanmasıyla ulaşırız."[61]

Bununla birlikte Toulmin apriorik akıl ölçütlerinden kaçınma karşılığında göreciliğe düşme bedelini ödemek istemiyor. Rasyonel girişimlerin ve bunların rasyonellik standartlarının değişiminde *tek* geçerli olan, ilgililerin her defasında neyi 'rasyonel' olarak kabul ettiği değildir. Yeniden kurmacı bir amaçla işlem yapan tarihçi, nesnel tinin biçimlerini "akılcı bir biçimde karşılaştırmak" isterse, eleştirel bir ölçüte başvurmak zorundadır. Toulmin bu ölçütü, "akılcı yargının tarafsız bakış açısıyla" özdeşleştirmekte ve bunu keyfi olarak *varsaymak* değil, Hegel'in "görüngübilim"e yaptığı gibi insan türünün kolektif akıl girişiminin kavrayıcı benimsenişinden *kazanmak* istemektedir.

Ne yazık ki Toulmin son derece genel olarak düşünülmüş *tarafsızlık bakış açısını* çözümlemeye girişmiyor ve böylelikle işlem dizileri ve süreçler düzlemlerinde değil, yalnızca genel argümantasyon şeması düzleminde uyguladığı argümantasyon mantığını, *hazır bulduğu* rasyonellik tasarımlarına teslim ettiği eleştirisine açık kalıyor. Toulmin kolektif doğruluk arayışının genel iletişimsel varsayımlarını ve işlem biçimlerini aydınlatmadığı sürece, bir argümantasyon tarafı olarak tarafsız bir noktada bulunmanın ne demek olduğunu biçimsel – pragmatik açıdan da veremez. Bu 'tarafsızlık' kullanılan argümanların yapısından çıkarılamaz, tersine ancak geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanmasının koşullarıyla bağlantılı olarak açıklanabilir. Ve argümantasyon kuramının bu temel kavramı yine rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmaya ve evrensel bir dinleyici kitlesinin onayına işaret eder: "Toulmin, bir iddianın geçerliğinin ... son kertede topluluğun görüş birliğiyle oluşturduğu kararlar tarafından kurulduğunun farkında olsa da, görüş birliğiyle alınmış,

[61] Toulmin (1978), 575 vd.

yetkili ya da yetkisiz kararlar arasındaki kritik farkı ancak örtük olarak görebilir. Toulmin bu görüş birliğinin ayrı türlerini birbirinden açık bir biçimde ayırt edememektedir."[62] Toulmin argümantasyon mantığını, diyalektik ve retorik alanlarına kadar yeterince ilerletmiyor. Bir yanda argümantasyonun raslantısal *kurumsal belirlenimleri* ile, öbür yanda belirli *argümantasyon biçimlerinin* içsel yapıları arasındaki ayrım çizgilerini doğru bir biçimde ortaya koymuyor.

Bu durum öncelikle argümantasyonların çatışmaya ve anlaşmaya yönlenmiş düzenlenişi arasında tipolojik bir ayrım yapma açısından geçerlidir. Toulmin'e göre yargılama işlemi ve uzlaşma oluşturma, *tartışma* olarak örgütlenmiş argümantasyonlara; bilimsel ve ahlaksal tartışmaların yanı sıra sanat eleştirisi de, *anlaşma süreçleri* olarak düzenlenmiş argümantasyonlara örnek oluşturuyor. Ama aslında çatışma ve görüş birliği modelleri eşit haklara sahip örgütlenme biçimleri olarak yan yana durmaz. Tartışılarak bir anlaşmaya varılması, kesinlikle geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanmasına değil, tersine genelleştirilemeyen ilgilerin eşit ağırlıklı erk konumları temelinde uyumlu hale getirilmesine yarar. Mahkemedeki argümantasyon (tıpkı öteki hukuksal tartışma türleri, örneğin mahkeme duruşmaları, dogmatik irdelemeler, yasaların yorumlanmaları vb. gibi) genel pratik tartışımlardan, yürürlükteki yasaya bağlanmakla ve de yetkili bir kararın gerekliliğini ve tartışan tarafların başarıya yönelikliğini hesaba katan bir yargılama usulü yasasının özel sınırlamalarıyla ayrılır.[63] Bununla birlikte mahkemedeki argümantasyon, yalnızca ahlaksal argümantasyon modeline göre, genel olarak da normatif önermelerin uygunluğu hakkındaki tartışma modeline göre kavranabilecek özsel unsurlar içerir. Bu yüzden *tüm* argümantasyonlar, ister hukuk ya da ahlak sorunlarına, isterse de bilimsel hipotezlere ya da sanat yapıtlarına ilişkin olsunlar, kolektif doğruluk arayışının bilimsel tartışma sanatına [Eristik] ilişkin aracını, daha iyi argümanlar sayesinde öznelerarası kanaatler oluşturma hedefine koşan *aynı* temel örgütlenme biçimini gerektirir.

Ama Toulmin'in değişik *argümantasyon biçimlerinin* içsel olarak güdülenmiş farklılaştırılmasını, değişik *rasyonel girişimlerin* kurumsal farklılaştırılmasından net bir biçimde ayırmadığı, her şeyden önce argümantasyon sahalarını birbirinden ayı-

---

[62] Burleson (1979), 112 [metinde İngilizcedir, –çn]; krş. W. R. Fischer, "Toward a Logic of Good Reasons," *Quart. J. Speech*, 64, 1978, 376 vd.

[63] Bu durum beni öncelikle, mahkeme duruşmalarını stratejik eylem olarak düşünmeye yöneltti (Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1971, 200 vd.) Bu arada R. Alexy (1978) 263 vd, beni hukuksal argümantasyonun tüm kurumsal belirlenimleri içinde, pratik tartışımın bir özel durumu olarak kavranılması gerektiğine ikna etti.

rışında görülüyor. Bence hata, Toulmin'in *uzlaşımsal* eylem bağlamlarına bağlı *iddiaları evrensel geçerlilik iddialarından* açık bir biçimde ayırmamasında yatıyor. Toulmin'in seçtiği örneklerden birkaçını inceleyelim:

(1) Oakland Raiders, bu yıl kesinlikle kupayı alacak.

(2) Salgın hastalığa, yemek servis donanımları üzerinde bir bölgeden başka bir bölgeye taşınan bakteriyel bir enfeksiyon neden oldu.

(3) Şirketin en iyi dönemsel politikası bu parayı kısa vadeli devlet hisselerine yatırmaktır.

(4) Şirketimizin kişisel dosyalarındaki işten çıkarılmayla ilgili belgelere ulaşmaya yetkim var.*

(5) Kadın yöneticileri yenilemek için daha fazla çaba göstermelisin.

(6) KING KONG'un bu yeni versiyonu orijinalinden daha fazla psikolojik etki yaratıyor.

(7) Kuşkonmaz, zambakgillerdendir.

(1)'den (7)'ye kadar olan tümceler, bir önerenin bir karşı çıkana karşı bir iddiayı öne sürebileceği sözceleri temsil ediyor. İddianın türü çoğu zaman bağlamdan kaynaklanıyor. Bir spor taraftarı bir başkasıyla iddiaya giriyor ve bu iddia sırasında (1)'i dile getiriyorsa, burada kesinlikle sağlanabilir bir geçerlilik iddiası içeren bir argüman değil, tersine uzlaşımsal oyun kurallarına göre karara bağlanacak bir kazanma iddiası söz konusu olur. Buna karşılık (1) spor uzmanları arasındaki bir tartışmada dile getirilirse, burada gerekçelerle desteklenebilir ya da çürütülebilir bir tahmin söz konusudur. Tümcelerden de anlaşılabildiği gibi, bu tümcelerin yalnızca tartışımsal olarak sağlanabilir geçerlilik iddialarıyla bağlantılı olarak dile getirilebildiği durumlarda ise, geçerlilik iddiasının *türü* bağlam tarafından belirlenmektedir. Örneğin, konuyla ilgili sıradan insanlar ya da biyologlar "kuşkonmaz" bitkisinin botanik sınıflandırılışı hakkında tartışabilir ve bu sırada (7)'yi dile getirebilirler; bu durumda konuşucu bir önermenin doğru olduğunu iddia eder. Buna karşılık bir öğretmen biyoloji dersinde Linné'nin taksonomisini açıkladığı ve "kuşkonmaz" bitkisini doğru sınıflandırmayan bir öğrencinin yanlışını (7)'yi söyleyerek düzelttiği zaman, anlambilimsel bir kuralın anlaşılabilir olduğu iddiasında bulunmaktadır.

Argümantasyon sahalarının, geçerlilik iddialarının değişik türlerini birbirinden yeterince ayırması da kesinlikle söz konusu değildir. (4) ve (5) değişik argümantasyon sahalarına, yani hukuka ve ahlaka sokulabileceği halde, bir konuşucu bu

* Metinde İngilizcedir, –çn.

sözcelerle standart koşullarda ancak normatif geçerlilik iddialarında bulunabilir: Her iki durumda da bir eylem normuna başvurur, bu sırada (4) durumunda eylem normu tahminen bir işletmenin örgütlenme talimatlarıyla örtülmüştür ve bu yüzden bir yasa niteliğindedir.

İster önermesel doğruluk ister normatif uygunluk söz konusu olsun, aynı geçerlilik iddiası, kiplere sokulmuş biçimlerde de ortaya çıkabilir. Basit yüklemsel tümcelerin, genel önermelerin ya da varoluşsal tümcelerin yardımıyla oluşturulan önesürümleri de, tikel ya da genel gereklilik tümcelerinin yardımıyla oluşturulan vaatlere ya da emirlere benzer biçimde, doğru ya da uygun olabilen önermelerin *temel kipleri* için paradigma oluşturucu olarak görebiliriz. Ancak, (1) gibi tahminlerde, (2) gibi açıklamalarda ya da (7) gibi sınıflandırıcı betimlemelerde, (4) gibi haklı çıkarma ya da (5) gibi uyarılarda, bir sözcenin *kipinin* normal olarak daha spesifik bir şeyi imlediği açıktır: Bu kip konuşucunun kendini bir geçerlilik iddiasıyla ilişkilendirdiği uzamsal-zamansal ya da nesnel perspektifi de dile getirmektedir.

Tıp, işletme yönetimi, siyaset vb. gibi argümantasyon sahaları esas olarak doğru olabilen sözcelerle ilişkilidir; ama pratikle bağlantılarında birbirlerinden ayrılırlar. (3)'teki gibi bir strateji (ya da teknoloji) önerisi, önerilen önlemlerin etkili olacağı iddiasıyla doğrudan doğruya bağlantılıdır; aynı zamanda söz konusu tahminlerin, açıklamaların ya da betimlemelerin doğruluğuna dayanır. Bunun tersine, (2) gibi bir sözce, pratik bağlamlarda, örneğin kamu sağlığı açısından, hastalıkların yayılmasını önlemeye yönelik teknik önerilerin emir kipinin yardımıyla kolaylıkla türetilmesine yarayan bir açıklama oluşturur.

Bu ve benzeri düşünüşler, argümantasyon sahalarının kurumlara göre belirlenişini argümantasyon mantığının kılavuzu yapma çabasının karşısında yer alıyor. Dışsal farklılaştırmalar daha çok, değişik argümantasyon biçimleri arasındaki, rasyonel girişimlerin işlevleri ve amaçlarına yönelmiş bir bakışla görülemeyecek içsel farklılaşmalara dayanır. Argümantasyon biçimleri, çoğu zaman ancak bir sözcenin bağlamıyla bağıntılı olarak *tanınabilen* ama önce bağlamlar ve eylem alanları sayesinde *kurulmuş* olmayan evrensel geçerlilik iddialarına göre ayrılır.

Eğer bu doğruysa, argümantasyon kuramına büyük bir kanıtlama yükümlülüğü düşer; o zaman bu kuramın bir *geçerlilik iddiaları dizgesi* verebilmesi gerekir:[64] Elbette böyle bir dizge için aşkınsal tümdengelimler anlamında bir "türetme" sunması gerekmez; söz konusu yeniden kurma hipotezlerinin sınanması için uygun bir iş-

[64] Geçerlilik iddiaları kuramı ile argümantasyon mantığı arasındaki bağıntı için krş. V. L. Völzing, *Begründen, Erklären, Argumentieren*, Heidelberg 1979, s. 34 v.d.

lemler dizisi yeterlidir. Ben burada geçici bir öndüşünüşle yetiniyorum.

Bir geçerlilik iddiası bir konuşucu tarafından (en azından) bir dinleyici karşısında öne sürülebilir. Normal durumda bu örtük olarak gerçekleşir. Bir konuşucu bir tümce söylediğinde bir iddiada bulunur, bu iddia belirtik hale getirildiğinde şu biçimi alabilecektir: " 'p' doğrudur" ya da " 'h' uygundur" ya da "burada ve şimdi 's'yi sözcelediğimde söylediğim şeyi kastediyorum"; burada 'p' bir önerme, 'h' bir eylemin betimlenmesi ve 's' bir yaşantı tümcesi yerine geçebilir. Bir *geçerlilik iddiası*, bir sözcenin *geçerliliği* için gerekli olan *koşulların* yerine getirildiğini öne sürmekle eşdeğerdir. Konuşucu bir geçerlilik iddiasını ister örtük isterse de belirtik bir biçimde dile getirsin, dinleyici yalnızca bu geçerlilik iddiasını kabul etme, reddetme ya da bir süre bu konuda kararsız kalma seçeneklerine sahiptir. Uygun tepkiler, evet/hayır biçiminde tavır alma ya da çekimser kalma olabilir. Elbette ki iletişimsel bir niyetle sözcelenen bir tümceye verilen her "evet" ya da "hayır" yanıtı, eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına alınmış bir tavır değildir. Normatif yetkisi olmayan yani keyfi dileklere "buyrumlar" dersek, bir "evet" ya da bir "hayır" bir buyrumu onaylamayı ya da reddetmeyi dile getirir, ama bu yalnızca başka bir kişinin istencine boyun eğmeye hazır olmak ya da karşı çıkmak anlamındadır. Bu *erk iddialarına* karşı evet/hayır biçiminde tavır almalar da bir *keyfilik* dilegetirimidir. Buna karşılık bir geçerlilik iddiasına evet/hayır biçiminde tavır almalar, dinleyicinin *gerekçeleri gösterilmiş* eleştirilebilir bir sözceyi onayladığı ya da onaylamadığı anlamına gelir; bunlar, bir *kavrayışın* dilegetirimidir.[65]

Yukarıda verilen örnek tümceler listesini, bir dinleyicinin her defasında neye 'evet' ya da 'hayır' diyebileceği açısından ele alırsak, şu geçerlilik iddiaları ortaya çıkar: Eğer (1) bir tahmin anlamında söylenmişse, dinleyici 'evet' ya da 'hayır' diyerek *bir önermenin doğruluğu* hakkındaki tavrını belirtmiş olur. Aynı durum (2) için de geçerlidir. (4)'e verilecek bir 'evet' ya da 'hayır' yanıtı, bir hak iddiası, daha genel olarak da *bir eylem biçiminin normlara uygunluğu* hakkında alınan bir tavrı gösterir. (6)'ya alınan bir tavır, dinleyicinin *bir değer standardının uygulanmasını uygun bulup* bulmadığını gösterir. (7) tümcesinin bir betimleme ya da imlem kuralının netleştirilmesi anlamında kullanılmasına göre, dinleyici bu tümceyle ya bir doğruluk iddiasına ya da bir anlaşılabilirlik veya duruma göre düzgünlük iddiasına tavrını belirtir.

Bu sözcelerin temel kipi, onlarla birlikte örtük olarak öne sürülen doğruluğa,

---

[65] E. Tugendhat, yapılan bu önemli ayrımı ihmal ediyor, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 76 vd., s. 219 vd.

uygunluğa, yerindeliğe ya da anlaşılırlığa ilişkin geçerlilik iddialarına göre belirlenir. *Önerme biçimlerinin anlambilimine dayalı bir çözümlemesi* de aynı kipe götürür. En geniş anlamda olguların saptanmasına yarayan betimleyici tümceler, bir önermenin doğruluğu açısından olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir; eylemlerin haklı çıkarılmasına yarayan normatif tümceler (ya da gereklilik tümceleri), bir eylem biçiminin normlara uygunluğu (ya da duruma göre, "adilliği" açısından; bir şeyi değerlendirmeye yarayan değer biçici tümceler, değer standartlarına (ya da "iyi"ye)[66] uygunluk açısından; ve konuşmak, sınıflandırmak, hesaplamak, tümdengelimli çıkarım yapmak, yargıda bulunmak vb. işlemlerin açıklanmasına yarayan açıklamalar da simgesel anlatımların anlaşılabilirliği ya da düzgünlüğü açısından olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir.

Önerme biçimlerinin çözümlemesinden *yola çıkarak* öncelikle, söz konusu bir tümcenin *geçerli olduğu* anlambilimsel koşullar açıklanır. Ama çözümleme, önermelerin geçerliliğinin temellendirilmesinin olanaklılıklarına kadar uzandığında, geçerlilik kavramının *pragmatik içermeleri* ortaya çıkar. Temellendirmenin ne demek ol-

---

[66] Burada yalnızca, betimleyici olmayan değer standartlarını temel alan "sahici" değer yargılarını ele alıyorum. Bir şeyi, betimleyici olarak uygulanabilir kıstaslara göre bir sıralama içine sokmaya yarayan değerlendirmeler, doğruluğu mümkün önermeler olarak formüle edilebilir ve bunlar dar anlamda değer yargılarına dahil değildir. Bu anlamda P. W. Taylor, "değer derecelendirmesi" ile "değer sıralaması" arasında bir ayrım yapıyor: "Değer derecelendirmeleri ve değer sıralamaları arasındaki farkı netleştirmek için, "iyi" sözcüğünün iki anlamı arasındaki farkı düşünmekle başlamak yararlı olacaktır. Varsayalım ki, ABD'nin herhangi bir başkanının iyi bir başkan olup olmadığına karar vermeye çalışıyoruz. "İyi" derken, genelde başkanların olabileceği kadar "iyi"den mi söz ediyoruz? Yoksa ideal bir başkanı düşünerek, mutlak anlamda "iyi"den mi söz ediyoruz? Birinci durumda, karşılaştırma sınıfımız, gerçekten başkan olmuş otuz beş adamdır. Bu anlamda, birinin iyi bir başkan olduğunu söylemek, onun *ortalamadan* iyi olduğunu söylemektir. Onun, bazı standartları, başkan olmuş olan diğer adamlardan daha yüksek derecede yerine getirdiğini iddia etmektir. 'İyi,' bir sınıflandırma sözcüğü olarak kullanılmaktadır. İkinci anlamda, karşılaştırma sınıfımız, gerçek başkanlar sınıfı değil tüm olası başkanlar sınıfıdır. Bir başkanın bu anlamda iyi olduğunu söylemek, onun bir ideal başkanı tanımlayacak standartların tümünü yüksek derecede yerine getirdiği anlamına gelmektedir. Burada "iyi," bir derecelendirme kelimesi olarak kullanılmaktadır. Bir adamın orta düzeyde ya da kötü olmaktan ziyade iyi bir başkan olarak derecelendirilmesi için standartları hangi dereceye kadar yerine getirmesi gerektiğini tam olarak belirlemek olanaksızdır. Bu, hangi standartlara başvurulduğuna (yani insanın aklında ne tür bir iyi başkan kavramı olduğuna), bu standartların hangi netlikte tanımlandığına, yerine getirilebilirlik derecelerinin ne kadar ölçülür olduğuna, kişinin idealinin gerçeklikten ne kadar uzak olduğuna bağlıdır." P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961, s. 7 vd. [Alıntı, metinde İngilizcedir, –çn.]

duğu, ancak geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanmasının koşullarıyla ilintili olarak açıklanabilir. Betimleyici, normatif, değer biçici, açımlayıcı ve ayrıca dışavurumcu önermeler de biçimleri açısından birbirlerinden ayrıldığı için, tam da anlambilimsel çözümlemeler, önermenin biçimiyle birlikte, *temellendirmenin anlamının* da özgün bir biçimde değiştiğine dikkat çekiyor. Betimleyici önermelerin temellendirilmesi, nesne durumlarının varlığının gösterilmesi anlamına geliyor; değer biçici önermelerin temellendirilmesi, değerlerin tercih edilebilirliğinin gösterilmesi anlamına; dışavurumcu önermelerin temellendirilmesi de özserimlemelerin şeffaflığının gösterilmesi anlamına geliyor; ve açıklayıcı önermelerin temellendirilmesi, simgesel anlatımların kurallara uygun olarak üretildiklerinin gösterilmesi anlamına geliyor. Buna uygun bir biçimde, farklılaştırılmış geçerlilik iddialarının anlamı da, argümantasyon mantığına ilişkin koşulların, her birinin altına böyle bir kanıtın koyulabileceği biçimde özgülleştirilebilmesi savesinde açıklanabilir.

Geçerlilik iddialarının bir dizgeselleştirilmesine ilişkin bu bağlantı noktalarını burada daha ayrıntılı olarak veremem, ancak bir geçerlilik iddiaları kuramı için önem taşıyan iki sınırlamaya dikkat çekmek istiyorum: Geçerlilik iddialarını *sadece* iletişimsel sözceler içermez; ve iletişimsel sözcelerde içerilen *tüm* geçerlilik iddialarının da kendilerine karşılık düşen argümantasyon biçimleriyle doğrudan doğruya bir bağlantısı yoktur.

Tümce (6), estetik değerlendirmelere güzel bir örnektir; bu değer biçici önerme bir filmin değerine ilişkindir. Burada filmin kendisi de bir iddiayla, diyelim ki örnek deneyimlerin otantik bir biçimde serimlenmesi, bilgi verici bir biçimde cisimlendirilmesi iddiasıyla ortaya çıkan bir yapıt olarak ele alınmaktadır. Şimdi, konuşucunun görüşüne göre, canavar King Kong ile kurbanının ilişkisindeki duygusal çift değerlilikleri incelikle geliştiren taklitin nispeten pozitif bir değerlendirilişi hakkındaki bir tartışmada, yapıtın başta naif bir biçimde uyguladığı değer standartının da sorgulandığını ve konu edinildiğini tasarlayabiliriz. Sorunsal bir eylemin haklı çıkarılması için başvurulan normun kendisinden kuşku duyulan ahlaksal argümantasyonlarda da benzer bir kaydırma gerçekleşir. Böylelikle (5) de kuşkulu bir dinleyicinin, bu tümcenin ya da normun geçerlilik iddiası için de bir haklı çıkarma istediği, genel bir gereklilik tümcesi ya da bir norm olarak anlaşılabilir. Benzer bir biçimde (2) ile bağlantılı tartışım, bulaşıcı hastalıklar hakkındaki temel kuramsal kabullere kayabilir. Bilim, hukuk ve sanat gibi kültürel eylem dizgeleri birbirlerinden farklılaştığında, kurumsal olarak süreklileştirilmiş, profesyonel bir biçimde düzenlenmiş, yani uzmanlar tarafından yürütülen argümantasyonlar tekil iletişimsel

sözcelere değil, kültürel nesneleştirmelere, sanat yapıtlarına, ahlak ya da hukuk normlarına ya da kuramlara bağlanan bu türden *daha üst düzeylerdeki geçerlilik iddialarıyla* ilişkili olur. Bu kültürel olarak biriktirilmiş ve nesneleştirilmiş bilgi düzeyinde kuramsal ya da meslek pratiğine ilişkin bilginin tıp ve kamu sağlığı, askeri teknik, işletme yönetimi vb. gibi pratikte belirli bağlantılar içinde örgütlendiği teknolojiler ve stratejiler de yer alır. Bu *düzey farklılığına* karşın, iletişimsel bir niyetle dile getirilen tekil sözcelerin çözümlenmesi, geçerlilik iddialarının dizgeselleştirilmesi için bulgusal açıdan dayanıklı bir başlangıç noktası olarak kalır, çünkü kültürel nesneleştirmeler düzeyinde, iletişimsel sözcelerde de içerilmeyen bir geçerlilik iddiasına raslanmaz.

Öte yandan, yukarıda eleştirilebilir ve deyim yerindeyse argümantasyona sokulabilir sözcelere verilen örnekler arasında şu tipte bir tümcenin bulunmaması da bir raslantı değildir.

(8) Söylemem gerekir ki, meslektaşımın hastaneden döndüğünden beri içinde bulunduğu kötü durumdan rahatsız oldum.

Bu ilk bakışta şaşırtıcıdır, çünkü birinci tekil şahısta sözcelenen bu türden dışavurumcu tümceler kesinlikle bir geçerlilik iddiasıyla bağlantılıdır. Örneğin bir başka meslektaş şu soruyu sorabilirdi: "Gerçekten böyle mi düşünüyorsun, yoksa şu anda seninle rekabet edemeyeceği için biraz da rahatlamadın mı?" Yaşantıların sözcelenmesine yarayan anlatımsal tümceler, bir konuşucunun özserimlemesinin içtenliği açısından olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir. Ne var ki anlatımsal sözcelerle bağlantılı olan içtenlik iddiası, doğruluk ya da normlara uygunluk iddiaları gibi doğrudan doğruya argümanlarla sağlanabilecek türden bir iddia değildir. Konuşucu, söylediklerinin gerçek düşüncesini yansıttığını, olsa olsa eylemlerinin tutarlılığıyla gösterebilir. Anlatımların içtenliği *temellendirilemez*, sadece *gösterilebilir*; içtensizlik bir sözceyle, onunla içsel bağı bulunan eylemler arasındaki tutarlılık ilişkisi eksikliğiyle *belli olabilir*.

Elbette bir terapistin, analiz ettiği kişinin özyanılsamalarına yönelik eleştirisi, tutumları argümanların yardımıyla etkileme, yani başka birisini *ikna etme* çabası olarak da anlaşılabilir. Kendi arzularında ve duygularında kendini tanımayan, kendi yaşantıları hakkında yanılsamalara düşmüş bulunan hastanın anlatımsal sözcelerinin o zamana dek ayrımına varmadığı içtensizliğini analitik konuşmada, argümanlar sayesinde görmesi sağlanmalıdır. Ancak burada, iletişimsel niyetle söylenmiş bir yaşantı tümcesinin içtenlik iddiası ile argümanlara dayalı konuşma arasında, sorunsal hale gelmiş bir geçerlilik iddiası ile tartışımsal konuşma arasındaki ilişkinin aynısı

yoktur. Kendini tanımaya yönelik terapisel bir konuşmada, bir tartışımın önemli koşulları yerine getirilmemiştir: Geçerlilik iddiası baştan sorunsal olarak kabul edilmemiştir; analiz edilen kişi söyledikleri karşısında varsayımsal bir tutum içinde değildir; onun tarafında, ortak doğruluk arayışı dışındaki tüm güdüler kesinlikle devredışı bırakılmış değildir; konuşan taraflar arasındaki ilişkiler de simetrik değildir vb. Bununla birlikte, psikanalitik görüşe göre analitik konuşmanın iyileştirici gücü, bu konuşmada kullanılan argümanların ikna edici gücüne *de* bağlıdır. Bu özel koşulları terminoloji açısından dikkate alıyorum ve argümanların katılanların dışsal ve içsel baskılardan bağımsız bir konuşma durumunun koşullarının yerine geldiğini *varsaymaları* gerekmeden kullanıldığı durumlarda "tartışım" yerine "eleştiri"den söz ediyorum.

Bir örneğini estetik eleştirinin oluşturduğu, değer standardlarının tartışılmasındaki ilişkiler biraz daha değişiktir.[67] Kişisel beğeniyle ilgili tartışmalarda da, her ne kadar buradaki tartışma doğruluk ve adaletle ilgili tartışımlardan karakteristik bir biçimde ayrılıyor da olsa, daha iyi bir argümanın rasyonel olarak güdüleyici gücüne inanç duyarız. Yukarıda değindiğimiz betimleme[68] doğruysa, burada argümanların taraflarının gözünü açmak, yani onları onaylayıcı estetik bir algılamaya *yöneltmek* gibi özgün bir rolleri vardır. Ama her şeyden önce, kültürler değerlerle birlikte ortaya çıkan türden bir geçerlilik iddiası, doğruluk ve normlara uygunluk iddiaları gibi yerel sınırlamaları radikal bir biçimde aşmaz. Kültürel değerler evrensel olarak geçerli değildir; adlarından da anlaşılacağı gibi bunlar, belirli bir kültürün yaşama evreninin ufkuyla sınırlıdır. Değerler yalnızca özel bir yaşam biçiminin bağlamında inandırıcı kılınabilir. Bu yüzden, değer standartlarının eleştirisi, argümantasyona katılanların salt eğilimi olmakla kalmayıp, tersine konu edilen geçerlilik iddiaları alanını aynı zamanda kuran ve sınırlayan bir ortak önanlamalarını gerektirir.[69] Ancak, önermelerin doğruluğu, ahlaksal eylem normlarının uygunluğu ve simgesel anlatımların anlaşılabilirliği ya da düzgünlüğü, anlamları gereği, tartışımlarda sınanabilen evrensel geçerlilik iddialarıdır. Yalnızca kuramsal, pratik ve netleştirici tartışımlarda, argümantasyon tarafları, ideal bir konuşma durumunun koşullarının yeterli sayılabilecek bir yaklaşıklıkta yerine getirildiklerine ilişkin (çoğu zaman tersine çevirmeci) bir varsayımdan yola çıkmak zorundadır. 'Tartışımlar'

---

[67] J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart 1980, s. 145 vd.

[68] Bkz. Yukarıda s. 44 vd.

[69] Krş. Konferans raporu: G. Grossklaus, E. Oldemeyer (Haz.), *Werte in kommunikativen Prozessen*, Stuttg. 1980.

ancak sorunsal geçerlilik iddiasının anlamı, tarafları ilkesel açıdan rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmaya ulaşılabileceğini kuramsal olarak varsaymaya zorladığında bir 'tartışım'dan söz edeceğim; burada "ilkesel açıdan" deyimi idealize edici koşulu dile getirmektedir: Yani argümantasyon ancak yeterince açık yürütüldüğünde ve yeterince uzun sürdürülebildiğinde.[70]

[70] Peirce'ye kadar geri uzanan bu biçimsel pragmatik doğruluk kuramı için şimdi krş. H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*, Habilitationsschrift Univ. München (1981).

2. Mitsel ve Modern Dünya Anlamalarının Bazı Ayırt Edici Özellikleri

Argümantasyon kuramının dış avlusunda yaptığımız kısa gezinti, rasyonellik kavramını geçici olarak belirlememizi bütünlemeye yönelikti. 'Rasyonel' deyiminin kullanılışından hem sözcelerin hem de dil ve eylem yetisi olan öznelerin rasyonellik koşullarını aydınlatmak için bir kılavuz olarak yararlandık. Elbette bu kavram bireyselci, tarihsel olmayan yapısından dolayı sosyolojik bir inceleme biçimi için pek de kullanışlı değildir.

Tek tek kişilerin rasyonelliğini yargılamak söz konusu olduğunda bile, şu ya da bu anlatıma başvurmak yeterli değildir. Burada daha çok, A'nın ya da B'nin ya da bir bireyler grubunun *genel olarak* rasyonel davranıp davranmadığı, onların anlatımları için iyi gerekçelerin bulunduğunu ve bu anlatımların bilişsel boyutta isabetli ya da başarılı, ahlaksal-pratik boyutta güvenilir ya da kavrayışlı, değer biçici boyutta özenli ya da aydınlatıcı, dışavurumcu boyutta içten ya da özeleştirel, yorumbilgisel boyutta anlayışlı ya da tüm bu boyutlarda "akla yatkın" olmalarını dizgeli bir biçimde bekleyip bekleyemeyeceğimiz sorusu karşımıza çıkar. Bu yönlerden, çeşitli etkileşim alanlarında ve uzun dönemler boyunca (hatta belki de bir yaşam süresi boyunca) dizgeli bir etki ortaya çıkıyorsa, bir *yaşam sürdürme biçiminin* rasyonelliğinden de söz ederiz. Ve böyle bir yaşam sürdürme biçiminin sosyokültürel koşullarına belki de yalnızca bireyler tarafından değil, kolektif olarak paylaşılan bir yaşama evreninin rasyonelliği yansır.

Zor bir kavram olan rasyonelleştirilmiş *yaşama evreni* kavramını açıklığa kavuşturmak için iletişimsel rasyonellik kavramından yararlanacağız ve yaşama evreninin bireyler ve gruplar için rasyonel eylem yönlenimlerini olanaklı kılan yapılarını inceleyeceğiz. Hiç kuşku yok ki yaşama evreni kavramı, onu bir giriş bölümü çerçevesinde doyurucu bir biçimde açımlayamayacağım kadar karmaşık bir kavramdır.[71] Bunu yapmak yerine şimdilik sosyal grupların arka plandaki bilgilerini yansıtan ve onlara eylem yönlenimlerinin çeşitliliği içinde bir bağıntı güvenceleyen kültürel yorumlama dizgelerine ya da dünya imgelerine başvuruyorum. Yani ilkönce, böyle bir dünya imgesini paylaşan kişilerin yaşamlarını rasyonel bir biçimde sürdürmesinin olanaklı olması için eylem yönlendirici dünya imgelerinin yapılarının yerine getirmesi gereken koşulları araştıracağım. Böyle bir yol izlemenin iki yararı var:

---

[71] Krş. aşağıda, Cilt 2, s. 552 vd.

Bir yandan bizi kavramsal çözümlemeden, empirik olarak yürütülen bir çözümlemeye geçmeye ve dünya imgelerinde, simgesel olarak cisimlenmiş rasyonellik yapılarını aramaya zorluyor; ve öte yandan bizi modern dünya anlayışı için belirleyici olan rasyonellik yapılarını sınamadan, genel geçer olarak varsaymamaya, tersine onlara tarihsel bir perspektiften bakmaya zorluyor.

Rasyonellik kavramını 'rasyonel' deyiminin kullanılışına dayanarak açıklığa kavuşturmaya çalıştığımızda, modern bilinç konumlarında demir atmış bir *önanlamaya* dayanmamız gerekmişti. Buraya kadar, bu modern dünya anlamasında, rasyonelleştirilmiş bir yaşama evrenine ait olan ve ilkesel olarak rasyonel bir yaşam sürdürmeyi olanaklılaştıran bilinç yapılarının dile geldiğine ilişkin naif bir varsayımdan yola çıkmıştık. *Batılı dünya anlamamıza*, örtük olarak bir *evrensellik* iddiasını bağlıyoruz. Bu evrensellik iddiasının önemini görmek için, onu mitsel dünya anlamasıyla karşılaştırmak yararlı olacaktır. Mitler, arkaik toplumlarda, dünya imgelerinin birlik sağlama işlevini örnek oluşturacak bir biçimde yerine getirirler. Aynı zamanda, bizim ulaşabildiğimiz kültürel gelenekler içinde modern toplumlarda egemen olan dünya anlamasıyla en keskin karşıtlığı oluştururlar. Mitsel dünya imgeleri, bizim anladığımız anlamda rasyonel eylem yönlendirmelerini olanaklılaştırmaktan çok uzaktır. Verilen anlamda rasyonel bir yaşam sürdürmenin koşulları söz konusu olduğunda, mitler modern dünya anlamasının bir karşıtını oluşturur. Bu yüzden mitsel düşüncenin aynasında, modern düşüncenin şimdiye dek konu edinilmemiş varsayımları görünür olmalıdır.

Levy Bruhl'un "Doğal Halkların Düşüncesi"[72] hakkındaki savları üzerine yapılan eski tartışma, "yabanıl" düşünce için, bilmenin ve eylemenin "mantık öncesi" bir aşamasını postula edemeyeceğimizi gösterdi.[73] Evans-Pritchard'ın Afrika'da yaşayan Zande kabilesindeki cadılar inanışı üzerine yaptığı araştırmalar, mitsel ve modern düşünceler arasındaki ayrımların mantıksal işlemler düzleminde yer almadığını kanıtladı.[74] Açıktır ki, dünya imgelerinin rasyonellik derecesi eylemlerini bu dünya

---

[72] L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1922.

[73] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Cilt II: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1958; R. Horton, "Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution," R. Horton, R. Finnegan (Haz.) *Modes of Thought*, Londra 1973, 249 vd.

[74] E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, Almanca basımı Frankfurt am Main 1978. Evans-Pritchard, Levy-Bruhl'a yönelttiği eleştiriyi ("Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality," *Bulletin of The Faculty of Arts* 2, 1934 1 vd.) şöyle özetliyor:

"Bizim yağmuru salt meteorolojik nedenlere dayandırmamız, yabanılların ise tanrıların,

imgelerine göre yönlendiren bireylerin bilişsel gelişim düzeyine göre değişmez. İlkel kabile toplumlarının yetişkin bireylerinin ilkesel olarak modern toplumların üyelerinin yapabildiği biçimsel işlemleri yapabildiğini kabul etmek zorundayız; her ne kadar daha üst düzeydeki edinçler o toplumlarda daha az sıklıkta görülüyor ve daha seçmeci bir biçimde, yani yaşamın daha dar alanlarında uygulanıyor olsalar da.[75] Dünya imgelerinin rasyonelliği mantıksal ve anlamsal özelliklere göre değil, dünyalarını yorumlamaları için bireylerin hizmetine sundukları temel kavramlara göre ölçülür. Yunan metafizik geleneğinden gelen "ontoloji" kavramı özel bir dünya bağıntısıyla, var olanlar dünyasıyla bilişsel bir bağıntıyla sınırlandırılmış olmasaydı, dünya imgelerine yerleştirilmiş "ontolojiler"den de söz edebilirdik. Felsefe içinde bu kavrama karşılık düşen ve hem sosyal ve öznel dünyayla hem de nesnel dünyayla bağıntıyı kapsayan bir kavram kurulmamıştır. İletişimsel eylem kuramı bu eksikliği gidermelidir.

İlk olarak mitsel dünya anlamasını ana hatlarıyla karakterize etmek istiyorum. Bunu yaparken, kolaylık olsun diye C. Lévi-Strauss'un yapısalcı incelemelerinin, özellikle de M. Godelier'un vurguladığı incelemenin sonuçlarıyla yetineceğim (1). Bu zeminde, modern dünya anlaması için kurucu olan ve bu yüzden sezgisel olarak bilinen temel kavramlar gözümüze çarpıyor. Böylece, kültür antropolojisine özgü

---

ruhların ya da büyünün yağmura etki edebileceğine inanması, bizim beyinlerimizin onlarınkinden farklı işlediğinin bir kanıtı değildir ... Bu sonuca kendim, gözlem yapma ve sonuç çıkarma yoluyla varmadım; aslında yağmura yol açan meteorolojik olaylar hakkında çok az bilgim var. Ben sadece, toplumumudaki başka herkesin kabul ettiği şeyi, yağmurun doğal nedenleri olduğunu kabul ediyorum ... Buna benzer bir biçimde, elverişli doğal ve ritüel koşullarda uygun büyü yöntemleriyle yağmura etki edilebileceğine inanan bir yabanıla daha az zeki bir insan gözüyle bakılamaz. O, böyle bir inanışa kendi gözlemleri ve çıkarımları sonucunda varmamıştır, tersine, bu inanışı öteki kültürel kalıtı aldığı biçimde, yani kendi kültürünün içine doğmakla almıştır. İkimiz de, içinde yaşadığımız toplumların bizim için hazır bulundurduğu düşünce kalıplarıyla düşünüyoruz. Yağmur hakkında yabanılın mistik, bizim ise bilimsel bir biçimde düşündüğümüzü söylemek anlamsız olur. Her iki durumda da benzer türden zihinsel süreçler devreye girmiş ve düşünce içeriğine benzer bir yoldan ulaşılmıştır. Ancak, bizim yağmur hakkındaki düşüncemizin toplumsal içeriğinin bilimsel olduğunu ve nesnel olgularla örtüştüğünü, buna karşılık yabanıl düşüncenin toplumsal içeriğinin bilimsel olmadığını, çünkü gerçeklikle örtüşmediğini ve üstelik, duyu ötesi güçlerin varlığını kabul ettiği sürece mistik olduğunu söyleyebiliriz. (Alıntılandığı yer: H. G. Kippenberg, "Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens," H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Haz.) *Magie*, Frankfurt am Main 1978, 33 vd.

[75] M. Cole, J. Gay, J. Glick, D. Sharp, *The Cultural Concept of Learning and Thinking*, New York 1971; P. R. Dasen, "Cross-Cultural Piagetian Research," *J. Cross Cult. Psych.*, 3, 1972, s. 23 vd.; B. B. Lloyd, *Perception and Cognition*, Harmondsworth 1972.

bir uzaklıktan yukarıda verdiğimiz rasyonellik kavramıyla yeniden bağlantı kuruyoruz (2). P. Winch'in bilimsel rasyonelliğin uzlaşımsal karakteri üzerine yazdığı kışkırtıcı bir makalenin ardından başlayan tartışma bize, modern dünya anlamasının hangi anlamda bir evrensellik iddiasında bulunabileceğini aydınlatma fırsatı verecek (3). Son olarak, Max Weber'e uyarak dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesine yönelik genel tarihsel bir sürecin varlığını öne sürmek istiyorsak, almamız gereken evrimci perspektife işaret etmek için Piaget'nin merkezsizleştirme kavramını kullanıyorum. Söz konusu süreç, yaşama evreninin bir rasyonelleştirilmesinin yolunu açan bir dünya anlamasıyla sonuçlanır (4).

(1) Mitsel bir dünya yorumu ağınının ne denli derinine inersek, yabanıl düşüncenin bütünselleştirici gücü o denli kuvvetli bir biçimde karşımıza çıkar.[76] Bir yandan mitlerde doğal ve sosyal çevre üzerine zengin içerikli ve tam bilişiler, yani coğrafik, astronomik, meteorolojik bilgiler; fauna ve flora üzerine bilgiler; ekonomik ve teknik bağıntılar üzerine, daha karmaşık akrabalık ilişkileri üzerine ritler, sağaltım pratikleri, savaş yapmak üzerine vb. bilgiler işlenmiştir. Öte yandan bu deneyimler her bir tikel görüngünün kendi tipik görünümleri içinde, öteki tüm görüngülere benzeyeceği ya da onunla karşıtlık oluşturacağı bir biçimde örgütlenmiştir. Bu *benzerlik* ve *karşıtlık* ilişkileri sayesinde gözlemlerin çok çeşitliliği bir bütünsellik içinde birleşir. Mitos, "İnsanların ve dünyanın karşılıklı görüntüsünün sonsuza dek birbirini yansıttığı ve doğa ve kültür ilişkilerinin prizmasında sürekli olarak kırılıp yeniden birleştiği dev bir ayna oyunu kurar ... Benzeştirme yoluyla, tüm dünya bir anlam kazanır, tüm ... pozitif bilgilerin tikelliklerinin tüm çeşitliliğiyle katıldığı simgesel bir düzen içinde her şey betimlenir ve betimlenebilir."[77] Yapısalcılar bu sentetik başarımı, yabanıl düşüncenin, dünyanın gözle görülebilir üst yüzeyine *somutsalcı* bir biçimde bağlı kalmasıyla ve bu algılamaları benzeşiklik ve karşıtlık oluşturma yoluyla düzenlemesiyle açıklıyor.[78] Görüngü alanları eş türden olma ve eştürden olmama, eşdeğerlilik ve eşdeğerli olmama, özdeşlik ve karşıtlık bakımlarından birbirleriyle ilişkilendirilir ve sınıflandırılır. Lévi Strauss, mitlerin dünyasının hem yuvarlak hem de oyuk olduğunu söylüyor. Benzeşikleştirici düşün-

---

[76] C. Lévi Strauss, *Strukturale Anthropologie*, Cilt I, Frankfurt am Main 1967, Cilt II, Ffm 1975; aynı yazarın: *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main, 1973; ayrıca: W. Lepenies, H. H. Ritter (Haz.) *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt am Main 1970.

[77] M. Godelier, "Mythos und Geschichte," K. Eder (Haz.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt am Main 1973, 301 vd., burada 316.

[78] Yabanıl düşüncenin benzeşik karakteri için krş. S. J. Tambiah, "Form and Meaning of Acts," Horton, Finnegan (1973), s. 199 vd.

ce tüm görüngüleri tek bir karşılık düşmeler ağı halinde dokur, ama bu düşüncenin yaptığı yorumlar, gözle görülür ve elle tutulur üst yüzeyin ötesine geçemez.

Gözle görülene bağlı bir düşüncenin somutçuluğu ve benzerlik ve karşıtlık ilişkilerinin kurulması, yabanıl düşüncenin, bilişsel gelişmenin varlıkoluşsal [ontogenetik] aşamalarıyla karşılaştırılabileceği iki biçimsel görünümdür.[79] Buna karşılık, mitsel dünya imgelerinin kategorileri ya da temel kavramları sosyolojik olarak çözümlenmesi gereken deneyim alanlarından kaynaklanır. Bir yanda, akrabalık dizgesinin karşılıklılık yapıları, aileler, cinsiyetler ve kuşaklar arasındaki alma ve verme ilişkileri çok yönlü olarak kullanılabilir bir yorumlama şeması biçiminde karşımıza çıkar: "Mitlerin idesel varlıklarının içinde yaşadıkları, öldükleri ve hep yeniden dirildikleri imgelemsel toplumların, kan ve ittifak bağlarına dayanan bir örgütlenmeyi korumaları olgusunun kökeni, ne düşüncenin 'arı ilkelerinde' ne de doğada yer alan herhangi bir modelde bulunabilir."[80] Öte yandan eylem kategorileri, mitsel dünya imgeleri için kurucu bir önem kazanır. Aktör ve eylem yeteneği, yönelim ve amaç koyma, başarı ve başarısızlık, etkin ve edilgin, saldırı ve savunma – bunlar, arkaik toplumların bir temel deneyiminin, egemen olunamayan bir çevrenin olumsallıkları karşısında korumasız bir biçimde bırakılmış olma deneyiminin işlendiği kategorilerdir.[81] Bu riskler, üretici güçlerin gelişmemiş bir düzeyinde denetim altına sokulamaz. Böylelikle, olumsallıklar seline, olgusal olmuyorsa imgelemsel bir set çekme, yani onu yorumlayarak ortadan kaldırma gereksinimi doğar: "Benzeşim oluşturma yoluyla, insani olmayan dünyayı (doğa) ve insani doğayı (kültür) doğuran ve belirleyen görünmez nedenler ve güçler, insani özelliklerle donatılırlar, yani insanların karşısına spontan bir biçimde *bilinç, istenç, otorite* ve *erk* sahibi varlıklar olarak, yani insana benzeşik varlıklar olarak çıkarlar; yine de bu varlıklar insandan, insanın bilmediğini bilmeleriyle, insanın yapamayacağını yapmalarıyla, insanın denetleyemediğini denetlemeleriyle, sonuçta insana üstün olmalarıyla ayrılırlar."[82]

Akrabalık dizgesi modelinde görülen ve çok güçlü bir doğayla yapılan etkileşim deneyimlerini yorumlayan bu *kategorilerin* somutlaştırıcı ve benzeştirici düşüncenin

---

[79] J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality*, Londra 1930.

[80] Godelier (1973 b), 314.

[81] B. Malinowski bu güdüyü vurguluyor: *Argonauts of the Western Pasific*, New York, 1922. Malinowski, Trobriand yarımadasındaki balıkçıların, büyü pratiklerine öncelikle bilgilerinin yetersizliğini anladıkları ve rasyonel yöntemlerinin sınırlarını gördükleri durumlarda başvurduklarını gösteriyor. Ayrıca bkz. B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*. Frankfurt am Main 1973.

[82] Godelier (1973 b) 307.

işlemleriyle birlikte nasıl bir ortak etkide bulunduğu düşünüldüğünde, mitsel dünya imgelerinin bilinen büyüsel-animist temel hatları biraz daha iyi anlaşılır. *Bizim için* en şaşırtıcı olan, değişik gerçeklik alanlarının özgün bir biçimde kademelendirilmesidir: Doğa ve kültür aynı düzleme yansıtılır. Doğanın kültüre ve tersine olarak kültürün doğaya karşılıklı bir biçimde benzeştirilmesiyle, bir yandan insanbiçimli özelliklerle donatılmış, toplumsal öznelerin iletişim ağına sokulmuş, bu anlamda insansallaştırılmış bir doğa ortaya çıkar; öte yandan da bir ölçüde doğalaştırılmış ve şeyselleştirilmiş olarak anonim güçlerin nesnel etki bağlamına sokulmuş bir kültür ortaya çıkar. Aydınlanmış düşüncenin perspektifinden, yabanıl düşünce çifte bir yanılsama üretir: "... kendi kendisi hakkında ve dünya hakkında bir yanılsama: Kendi kendisi hakkında bir yanılsama, çünkü düşünce kendiliğinden bir biçimde ürettiği ideliklere insanın dışında ve ondan bağımsız bir varoluş kazandırır ve böylelikle kendisini kendi dünya imgelerinde (kendi kendisinden) yabancılaştırır; ve insana benzeyen ve insanın ricalarını kabul ya da reddedici bir tavır alan imgelemsel varlıklarla süslediği dünya hakkında bir yanılsama."[83] Her olayın, mitsel güçlerin etkisi sayesinde öteki tüm olaylarla bağdaştığını söyleyen böyle bir dünya yorumu, sadece dünyayı anlatısal bir biçimde açıklayan ve inandırıcı kılan bir kuramı değil, aynı zamanda dünyanın imgelemsel bir biçimde denetlenebileceği bir pratiği de olanaklılaştırır. Dünyaya büyüyle etkide bulunma tekniği, insan ve dünya, kültür ve doğa arasındaki perspektiflerin karşılıklı mitsel ilişkisinin mantıksal bir sonucudur.

Mitsel düşüncenin ana hatlarını böyle kalın çizgilerle verdikten sonra, bu dünya imgesi yapılarının günümüzde geçerli ölçütlere göre rasyonel olarak adlandırılabilecek eylem yönlenimlerine neden izin vermediği sorusunu ele alacağım.

(2) Mitsel olarak yorumlanmış bir dünyada, dünyayı anlamamız için temel olan belirli farklılaştırmaları yapamayışımız ya da yeterli kesinlikte yapamayışımız modern bir yaşama evreninin üyesi olan bizleri tedirgin eder. Durkheim'dan Lévi-Strauss'a kadar antropologlar, hep yeniden *doğa ve kültür arasındaki özgün karışıklığa* dikkat çekti. Bu görüngüyü öncelikle, iki nesne alanının, fiziksel doğa ve sosyokültürel çevre alanlarının bir karışımı olarak anlayabiliriz. Mitos, şeyler ve kişilerarasında, manipüle edilebilen nesneler ile, aktörler, yani eylemleri ve dilsel anlatımları atfedebileceğimiz, dil ve eylem yetisi olan özneler arasında, temel kavramlarla net bir farklılaştırma yapmaya olanak vermez. Bu yüzden mitos ancak, büyü pratiklerinin teleolojik ve iletişimsel eylem arasındaki farkı, bir yanda nesnel verili durumlara

[83] Godelier (1971 b), 308.

hedefe yönelik araçsal müdahale ile öbür yanda kişilerarası ilişkilerin kurulması arasındaki farkı tanımamasıyla tutarlıdır. Hedefe yönelik bir eylemin teknik ya da terapisel başarısızlığına dayanan bir *beceriksizlik*, mevcut sosyal düzenlemeleri çiğneyen bir etkileşimin ahlaksal-normatif hatasının *suçu* ile aynı kategoriye girer; ahlaksal olan fiziksel başarısızlıkla, *kötü* olan *zararlı* olanla, *iyi* olan da *sağlıklı* ve *avantajlı* olanla kavramsal açıdan iç içe geçmiştir. Bunun tersi olarak, dünya görüşünün mitolojiden arındırılması aynı zamanda doğanın toplumsal özelliklerden ve toplumun doğaya ait özelliklerden arındırılması anlamına gelir.

Sezgisel olarak kolaylıkla ulaşılabilecek olan, betimleyici açıdan sık sık ele alınan ama hiçbir zaman iyice çözümlenmemiş olan bu sürecin, doğa ve kültür *nesne alanları arasında* temel kavramlara ilişkin bir *farklılaştırmaya* götürdüğü görünüyor. Gerçi bu biçimde bakıldığında nesne alanları arasındaki kategorik ayrım yapmanın *dünyalar* karşısındaki *temel tutumlar* arasından daha iyi çözümlenebilecek bir kategorik farklılaştırma sürecine bağlı olduğunu göz önünde tutulmuyor. Mitsel 'güçler' ya da büyüsel 'yalvarma' düşünüşleri, bir mevcut nesne durumları dünyası karşısında nesneleştirici bir tutum ile, meşru bir biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler dünyası karşısında uyumlu ya da uyumsuz bir tutum arasında bir ayrım yapmayı dizgeli bir biçimde engelliyor. Birer nesne alanı olarak görüldüklerinde doğa ve kültür, haklarında doğru önermeler yapmanın olanaklı olduğu olgular dünyasına aittir; ama şeylerin kişilerden, nedenlerin güdülerden, olayların eylemlerden vb. neye göre ayrıldığını belirtik bir biçimde vermek istersek, nesne alanlarının farklılaştırılmasının gerisine gitmeli ve olduğu gibi olanın nesnel dünyasına karşı bir temel tutum ile, meşru bir biçimde beklenebilenin, emredilmiş ya da zorunlu tutulmuş olanın sosyal dünyası karşısındaki temel bir tutum arasında bir farklılaştırmaya uzanmalıyız. Gözlemlerden ya da manipülasyonlardan, meşru eylem normlarına uymaya ya da onları çiğnemeye geçtiğimizde yaptığımız perspektif ve tutum değişikliğinin bilincine vardığımız ölçüde; doğanın nedensel bağıntılarıyla toplumun normatif düzenlemeleri arasındaki uygun kavramsal kesitleri ortaya koyabiliriz.

Ancak doğa ile kültür arasındaki karışıklık kesinlikle nesnel ve sosyal dünyanın salt *kavramsal olarak karıştırılması* anlamına değil, duyumumuz için *dil* ve *dünya arasında*, yani iletişim ortamı dil ile dilsel bir iletişimde *neyin üzerinde* bir anlaşmaya ulaşılabileceği arasında bir farklılaştırmanın eksik olduğu anlamına da gelir. Mitsel dünya imgelerinin bütünselleştirici düşünüş biçiminde, dilsel bir anlatımın işaret tözüyle, onun anlamsal içeriği ve bir konuşucunun bu anlatımın yardımıyla her defasında gönderme yapabildiği gönderge arasında, bizim bildiğimiz *göstergesel ayrım-*

ları yeterince net bir biçimde yapmak zor görünüyor. Adlar ve adlandırılan nesneler arasındaki büyüsel ilişki, anlatımların imlemleri ve temsil ettikleri nesne durumları arasındaki somutsalcı ilişki, *içsel anlam* bağıntılarıyla *dışsal nesne* bağıntılarının birbirine karıştırıldığını ortaya koyuyor. İçsel ilişkiler simgesel anlatımlar arasında, dışsal ilişkiler ise dünyada karşılaşılabilen kendilikler arasında gerçekleşir. Bu anlamda mantıksal neden ve sonuç ilişkisi içsel, fiziksel neden ve sonuç ilişkisi ise dışsal bir ilişkidir (physical versus symbolic causation). Mitsel dünya yorumu ve dünyayla büyü yoluyla başa çıkma rahatlıkla iç içe geçebilir, çünkü içsel ve dışsal ilişkiler kavramsal açıdan henüz bir bütündür. Açıkçası bizim simgesel anlatımlara atfettiğimiz empirik olmayan geçerlilik için henüz net bir kavram bulunmamaktadır. Geçerlilik, empirik etkilikle ortak bir biçimde temellendirilir. Burada özel geçerlilik iddialarını düşünemeyiz: Mitsel düşüncede önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve anlatımsal içtenlik gibi değişik geçerlilik iddiaları henüz farklılaştırılmamıştır. Ama kendisi de bulanık olan geçerlilik kavramı bile henüz genel olarak empirik eklemelerden kurtarılmış değildir; ahlaklılık ve doğruluk gibi geçerlilik kavramları, nedensellik ve sağlık gibi düzenleme kavramlarıyla kaynaştırılmıştır. Bu yüzden, dilsel olarak kurulmuş dünya imgesi, bir dünya yorumu hatalı olabilecek ve eleştirilebilir bir yorum *olarak* görülemediği ölçüde dünyanın düzeniyle özdeşleştirilebilir. Bu bakımdan doğanın ve kültürün karıştırılması, dünya imgesinin bir şeyleştirilmesi anlamını kazanır.

Dilsel iletişim ve bu iletişim içine akan kültürel gelenek, ilkin biçimsel dünya tasarımlarının ve empirik olmayan geçerlilik iddialarının farklılaşmaları ölçüsünde, kendi hakkı olan bir gerçeklik olarak, doğanın ve toplumun gerçekliğinden ayrılır. Günümüzdeki anlaşma süreçlerinde, nesnel tüm gözlemciler için özdeş vb. olan bir şeyle, bizim öznelerarasılığımızda paylaşılan sosyal dünyamızdaki bir şeyle bağlantı kurabilmemiz için zorunlu olan *biçimsel ortaklık varsayımlarından* yola çıkarız. Önermesel doğruluk ya da normatif uygunluk iddiaları bu ortaklık varsayımlarını her defasında belirli bir sözce için güncelleştirir. Böylece bir önermenin doğruluğu, öne sürülen nesne durumunun nesnel dünyada yer alan bir şey olarak var olduğu anlamına gelir; ve bir eylem için mevcut bir normatif bağlam açısından geçerli kılınan uygunluk, kurulan kişilerarası ilişkinin sosyal dünyanın meşru bir bileşeni olarak kabul görmeyi hak ettiği anlamına gelir. Geçerlilik iddiaları biçimsel dünya tasarımlarına dayandıkları için ilkesel olarak eleştirilebilirler. *Olası tüm* gözlemciler için aynı olan ya da *üyeleri* tarafından öznelerarasında paylaşılan, soyut yani belirli tüm içeriklerden koparılmış biçimde bir dünyayı önvarsayarlar. Ayrıca geçerlilik iddiaları, bir muhatabın rasyonel tavır almasını gerektirir.

Geçerlilik iddialarını öne süren aktörler, dil ve gerçeklik arasındaki, iletişim ortamları ile iletişime konu edilen şey arasındaki ilişkiyi içeriksel olarak önyargılamaktan kaçınmalıdır. Biçimsel dünya kavramları ve evrensel geçerlilik iddiaları varsayımıyla dilsel dünya imgesinin içerikleri, varsayılan dünya düzeninin kendisinden de koparılmalıdır. Ancak, yorumlamaların doğal ve sosyal gerçekliğe göre kanıların ve değerlerin nesnel ya da sosyal dünyaya göre değiştiğinin bilincine varıldığı zaman bir kültürel gelenek kavramı, zamana bağlılaştırılmış bir kültür kavramı kurulabilir. Buna karşılık, mitsel dünya imgeleri doğanın ve kültürün kategorik olarak birbirinden koparılmasını engellerler; ve bunu salt nesnel ve sosyal dünyanın kavramsal olarak birbirine karıştırılması anlamında değil, dilsel dünya imgesinin bir şeyleştirilmesi anlamında da yaparlar; bunun sonucunda da dünya kavramı, rasyonel tavır alışlardan ve böylelikle eleştiriden de uzak tutulmuş olan belirli içeriklerle dogmatik bir biçimde doldurulur.

Buraya kadar, doğanın ve kültürün karıştırılması formülünde hep *dışsal* doğayı ya da nesnel dünyayı kastettik. Ama kültür ile *içsel* doğa ya da öznel dünya arasında da gerçeklik alanlarının benzer bir karışması kanıtlanabilir. Ancak bir dış dünyaya yani hem var olan nesne durumlarının öznel dünyasına ve hem de geçerli normların sosyal dünyasına ilişkin biçimsel bir kavram oluştuğu ölçüde, bu dışsal dünyaya katılamayan her bireyin katıldığı ve bireylerin ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği bir *iç dünya* ya da öznellik bütünleyici kavramı ortaya çıkabilir. Ancak bir nesnel dünya fonunun önünde ve eleştirilebilir doğruluk ve başarı iddialarıyla ölçülerek kanılar dizgesel olarak yanlış görülebilir, eylem niyetlerinin dizgesel olarak başarı vaat etmediği düşünülebilir ve düşünceler birer fantezi ya da boş hayal olarak görülebilir; ancak nesnellik kazanmış bir normatif gerçeklik fonu önünde ve eleştirilebilir normatif uygunluk iddialarıyla ölçülerek niyetler, arzular, tutumlar ve duygular meşru olarak ya da sadece aşırı duyarlı olarak, genelleştirilemez olarak ve salt öznel olarak görülebilir. Mitsel dünya imgeleri bilişimlere ve eylem yönlenimlerine egemen olduğu ölçüde, bir özne alanının sınırlarının net bir biçimde çizilmesi olanaklı görülmemektedir. Niyetler ve güdüler eylemlerden ve bunların sonuçlarından ayrılmadığı gibi, duygular da onların normatif olarak saptanmış, basmakalıplaştırılmış anlatımlarından ayrılmaz. Bu bağlamda, arkaik toplumların üyelerinin kendi kimliklerini büyük ölçüde mitsel olarak sabitlenmiş kolektif bilginin ayrıntılarına ve ritüel yönergelerin biçimsel ayrıntılarına bağlaması karakteristik bir durumdur. Doğal ve sosyal gerçekliğin özdeşliğini, zamansallaştırılmış bir kültürel geleneğin değişen yorumlamaları karşısında güvenceleyebilecek biçimsel bir dünya kavramını ne denli az kullanırlarsa, birey de kendi kimliğini bağımsızlaşmış ve akıcılaştırıl-

mış bir öznellik karşısında güvenceleyebilecek biçimsel bir Ben kavramına o denli az güvenebilir.

Simetrik iç ve dış dünya kavramlarını kullandığımız gündelik dil kullanımına dayanarak, nesnel ve sosyal dünyadan farklı bir öznel dünyadan söz ediyorum. Gerçi bu bağlamda "dünya" deyimi yanlış anlamalara yol açabilir. Öznellik alanı, başkalarıyla paylaşılır olmakla tanımlanan dış dünyayı bütünler. Nesnel dünya, ortak bir biçimde olguların bütünü olarak varsayılır ki, burada olgu, karşılık düşen bir nesne durumu 'p'nin varlığı hakkındaki bir önermenin doğru olarak geçerli olabileceği anlamına gelebilir. Ve bir sosyal dünya, ortak bir biçimde, ilgililerin meşru kabul ettiği tüm kişisel ilişkilerin toplamı olarak varsayılır. Buna karşılık öznel dünya, her defasında yalnızca bir bireyin ayrıcalıklı bir erişim hakkına sahip olduğu bir yaşantılar toplamı olarak kabul edilir. Ne var ki öznel "dünya" deyimi, bu durumda ortak önvarsayımlar biçiminde her katılımcı için nesnel ve sosyal dünya karşısında bir *ortak olmayanlar alanının* sınırlarını çizen soyut bir kavram söz konusu olduğu sürece meşrudur. Öznel dünya kavramı onu bütünleyen kavramlarla aynı statüye sahiptir. Bu durum, bu tasarımı bir başka temel tutuma ve bir başka geçerlilik iddiasına geri dönerek çözümleyebilmemizden de anlaşılabilir.

Bir düşünceyi belirten, bir arzuyu bildiren, bir duyguyu dile getiren, kendi öznelliğinin bir parçasını başkalarının gözleri önüne seren bir öznenin dışavurumcu tutumu, manipüle eden ya da gözlemleyen bir öznenin şeyler ve olaylar karşısındaki nesneleştirici tutumundan ve bir etkileşim tarafının normatif beklentiler karşısındaki uygun (ya da uygun olmayan) tutumundan karakteristik bir biçimde ayrılır. Ayrıca dışavurumcu anlatımları eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla, yani bir içtenlik iddiasıyla da bağlıyoruz. Bu yüzden öznel dünyalar, ayrıcalıklı bir biçimde erişilebilen, ortak-olmayışlar alanları olarak kamusal iletişime katılabilir.

Mitsel dünya imgelerinin "kapalılığı"nı buraya kadar iki açıdan; bir yandan nesnel, sosyal ve öznel dünyalara yönelik temel tutumlar arasında farklılaştırma eksikliği açısından, bir yandan da dünya imgesi *olarak*, kültürel gelenek olarak tanılanamayacak olan dünya imgesinin düşünsemeli olmayışı açısından tartıştık. Mitsel dünya imgeleri, ilgililer tarafından, bir kültürel gelenekle bağlantılandırılmış, içsel anlam bağıntılarıyla kurulmuş, gerçeklikle simgesel olarak ilişkilendirilmiş, geçerlilik iddialarıyla bağlı ve bu yüzden eleştiriye tabi ve gözden geçirilebilir olan yorumlama dizgeleri olarak görülmemektedir. Böylelikle yabanıl düşüncenin pek çok karşıtlık içeren yapılarında modern dünya anlamasının önemli varsayımlarını bulabiliriz. Bununla, bizim dünya anlamamızın olası rasyonelliğinin bilimin dünyasını

taşıyan bir kültürün tikel hatlarını yansıtmakla kalmayıp, haklılıkla bir evrensellik iddiasında da bulunup bulunmadığı henüz gösterilmiş olmaz.

(3) Düşünseme, 19. yüzyılın sonlarına doğru tarihsel tin bilimlerinin temeline yerleştiğinde bu soru güncellik kazandı. Tartışma başlıca iki koldan yürütüldü. Yöntembilgisel açılardan anlamanın nesnelliği sorusuna yoğunlaştı ve Gadamer'in felsefi yorumbilgisi incelemeleriyle birlikte belirli bir sonuca ulaştı.[84] Aynı zamanda tarihselcilik sorunu başlığı altında öncelikle uygarlıkların ve dünya görüşlerinin biricikliği ve karşılaştırılabilirliği tözsel sorunu ele alındı. Tartışmanın bu bölümü 20'li yılların sonunda sonuçlanmaktan çok, sonuçsuz kalarak bitti,[85] çünkü bu soruna yeterince keskin bir biçim verilemedi. Bu durumun, başka nedenlerin yanı sıra belki tinbilimlerinin nesne alanının, öncelikle de yüksek kültürlerin altın dönemlerinden kalan, yazılı olarak aktarılmış, entelektüel olarak iyice işlenmiş belgelerinin mitsel aktarımlar, ritüeller, büyüler vb. durumunda söz konusu olduğu gibi temel bir sorunda *radikal* bir cephe oluşturmaya zorlamamış olmasıyla da bir bağlantısı vardır; söz konusu temel soru, bilimadamlarını bile en azından sezgisel olarak yönlendiren rasyonellik standartlarının evrensel geçerlilik iddiasında bulunup bulunamayacağı ve hangi bakımdan bu iddiada bulunabileceği sorusudur. Bu soru kültür antropolojisinde başlangıçtan bu yana büyük bir rol oynamıştır; 60'lı yıllardan bu yana ise sosyal bilimcilerle felsefeciler arasındaki bir tartışmanın yine merkezinde yer almaktadır.[86] Bu tartışma P. Winch'in iki yayınıyla hız kazanmıştır.[87] Ben yalnızca, bizim bağlamımız açısından önem taşıyan tek bir argümantasyon çizgisini izleyeceğim.[88] Bu çizgiyi, kolay olması açısından evrenselci bir görüşün karşısında ve

---

[84] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

[85] E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922; K. Mannheim, "Historismus," *Arch. F. Sozialpol. 52* (1924), s. 1 vd. aynı yazarın, *Ideologie und Utopie*, .Bonn 1929; Genel bir bakış için bkz. R. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik*, Stutgart, 1976.

[86] B. R. Wilson (Haz.), *Rationality*, Oxford 1970; Horton, Finnegan (Haz.) (1973); K. Nielsen, "Rationality and Relativism," *Phil. Soc. Sci. 4*, 1974, s. 313 vd.; E. Fales, "Truht, Tradition, Rationality," *Phil. Soc. Sci. 6*, 1976, s. 97 vd.; I. C. Jarvie, "On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropohogy," *Curr. Anthr.* 1976, s. 687 vd., R. Horton, "Professor Winch on Safari," *Arch Eur. Soc. 17*, 1976, s. 157 vd.; K. Dixon, "Is cultural relativism self-refuting?" *Brit. J. Soc.* 1977, s. 75 vd.; J. Kekes, "Rationality and Social Sciences," *Philos. Soc. Scie.*, 9, 1979, s. 105 vd.; L. Hertzberg, "Winch on Social Interpretation," *Philos. Soc. Sci.*, 10, 1980, s. 152 vd.

[87] P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra 1958; Almanca basımı: Frankfurt am Main 1966; aynı yazarın: "Understanding a Primitive Society," Wilson (1970), s. 78 vd.

[88] Burada şu kaynakları esas alıyorum: Th. A. McCarthy, *The Problem of Rationality in Social Anthropology, Stony Brook Studies in Philosophy*, 1974, 1 vd.; aynı yazarın; *The Critical Theory*

yanında yer alan altı argüman çiftinden oluşan bir dizi halinde kuruyorum. Elbette bu dizi, tartışmanın gerçek gidişine karşılık düşmüyor.

a) Birinci raunt henüz tartışmanın ön avlusunda geçiyor. Steven Lukes tartışmanın kendisini gereksizleştirebilecek bir önkarara dikkat çekiyor: "*İlk bakışta* akıldışı görünen bir dizi inançla karşılaştığımda, onlara karşı tutumum ne olmalı? Eleştirel bir tutum takınıp, inançların akıldışı olduğunu bir gerçek olarak kabul ederek, onlara nasıl inanılageldiğini, mantıksal eleştiri tarafından dokunulmamayı nasıl başarabildiklerini, sonuçlarının ne olduğunu açıklamaya mı çalışmalıyım? Yoksa, bana akıldışı görünen şeyin kendi bağlamında bütünlüklü anlaşıldığında rasyonel olarak yorumlanabileceği varsayımından yola çıkıp bu inançlara hoşgörüyle mi yaklaşmalıyım? Kısacası, sorun, *alternatif rasyonellik standartlarının* var olup olmadığına gelip dayanmaktadır."[89] Lukes, bir antropoloğun anlaşılmaz, ilk bakışta saydam olmayan, mat bir sözce karşısında, bu sözcenin imlemini yorumbilgisel olarak açıklama çabasından kaçınmayı ya da kaçınmamayı seçebileceğini varsayar görünüyor. Ayrıca, yorumbilgisel bir işlemden yana karar vermenin temelinde, örtük bir biçimde alternatif rasyonellik standardını kabul etmenin bulunduğunu da öne sürüyor. Winch bu iki sava da iyi nedenlerle karşı çıkabiliyor.

Şu an için irrasyonel olan bir sözce, yorumlama çabalarına inatla direniyorsa, yorumcu elbette, empirik bir olayın ortaya çıkması anlamında erişilemeyen sözceyi, nedensel hipotezlerin ve başlangıç koşullarının yardımıyla, örneğin psikolojik ya da sosyolojik olarak açıklamaya yönelebilir. Örneğin A. McIntyre, Winch karşısında bu görüşü savunmaktadır.[90] Bilimsel araştırma stratejisi güden bu okuma türünde Lukes'in argümanı söz konusu bile edilemez; ama daha dar bir yöntembilgisel anlamda, Lukes'in öne sürdüğü alternatif mevcut değildir. Dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin simgesel anlatımları yalnızca bir aktörün eylem yönlenimlerine (ve olası gerekçelere) gönderme yapan betimlemeler altında tanılanabilir. Bu yüzden yorumcunun karanlık, yani düpedüz anlaşılmaz değil de belirli bakımlardan anlaşılmaz bir sözcenin, eylemde bulunan kişinin kendi bağlamı içinde yola çıktığı önvarsayımların açıklanması sonucunda rasyonel olarak görünüp görünemeyeceğini

---

of Jürgen Habermas, Cambridge 1978, s. 317 vd.; A. Wellmer'in yayınlanmamış bir konferans metninden de önemli ölçüde yararlandım: *On Rationality*, I-IV (1977).

[89] St. Lukes, "Some Problems about Rationality," Wilson (1970), s. 194 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[90] A. McIntyre, "The Idea of Social Science," aynı yazarın: *Agains the Self Images of the Age*, Londra 1971, 211 vd.; aynı yazarın: "Rationality and the Explanation of Action," aynı yazarın (1971), s. 244 vd.

sınamaktan başka seçeneği yoktur: "Ona akıldışılık atfederken, onun yeni davranışıyla, önceden sahip olduğu inançları ve kıstasları arasındaki tutarsızlığa ve bağdaşmazlığa işaret etmemiz gerektiğine dikkat edin. Bu durum, onun davranışının sadece bizim uygun gördüğümüzden farklı olması değil, onun uygun olduğuna inandığını bildiğimiz davranışlara da uygun düşmemesidir."[91] Gerektiğinde kuşkulu bir anlatımın irrasyonelliğinden adım adım emin olabilmek için bu anlatımın varsayılan rasyonelliğinden yola çıkmak, yorumcu için yorumbilgisel bir *acıma* sorunu değil, tersine yöntembilgisel bir buyruktur. Yorumcuyu kendi eleştirisini yapmadan eleştiri yapmaktan ve tam da Winch'in Viktoria dönemi antropologlarının çetelesine haklı olarak işaretlediği hataya düşmekten –kendi kültürünün genel olduğu zannedilen rasyonellik standardını yabancı kültürlere öylece yüklemekten–, ancak kendi varsayımlarına karşı uygulayacağı yorumbilgisel *acımasızlık* koruyabilir.

Ayrıca bu yöntembilgisel görüşten Lukes'in öne sürdüğü gibi alternatif rasyonellik standartları üzerine bir önkarar çıkmaz asla. Yorumcu, bir aktörün kendi sözcesi için verdiği ya da uygun koşullarda verebileceği gerekçelerle ilgilenirse, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına 'evet' ya da 'hayır' diyerek tavır almasını gerektiren bir düzlemde bulur kendisini. Her defasında neyin iyi bir gerekçe olarak kabul edildiği, açıkça tarihin (ya da bilim tarihinin) akışı içinde değişmiş bulunan kıstaslara bağlıdır. Bununla birlikte, değişik kültürlere ve değişik zamanlara ait kişilerin, sözcelerinin geçerliliğini farklı farklı değerlendirmesini sağlayan kıstasların bağlama bağlılığı, kıstasların seçiminin temelinde yalnızca sezgisel olarak yer alan doğruluk, normatif uygunluk ve içtenlik ya da otantiklik idelerinin de aynı ölçüde bağlama bağlı olduğu anlamına gelmez. Yine de, nesne alanına yöntembilgisel olarak erişmekle, bu soru olumlayıcı bir anlamda önyargılanmış olmaz; daha çok, yalnızca anlamı anlama sorunsalının temeline inildiğinde Lukes'in savunmak istediği görüş konum anlamında yanıtlanabilir. Bu konuya ileride yine döneceğim.

b) Evans-Pritchard'ın Afrika'da yaşayan Zande kabilesindeki cadılık, kehanet ve büyü üzerine araştırmaları, karanlık sözcelere karşı, Lukes'in bu işlemle bağlantılı gördüğü göreci sonuçları çıkarmadan büyük ölçüde yorumbilgisel merhamet gösterilebileceğinin en iyi örneklerinden birisidir. İkinci raundu, cadılar inancını ve böylelikle bu inanca uygun büyü pratiklerinin gerekçelerini de okurlarının Zande dünya imgesinin tutarlılığını tartışabileceği ölçüde aydınlatan Evans-Pritchard'ın bir argümanıyla açmak istiyorum. Evans-Pritchard, bir antropolog olarak bu kabi-

[91] McIntyre (1971b), s. 252 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

lenin görüşlerini ve tekniklerini nesnel bir biçimde yargılamak söz konusu olduğunda, aynı zamanda bilimsel rasyonelliğin standartlarına da sıkı sıkıya bağlı kalıyor. Evans-Pritchard, Zandelerin cadılar inancının büyük ölçüde karşıladığı mantıksal tutarlılık koşulu ile, bizim görüşümüze göre doğal süreçler hakkındaki empirik bilgilerin ve bu süreçlere yönelik teknik müdahalelerin yerine getirmesi gereken yöntemsel koşullar arasında bir ayrım yapıyor; bu bakımdan mitsel düşünce, modern düşüncenin açıkça gerisindedir: "Bilimsel düşünceler, nesnel gerçeklikle hem öncüllerinin geçerliliği bakımından hem de önermelerinden çıkarılan sonuçlar açısından uyum içinde olan düşüncelerdir ... Mantıksal düşünceler, düşünme kuralları-na göre, öncüllerin doğruluğu önem taşımayan, öncüller doğru olduğu sürece sonuçların doğru olduğu düşüncelerdir ... Bir çömlek fırınlama sırasında kırıldı. Bu, büyük bir olasılıkla kum yüzündendi. Hadi, çömleği inceleyip nedeninin kum olup olmadığını görelim. Bu mantıklı ve bilimsel düşüncedir. Hastalığın sebebi cadılıktır. Bir adam hastadır. Hadi hangi cadının sorumlu olduğunu keşfetmek için kahinlere danışalım. Bu mantıklı ama bilimsel olmayan düşüncedir."[92]

Antropoloğumuz yerlilerin sözcelerini yorumlarken, bunları hem başka sözcelerle hem de dünyadaki herhangi bir şeyle ilişkilendiriyor. İlk boyutta, antropolog her iki taraf için de eşit bir biçimde geçerli olan bir kurallar dizgesine –biçimsel mantığın sezgisel olarak bilinen ilkelerine– dayanabilir. Dünyayla bağıntı boyutunda kuşkulu durumlarda antropoloğun kullanım kuralları sorunsuz olan sözceler sınıfına başvurması gerekmektedir. Burada, tüm tarafların bir kendilikler dünyasına ilişkin aynı kavramı çıkış noktası aldığını, verili bir durumda yerlilerin kendisiyle az ya da çok aynı şeyi algıladığını, bu durumu kendisiyle az ya da çok aynı biçimde yorumladığını varsayar.[93]

Elbette burada taraflar, mantıkta yaptıkları gibi öznelerarasında geçerli yorumlama kurallarının apaçık bir tümcesine başvuramaz. Önermelerin doğruluğu ve müdahalelerin etkililiği hakkında inatçı bir muhalefet ortaya çıktığında, benim Evans-Pritchard'dan anladığıma göre, antropolog ancak bizim kültürümüz çerçevesinde bilimsel açıdan iyice stilize edildikten sonra evrensel geçerliliklerin bilincine varılmış olan sınama yöntemlerine güvenmelidir.

Burada Winch, Evans-Pritchard'a yönelik itirazlarının temeline kültürelci, Wittgenstein'dan esinlenmiş bir dil kavramını yerleştiriyor. "Dil" kavramından, dilsel

---

[92] Alıntılandığı yer: P. Winch, Wilson (1970) [Metinde İngilizcedir, –çn].

[93] M. Hollins, bu biçimsel ortaklık varsayımlarının statüsünü doğru bir biçimde karakterize ediyor: Wilson (1970), s. 214 vd.

olarak telaffuz edilmiş dünya imgelerini ve buna karşılık düşecek bir biçimde yapılandırılmış yaşam biçimlerini anlıyor. Dünya imgeleri, bir dil topluluğunun her defasında dünyayı yorumlamasını sağlayan kültürel bilgiyi depolarlar. Her kültür, kendi dilinde gerçeklikle bir bağlantı oluşturur. Bu bakımdan 'gerçek' ve 'gerçekdışı,' 'doğru' ve 'doğru olmayan,' bir dilde bulunup da bir başkasında eksik olan kavramlar değil, tüm dillerde bulunan kavramlardır. Ama her kültür bu kategorik ayrımları kendi dil dizgesinin *içinde* yapar: "Dile anlam veren gerçeklik değildir. Gerçek olan ve olmayan kendini dilin anlamı *içinde* gösterir. Dahası, hem gerçek olanla olmayan arasında ayrım yapma hem de gerçeklikle uzlaşma kavramının kendileri dilimize aittir. (yani her bir farklı dile J.H.) ... O halde, bu kavramların anlamını anlamak istiyorsak, onların dil *içindeki* gerçek işlevini incelemeliyiz."[94]

Bu noktada Zande kabilesi üyelerinin ve antropologların farklı dilleri konuştukları açıktır; bu durum antropologların göstermek zorunda olduğu yorumlama çabasının çokluğundan bile belli olur. Evants-Pritchard'ın kendisi de, Zandelerin dilinin tutarlı bir dünya imgesini yansıttığını açıklıyor. Bu dünya imgesi de, tıpkı modern dünya anlaması gibi, gerçek ve gerçek olmayan arasındaki ayrımları saptıyor ve bir görüşün gerçeklikle örtüşüp örtüşmediğine nasıl karar verileceğini belirliyor; ancak bunları, modern dünya anlamasından farklı bir biçimde yapıyor. Winch'e göre bu yüzden iki tarafın da aynı dünya tasarımını çıkış noktası aldığını varsaymak *anlamsızdır*. Antropoloğun cadılar inanışını ve büyüyü bilimsel rasyonellik ölçütlerine göre yargılamaya hakkı yoktur. Evans-Pritchard bu hakkı ancak kendisi için ilan edebilir, çünkü dayanaksız varsayımdan yola çıkmaktadır: "Gerçeklik tasarımının bilimsel akıl yürütme bağlamının *dışında* da anlaşılır ve uygulanabilir olarak görülmesi gerektiği, çünkü bilimsel fikirlerin yaptığıyla bilimsel olmayan fikirlerin yaptığı arasında ilişki olduğu [dayanaksız varsayımından yola çıkmaktadır, J. H.]. Evans-Prichard, bilimsel kültürün bir üyesinin büyüye inanan bir Zandeliden farklı bir gerçeklik tasarımına sahip olduğunu vurgulasa da, bu gerçeği sadece kaydetmenin ötesine geçmek ve farklılıkları belirtik olarak ortaya koyup sonuç olarak bilimsel tasarımın gerçekliğin aslında nasıl bir şey olduğunu yansıttığını, büyüsel tasarımın ise yansıtmadığını söylemek ister."[95]

c) Üçüncü rauntta Winch'in itirazının zayıflığını ortaya koymadan önce, ilkin onun gücünün tam olarak nerede yattığını açıklamamız gerekiyor. Dil, dilsel olarak telaffuz edilen dünya imgesi, yaşama biçimi, bir yandan tikel olana ilişkin kavram-

---

[94] Winch, Wilson (1970), s. 82 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[95] Winch, Wilson (1970), s. 81 [Metinde İngilizcedir, –çn].

lardır; çünkü diller, dünya imgeleri ve yaşama biçimleri yalnızca çoğul olarak ortaya çıkar. Öte yandan bu kavramlar bütünselliklere ilişkindir: Aynı kültürün üyeleri için kendi dillerinin sınırları, dünyanın sınırlarıdır. Yaşama evrenlerinin ufkunu istedikleri gibi genişletebilirler, ama onun dışına çıkamazlar; bu açıdan her yorumlama aynı zamanda bir benzeştirme olayıdır. Dünya imgeleri, gözden geçirilebilseler bile, bir bütünselliğe ilişkin oldukları için bir dünya anlamasının telaffuzları olarak onların ardına geçilemez. Bu bakımdan bir insanı bütünüyle serimleme iddiasıyla ortayan çıkan bir portreye benzerler.

Bir portre, ne tam ya da eksik olabilen bir harita anlamında bir resimdir ne de doğru ya da yanlış olabilen bir önerme anlamında, *bir nesne durumunun verilmesidir*. Bir portre daha çok, serimlenen kişinin belirli bir biçimde göründüğü bir bakış açısı sunar. Bu yüzden aynı kişinin birden çok portresi olabilir; bu portreler o kişiyi, çok değişik açılardan gösterebilir ve yine de aynı biçimde, isabetli, otantik ya da uygun olarak duyumsanabilir. Benzer bir biçimde, dünya imgeleri de dünyanın içinde olup biten her şeyi belirli bir şey olarak yorumladığımız kavramsal çerçeveyi gösterir. Dünya imgeleri de portreler gibi doğru ya da yanlış olamaz.[96]

Öte yandan dünya imgeleri doğrulukları mümkün sözceleri *olanaklılaştırmalarıyla* portrelerden ayrılırlar. Bu bakımdan doğrulukla dolaylı da olsa bir ilişkileri vardır; Winch işte bu noktayı göz önünde bulundurmuyor. Gerçi dünya imgelerini bütünsellikle ilişkileri sayesinde, doğruluk kıstaslarına göre bir yargılama yapmanın anlamlı olduğu boyuta çıkartıyor; hatta önermelerin doğruluğunun her defasında onlara göre yargılanabileceği kıstasların seçimi de, bir dünya imgesinin temel kuramsal bağlamına bağlı olabiliyor. Ama bundan, doğruluk idesinin kendisinin de tikelci bir biçimde anlaşılabileceği sonucu çıkmıyor. Hangi dil dizgesini seçersek seçelim, her zaman sezgisel olarak doğruluğun evrensel bir geçerlilik olduğu varsayımından yola çıkarız. Bir önerme doğru ise, hangi dilde formüle edilmiş olursa olsun, evrensel bir onayı hak eder. Bu yüzden Winch'in geliştirdiği sava karşı, dünya imgelerinin sadece tutarlılık, derinlik, ekonomiklik, tamamlanmışlık vb. gibi, adeta doğruluk karşısında kayıtsız kalan görüş açılarından değil, aynı zamanda *bilişsel*

---

[96] Bu karşılaştırmayı R. Rorty'nin kullanıma sunduğu Patricke Burke'un açıkça Wittgenstein'dan esinlenmiş olan "Truth and Worldviews" (1976) çalışmasına borçluyum: "Portreler gibi, dünya görüşleri de, 'görme biçimleri' durumlarıdır. Şeyler bütününü bir şey ya da başka bir şey olarak görmeyi başardığımız an bir dünya görüşümüz vardır. Dünyadaki bütün nesneler hakkında tek tek bir açıklama vermemiz gerekmez, fakat bütüne bütün olarak bir açıklama vermemiz gerekir. Dünya görüşü bir anlamda her şeyi kapsamalıdır, bir anlamda da kapsamamalıdır" [Metinde İngilizcedir, –çn].

uygunluk açısından da birbirleriyle karşılaştırılabileceği itirazı yöneltilebilir. Dilsel olarak telaffuz edilmiş bir dünya imgesinin uygunluğu, bu dil dizgesi içinde olanaklı olan doğru önermelerin bir fonksiyonudur.[97]

Gerçi Winch bu itirazı, öncelikle bilişsel bir yanlış anlama olduğu gerekçesiyle reddedebilir. Dilsel olarak telaffuz edilmiş dünya imgeleri yaşama biçimleriyle, yani toplumsallaşmış bireylerin gündelik yaşam pratiğiyle öyle iç içe geçmiştir ki, bunlar bilginin ve dışsal doğayı kullanılabilir hale getirmenin fonksiyonlarına indirgenemez. "Dil oyunları, birçok farklı ilgi alanını ve bunların birbirleriyle olan her çeşit farklı bağlantılarını kapsayan hayatları, yaşanacak hayatları olan insanlar tarafından oynanırlar. Bundan dolayı, bir insanın söylediği ya da yaptığı sadece kendisinin o an meşgul olduğu etkinliğin yerine getirilmesinde değil, onun ve başkalarının yaşamlarında da bir değişikliğe neden olur. Diğer kültürleri inceleyerek öğrenebileceğimiz, sadece bir şeyleri değişik şekillerde yapma olanakları, başka teknikler değildir. Daha önemlisi, insan yaşamını anlamlı kılmanın değişik olanaklarını öğrenebilir, yaşamını bir bütün olarak tasarlamaya çalışan bir insan için belirli etkinliklerin kazanabileceği önem hakkındaki değişik düşünceler elde edebiliriz."[98] Bir dil topluluğunun üyeleri dünya imgelerinin çerçevesinde kişisel ve toplumsal yaşamların merkezi konuları üzerinde anlaşırlar. Değişik kültürel yorumlama dizgeleri içine yerleştirilmiş rasyonellik standartlarını karşılaştırmak istersek, kendimizi *bizim* kültürümüzün telkin ettiği bilim ve teknik boyutuyla sınırlı tutamayız ve doğru önermelerin ve etkili tekniklerin olanaklılaştırılmasını, *o* dizgelerin rasyonelliğinin ölçütü yapamayız: Dünya imgeleri ancak anlam verme güçleri açısından karşılaştırılabilir. Dünya imgeleri doğum ve ölüm, hastalık ve yoksulluk, suç, sevgi, dayanışma ve yalnızlık gibi tüm kültürlerde karşımıza çıkan varoluşsal konulara ışık tutarlar. Kökenleri aynı olan "insan yaşamını anlamlı kılmanın" olanaklarını açarlar. Böylelikle *kendi değerleri içinde karşılaştırılamaz* olan yaşama biçimlerini yapılandırırlar. Yaşama biçimlerinin rasyonelliği, onların temelinde yatan dünya imgelerinin bilişsel uygunluğuna dayandırılamaz.

d) Winch, dünya imgelerinin ve yaşama biçimlerinin rasyonelliğinin duruma göre biçimsel özelliklerden anlaşılması gerektiği halde, bu argümanla birlikte içeriksel görünümlere doğru sapmış oluyor. Argümantasyonun bu adımını, Winch'in söz konusu sorunda hangi anlamda yanılgıya düştüğünü göstererek açabiliriz. Dün-

---

[97] Bu anlamda bir "uygunluk" kıstasını, kuramsal olarak kullanılabilir dil dizgelerinin karakterize edilmesi için ortaya koymuştum: J. Habermas (1973 c), 245 vd.

[98] Winch (1970), 105 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

ya imgelerinin bilişsel uygunluğu, yani bu imgeler içinde yapılması olanaklı önermelerin tutarlılığı ve doğruluğu ve buna bağlı olan eylem tasarılarının etkililiği, yaşamı sürdürme pratiğine *de* yansır. Evans-Pritchard'ın Zande kabilesinin örneğin iki kehanet sözü arasındaki ya da bir kehanet ile gerçekleşen olay arasındaki gibi apaçık olan çelişkileri, gerçi cadılar inancıyla açıklayabildiğine, ama bunu ancak bir dereceye kadar yapabildiğine ilişkin gözleminden Winch de yararlanıyor. Evans Pritchard, büyüsel güçlerin kalıtım yoluyla geçmesi tasarımları örneğinde, animist dünya imgesinin belirli temel kabullerinden kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan çelişkileri tartışıyor. Ve Zandelerin, antropoloğun yaptığı gibi katı bir tutarlılık sınamasına giriştikleri anda, bu kaçınılmaz tutarsızlıkları kendilerinin de hoş karşılamadığına hiç kuşku bırakmıyor. Ama bu türden bir istem onlara *dışarıdan getirilir*, kendi kültürlerinin çerçevesi içinde ortaya çıkmaz. Ve Zandeler, bir antropolog tarafından böyle bir istemle karşı karşıya bırakıldığında, genel olarak bundan kaçınır. Ama bu reddediş, çelişkilere gösterilen daha yüksek hoşgörü, yaşamı sürdürme biçiminin rasyonelliğinin bir belirtisi değil midir? Ancak çelişkilerinin örtbas edilmesi pahasına kararlı hale getirilebilen bir eylem yönlenimini irrasyonel olarak nitelendirmemiz gerekmez mi? Winch buna karşı çıkıyor.

Winch, Evans-Pritchard'ın Zandelerin gözlerine sokulan sorunla uğraşmak için kuramsal bir ilgi göstermediğini belirtmesine işaret ediyor: "Şu an, Avrupa rasyonelliğinin, Zande düşünüşü karşısındaki üstünlüğü hakkında konuşmak için açık dayanağımız varmış gibi görünebilir. Şimdiye kadar, Zande düşünüşü, ortadan kaldırmak için herhangi bir girişimde bulunmadığı, hatta farkında bile olmadığı bir çelişkiyi barındırmaktadır; ne var ki bu çelişki ancak Avrupa düşünüş biçimi bağlamında fark edilebilir. Fakat, Zande düşünüşü, bu konuda gerçekten bir çelişkiyi barındırıyor mu? Evans-Prichard'a göre Zande kabilesi, cadılar hakkındaki düşünüş biçimlerini çelişkiye düşecek bir noktaya vardırmamaktadır."[99] Winch, tutarlılık istemini Zandelerin *kendilerinin* vardığı noktadan daha ileriye götürmeyi meşru bulmuyor ve şu sonuca varıyor: "Yanlış anlaşmadan sorumlu olan Azande değil, Azande düşünüşünü, doğal haliyle bir çelişkiye düşmeyeceği yere zorla vardırma takıntısındaki Avrupalıdır. Avrupalı, aslında bir kategori hatası yapmaktadır."[100]

Bir cadılık inanışını bir yarı kuram yerine koymamak gerekir; Zandeler bu inanışla dünyada olup bitenleri, modern bir fizikçinin ya da doğal bilimler eğitimi almış bir hekiminkine *benzer bir nesneleştirici tutumla* kavramak istemiyordur.

---

[99] Winch (1970), 92 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[100] Winch (1970), 93 [Metinde İngilizcedir, –çn].

e) Avrupalı antropologlara yöneltilen kategori hatasına düşme suçlaması, hem güçlü hem de zayıf anlamda anlaşılabilir. Bu suçlamayla sonunda, bilim adamının yerlilere, tutarsızlıkların çözülmesi yönündeki kendi ilgisini yüklemeye hakkı olmadığı söyleniyorsa, bunun üzerine, bu kuramsal ilgi eksikliğini, Zandelerin dünya imgesinin daha az iddialı rasyonellik standartları gerektirmesine ve bu anlamda modern insanların dünya anlamasından daha az rasyonel olmasına dayandırılabilip dayandırılamayacağı karşı sorusu yöneltilebilir. Böylelikle tartışmanın sondan bir önceki raundu da başlamış oluyor.

R. Horton bu argümanı, Popper'in "kapalı" ve "açık" zihniyetler arasında ve geleneğe bağlı ve modern toplumların bunlara karşılık düşen yaşam biçimleri arasında yaptığı ayrıma dayanarak geliştiriyor. Winch'in dünya imgelerinin yapılarının yaşam biçimlerinde dile geldiği görüşünü Horton da benimsiyor; ancak Horton, dünya imgelerini bilişsel uygunluk derecesine göre değerlendirmek olanaklı değilse, bilişsel-araçsal öğrenme süreçlerini ne ölçüde engellediklerine ya da kolaylaştırdıklarına göre değerlendirmenin olanaklı olduğunda diretiyor: "İnsanın bilgiyi adım adım artan bir biçimde elde edebilmesi için, doğru kuram çeşitlerine ve onlara karşı doğru bir tutuma gereksinimi vardır."[101] Horton ve Winch, Evans-Pritchard'ın Zandelerin eleştirel olmayan tutumuna ilişkin raporundaki hemen hemen aynı paragraflara dayanıyorlar; ama Horton bu tutumu, Zandelerin dünya imgesine özgü, ilksel olarak bilimsel rasyonellikle eşdeğer bir rasyonelliğe dayandırmıyor. Norton'a göre cadılar inanışı daha çok, Zandelerin bilincini geleneksel yorumlarla farkına az ya da çok varmadan bağlayan ve olası yorumların olanaklılığı bilincinin doğmasına asla izin vermeyen bir yapı gösteriyor: "Başka bir deyişle, alternatiflerin varlığının farkında olunmaması yerleşik kuramsal ilkelerin mutlak kabulüne neden olur ve onları herhangi bir biçimde sorgulama olasılığını ortadan kaldırır. Bu durumda, yerleşik ilkeler inanana zorlayıcı bir güçle yatırım yaparlar. Bu ilkelerden kutsal olarak söz ederken işte bu gücü kastediyoruz. O halde, burada, iki temel açmazla karşı karşıyayız: Alternatiflerin varlığından, inançların kutsallığından ve tehditlerle ilgili endişelerden haberdar olmamayla karakterize edilmiş "kapalı"lık durumu ve alternatiflerin varlığından, inançların kutsallığından ve tehditlerle ilgili endişelerin azalmış olmasından haberdar olma haliyle karakterize edilmiş "açık"lık durumu."[102]

Kapalılık *versus* açıklık boyutu, *dünya imgelerinin rasyonelliği açısından bağlama ba-*

[101] R. Horton, African Thought and Western Science, Wilson (1970), s. 153.

[102] Horton (1970), 154 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

ğımlı olmayan bir ölçüt sunar görünüyor. Gerçi referans noktasını yine modern bilim oluşturuyor; çünkü Horton, kapalı dünya imgelerinin "kutsal" yani kimliği güvenceleyen karakterini, yorumlama alternatiflerine karşı bir bağışıklaşmaya dayandırıyor; bu bağışıklaşma, bilimsel zihnin en önce gelen özellikleriyle, öğrenmeye hazır olma ve eleştiriye açık olmayla bir karşıtlık oluşturmaktadır. Gerçi Horton cadılar inanışını kolaylıkla bir önbilimin istemlerinin altına yerleştirmiyor, ama bu inanışın yapısını sadece mitsel-büyüsel tasarım dünyasının, bilimsel kuramların onsuz ortaya çıkamayacağı düşünsemeli temel tutumla uyuşmazlığı açısından yargılıyor. Burada bir kategori hatasına düşenin modern bir Avrupalı olduğu itirazı, bu yüzden bir başka düzlemde yenileniyor.

Öğrenmeye hazır olma ve eleştiriye açık olma özelliklerinin, asla salt kendi kültürümüzün aşırı duyarlı yönleri olmadığını kabul etmeye hazır olsak bile, dünya imgelerini bilimsel bir anlayışı engelleyip engellemediklerine ya da kolaylaştırıp kolaylaştıramadıklarına göre yargılamak, en azından *tek yanlıdır*. Bu noktada MacIntyre, Winch'le aynı görüştedir: "Bizim gibi sofistike kişilerin bile, Frazer'in hatasını, kimi zaman, daha incelikli bir biçimde de olsa, sürdürüp sürdüremeyeceğimizi merak etmek doğrudur. Çünkü yabancı bir kültürün sözcelerine ve eylemlerine, zihnimize iyice yerleşmiş bir biçim sınıflandırmasıyla yaklaşınca ve verilen törene ya da başka bir pratiğe "bu bir parça uygulamalı bilim mi ya da simgesel ve dramatik bir etkinlik ya da bir teolojinin bir parçası mı" diye sorarken, aslında herhangi bir yanıtın yanıltıcı olacağı bir dizi soru sormuş oluyoruz ... Çünkü sorgulanan sözceler ve pratikler zihnimizdeki bütün biçimlere uyabilirler ya da hiçbir biçime ait olmayabilirler. Çünkü verilen uygulamayla ilgili olanlar için, sözcelerinin nasıl yorumlanacağı sorusu hiçbir zaman sorulmamış olabilir –'yorumlama' konusunda: Bir öngörü olarak, diyelim ki arzunun simgesel anlatımından ya da tersinden ziyade bir pratiğe ya da sözceye bir biçim atfetmek, onu yorumlamaktır–. Eğer onlara sözcelerinin nasıl yorumlanması gerektiğini sorarsak, içten bir cevap alabiliriz fakat hâlâ yanılmış olabiliriz. Çünkü biz, tam da bu soruları sorma eylemiyle onları kendi sözcelerini bir biçimden çok başka bir biçimde yorumlamaya başlamaktan kaçınamayacakları bir noktaya getirmiş oluyoruz. Fakat biz soruyu sorana kadar belki de, bu böyle değildi. Belki o zamandan önce sözceleri belirsizlikte duruyordu ... Mitler o zamandan sonra belki potansiyel bilim *ve* edebiyat *ve* teoloji olarak görülecekler, fakat onları mit olarak anlamak, aslında bunlardan hiçbiri olarak anlamamak olacaktır. Mitlerden gerçekliğin yanlış temsili olarak söz etmenin saçmalığı şuradan kaynaklanmaktadır: Mit ancak gerçekliğin potansiyel bir yanlış temsili olabilir,

birbiriyle uyumla içinde olarak 'karışık *versus* ayrılmış güdüler' ve 'düşük *versus* yüksek bilişsel işbölümü' deyimleriyle, nesnel, sosyal ve öznel dünya arasındaki artan kategorik ayrımı; bilişsel-araçsal, ahlaksal-pratik ve dışavurumcu soru sorma biçimlerinin özelleştirilmesini ve özellikle, sorunların her defasında onlara göre ele alınabileceği geçerlilik görünümlerinin farklılaştırılmasını betimliyor. Horton ve Gellner daha sonra, dilsel dünya imgesi ile gerçeklik arasındaki artan farklılaşmayı vurguluyor. Çeşitli görünümleri 'sözcükler karşısında alınan büyüsel tutumlar *versus* büyüsel olmayan tutumlar;' 'durumlara bağlı düşünceler *versus* düşüncelere bağlı düşünceler' deyimleriyle irdeliyorlar (bu, içsel ve dışsal nesne bağıntılarının ayrılmasıyla ilgili bir belirtidir ve Gellner'de 'aşırı duyarlı normların kullanılması' deyimiyle karşımıza çıkar). Sonunda 'düşünsemeli olmayan düşünce *versus* düşünsemeli düşünce' karşıtlığı, salt matematik, mantık, dilbilgisi vb. gibi biçimsel bilimsel disiplinlere değil, genel olarak simge dizgelerinin dizgesel olarak işlenmesini ve biçimsel olarak yeniden biçimlendirilmesini olanaklı kılan disiplinlere gönderme yapıyor.

Ancak, dünya imgeleri yalnızca anlaşma süreçleri için değil, bireylerin toplumsallaşması için de kurucudur. Dünya imgeleri, bireylere temel kavramlardan ve temel kabullerden oluşan bir çekirdek sağlayarak, kimlik oluşturan ve güvenceleyen bir işlev üstlenir; söz konusu çekirdekteki temel kavram ve kabuller, bireylerin ve sosyal grupların kimliği üzerinde etkisi olamayacak biçimde değiştirilemezler. Bu *kimlik güvenceleyen bilgi* kapalı dünya imgesinden açık dünya imgesine uzanan çizgide gitgide daha bilimselleşir; değiştirilmeye açık içeriklerden hep daha geniş ölçüde bağımsızlaşan yapılara bağlanır. Gellner, modern düşüncede biçimsel bir minimumda yakınsayan 'pekiştirilmiş kurucu nedenler'den söz ediyor: "Yabanıl ve modern düşünce dizgeleri arasındakine benzer bir biçimde yerleşik kabullerin, bu anlamda kutsalın dağılımında dizgesel bir farklılık vardır. Geleneksel düşünce dizgesinde, kutsal ve çok elzem daha fazla, daha düzensiz dağılmıştır ve çok daha yaygındır. Modern bir düşünce dizgesinde ise daha düzenli ve daha dardır, ekonomikmiş gibidir, bazı anlaşılabilir ilkelere dayalıdır, yaşamın ayrıntılı yönlerinde dağılmamaya çalışır. Kadere daha az rehine verilir ya da diğer taraftan bakarsak, yaşamın ve toplumun hamurunun daha az bir bölümü kutsal ve yerleşik inançların desteğinden yararlanmaktadır."[107] Horton bu gelişmeyi 'koruyucu *versus* yıkıcı tutum' deyimiyle belirtiyor ve bu bağlamla tabu'yu düzenli muhalif deneyimlerin ortaya çıktıkları ve kökensel farklılıkları ortadan kaldırma tehditi oluşturdukları her yerde dün-

[107] Gellner (1973), 178.

ya imgesinin kategorisel temellerini koruyan bir kurum olarak kavrıyor.[108]

Horton'un ve Gellner'in antropolojik bilgilerden de yararlanarak kullandığı, Popper'e ait "kapalı *versus* açık" kavram çiftini biçimsel pragmatik açıdan çözümlediğimizde, Winch'in bilimsel rasyonelliğin tözleştirilmesine yönelik kuşkularının hem anlaşılırlık kazandıkları hem de aceleci sonuçlardan kurtarıldıkları bir perspektifle karşılaşıyoruz. Bilimsel rasyonellik, tekil kültürlerin bağlamının ötesinde geçerlilik iddiasında bulunabilen bir bilişsel-araçsal rasyonellik bütününe aittir. Yine de, Winch'in argümanlarını irdeledikten ve zayıflattıktan sonra geriye, hakkını tam vermediğimiz bir parça coşku kalıyor: "Amacım ahlak dersi vermek değil, başka kültürlerin incelenmesiyle ortaya çıkan '*-den öğrenme*' kavramının, *bilgelik* kavramıyla yakından ilintili olduğunu önermektir."[109] Modern toplumların üyesi olan bizler, alternatif, özellikle de modern öncesi yaşama biçimlerinin anlamasından bir şeyler öğrenemez miyiz? Aşılmış gelişme basamaklarının romantikleştirilmesinin ötesinde, yabancı kültürel içeriklerin egzotik çekiciliğinin ötesinde, modernliğe giden kendi yolumuzun zorunlu kıldığı yitimleri anımsamamız gerekmez mi? R. Horton da bu sorunun asla anlamsız olmadığını düşünüyor: "Bir bilim insanı olarak, bazı noktalarda geleneksel Afrika düşünüşünün, bilimsel düşünüşle kıyaslandığında yoksul, engelleyici bir şey olduğu izlenimi vermem gerektiği belki de kaçınılmazdır. Fakat, bir insan olarak, içinde büyüdüğüm bilimsel yönlenimli Batılı alt kültüre tercihen burada, hâlâ son derece geleneksel Afrika'da yaşıyorum. Neden? Birçok tuhaf, uğursuz ve doğal nedenler olabilir. Fakat, kesin bir neden evdeki *kayıp şeylerin* keşfidir. Günlük yaşamda ve düşünüşte yoğun şiirsel bir nitelik ve yaşanılan andan alınan yoğun bir zevk, – ikisi de güdüde saflık arayışı ve ilerlemeye olan inançla, sofistike Batı yaşamından dışlanmıştır."[110]

---

[108] Horton (1970), 165: "Belki de geleneksel Afrika kültürlerinde tabu reaksiyonuna yol açacak en önemli durum, ensest teşebbüsünde bulunmaktır. Teşebbüs edenin annesine, kızına ya da kız kardeşine karısıymış gibi davranmasından dolayı ensest, yerleşik kategori-dizgesine en çirkin meydan okumalardan biridir. Tabu tepkisine yol açan bir başka yaygın olay ikizlerin doğumudur. Burada, var olan kategori ayrımı insanlara karşı hayvanlardır. Bir batında birden fazla doğum insanların değil hayvanların bir özelliği olarak görülür. Başka bir tabulaştırılmış nesne de diriyle ölü arasındaki bir sınıflandırıcı tampon bölgeyi kapsayan insan cesedidir. İnsan dışkısı ve adet kanı da benzer bir yaygınlıkta tabulaştırılmıştır. Onlar da diriyle ölü arasındaki aynı tampon bölgeyi kaplarlar. Tabu tepkileri genelde radikal bir biçimde yabancı ve yeni olan, bunun için de (neredeyse tanımsal) yerleşik kategori dizgesine uymayan durumlara verilir" [Metinde İngilizcedir, –çn].

[109] Winch (1970), 106.

[110] Horton (1970), 170 [Metinde İngilizcedir, –çn].

Bu alıntıdaki 'güdüde saflık arayışı' deyiminde modern dünya anlamasının çıkış noktası aldığı, dünya tasarımları ile geçerlilik görünümleri arasındaki farklılaştırma bir kez daha kendini belli ediyor. Horton, anımsatmasına "Bunlar bilimin gelişmesi için ne kadar gereklidirler; ancak kendilerine ayrılan sınırların ötesinde dizginsizce koşturduklarında nasıl da bir felakete dönüşürler!" tümcesini ekleyerek, evrenselci görüşe *özeleştirel bir vurgu* kazandırıyor. Bilimsel rasyonelliğin kendisi değil ama onun tözleştirilmesi, Batı kültürürün aşırı duyarlı yönlerinden biri gibi görünüyor ve bilişsel-araçsal rasyonelliğin artık salt dışsal doğayla ilişkisi içinde değil, tersine dünya anlaması ve iletişimsel gündelik yaşam pratiği içinde tek yanlı bir biçimde egemen olmasına yardım eden bir kültürel ve toplumsal rasyonellik modeline göndermesi olduğunu düşündürüyor.

Argümantasyonun gidişi belki, Winch'in argümanlarının, dilsel olarak telaffuz edilen her dünya imgesinde ve her kültürel yaşama biçiminde karşılaştırılamaz bir rasyonellik kavramının barındığı savını pekiştirmekte zayıf kaldığı biçiminde özetlenebilir. Ama Winch'in argümantasyon stratejisi, içinde modern dünya anlamasının dile geldiği rasyonellik için ilkesel olarak haklı çıkarılmış evrensellik iddiasını, modernin eleştirel olmayan, bilgiye ve dışsal doğanın kullanılmasına sabitlenmiş özaçımlaması karşısında ortadan kaldırmak için yeterince güçlüdür.

(4) İngiltere'de sürdürülen rasyonellik tartışması, modern dünya anlamasının temelinde, genel rasyonellik yapıları bulunsa da, Batı'nın modern toplumlarının çarpıtılmış, bilişsel-araçsal görünümlere bağlı kalan ve sadece bu yüzden tikel olan bir rasyonellik anlamasını teşvik ettiği sonucunu telkin ediyor. Son olarak böyle bir tasarımın bazı içermelerine işaret etmek istiyorum.

Dünya imgelerinin rasyonelliği biçimsel pragmatik olarak belirlenmiş kapalılık *versus* açıklık boyutunda değerlendirilebilirse, dünya imgelerindeki sadece psikolojik, ekonomik ya da sosyolojik açıdan, yani dışsal etmenlerin yardımıyla açıklanamayan, aynı zamanda içsel olarak yeniden kurulabilir bir bilgi artışına da dayandırılabilen dizgesel değişiklikleri göze alırız. Elbette öğrenme süreçleri kendi açılarından empirik mekanizmaların yardımıyla açıklanmalıdır; ama aynı zamanda, *içsel geçerlilik* koşulları bakımından dizgesel bir değerlendirmeye açık olmaları yüzünden bir sorun çözümü olarak da düşünülmüşlerdir. Evrenselci görüş, en azından yaklaşım biçiminde evrim kuramına dayanan bir kabulle, dünya imgelerinin rasyonelleşmesinin öğrenme süreçleri üzerinden gerçekleştiği kabulüne zorlar. Bu, dünya imgelerinin gelişmelerinin süreklilik içinde, doğrusal olarak ve hatta idealist bir nedenselcilik anlamında zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiği anlamına kesinlikle

gelmez. Bu kabulle, gelişme *dinamiğine* ilişkin sorular, önyargılanmış olmaz. Değişik biçimlerde yapılanmış yorumlama dizgeleri arasındaki tarihsel geçişler öğrenme süreçleri olarak kavranmak isteniyorsa, dünya imgelerinin empirik art arda sıralanışını, öğrenme adımlarının katılımcının perspektifinden kavrayışlı bir biçimde yeniden yapılabilir ve öznelerarasında sınanabilir bir sıralanışı olarak yeniden kurmaya izin veren anlam bağlamlarının biçimsel bir çözümlenişi istemi yerine getirilmelidir.

Mc Intyre, Winch'e bu *bilişsel gelişmelerin* süreksiz yapısal sıçramalar olarak *yeniden yorumlaması* gerektiği itirazını yöneltiyor: "Bu, Winch'in reddettiği türden sorular geliştirmekle ister istemez nitelendirilmiş bir inanç dizgesinden bir başkasına geçişlere değiniyorum. Örneğin, 17. yy İskoçyasında 'Fakat, cadılar var mı?' sorusu sorulamazdı. Eğer Winch, ne tür bir toplumsal yaşam tarzı içinden, hangi inanç dizgesi altında bu sorunun sorulduğunu sorarsa, tek yanıt, alternatif dizgelerle yüzleşen ve karşılaştıkları şeyi bağımsız bir yargılama kıstaslarına tabi tutabilen insanlar tarafından sorulduğu yanıtıdır. Günümüzde birçok Afrikalı böyle bir konumdadır."[111]

Bu itirazın öteki yüzü, elbette McIntyre'ın evrenselci görüşe getirdiği kanıtlama yükümlülüğüdür. Buna göre, modern bir toplumun üyesi olan bilim adamının, mitostan bir dünya dinine geçişi ya da dinsel-metafizik bir dünya imgesinden modern dünya anlamasına geçişi olanaklı kılmış bulunan öğrenme süreçlerini yeniden kurmadıkça Zandelerin cadılar inanışını ya da İsa'nın çarmıha gerilişini de ciddi bir biçimde anlayamayacağını kabul etmek gerekir.[112]

İkinci bölümde, Weber'in din sosyolojisini ele alırken, dinsel dünya imgelerinin gelişmesini biçimsel dünya tasarımlarının oluşmasını ele alan kuramsal bakış açısıyla, yani bir öğrenme süreci olarak kavramaya çalışacağım. Bu sırada, Piaget'nin bilinç yapılarının varlıkoluşu için geliştirdiği bir öğrenme tasarımından sessizce yararlanacağım. Bilindiği gibi Piaget, yeni içeriklerle değil, tersine öğrenme yeteneğinin yapısal olarak betimlenen düzeyleriyle karakterize edilen bilişsel gelişme düzeylerini ayırıyor. Yeni dünya imgesi yapılarının belirmesi durumunda da buna benzer bir şey söz konusu olabilirdi. Mitsel, dinsel-metafizik düşünüş biçimleriyle

---

[111] MacIntyre (1971 b), 228 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[112] Bu varsayıma göre, yeniçağın başlarında Avrupa'da yaygın olan cadılar inanışını bilişsel bir gerileme olarak anlamak gerekir. Krş. R. Döbert, "The Role of Stage-models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchcraze," R. Harré, U. J. Jensen (Haz.), *Studies in the Concept of Evolution*, Brighton 1981.

modern düşünüş biçimi arasındaki dönüm noktaları, temel kavramlar dizgesindeki değişikliklerle karakterize edilmiştir. Aşılmış bir düzeyin yorumlamaları, *içerikleri* ne olursa olsun, bir sonraki düzeye geçişle birlikte *kategorisel olarak değerden düşer*. Artık ikna edici olmayan şu ya da bu gerekçe değil, gerekçelerin *türüdür*. Tüm geleneklerin açıklama ve haklı çıkarma potansiyellerinin değerinin düşürülmesi, yüksek kültürlerde mitsel-anlatısal, yeniçağda ise dinsel, kozmolojik ya da metafizik düşünce figürlerinden kopmayla ortaya çıkmıştır. Bu *değerden düşürme hamleleri* yeni öğrenme düzeylerine geçişlerle bağıntılı görünüyor; bövlelikle öğrenme koşulları, hem nesneleştirici düşünce hem de ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik-pratik dile getirme yeteneği boyutlarında değişir.

Piaget'nin kuramı salt yapı ve içerik öğrenmesi arasında bir ayrım yapmak için değil, bütün olarak dünya imgelerine, yani dünya anlamasının değişik boyutlarına uzanan bir gelişmenin kavramsallaştırılması açısından da yararlıdır. Dar anlamda bilişsel gelişme, büyümekte olan çocuğun dışsal gerçeklikle ve nesnel dünyadaki olaylarla etkin bir tartışma içine girerek yapıcı bir biçimde edindiği düşünce ve eylem yapılarıyla ilişkilidir.[113] Ama Piaget bu bilişsel gelişmeyi "dışsal ve içsel evrenin oluşturulmasıyla" bağıntılı olarak izler; zamanla "nesneler evreninin ve öznenin içsel evreninin kurulmasıyla bir sınır çekme durumu"[114] ortaya çıkar. Büyüyen çocuk dış evren ve iç evren kavramlarını, eş kökenli olarak hem nesnelerle hem de - kendi kendisiyle pratik ilişki içinde geliştirir. Piaget burada fiziksel nesnelerle ve sosyal nesnelerle ilişkiyi, "özne ve nesneler arasındaki etkileşim ve özne ve öteki özneler arasındaki etkileşim"[115] biçiminde birbirinden ayırıyor. Buna karşılık düşecek biçimde, dış evren bir yanda algılanabilir ve manipüle edilebilir nesneler dünyası, öbür yanda ise normlarla düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler dünyası olmak üzere farklılaşıyor. Dış doğa ile araçsal eylem yoluyla kurulan ilişki, "entelektüel normlar dizgesinin" kurucu bir biçimde edinilmesini sağlarken, öteki kişilerle etkileşim, toplumsal olarak kabul edilmiş "ahlaksal normlar dizgesi"nin içinde kurucu bir biçimde büyümenin yolunu açıyor. Öğrenme mekanizmaları, uyum ve uyuşum,

---

[113] Bu konuda bir toplu bakış için: J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie*, Olten 1974; ayrıca J: H. Flavell, *The developmental Psychology of Jean Piaget*, Princeton 1963; H. G. Furth, *Piaget and Knowledge*, Chicago 21981; B. Kaplan, "Meditation on Genesis," *Hum. Developm.*, 10, 1967, 65 vd.; N. Rotenstreich, "An Analysis of Piagets Concept of Structure," *Phil. Phenom. Res.*, 37, 1977, 368 vd.

[114] J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens*, Cilt 3, Stuttgart 1973, s. 179.

[115] Piaget (1973), 190; krş. J: M. Broughton, "Genetic Metaphysics," R. W. Rieber (Haz.) *Body and Mind*, New York 1980; 177 vd.

bu iki eylem türü üzerinde özgün bir biçimde etkili olur: "Eğer ... özne ile nesne arasındaki etkileşimler, bu ikisini de değiştiriyorlarsa, bireysel özneler arasındaki her etkileşimin de bunları karşılıklı olarak değiştirdiği *afortiori* apaçıktır. Bu yüzden her sosyal ilişki, bireyin tinsel yapısını dönüştürerek yeni özellikler yaratan, kendi içinde bir bütünselliktir."[116]

Böylece, Piaget açısından yalnızca dışsal bir evrenin kuruluşu olarak anlaşılmayan, tersine nesnel ve sosyal dünyanın öznel evrenden *eşzamanlı* olarak ayrılması için bir referans dizgesinin kuruluşu olarak da anlaşılan, daha geniş anlamda bir bilişsel gelişme ortaya çıkar. Bilişsel gelişme genel olarak *benmerkezcilik damgasını taşıyan bir dünya anlamasının merkezsizleşmesi* anlamına gelir.

Ancak, üç dünyanın biçimsel referans dizgesi farklılaştığı ölçüde düşünsemeli bir evren kavramı kurulabilir ve bu evrene ulaşma yolu, durum tanımlamalarının ortaklaşa görüşülmesi anlamındaki ortak yorumlama çabaları ortamından geçerek sağlanabilir. Öznel evren kavramı, salt kendi içsel evrenimizi değil, başkalarının öznel evrenlerini da dış evrenden ayırma olanağı verir. Ego, belirli olguların (nesnel dünyada mevcut bir nesne durumu olarak gördüğü şeylerin) ya da belirli normatif beklentilerin (ortak sosyal dünyanın meşru bir bileşeni olarak gördüğü şeylerin) bir başkasının perspektifinden, yani onun öznel evreninin bir bileşeni olarak nasıl göründüğü üzerine düşünebilir; ego ayrıca, alter'in kendi açısından, mevcut nesne durumlarını ve geçerli normlar olarak kabul ettiği şeyleri, ego'nun perspektifinden, yani ego'nun öznel evreninin bileşenleri olarak nasıl göründüğü üzerine düşündüğünü de düşünebilir. Bu bakımdan, tarafların öznel evrenleri nesnel, normatif ve öteki öznel şeylerin sık sık yansıdığı birer ayna işlevi görebilirdi. Ama biçimsel dünya tasarımlarının tam da, ortaklıklar toplamının sürekli birbirinde yansıyan öznellikler ırmağında eriyip gitmesini engellemek gibi bir işlevleri vardır; bu tasarımlar hep birlikte üçüncü ya da tarafsız bir kişinin perspektifinden bakmayı olanaklılaştırır.

Her anlaşma edimi öznelerarasında kabul edilmiş durum tanımlamalarına ulaşmayı hedefleyen ortaklaşa bir yorumlama sürecinin bir parçası olarak kavranabilir. Burada üç dünya tasarımı, içinde durum bağlamlarının, katılanların her defasında neye olgu ya da geçerli norm ya da öznel bir yaşantı gözüyle bakacağı konusunda anlaşmaya varılabileceği biçimde düzenlenebilen, ortak olarak varsayılan koordinatlar dizgesi işlevi görür.

Bu noktada, *yaşama evreni kavramını* ilkin anlaşma süreçlerinin bağlılaşığı olarak

[116] Piaget (1973), 190.

sunabilirim. İletişimsel eylemde bulunan özneler, her zaman bir yaşama evreninin ufkunda anlaşırlar. Onların yaşama evreni artalandaki az ya da çok dağınık, her zaman sorunsuz olan inanışlardan oluşur. Bu yaşama evrensel artalan, tarafların sorunsuz olduğunu varsaydıkları durum tanımlamalarına kaynak oluşturur. Bir iletişim topluluğunun üyeleri, yorumlama başarımları sırasında nesnel bir dünyayı ve öznelerarasında paylaşılan sosyal evrenlerini, bireylerin ve (öteki) toplulukların öznel evrenlerinden ayırır. Dünya tasarımları ve bunlara karşılık düşen geçerlilik iddiaları, iletişimsel eylemde bulunanların sorunsal, yani uzlaşma gerektiren durum bağlamlarını her defasında sorunsuz olarak varsaydıkları evrenlerine yerleştirmelerine yarayan biçimsel iskeleti oluşturur.

Yaşama evreni daha önceki kuşakların yaptığı yorumlama çalışmasını depolar; yaşama evreni her güncel anlaşma sürecinde ortaya çıkan görüş ayrılığı riskine karşı, koruyucu karşı ağırlıktır. Çünkü iletişimsel eylemde bulunanlar bu anlaşmaya yalnızca, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısında evet/hayır biçiminde tavırlar alarak ulaşabilir. *Bu iki ağırlık arasındaki orantı, dünya imgelerinin merkezsizleştirilmesiyle birlikte değişir.* Kültürel bilgi stoğunu hazırlayan dünya imgesi ne denli merkezsizleştirilmişse, anlaşma gereksinimi de eleştiriye dayanıklı bir biçimde yorumlanmış bir yaşama evreni tarafından o denli az örtülmüştür; ve bu gereksinimin, tarafların kendilerinin yorumlama başarımlarıyla, yani rasyonel olarak güdülendiği için risk taşıyan bir anlaşmayla ne denli karşılanması gerekiyorsa, rasyonel eylem yönlenimlerini de o denli sık bekleyebiliriz. Bu yüzden yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi ilkönce "normatif olarak atfedilen anlaşma" karşısında "iletişimsel olarak ulaşılan anlaşma" boyutunda karakterize edilebilir. Kültürel gelenekler hangi geçerlilik iddialarının ne zaman, nerede, ne için, kimin tarafından ve kime karşı kabul edilmesi gerektiğine ilişkin aldıkları önkararlar ne denli çoksa; tarafların da kendi evet/hayır tavırlarının dayandığı potansiyel nedenleri belirtikleştirme ve sınama olanağı o denli azdır.

Bu bakış açısından kültürel yorumlama dizgelerini değerlendirirsek, mitsel dünya imgelerinin neden öğretici bir sınır durumu oluşturduğunu görürüz. Bir sosyal grubun yaşama evreninin mitsel bir dünya imgesiyle yorumlanması ölçüsünde, tekil üyelere düşen yorumlama yükü ve eleştirilebilir bir anlaşmaya katkıda bulunma şansları azalacaktır. Dünya imgesi, Piaget'nin söylediği anlamda sosyal merkezli[117] kaldığı ölçüde, var olan nesne durumlarının, geçerli normların ve dile getirilebilir öznel yaşantıların dünyaları arasında bir farklılaştırmaya izin vermez. Dilsel dünya

[117] Piaget (1973), 229.

imgesi, dünya düzeni olarak şeyleştirilebilir ve eleştirilebilir bir yorumlama dizgesi olarak görülemez. Böyle bir yönlenim dizgesi çerçevesinde eylemler, içinde eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönelik evet/hayır biçimindeki özerk tavır almaların, iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşmasının bağımlı olduğu o kritik bölgeye hiç ulaşamaz.

Bu zemin üzerinde kültürel geleneklerin kendilerine uygun bir biçimde yorumlanmış bir yaşama evreninde rasyonel eylem yönlenimlerinin olanaklı olmaları, rasyonel bir yaşam sürdürmeye dek yoğunlaştırılabilmeleri gerekiyorsa, hangi biçimsel özellikleri taşımaları gerektiği açıklık kazanıyor:

a) Kültürel gelenek, nesnel ve öznel dünya için biçimsel tasarımlar sunmalıdır; farklılaşmış geçerlilik iddialarına (önermesel doğruluk, normatif uygunluk, öznel içtenlik) izin vermeli ve temel tutumların bunlara uygun düşen farklılaşmasını (nesneleştirici, normlara uygun ve dışavurumcu) teşvik etmelidir. Sonra, simgesel anlatımlar, dizgeli bir biçimde nedenlerle bağlandıkları ve nesnel bir değerlendirmeye açık oldukları biçimsel bir düzeyde üretilmelidir.

b) Kültürel gelenek kendisiyle düşünsemeli bir ilişki kurulmasına izin vermelidir; gelenek yoluyla biriktirilen yorumlamaların ilksel olarak sorgulanabilecekleri ve eleştirel bir gözden geçirme işlemine sokulabileceği ölçüde kendi dogmatikliğinden sıyrılmış olmalıdır. Bundan sonra içsel anlam bağıntıları dizgeli bir biçimde işlenebilir ve alternatif yorumlar yöntemli bir biçimde incelenebilir. İkinci aşamadaki bilişsel etkinlikler, nesneleştirici düşünce, ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik algılama alanlarında, hipotezlerle yönetilen ve argümanlara dayalı bir biçimde süzülmüş öğrenme süreçleri ortaya çıkar.

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

d) Son olarak, kültürel gelenek yaşama evrenini öyle yorumlamalıdır ki, başarıya yönlenmiş eylem hep yeniden iletişimsel olarak yenilenmesi gereken bir anlaşmanın buyrumlarından kurtarılabilsin ve anlaşmaya yönlenmiş eylemden en azından kısmen ayrılabilsin. Böylelikle, amaçsal-rasyonel eylemin genelleştirilmiş amaçlar için, örneğin rasyonel ekonomi ve rasyonel yönetim için para ve erk üze-

rinden yönlendirilen altdizgeler oluşturmak amacıyla, toplumsal olarak kurumsallaştırılması olanaklı hale gelecektir: Max Weber, göreceğimiz gibi c) ve d) paragraflarında sözü edilen altdizge oluşumlarını kendisine göre modern çağda kültürel ve toplumsal rasyonelleştirmenin çekirdeğini oluşturan değer alanlarının birbirinden farklılaşmaları olarak inceliyor.

Böylelikle Piaget'nin merkezsizleşme kavramından, bir dünya imgesinin yapıları arasındaki içsel bağıntıyı anlaşma süreçlerinin bağlamı olarak yaşama evreni ve yaşamı rasyonel bir biçimde yönetme olanaklarını aydınlatmak için bir kılavuz olarak yararlanırsak, yine iletişimsel rasyonellik kavramıyla karşı karşıya kalırız. Bu kavram, merkezsizleşmiş dünya anlamasını eleştirilebilir geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak çözülmesiyle ilişkilendirir. A. Wellmer, bu kavramı antropolojideki tartışmayla bağlantılı olarak şöyle karakterize ediyor: "Tartışımsal rasyonellik" Winch, MacIntyre, Lukes ve diğerlerinin savunduğu "minimal" rasyonellik nosyonlarıyla aynı anlamda bir "bağıntısal" bir rasyonalite kavramı değildir. Bu gibi minimal rasyonalite kavramları, çelişmezlik yasasının basit türevleridirler ve bir tutarlılık postulatı biçimi olarak ifade edilebilirler. Şimdi, "tartışımsal rasyonellik," örneğin ilkel büyüde ya da modern ekonomik sistemlerde işleyen belirli rasyonellik standartlarının oldukları gibi, sadece, minimal rasyonellik standardı üzerinde 'parazitik' olacak bir rasyonellik standardı değildir. "Tartışımsal rasyonellik" daha çok, a) işlemsel bir rasyonellik kavramını, yani tutarsızlıklarla, çelişkilerle ve anlaşmazlıklarla kavramanın belirli bir yolunu b) Lukes'e göre, minimal rasyonellik standartları üzerinde parazitik olan bütün bu "tözsel" rasyonellik standartlarıyla karşı karşıya, "üst düzeyde" işleyen biçimsel bir rasyonellik standardını gösterir."[118] Wellmer böyle bir rasyonellik kavramını, Winch'in haklı kuşkularını, hem yeniçağ rasyonelliğinin kendini tek taraflı biçimde bilişsel-araçsal olarak yorumlaması karşısındaki kuşkusunu, hem de onun modern özanlamanın bu tek taraflılığının bilincine varmak için başka kültürlerden öğrenme güdüsünü soru sorma biçimleri olarak kabul etmeye yetecek denli karmaşık buluyor.

Benmerkezcilik kavramı da, merkezsizleşme kavramı gibi geniş bir kapsamda anlaşılır ve benmerkezciliğin her aşamada yenilendiği kabul edilirse, öğrenme süreçlerinin ardından dizgesel hataların gölgesi gelir.[119] O zaman, merkezsizleşmiş

---

[118] Wellmer IV, MS 12 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn]. Ayrıca krş. K. O. Apel, "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics," J. Bärmark (Haz.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg 1980, 39 vd.

[119] D. Elkind, benmerkezciliğin aşamalara özgü biçimlerini varlıkoluş anlamında etkileyici bir biçimde betimledi: "Egozentrismus in Adoleszenz" Döbert, Habermas, Nunner-Winkler

dünya anlamasıyla da özgül bir yanılsamanın, *yani nesnel bir dünyanın farklılaşmalarını, sosyal ve öznel dünyanın, rasyonel olarak güdülenmiş anlaşma alanından koparılması anlamına geldiği* düşüncesinin ortaya çıktığı doğru olabilir.

Şeyleştirici düşüncenin bu yanılsamasını ileride ele alacağız. Modernliğin bunu bütünleyen bir yanılgısı ise, merkezsizleşmiş dünya anlaması kavramından ve işlem süreçlerine ilişkin rasyonellikten "adeta bütünüyle rasyonelleşmiş bir yaşam biçimi idealini"[120] kazanabileceğini söyleyen *ütopyacılıktır*. Yaşama biçimleri, yalnızca yapısal görüş açılarından az ya da çok merkezsizleşmiş olarak sınıflandırabileceğimiz dünya imgelerinden, yalnızca adalet görünümü altında ele alınabilecek kurumlardan oluşmaz. Winch haklı olarak yaşama biçimlerinin somut "dil oyunları," alışılmış pratiklerin tarihsel konfigürasyonlarını, bir gruba ait olmayı, kültürel yorumlama modellerini, toplumsallaştırma biçimlerini, edinçleri, tutumları vb. oluşturduğunda diretiyor. Böyle bir sendromu, bir bütün olarak, *bir yaşama biçiminin tikel* rasyonellik görünümleri altındaki *bütünselliği* olarak yargılamak istemek anlamsız olurdu. Bununla birlikte, bir yaşama biçiminin az ya da çok başarısız olmuş, biçimi bozulmuş, mutsuz ya da yabancılaşmış olarak değerlendirilebileceği standartlardan genel olarak vazgeçmek istemiyorsak, hastalık ve sağlık modeli iyi bir örnek oluşturuyor. Yaşama biçimini ve yaşam öykülerini gizliden gizliye, *ideal sınır durumlarına yaklaşmaya* izin vermeyen normallik ölçütlerine göre değerlendiriyoruz. Belki de bunun yerine *bütünlenmesi gereken uğraklar arasında*, bilişsel ahlaksal uğrak ile estetik dışavurumcu uğrak arasında bir *denge*'den söz etmemiz gerekirdi.

Ama bir zamanlar iyi yaşam idealiyle kastedilen şeyin bir eşdeğerini verme denemesi, modernliğin merkezsizleşmiş dünya anlamasının bizi baş başa bıraktığı iş-

---

(Haz.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977, 170 vd. Krş. S. 177'deki toplu bakış: "Bebeklik çağında benmerkezcilik, nesnelerin, onların algılanışlarıyla özdeş oldukları tasarımında dile gelir ve bu benmerkezcilik biçimi simgeleme işlevinin açınmasıyla aşılır. Okul öncesi yaşlarda benmerkezcilik, simgelerin temsil ettikleri nesnelerle aynı bilişileri içerdiğinin kabul edilmesi biçiminde belirir. Somut işlemlerin ortaya çıkmasıyla, çocuk simge ile imlediği nesne arasında ayrım yapabilir ve böylelikle benmerkezciliğin bu biçimini aşabilir. Ergenlik çağı öncesindeki benmerkezcilik, çocuğun kendi düşünce tasarımlarının algılama gerçekliğinin daha üst bir biçimine denk düştüğünü varsaymasıyla karakterize edilir. Biçimsel-işlemsel düşüncenin ve tersine çevirmeci varsayımlarda bulunma yeteneğinin başlamasıyla, benmerkezciliğin bu türü ortadan kalkar, çünkü genç insan artık kendi düşünce tasarımlarının keyfiliğini görebilir. Son olarak ergenliğin ilk döneminde benmerkezcilik, başkalarının düşüncelerinin kendi Ben'i üzerinde yoğunlaştığı tasarımında ortaya çıkar. Benmerkezciliğin bu değişkesi, gencin öngördüğü tepkilerle gerçekten ortaya çıkan tepkiler arasındaki uçurumun deneyimlenmesiyle aşılır."

[120] A. Wellmer, *Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie*, MS (1979), 32.

lemsel rasyonellik kavramından bir iyi yaşam ideali *türetme* yanılgısına düşürmemelidir. "Bu nedenle akılcı bir yaşamın ancak belirli biçimsel *koşullarını* verebiliriz – evrenselci ahlaksal bilinç, evrenselci hukuk, düşünsemeli olmuş bir ortak kimlik vb. gibi; ama tözsel anlamda akılcı bir yaşamın, akılcı bir özdeşliğin olanaklılığı söz konusu olduğu sürece, biçimsel yapıların terimleriyle betimlenebilir bir ideal sınır değeri yoktur; daha çok, bireysel zorlamasız kimliğin, bireyler arasındaki zorlamasız karşılıklılık ile deneyimlenebilir bir gerçeklik haline geldiği bir yaşama biçimi olması için gösterilen çabanın başarıyla ya da başarısızlıkla sonuçlanması vardır."[121] Wellmer "tözsel anlamda akılcı yaşam" sözüyle, elbette tözsel akılcı dünya imgelerinin kavramsallığına geri dönmeyi telkin etmek istemiyor. Ama bundan vazgeçmek gerekiyorsa, geriye yalnızca kapitalist yoldan modernleşmiş toplumların yaşam biçimlerinde iki katlı bir biçimde eklenmiş, bu yaşam biçimlerinin gelenek tözlerinin değerden düşürülmesiyle ve tek taraflılaştırılmış, bilişsel-araçsal olana indirgenmiş bir rasyonelliğin buyrumlarına boyun eğdirmekle neden olunmuş biçim bozukluklarına yönelik eleştiri[122] kalıyor.

Dünya anlamasının merkezsizleşmesinin ve yaşama biçiminin rasyonelleştirilmesinin özgürleşmiş bir toplumun zorunlu koşulları olduğu kanıtlanabilirse, işlem sürecine ilişkin bir kavram olan iletişimsel rasyonellik, elbette böyle bir eleştirinin temeline oturtulabilir. Sadece, *olası* yaşama biçimlerinin çok gelişmiş bir iletişimsel altyapısını *başarı kazanmış* bir yaşam biçiminin tarihsel olarak eklemlemesiyle birbirine karıştırmak ütopyacı bir tutumdur.

---

[121] Wellmer (1979), 53.

[122] Krş. J. Habermas, "Reply to my critics," D. Held, W. Thompson (Haz.), Habermas, *Critical Debates*, Cambr. 1982.

3. Dört Sosyolojik Eylem Kavramında Eylemin Dünyayla İlişkileri ve Rasyonellik Görünümleri

'Rasyonel' deyiminin dildeki kullanılışının çözümlenmesi ve modern dünya anlamasının konumu hakkındaki antropolojik tartışma sonucunda ortaya çıkan iletişimsel rasyonellik kavramı daha kesin bir açıklamayı gerektiriyor. Bu ödevi yalnızca dolaylı bir yoldan, yani iletişimsel eylem kavramının biçimsel pragmatik açıdan aydınlatılması yoluyla yerine getireceğim ve bu aydınlatmayı da yalnızca kuramın tarihindeki görüşler boyunca dizgeli bir gezintinin sınırları içinde yapacağım. Öncelikle, iletişimsel rasyonellik kavramının, dilsel anlaşmanın kılavuzluğunda çözümlenmesi gerektiğini saptayabiliriz. Anlaşma kavramı, katılanların ulaştığı, rasyonel olarak güdülenmiş eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülen bir anlaşmaya işaret eder. Geçerlilik iddiaları (önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve öznel içtenlik), anlatımlarda simgesel olarak cisimlendirilen bir bilginin değişik kategorilerini gösterir. Bu anlatımlar daha ayrıntılı bir biçimde çözümlenebilir ve bu çözümleme bir yandan böyle anlatımların nasıl temellendirilebildikleri açısından, diğer yandan da aktörlerin bu anlatımlar sayesinde bir dünyadaki herhangi bir şeyle nasıl ilişki kurabildikleri açısından yapılabilir. İletişimsel rasyonellik kavramı bir yanda geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanmasının değişik biçimlerine gönderme yapar – bu yüzden Wellmer 'tartışımsal' rasyonellikten de söz ediyor; diğer yanda ise bu kavram iletişimsel eylemde bulunanların, dünyayla kendi anlatımları için geçerlilik iddiasında bulundukları zaman girdikleri ilişkilere gönderme yapıyor – bu yüzden dünya anlamasının merkezsizleşmesinin dünya imgesinin gelişmesindeki en önemli boyut olduğu ortaya çıkmıştır. Argümantasyon kuramına ilişkin irdelemeleri daha fazla izlemeyeceğim; ama şimdi giriş bölümünde geliştirilen, toplum kuramı olma iddiasındaki her sosyolojinin karşısına rasyonellik sorununun aynı zamanda hem üstkuramsal hem de yöntembilgisel düzlemde çıktığı savına geri döndüğümüzde, biçimsel dünya tasarımlarının incelenmesi patikası karşımıza çıkmış oluyor.

Savımın ilk bölümünü sosyal bilimlerde kuram oluşumu açısından önem kazanan *dört eylem kavramının* geniş anlamda 'ontolojik' varsayımlarını açıklayarak temellendirmek istiyorum. Bu kavramların rasyonelliğe ilişkin içermelerini her birinde varsayılan *aktör ile dünya arasındaki ilişkiler* açısından çözümleyeceğim. Genel olarak sosyolojik eylem kuramlarında sosyal eylemler ile aktör-dünya ilişkileri arasındaki bağıntı belirtik olarak kurulmamıştır. Popper'in üç dünya kuramını ilginç

bir biçimde kullanan I. C. Jarvie bir istisna oluşturur.[123] Geçici olarak ortaya koyduğum nesnel, sosyal ve öznel dünya kavramlarını derinleştirmek için, ilkin Popper'in üç dünya kuramını ele alacağım (1). Sonra teknolojik, normlarla düzenlenen ve dramaturjik eylem kavramlarını aktör-dünya ilişkileri kavramlarıyla çözümleyeceğim (2). Bu yeniden kurma, iletişimsel eylem kavramını geçici bir biçimde ortaya koyma olanağı veriyor (3.)

(1) Popper, 1967 yılında yaptığı "Erkenntnistheorie ohne erkennenden Subjekt" [Bilen Bir Özne İçermeyen Bilgi Kuramı, –çn.] başlıklı konuşmasında, şaşırtıcı bir öneride bulunuyordu: "... Şu üç dünyayı ya da evreni ayırabiliriz: Birincisi fiziksel nesneler ya da fiziksel durumlar dünyası; ikincisi bilinç durumları ya da tinsel durumlar ya da belki eyleme yönelik davranış eğilimleri dünyası; ve üçüncüsü *nesnel düşünce içerikleri*, özellikle de bilimsel ve yazınsal düşüncelerin ve sanat yapıtlarının dünyası."[124] Daha sonra Popper genel olarak "insan tininin ürünlerinin" dünyasından söz ediyor.[125] Popper, simgesel yapılanmalar arasındaki henüz insan tini sayesinde keşfedilmeyi ve açıklanmayı bekleyen içsel ilişkilerin de üçüncü dünyaya ait sayılması gerektiğini vurguluyor.[126] Bizim bağlamımızda, Popper'in Frege'nin "düşünceler" kavramına tutunmasını, Husserl'in psikolojizm eleştirisini almasını ve insan tininin simgesel, –kural olarak dilsel bir biçimde nesneleştirilmiş– ürünlerine zihinsel edimlerden ve durumlardan bağımsız bir statü vermeyi sağlayan bilgikuramsal düşünüşler de, onun üçüncü dünya kavramının yardımıyla, tin ile beden arasındaki ilişki sorunu için geliştirdiği özel çözüm önerisi de pek önem taşımıyor.[127] Ne var ki, Popper'in her iki durumda da öznenin dünyayla doğrudan doğruya karşılaştığını, dünyadan izlenimlerini duyusal algılamalar yoluyla aldığını ya da eylemler yoluyla dünyadaki durumlara etkide bulunduğunu söyleyen empirist temel görüşle tartışıyor olması ilginçtir.

Bu sorun bağlamı, Popper'in nesnel tin öğretisini neden empirik tasarımın bir genişletilmesi olarak anladığını ve neden hem nesnel hem de öznel tini "dünyalar" olarak, yani *kendiliklerin* özel toplamları olarak ortaya koyduğunu açıklıyor. Dilthey'den Theodor Litt'e ve Hans Freyer'e dek tarihselci ve yeni Hegelci gelenekte geliştirilmiş bulunan daha önceki nesnel tin kuramları, kendini, kendi kurduğu dün-

[123] I. C. Jarvie, *Die Logik der Gesellschaft*, Münih 1974, 227 vd.

[124] K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg. 1973, 123.

[125] K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, New York, Heidelberg 1977, 38.

[126] K. R. Popper, "Reply to my Critics," P. A. Schilp (Ed.), *The Philosophy of K. Popper* II, La Salle, Ill. 1974, 1050.

[127] Popper, Eccles (1977), 100 vd.

yalarda *açımlayan* etkin bir tin öncülünden yola çıkıyorlar. Buna karşılık Popper, tinin karşısında. dünya öncülüne tutunuyor ve ikinci ve üçüncü dünyaları, birinci dünyaya benzeşik bir biçimde, ontolojik olarak kavrıyor. Bu bakımdan Popper'in üçüncü dünyayı kuruşu, Nicolai Hartmann'ın tinsel varlık kuramını anımsatıyor.[128]

Dünya var olan her şeyin toplamı olarak kabul edilir; var olanın ise, doğru önermeler biçiminde saptanabileceği düşünülür. Popper, bu genel dünya tasarımından yola çıkarak, birinci, ikinci ve üçüncü dünya kavramlarını, nesne durumlarının varoluş biçimi yoluyla özelleştiriyor. Kendilikler, üç dünyadan birine ait oluşlarına göre özgül bir varoluş biçimine sahiptirler, bunlar: Fiziksel nesneler ve olaylar; zihinsel durumlar ve içsel olaylar; ve de simgesel yapılanmaların anlam içerikleridir. Nicolai Hartmann'ın nesneleştirilmiş ve nesnel tin ayrımı yapması gibi, Popper da, görüngülerde ve yazı imlerinde, renkte ve taşta, makinelerde vb. *cisimlenmiş* bulunan belirtik anlam içerikleri ile, henüz 'keşfedilmemiş,' henüz birinci dünyanın taşıyıcı nesnelerinde cisimlendirilmemiş olan, tersine cisimlendirilmiş anlamlarda sadece içerilen örtük anlam içerikleri ayrımını yapıyor.

Bu "cisimsiz üçüncü dünya nesneleri"[129] nesnel tin dünyasının bağımsızlığının önemli bir göstergesidir. Simgesel yapılanmalar gerçi üretici insan tini tarafından üretilirler; onun kendi ürünleri oldukları halde, öznel tinle geçit vermez, sorunlu, kavranılmamış, ancak entelektüel bir çalışmayla açılabilecek bir anlam bağıntısının nesnelliği içinde karşı karşıya gelirler. İnsan tininin *ürünleri*, kendisine derhal *sorunlar* olarak geri döner: "Bu sorunlar açıkça *bağımsızdır*. Hiçbir biçimde bizim tarafımızdan yaratılmış değildir; daha çok biz onları *keşfederiz* ve bu anlamda onlar keşfedilmelerinden önce de vardır. Dahası, bu sorunların en azından bazıları olasılıkla çözümsüzdür. Ve bu sorunları çözmek için, belki yeni kuramlar uydururuz. Bu kuramlar da yine bizim tarafımızdan yaratılmıştır: Bunlar bizim eleştirel ve yaratıcı düşünmemizin ürünüdür ve bu düşünme sırasında üçüncü dünyanın öteki kuramları çok işimize yarar. Ama bu kuramlar, bizim tarafımızdan bir kez yaratıldıklarında, o zaman yeni, istenmedik ve beklenmedik sorunlar, keşfedilmesi gereken bağımsız sorunlar üretirler. Böylece, kökeni gereği bizim ürünümüz olan üçüncü dünyanın, diyelim ki ontolojik statüsü gereği *bağımsız* olduğu açıklanmış oluyor. Böylece, hiçbir insan bu dünyanın küçük bir bölümüne bile egemen olamayacağı halde, bu dünyayı neden işleyebileceğimiz açıklığa kavuşuyor. Hepimiz onun büyümesine katkıda bulunuyoruz, yine de tüm bu tikel katkılar olağanüstü küçüktür.

---

[128] N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin. 1932.

[129] Popper, Eccles (1977), 41 vd.

Hepimiz bu dünyayı kavramaya çalışırız ve içimiziden hiç kimse bu dünyayla bağlantısı olmadan yaşayamaz, çünkü hepimiz, insan olmamızın zorunlu koşulu olan dili kullanırız. Ve yine de üçüncü dünya değil tek tek insanların, hatta tüm insanlığın bile kavrayamayacağı kadar büyümüştür (çözülemez sorunların varlığının gösterdiği gibi)"[130]

Üçüncü dünyanın statüsünün böyle belirlenmesinin dikkate değer iki sonucu vardır. Birinci sonuç *dünyalar arasındaki etkileşime*, ikincisi ise *üçüncü dünyanın bilişselci bir biçimde daraltılmış yorumuna* ilişkindir.

Popper'in görüşüne göre, birinci dünya ile ikinci dünya, ikinci dünya ile üçüncü dünya doğrudan bir alışveriş içindedir: Buna karşılık birinci dünya ile üçüncü dünya ancak ikinci dünya dolayımıyla etkileşir. Bu da, iki temel empirist görüşün reddedilmesi anlamına gelir. Bir yanda üçüncü dünyanın kendilikleri öznel tinin zihinsel durumlarına, yani ikinci dünyanın kendiliklerine yönelik anlatım biçimlerine indirgenemez; öte yandan birinci ve ikinci dünyanın kendilikleri arasındaki ilişkiler sadece, birinci dünyanın kendilikleri arasındaki için geçerli olan nedensel modele göre kavranamazlar. Popper hem nesnel tinin psikolojist kavranışına, hem de öznel tinin fizikselci kavranışına kapıları kapatıyor. Üçüncü dünyanın özerkliği daha çok, nesnel dünyanın bilgisinin ve bu dünyadaki durumlara müdahalenin, içsel anlam bağıntılarının keşfedilmesiyle sağlandığını güvenceliyor: "... ve bu yüzden üçüncü dünya basitçe ikincinin bir dilegetirimi ya da ikinci dünya üçüncünün salt yansıması olarak ele alınamaz"[131]

Popper, kendini uzaklaştırdığı empirist bağlama bir başka açıdan bağlı kalıyor. Bir yanda bilen ve eyleyen özne ile öbür yanda nesnel dünyada ortaya çıkan şeyler ve olaylar arasındaki bilişsel-araçsal ilişkiler, Popper'e göre de incelemenin öylesine merkezinde duruyorlar ki, öznel ve nesnel tin arasındaki değişime egemen oluyorlar. İnsan zihninin ürünlerinin ortaya konulması, dışa vurulması, kavranılması ve benimsenmesi süreci ilk planda *kuramsal bilginin* büyümesine ve teknikte *kullanılabilir bilginin* genişlemesine hizmet eder. Popper'in, başlangıç noktasını, yaratıcı hipotez oluşturma, eleştirel sınama, gözden geçirme ve yeni bir sorunun keşfedilmesi arasındaki birikimsel dairesel bir süreç olarak kavradığı bilimin gelişme süreci, sadece öznel tinin nesnel dünyaya müdahalesine bir model oluşturmakla kalmaz; daha çok, Popper'e göre üçüncü dünya *önemli ölçüde* sorunlardan, kuramlardan ve argümanlardan *oluşur*. Popper, kuramların ve araçların yanı sıra, elbette sosyal kurum-

[130] Popper (1973), 180 vd.

[131] Popper (1973), 168 vd.

ları ve sanat yapıtlarını da üçüncü dünyanın kendiliklerine örnekler olarak sayıyor; ama bu örneklerde yalnızca önermesel içeriklerin bir cisimlenişinin değişkelerini görüyor. Aslına bakılırsa üçüncü dünya ister doğru ya da yanlış isterse de cisimlenmiş ya da cisimlenmemiş olsun, Frege'nin anladığı anlamda "düşünceler"in toplamıdır: "Kuramlar ya da önesürümler ya da önermeler, üçüncü dünyadaki en önemli dilsel nesnelerdir."

Popper üçüncü dünyayı salt ontolojik açıdan belirli bir varlık biçiminin kendiliklerinin toplamı olarak anlamakla kalmıyor; bu çerçeve içinde üçüncü dünyayı bilimsel gelişmenin kavramsal perspektifinden *tek yanlı* olarak da anlıyor: Üçüncü dünya, kültürel geleneğin bilimsel olarak işlenebilir bilişsel bileşenlerini kapsıyor. Popper'in üçüncü dünya kavramı, sosyolojinin temellendirilmesi için yararlı kılınmaya çalışıldığında, bu iki görünümün de hassas sınırlamalar olduğu ortaya çıkıyor. I. C. Jarvie, toplumu gündelik yaşamın eyleyen öznelerin yorumlama süreçlerinden doğan, nesnellik olarak pıhtılaşan sosyal konstrüksiyonu olarak kavrayan, Alfred Schütz'den esinlenmiş, görüngübilimsel bilgi sosyolojisinden yola çıkıyor.[132] Ancak, Jarvie, insan zihninin ürettiği ve ona karşı adeta göreli bir bağımsızlığı koruyan toplumsal yaşam bağlamının ontolojik statüsünü üçüncü dünya modeline göre çözümlüyor: "Toplumsal alanın, 'katı' maddesel ve 'yumuşak' zihinsel dünya arasındaki bağımsız bir alan olduğunu gösterdik. Bu alan, bu gerçeklik, bu dünya –her zaman söylemek istediğimiz gibi– çok değişik ve karmaşıktır ve toplumdaki insanlar sürekli deneme yanılma yoluyla bu dünyada yolunu bulmaya, onun haritasını çıkarmaya ve onun haritaları arasında bir koordinasyon sağlamaya çalışır. Bu demektir ki, toplumun üyeleri, onun hakkında sürekli bir şeyler öğrenir; hem toplum hem de üyeleri kesintisiz bir kendini keşfetme ve kendini üretme süreci içindedir."[133] Bu öneri bir yandan sosyolojik bir eylem kavramı ile aktörün bu kavramda varsayılmış dünyayla ilişkileri arasındaki ilginç bağıntıyı aydınlatıyor. Diğer yandan da *Popper'in üçüncü dünya kuramının, bilgi kuramsal* bağlamlardan *eylem kuramsal* bağlamlara aktarılması, konstrüksiyonun zayıf yönlerini belirginleştiriyor.

Jarvie, toplumsal ilişkileri ve kurumları karakterize etmek için Popper'in üçüncü dünya kavramını benimsediğinden, sosyal eylemde bulunan özneleri, kuramı oluşturan ve sorun çözen bilim adamları örneğine göre tasarlamak durumunda

---

[132] P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1969.

[133] Jarvie (1974), 254 vd.

kalıyor; Jarvie'ye göre, yaşama evreni içinde gündelik yaşam kuramları, tıpkı bilimsel araştırmaların iletişim topluluğu içindeki bilimsel kuramlar gibi rekabet eder: "Bir toplumun içinde yaşayan insanlar hem istediklerine ulaşmak için hem de istemediklerinden kaçınmak için yollarını bulmak zorundadır. Bunun için, toplumun zihinsel-kavramsal bir haritasını, kendi hatlarıyla çizdikleri ve bu haritada kendi konumlarını, kendi hedeflerine götüren yolları ve değişik yolların kenarlarındaki tehlikeleri işaretlediklerini söyleyebiliriz. Bu haritalar, coğrafya haritalarından bir anlamda 'daha yumuşak'tır: Tıpkı düş haritaları gibi, serimledikleri araziyi kendileri yaratırlar. Yine de bu, belirli bir biçimde 'daha katı' bir gerçekliktir: Coğrafya haritaları asla gerçek değildir, yine de ara sıra gerçek arazileri yansıtırlar; buna karşılık toplumsal haritaların kendileri, başka insanların incelemesi ve kartografik olarak algılaması gereken *arazilerdir.*"[134] Bu öneri en azından üç zorlukla karşılaşıyor:

a) Jarvie ilkin kültürel gelenekler karşısında edimsel [performativ] bir tutum ile varsayımsal-düşünsemeli bir tutum arasındaki farkı siliyor. İletişimsel gündelik pratikte, eyleyen kişi, üzerinde görüş birliğine varılabilir durum tanımlamalarına ulaşabilmek için, geçerli kültürel bilgi stoğundan yararlanır. Burada, tekil yorumlama modellerinin gözden geçirilmesini gerektiren görüş aykırılıkları ortaya çıkabilir; ama bu yüzden gelenekte aktarılmış bulunan bilginin, geleneği sürdürecek biçimde uygulanışı dizgesel olarak sorgulanan bilginin bilime benzer bir biçimde işlenmesiyle henüz aynı anlama gelmez. Sıradan kişi, verili bir eylem durumunun karar vermeyi gerektiren baskısı altında, etkileşimlere, katılanların eylemlerini bir anlaşma süreci üzerinden, yani: Ortak bir kültürel bilginin kullanılmasıyla koordine etme amacıyla, katılır. Hiç kuşkusuz bilim adamı da etkileşimlere katılmaktadır; ama onun durumunda ortaklaşa yorumlama süreçleri, sorunlu bilgi bileşenlerinin geçerliliğini sınama hedefine hizmet eder. Burada hedef, eylemlerinin koordine edilmesi değil, bilginin eleştirilmesi ve genişletilmesidir.

b) Jarvie ayrıca, kültürel geleneğin 'düşünce'lere ya da doğruluğa yatkın önermelere dayandırılamayacak bileşenlerini ihmal ediyor. Eyleyen öznelerin aynı zamanda üretip keşfettikleri nesnel anlam bağıntılarını, dar anlamda *bilişsel yorumlama modellerine* indirgiyor. Bu bakımdan Popper'in üçüncü dünya modeli hiç de inandırıcı değildir; çünkü etkileşimler için, kültürel değerlerin eylem yönlendirici gücü, kuramların gücünden daha önemlidir. Ya toplumsal kendiliklerin statüsü kuramsal kendiliklerinkiyle eşitlenmektedir; ki o zaman toplumsal yapıların eylem güdüleri-

[134] Jarvie (1974), 248.

ni nasıl belirlediği açıklanamaz. Ya da betimleyici, normatif ve değer biçici yorumlamaların günlük yaşam kuramlarına nüfuz ettiği dikkate alındığında, bilimsel kuramlar modeli o denli ciddiyetle öne sürülmemiştir; o zaman güdülerin üçüncü dünya kavramına yeniden bağlanması kesinlikle düşünülebilir. Ama bu versiyon, üçüncü dünyanın Popper versiyonunun genişletilmesini zorunlu kılar ve üstelik bu genişleme, toplumun normatif gerçekliğinin, öznel tin karşısındaki bağımsızlığını doğruluk iddialarının özerkliğine değil, –ağırlıklı olarak bile buna değil– tersine değerlerin ve normların yükümlülük karakterine borçlu olduğu anlamındadır. O zaman, kültürel geleneklerin toplumun bütünleşmesi açısından önem taşıyan bileşenlerinin nasıl olup da bilgi dizgeleri olarak anlaşılabildiği ve doğruluğa benzeşik geçerlilik iddialarıyla nasıl bağlantılandırılabildiği sorusu ortaya çıkar.

c) Jarvie'nin önerisinin kültürel değerler ile değerlerin normlarda kuramsal olarak cisimleşmesi arasında bir ayrım yapmaya olanak vermeyişini ise, bu önerinin en hassas zayıf yönü olarak görüyorum. Kurumların Popper'in tasarımına göre, sorunların, kuramların ve argümanların bilgi süreçlerinden kaynaklanıyor olmasına benzer bir biçimde, eyleyen öznelerin anlaşma süreçlerinden kaynaklandığı (ve onların karşısında nesnel anlam bağıntısı olarak yoğunlaştığı) düşünülüyor. Gerçi bu model sayesinde toplumsal gerçekliğin kavramsal doğasını ve göreli bağımsızlığını açıklayabiliriz, ama toplumsal yapılanmaların kültürel yapılanmalardan ayrılmasını sağlayan geçerli normların ve mevcut kurumların özgül dirençliliğini ve zorlayıcı karakterini açıklayamayız. Jarvie'nin kendisi bile bir yerde şuna dikkat çekiyor: "Ne var ki, statüsü genel bir inanmama yoluyla tehdit altında olmayan uygun bir gerçek düşünceden farklı olarak toplumsal kendilikler, genel bir inanmama yoluyla –onları ciddiye almayı reddetmenin yaygınlaşmasıyla– tehlikeye düşebilir."[135] Bu yüzden, kurumsallaştırılmış değerler alanını, özgürce dolaşan kültürel değerlerin alanından Parsons'un anladığı anlamda ayrımak yararlı olacaktır; kültürel değerler, meşru eylem normları gibi bir yükümlülük yerine getirme özelliğine sahip değildir.

Jarvie'nin, Popper'in üç dünya kuramından yararlanma stratejisini, sosyolojik eylem kavramlarına giren *ontolojik varsayımları* açığa çıkardığı için öğretici buluyorum. Jarvie'nin önerisindeki zayıflıklardan kaçınmak isteniyorsa, bu önerinin temeline konulan üç dünya kuramının gözden geçirilmesi gerekiyor. Hiç kuşkusuz ki, kültürel nesneleştirmeler ne bilen konuşan ve eyleyen öznelerin üretici etkinliğine ne de şeyler ve olaylar arasındaki uzamsal-zamansal, nedensel ilişkilere indirgenebilir. Bu yüzden Popper, simgesel yapılanmaların anlamsal içeriklerini bir "üçüncü

[135] Jarvie (1974), 236.

dünya"nın kendilikleri olarak kavrıyor. Kendiliklerin bir toplamı için ortaya koyduğu ontolojik 'dünya' kavramının temeline bu tasarımı yerleştiriyor. Dünya kavramının eylem kuramı açısından verimli kılınabilmesi için yukarıda sözü edilen üç açıdan değişikliğe uğratılması gerekiyor.

a'ya ek) İlk olarak ontolojik dünya kavramının yerine kuruluş kuramından alınma bir dünya kavramını geçirmek ve 'dünya' ve 'yaşama evreni' kavram çiftini benimsemek istiyorum. Toplumsallaşmış özneler, ortaklaşa yorumlama süreçlerine katıldıklarında, dünya kavramını örtük bir biçimde kullanırlar. Bu sırada, Popper'in 'insan zihninin ürünleri' deyimiyle ortaya koyduğu kültürel gelenek, etkileşime katılanların yaptıkları yorumları ilişkilendirdikleri bilgi stoğu işlevi görmesine ya da kendisi de entelektüel işlemenin nesnesi yapılmasına göre, değişik roller üstlenir. *Birinci* durumda, bir topluluğun paylaştığı kültürel gelenek, topluluğun tekil üyelerinin içeriksel açıdan yorumlanmış olarak hazır buldukları yaşama evreni için kurucudur. Öznelerarasında paylaşılan bu *yaşama evreni* iletişimsel eylemin artalanını oluşturur. Bu yüzden A. Schütz gibi görüngübilimciler, iletişime katılanların *dünya*'daki bir şeyle, o şeyi konu edinerek ilişki kurduklarında, onun içinde ortaklaşa devindikleri, konu edinilmeden verilmiş ufuk olarak yaşama evreninden söz ediyor. *İkinci* durumda ise kültürel geleneğin tekil bileşenleri bizzat konu edinilir. Burada, iletişime katılanların, normal olarak kendi yorumlama başarımlarını *olanaklılaştıran* kültürel yorumlama modellerine karşı düşünsemeli bir tutum içine girmeleri gerekir. Bu tutum değişikliği, konu edinilen yorumlama modelinin geçerliliğinin geçici olarak kaldırılacağı ve buna karşılık düşen bilginin sorunsallaştırılacağı anlamına gelir; tutum değişikliği aynı zamanda kültürel geleneğin sorunlu bileşenini, nesneleştirilerek ilişki kurulabilen bir nesne durumu kategorisine sokar. Popper'in üçüncü dünya kuramı, kültürel imlem içeriklerinin ve simgesel nesnelerin, dünyadaki herhangi bir şey olarak nasıl anlaşılabileceğini ve aynı zamanda (gözlemlenebilir) fiziksel ve (yaşantılanabilir) zihinsel olaylardan, daha üst basamaklardaki nesneler olarak nasıl ayırılabileceklerini açıklıyor.

b'ye ek) Ayrıca, "nesnel tin" kavramının tek yanlı bilişsel kavranışını, birden fazla geçerlilik iddiasına göre farklılaşmış bir kültürel bilgi kavramı yararına aşmak istiyorum. Popper'in üçüncü dünyası, doğrulukla ilişkileri sayesinde araştırılabilir bir sorun bağıntıları ağı oluşturdukları için öznel tin karşısında göreli bir bağımsızlığı koruyan, daha üst basamaklarda yer alan düşünsemeli bir tutumla ulaşılabilen kendilikleri kapsıyor. Yeni Kantçılığın diliyle konuşursak, üçüncü dünyanın, bir geçerlilik alanının bağımsızlığını yaşadığını söyleyebiliriz. Üçüncü dünyanın

gerçekliğe yatkın kendilikleri, *birinci* dünyayla özel bir ilişki içindedir. Üçüncü dünyaya atfedilen sorunlar, kuramlar ve argümanlar, sonunda birinci dünyadaki olayların betimlenmesine ve açıklanmasına yarar. Ve yine bu iki dünya arasında, öznel tininin dünyası, bilme ve eyleme edimleriyle aracılık eder. Bu sırada kültürün bilişsel olmayan bileşenleri özgün bir sınır konumuna düşer. Ama tam da bu bileşenler sosyolojik bir eylem kuramı için önem taşır. Eylem kuramının perspektifinden, insan tininin etkinliklerini dışsal doğayla yapılan bilişsel-araçsal bir çatışmaya indirgemek kolay değildir; sosyal eylemler kültürel değerlere yönlenmiştir. Ama bu değerlerin bir doğruluk ilişkisi yoktur.

Böylece şu alternatif ortaya çıkıyor: Ya kültürel geleneğin bilişsel-olmayan bileşenlerine üçüncü dünyanın kendiliklerinin bir geçerlilik bağıntıları alanına yerleştirilmeleri sayesinde aldığı statüyü vermiyoruz ve empiristçe davranarak, onları öznel tinin anlatım biçimleri olarak daha alt bir basamağa yerleştiriyoruz; ya da *eksik olan doğruluk ilişkisi* için *eşdeğerler* arıyoruz.

Max Weber, göreceğimiz gibi, ikinci yolu seçiyor. Bilim ve teknik, hukuk ve ahlak, sanat ve eleştiri gibi çok sayıda kültürel alanı ayırıyor. Bilişsel-olmayan değer alanları da geçerlilik alanları oluşturuyor. Hukuk ve ahlak tasarımları normatif uygunluk açısından, sanat yapıtları otantiklik (ya da güzellik) açısından eleştirilebiliyor ve çözümlenebiliyor, yani özerk sorun alanları olarak işlenebiliyor. Weber *toplam olarak* kültürel geleneği, çeşitli geçerlilik iddiaları altında özel değer alanlarının ve bilgi dizgelerinin oluşabileceği bir bilgi stoğu olarak görüyor. Bu yüzden Weber, kültürel geleneğin değer biçici ve anlatımsal bileşenlerini de, tıpkı bilişsel-araçsal bileşenleri gibi üçüncü dünyanın içinde sayıyor. Bu seçenek seçildiğinde, kültürün bilişsel-olmayan bileşenleri açısından "geçerlilik" ve "bilgi"nin ne anlama gelebileceği açıklanmalıdır elbette. Bu bileşenler, kuramlar ve önermelerle aynı biçimde, birinci dünyanın kendilikleri arasına yerleştirilemez. Kültürel değerler bir serimleme işlevi görmez.

c'ye ek) Bu sorun, dünya kavramını, onun sınırlı *ontolojik* yan anlamlarından kurtarma fırsatı veriyor. Popper bir nesnel dünya içindeki varlık bölgelerinin sınırlarını çizmek için değişik dünya kavramları ortaya koyuyor. Daha sonraki yayınlarında değişik dünyalardan değil de, 1, 2 ve 3 indisleriyle *tek* bir dünyadan söz etmeye özen gösteriyor.[136] Buna karşılık ben (yaşama evreninden ayrılmaları gereken) üç dünya söyleminde diretmek istiyorum. Bu dünyalardan yalnızca bir tanesi, yani

[136] Popper (1974), 1050. Popper, J. C. Eccles'in (*Facing Realities*, New York, Heidelberg. 1970) terminolojisini alıyor.

nesnel dünya, doğru önermelerin toplamının bağlılaşığı olarak anlaşılabilir; yalnızca bu kavram kesin anlamda ontolojik bir kendilikler toplamı imlemini içeriyor. Buna karşılık, toplam olarak dünyalar, iletişim süreçlerinde ortaklaşa varsayılan bir referans dizgesi oluşturuyor. İletişime katılanlar bu referans dizgesiyle hangi konuda *genel olarak* anlaşmanın olanaklı olduğunu saptıyor. Birbirleriyle herhangi bir konuda anlaşan iletişim tarafları, empirizmde egemen olan öniletişimsel modelin akla getirdiği gibi bir nesnel dünyayla ilişki kurmakla kalmıyor. Sadece nesnel dünyada yer alan ya da ortaya çıkabilen ya da ortaya çıkarılabilen bir şeyle değil, sosyal ya da öznel dünyadaki bir şeyle de ilişki kuruyorlar. Konuşucular ve dinleyiciler, bir *eş kökenli dünyalar dizgesini* kullanıyorlar. Önermesel açıdan farklılaştırılmış konuşmayla yalnızca, Popper'in dilin alçak ve yüksek işlevleri ayrımının akla getirdiği gibi, üzerinde nesne durumlarını serimleyebildikleri bir düzeye egemen olmuyorlar; tersine, üç işlev, serimleme, seslenme ve dile getirme işlevleri bir ve aynı evrimsel düzlemde yer alıyor.

(2) Bundan sonra artık Popper'in terminolojisini kullanmayacağım. Popper'in üç dünya kuramının Jarvie tarafından eylem kuramına uygulanışına, sadece genel olarak belirli sosyolojik eylem kavramlarını seçtiğimizde belirli ontolojik varsayımlarda bulunduğumuz savını hazırlamak amacıyla başvurdum. Aktörün eyleminin olası rasyonelliğinin görünümleri, yine bu kavramları seçmekle aktöre atfettiğimiz dünya ilişkilerine bağlıdır. Sosyal bilimsel kuramlarda çoğu zaman örtük olarak kullanılan eylem kavramlarının çeşitliliği esas olarak çözümsel açıdan birbirinden iyi ayırılabilen dört temel kavrama indirgenebilir.

Teleolojik eylem kavramı, Aristoteles'ten bu yana felsefi eylem kuramının merkezinde yer alır.[137] Aktör verili durumda başarı vaat eden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar. Merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir *karar vermedir.*

Eyleyenin başarı hesabına, amaca yönelik eylemde bulunan en azından ikinci bir aktörün kararları beklentisi de girebiliyorsa, teleolojik eylem modeli, *stratejik* eylem modeline genişletilmiş olur. Bu eylem modeli çoğu zaman yararcı bir biçimde yorumlanır; sonra aktörün, araçları ve amaçları yararın ya da yarar beklentilerinin en üst düzeye çıkarılması bakış açılarıyla seçtiği ve hesapladığı varsayılır. Ekonomideki, sosyolojideki ve sosyal psikolojideki karar verme ve oyun kuramlarına

[137] R. Bubner, Handlung, *Sprache und Vernunft*, Frankfurt am Main 1976, 66 vd.

ilişkin yaklaşım biçimlerinin temelinde bu eylem modeli vardır.[138]

Normlara göre düzenlenmiş eylem kavramı, çevresinde başka aktörleri bulan ve ilkesel olarak tek başına olan bir aktörün davranışına ilişkin değildir; tersine, bir sosyal grubun, eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren üyelerine ilişkindir. Tek başına bir aktör, verili bir durumda, bir normun uygulama alanı bulduğu koşullar mevcut olduğunda bu norma uyar (ya da uymaz). Normlar, bir sosyal grupta var olan bir anlaşmayı dile getirir. Orada belirli bir normun geçerli olduğu bir grubun tüm üyeleri birbirlerinden belirli durumlarda, her defasında istenilen eylemi yapmalarını ya da yapmamalarını bekleyebilirler. Merkezi kavram olan *norma uymak*, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir. Davranış beklentisinin, öngörülmüş bir olayın beklentisi gibi bilişsel bir anlamı değil, grup üyelerinin bir davranışı beklemeye *hakları olduğuna* ilişkin normatif bir anlamı vardır. Roller kuramının temelinde bu normatif eylem modeli bulunuyor.[139]

Dramaturjik eylem kavramı, ilksel olarak tek başına bir aktöre ya da bir sosyal grubun üyesine değil, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini serimleyen etkileşim taraflarına ilişkindir. Aktör kendi öznelliğini az ya da çok amaçlı bir biçimde açığa vurarak kendi izleyicilerinde, kendisine ilişkin belirli bir imge, bir izlenim yaratır. Her eyleyen yalnızca kendisinin ayrıcalıklı bir biçimde erişebileceği, kendi niyetleri, düşünceleri, tutumları, arzuları, duygularının vb. alanına girişi denetleyebilir. Dramaturjik eylemde taraflar bu durumdan yararlanır ve etkileşimlerini herkesin kendi öznelliğine karşılıklı erişimi düzenleyerek yönetirler. Merkezi kavram olan *kendini temsil etme* bu yüzden kendiliğinden bir dilegetirme davranışını değil, kendi yaşantılarına dair dilegetirimlerin izleyicilerle ilintili olarak stilize edilmesini imler. Bu dramaturjik eylem modeli ilk planda görüngübilimsel olarak düzenlenen etkileşim betimlemelerine yarar; ama şimdiye kadar, kurumsal açıdan genelleştirici bir yaklaşım biçimi olarak

---

[138] Karar verme kuramı için krş. H. Simon, *Models of Man*, New York 1957; G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1968; W. Krelle, *Präferenz- und Entscheidungstheorie*, Tübingen 1968; Oyun kuramı için: R. D. Luce, H. Raiffa, *Games and Decisions*, New York 1957; M. Shubik, *Spieltheorie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Hamburg 1957; Sosyal Psikoloji'deki takas kuramından yola çıkan yaklaşımlar için krş. P. P. Ekeh, *Social Exchange Theory*, Londra 1964.

[139] Th. R. Sarbin, "Role-Theory," G. Lindsey (Haz.), *Handbook of Social Psychology*, Cilt. I, Cambr. 1954, s. 223-258; T. Parsons, "Social Interaction," *IESS*, Cilt. 7, s. 1429-1441; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Frankfurt am Main 1973; D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt*, Frankfurt am Main 1977, 68 vd.

geliştirilmemiştir.[140]

Son olarak, *iletişimsel* eylem kavramı, dil ve eylem yetisi bulunan, (ister sözlü ister sözlü olmayan araçlarla) kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir. Bu aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışındadır. Merkezi kavram olan *yorumlama*, ilk planda görüş birliğine yatkın durum tanımlamalarının tartışılmasına ilişkindir. Bu eylem modelinde dilin, ileride göreceğimiz gibi, seçkin bir yeri vardır.[141]

Teleolojik eylem kavramı, öncelikle Neoklasizmin kurucuları tarafından seçme eylemlerine ilişkin ekonomik kavram için; Neumann ve Morgenstern tarafından da bir stratejik oyunlar kuramı için verimli kılınmıştır. Normlara göre düzenlenen eylem kavramı, Durkheim ve Parsons sayesinde, dramaturjik eylem kavramı Goffmann sayesinde, iletişimsel eylem kavramı ise Mead ve daha sonra Garfinkel sayesinde sosyal bilimsel kuram oluşturma açısından paradigmatik önem kazanmıştır. Bu dört kavramın çözümsel açıklamasını burada ayrıntılı olarak veremem. Beni daha çok, bunlara karşılık düşen kavram stratejilerinin rasyonellik içermeleri ilgilendiriyor. İlk bakışta yalnızca teleolojik eylem kavramının bir eylem rasyonelliği görünümünü verdiği görülüyor; amaçsal etkinlik olarak tasarlanan eylem, amaçsal rasyonellik görünümü altında incelenebilir. Bu, eylemlerin az ya da çok rasyonel bir biçimde planlandıkları ve gerçekleştirildikleri ya da üçüncü bir kişi tarafından az ya da çok rasyonel olarak değerlendirilebildikleri bir bakış açısıdır. Amaçsal etkinliğin temel durumlarında eylem planı, pratik bir çıkarım biçiminde serimlenebilir.[142] Öteki üç eylem modeli, eylemi öncelikle rasyonellik ve olası rasyonelleştirme bakış açısına yerleştiriyor görünmüyor. Bu görünüşün yanıltıcı olduğu, kavramsal açıdan zorunlu olarak bu eylem modelleriyle bağlantılı olan "ortolojik" varsayımlar geniş anlamda göz önüne getirildiğinde anlaşılıyor. Teknolojik, normatif

---

[140] G. J. McCall, J. L. Simmons, *Identity and Interactions*, New York 1966; E. Goffman, *Interaktionsrituale*, Ffm 1971; aynı yazarın: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt am Main 1974; aynı yazarın: *Rahmenanalyse*, Frankfurt am Main 1977; R. Harré, P. F. Secord, *Explanation of Behavior*, Totowa N. J. 1972; R. Harré, *Social Being*, Oxford 1979.

[141] Simgesel etkileşimcilik ve etno yöntembilgisi hakkında bir toplu bakış için: der Reader einer Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Haz.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2 Cilt, Hamburg 1973; ayrıca H. Steiner, "Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus," H. Lenk (Haz.), *Handlungstheorien*, Cilt 4, Münih 1977, s. 79 vd.

[142] G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957 ile bağlantılı olarak, G: H. Von Wright, *Explanations and Understanding*, Londra 1971, 96 vd.

ve dramaturjik eylem modelleri sıralamasında bu varsayımlar giderek karmaşıklaştıkları gibi, aynı zamanda daha güçlü rasyonellik içermelerini de açığa çıkarıyorlar.

a) Teleolojik eylem kavramı bir aktör ile, mevcut bir nesne durumları dünyası arasındaki ilişkileri önvarsayıyor. Bu nesnel dünya, var olan ya da ortaya çıkan ya da duruma göre bilinçli müdahale yoluyla ortaya çıkarılabilen nesne durumlarının toplamı olarak tanımlanmıştır. Bu model, eyleyenleri bir "bilişsel-istençsel bir bütünlük"le donatır. Böylelikle, eyleyen bir yandan var olan nesne durumları hakkında (algılar aracılığıyla) *görüşler* oluşturabilir ve öte yandan, istenilen nesne durumlarını var etmek hedefiyle *niyetler* geliştirebilir. Anlamsal düzlemde bu tür nesne durumları önerme ya da niyet tümcelerinin önermesel içerikleri olarak yeniden temsil edilir. Aktör, görüşleri ve niyetleri üzerinden dünyayla ilkesel olarak iki türden rasyonel ilişki kurabilir. Uyum sağlama yönüne göre[143] nesnel bir yargılamaya açık oldukları için, bu ilişkilere rasyonel diyorum. Yönlerin birinde, aktörün algılamalarını ve görüşlerini dünyada olduğu gibi var olanla oyun içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar; diğer yönde ise, aktörün, dünyada olduğu gibi var olan şeyi kendi arzuları ve niyetleriyle uyum içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar. Her iki durumda da aktör uyma ya da uymama açısından üçüncü bir kişi tarafından yargılanabilen sözceler ortaya koyabilir: *Doğru* ya da *yanlış* olan önesürümlerde bulunabilir ve başarı kazanan ya da başarısızlıkla sonuçlanan, yani dünyada yaratılması istenen etkiye *ulaşan* ya da *ulaşamayan*, hedefe yönelik müdahalelerde bulunabilir. Aktör ile dünya arasındaki bu ilişkiler, *doğruluk* ve *etkililik* kıstaslarına göre yargılanabilen sözcelere izin verirler.

Ontolojik varsayımları dikkate alarak *teleolojik eylemi* tek *bir* dünyayı, yani nesnel dünyayı varsayan bir kavram olarak sınıflandırabiliriz. Aynı şey *staratejik eylem* kavramı için de geçerlidir. Bunu yaparken, amaca yönelik eylemde bulunan ve amaçlarını öteki aktörlerin kararlarına yönelmek ve onlardan etkilenmek yoluyla gerçekleştiren en az iki özneyi çıkış noktası olarak alırız.[144]

---

[143] J. L. Austin direction of fit ya da onus of match deyimlerini kullanıyor, A. Kenny bu deyimleri şöyle açıklıyor, *Will, Freedom and Power*, Oxf, 1975, s. 38: "Bir olaylar durumu betimlemesi olarak -inter alia- görülebilen herhangi bir tümce... Şimdi, tümcede betimlenen olası olay durumlarının aslında geçerli olmadığını varsayalım. Tümceyi mi gerçeği mi yanlışlamış oluruz? Eğer ilk durum söz konusuysa, tümceye bir önesürüm tümcesi demeliyiz, ikinci durum söz konusuysa, şimdilik buyruk diyelim." İmdi, niyet tümcelerini, konuşucunun kendi kendisine hitap ettiği buyruklar olarak düşünebiliriz. Önerme ve niyet tümceleri, tümce ile nesne durumu arasındaki, nesnel yargılamaya açık her iki örtüşme olasılığı için de temsil edicidirler [Metinde İngilizcedir, –çn].

[144] G. Gaefgen, "Formale Theorie des strategischen Handelns," H. Lenk, (Haz.) *Handlungstheo-*

Eylem başarısı, her defasında kendi başarılarına da yönelenmiş bulunan ve birbirleriyle ancak kendi benmerkezci yarar hesaplarına uygun düştüğü ölçüde işbirliği içinde davranan öteki aktörlere de bağlıdır.[145] Bu yüzden, stratejik eylemde bulunan özneler bilişsel açıdan öyle donatılmış olmalıdırlar ki, onlara göre dünyada yalnızca fiziksel nesneler değil, karar veren dizgeler de ortaya çıkabilsin. Onlar dünyada olduğu gibi var olan hakkındaki kavramsal aygıtlarını genişletebilmelidirler, ama daha zengin ontolojik varsayımları gereksinmezler. İç dünyadaki kendiliklerin karmaşıklığıyla birlikte, nesnel dünya kavramının kendisi de karmaşıklaşmaz. Stratejik eylemi içerecek biçimde farklılaştırılmış amaçsal etkinlik de, ontolojik varsayımlarına göre değerlendirildiğinde, bir *tek-dünya-kavramı* olarak kalır.

b) Buna karşılık, normlara göre düzenlenen eylem kavramı, bir aktör ile tam iki dünya arasındaki ilişkileri önvarsayıyor. Var olan nesne durumlarının öznel dünyasının yanı sıra, hem rol oynayan özne olarak aktörün hem de, birbirleriyle normlara göre düzenlenmiş etkileşimlere girebilen öteki aktörlerin dahil oldukları sosyal

---

rien, Cilt 1, Münih 1980, 249 vd.

[145] Krş. O. Höffe, Strategien der Humanität, Münih 1975: "Bir strateji oyunu dört unsurdan oluşur:

(1) *Oyuncular*, özerk karar birimleridirler, kendi hedeflerini izlerler ve kendi düşünüşlerine ve ilkelerine göre eylemde bulunurlar;

(2) *Kurallar*, her oyuncunun denetleyebileceği değişkenleri gösterir; Bunlar bilişi koşulları, yardımcı araçlar ve öteki önemli çevre görünümleridir; kurallar dizgesi oyunun tipini, davranış olanaklarının toplamını ve sonunda her oyuncunun kazanmasını ya da yitirmesini belirler; kuralların değiştirilmesi yeni bir oyun yaratır;

(3) Son toplam ya da *ödemeler* (pay offs), oyun ellerinin (plays) alternatif sonuçlarıyla bağlılaşık olan yarar ya da değer, (satranç oyununda kazanma, yitirme, mat durumları; politikada makamlar, kamusal prestij, erk ya da para);

(4) *Stratejiler*, kapsamlı olası alternatif eylem planları. Hem kurallara uyulması ve onlardan yararlanılmasıyla hem de rakibin olası alternatif yanıtlarının dikkate alınmasıyla kurulur; stratejiler, her olası oyun durumunda, oyun kurallarının izin verdiği adımlar (moves, tekil eylemler) çokluğu içinden bir adımın nasıl seçildiğini baştan ve çoğu zaman tam global bir biçimde belirleyen bir yönergeler dizgesi oluşturur. Sosyal gerçekliğin oyun kuramına göre yorumlanmasında belirli stratejiler çoğu zaman yarışmanın sadece bir bölümü için elverişlidirler; öteki bölümler için yeni stratejilerin geliştirilmesi gerekir; tekil strate jiler kapsamlı bir genel strateji çerçevesinde, bölümsel strate jiler anlamına gelir.

Oyun kuramının rasyonellik kıstası tek tek adımların seçilmesine değil, strate jilerin seçilmesine ilişkindir. Bir karar düzenleyici ilke biçiminde formüle edildiğinde, temel kalıp şöyledir: "Oyun kuralları çerçevesinde ve rakipleri dikkate alarak en elverişli başarıyı vaat eden strate jiyi seç" (s. 77 vd.).

dünya ortaya çıkıyor. Bir sosyal dünya, hangi etkileşimlerin kişilerarası meşru ilişkilere dahil olduğunu saptayan normatif bir bağlamdan oluşur. Ve söz konusu normların kendileri için geçerli olduğu (bu normları geçerli olarak kabul eden) tüm aktörler, aynı sosyal dünyaya dahildir.

Nasıl ki nesnel dünyanın anlamı, var olan nesne durumlarına göndermede bulunarak açıklanabiliyorsa, sosyal dünyanın anlamı da normların varlığına gönderme yapılarak açıklanabilir. Burada, normların varlığını normatif düzenlemeler türünden sosyal olguların var olduğunu söyleyen varoluş tümceleri anlamında anlamamamız önemlidir. "q'nun emredilmesi söz konusudur" tümcesinin açıkça "q emredilmiştir" tümcesinden farklı bir anlamı vardır. Bu ikinci tümce, uygun bir biçimde normatif uygunluk iddiasıyla, yani bir muhataplar çevresi için *geçerlilik* iddiasında bulunacak bir biçimde söylendiğinde bir normu ya da belirli bir buyruğu dile getirmektedir. Ve eğer bir norm, muhatapları tarafından *geçerli* ya da meşru olarak *kabul ediliyorsa*, o normun var olduğunu ya da *sosyal geçerliliğe* sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Var olan nesne durumları doğru önermelerle, var olan normlar ise normun muhatapları tarafından meşru olarak kabul edilen genel gereklilik tümceleriyle ya da emirlerle temsil edilir. Bir normun ideal olarak *kabul edilmesi*, ortak ilgilerindeki eylem sorunlarını düzenlediği için tüm ilgililerin onayını *kazandığı* anlamına gelir. Buna karşılık, bir normun olgusal olarak *var olması*, ortaya çıktığı geçerlilik iddiasının ilgililer tarafından kabul edildiği anlamına gelir ve bu özneler arası kabul, normun *sosyal geçerliliğini* temellendirir.

Böyle bir normatif geçerlilik iddiasını kültürel değerlerle bağlantılandırmıyoruz, ama değerler, normlarda cisimlendirilmeye adaydır; değerler düzenleme gerektiren bir konu açısından genel bağlayıcılıklara *ulaşabilir*. Bir bireyin gereksinimleri, kültürel değerlerin ışığında aynı gelenek içinde yer alan öteki bireylere de inandırıcı görünür. Ne var ki, inandırıcı bir biçimde yorumlanmış gereksinimler, ancak uygun değerlerin belirli sorunların düzenlenmesi için bir ilgililer çevresinde normatif bağlayıcılık kazanmalarıyla meşru eylem güdülerine dönüştürülebilir. Bu çevrenin üyeleri daha sonra birbirlerinden, içlerinden her birinin uygun durumlarda eylemini tüm ilgililer için normatif olarak saptanmış değerlere yönlendirmesini bekleyebilir.

Bu düşünüşün, normatif eylem modelinin eyleyenleri salt "bilişsel" değil, normlara uygun davranışı da olanaklılaştıran "güdülenimsel bütün"le donattığını anlaşılır kılıyor olmalıdır. Ayrıca bu eylem modeli değerlerin içselleştirilmesine ilişkin

bir öğrenme modeline bağlanmıştır.[146] Bu öğrenme modeline göre geçerli normlar, bu normlarda cisimlenmiş değerlerin, normların muhatapları çevresinde gereksinimlerin yorumlandığı ve öğrenme süreçlerinde gereksinim konumları olarak geliştirildiği standartları serimlemeleri ölçüsünde eylemi güdüleyici bir güç kazanır.

Bu varsayımlarla, aktör yine bir dünyayla, burada sosyal dünyayla uyum sağlama yönüne göre nesnel bir yargılamaya açık olan ilişkiler kurabilir. Bir doğrultuda aktörün güdülerinin ve eylemlerinin mevcut normlarla örtüşüyor mu, yoksa bu normlardan sapıyor mu olduğu sorusu ortaya çıkar. Öteki doğrultuda, mevcut normların, belirli bir sorun konumu açısından ilgililerin genelleştirilebilir ilgilerini dile getiren ve böylelikle normların muhataplarının onayını hak eden değerleri cisimlendirip cisimlendirmediği sorusu ortaya çıkar. İlk durumda eylemler mevcut bir normatif bağlamla örtüşmeleri ya da ondan sapmaları, yani meşruluğu kabul edilmiş bir normatif bağlamla ilişkili olarak uygun olup olmadıkları bakımından yargılanır. İkinci durumda ise normlar, haklı çıkarılabilirlikleri açısından, yani meşruluklarının kabul edilmesini hak edip etmedikleri açısından yargılanır.[147]

Normlara göre düzenlenen eylem kavramını, geniş anlamda ontolojik varsayımları açısından bir nesnel ve bir de sosyal dünya olmak üzere *iki dünyayı* varsayan bir kavram olarak sınıflandırabiliriz. Normlara uygun eylem, eyleyenin kendi eylem durumunun olgusal bileşenlerini normatif bileşenlerinden, yani koşulları ve araçla-

---

[146] H. Gerth, C. W. Mills, *Character and Social Structure*, New York 1953, Almancası: Frankfurt am Main 1970.

[147] Böylelikle, sosyal bilimciler ve filozoflar olarak bizlerin, ahlaksal-pratik sorunlar karşısında bilişselci ya da kuşkucu bir tavır alıp almadığımız, yani yalnızca verili amaçlar için göreli olmayan eylem normlarının bir haklı çıkarılışını olası görüp görmediğimiz sorusu önyargılanmış olmaz. Örneğin T. Parsons, değerlere karşı kuşkucu bir tavrı Weber'le paylaşıyor. Ama normlara göre düzenlenmiş eylem kavramını kullandığımızda, aktörleri, *sanki* eylem normlarının meşruluğunun hangi metafizik, dinsel ya da kuramsal çerçevede olursa olsun, esas olarak nesnel yargılamaya açık olduğunu kabul ediyorlarmış gibi betimlememiz gerekir. Aksi durumda aktörler eylemlerinin temeline, meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler dünyasına ilişkin bir kavramı koymayacaklar ve geçerli normlara değil yalnızca sosyal olgulara yönlenebileceklerdir. Normlara uyumlu bir tutum içinde eylemde bulunmak, sezgisel bir normatif geçerlilik anlamasını gerektirir; ve bu kavram *herhangi bir* normatif temellendirme olanağını varsayar. Bu *kavramsal zorunluluğun* dilsel imlem uzlaşımlarına yerleşmiş bir yanılsama olduğu ve bu yüzden aydınlatılması gerektiği hususu apriori olarak dışlanamaz; bu aydınlatmayı, örneğin 'normatif geçerlilik' kavramını duygusalcı ya da karar verneci bir biçimde yeniden yorumlayarak ve duyguların anlatımı, dilek ya da buyruk gibi başka kavramların yardımıyla yeniden yazarak yapabiliriz. Ancak, kendilerine sadece böyle kategorisel olarak "arındırılmış" eylem yönlenimlerinin atfedilebileceği aktörlerin eylemi, artık normlara göre düzenlenmiş eylemin kavramlarıyla betimlenemezdi.

rı değerlerden ayırt edebilmesini gerektirir. Normatif eylem modeli, katılanların hem olan ya da olmayan bir şey karşısında nesneleştirici bir tutum hem de haklı ya da haksız bir biçimde emredilmiş bir şey karşısında normlara uygun bir tutum içinde olabilmelerinden yola çıkar. Ama teleolojik eylem modelinde olduğu gibi, eylem *ilksel olarak* aktör ile bir dünya arasındaki bir ilişki olarak tasarlanır – teleolojik eylem modelinde aktörün karşısında bilen biri olarak durabileceği ya da hedefe yönelik bir biçimde müdahale edebileceği nesnel dünyayla bir ilişkisi söz konusudur; normatif eylem modelinde ise, aktörün normların muhatabı rolüyle dahil olduğu ve içinde meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilere girebileceği sosyal dünyayla bir ilişkisi söz konusudur. Ne birincisinde ne de ikincisinde, aktörün *kendisi* düşünsemeli bir biçimde davranabileceği bir dünya olarak varsayılmamıştır. Ancak dramatik eylem kavramı, eylem sırasında kendisini sahneye koyan aktörün onunla ilişki içinde bulunduğu bir öznel dünyanın da varsayılmasını gerektirir.

c) Dramaturjik eylem kavramı sosyal bilimlerin literatüründe, teleolojik ve normlara göre yönlendirilen eylem kavramlarından daha az açıklıkla belirlenmiştir. Goffman bu kavramı 1956 yılında "Selbstdarstellung im Alltag" [Gündelik Yaşamda Kendini Serimleme] üzerine yazdığı incelemede ilk kez belirtik bir biçimde ortaya koymaktadır.[148]

Dramaturjik eylem bakış açısından, katılanların birbirleri için somut bir izleyici kitlesi oluşturduğu ve birbirlerine karşılıklı olarak bir şeyler sahnelediği bir karşılaşma olarak sosyal bir etkileşimi anlıyoruz. 'Encounter' ve 'performance' anahtar kavramlardır. Bir ekibin, üçüncü kişilerin önünde yaptığı gösteri ne de olsa özel bir durumdur. Bir gösteri, aktörün izleyicilerinin karşısında kendini belirli bir

[148] Goffman bu kavramla, basit etkileşimlerin betimlenmesine ilişkin belirli bir analitik perspektifi karakterize ediyor: "Bu raporda uygulanan bakış açıları, bir tiyatro gösteriminin bakış açılarıdır, yani dramaturjiden türetilmişlerdir. Normal çalışma durumlarında bireyin kendisini ve kendi etkinliğini başkalarına nasıl serimlediğini, herkes üzerinde bıraktığı izlenimi hangi araçlarla denetlediğini ve yönlendirdiğini, kendini onların karşısında serimlerken yerini korumak istiyorsa neleri yapabilip neleri yapamayacağını irdeleyeceğim. Böyle bir davranış modelinin apaçık olan yetersizliğini görmezden geliyor değilim. Sahnedeki olaylar yapaydır. Ama yaşamda büyük bir olasılıkla, sahici ama sadece yeterince provası yapılmamış olaylar serimlenir. Ve daha da belirleyici olan: bir oyuncu sahnede, bir karakterin giysisi içinde, yine oyuncuların oynadıkları başka karakterin karşısındadır; izleyiciler ise etkileşimin içindeki üçüncü taraftır – önemli bir taraftır, ama yine de gösterim gerçek olsaydı orada bulunmayacak olan bir taraf. Gerçek yaşamda üç taraf ikiye indirgenmistir; tekil oyuncunun oynadığı rol, ötekilerin oynadıkları rollere göre ayarlanır; ama bu ötekiler aynı zamanda izleyicileri oluştururlar" E. Goffman, *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, Münih 1969, s. 3.

biçimde temsil etmesine yarar; aktör kendi öznelliğinden bir şeyleri göstererek, izleyici tarafından belirli bir biçimde görülmek ve kabul edilmek ister.

Eylemin dramaturjik nitelikleri belirli bir biçimde asalakçadır; hedefe yönelik bir eylem yapısının üzerinde yer alırlar: "İnsanlar eylemlerinin biçemlerini belirli amaçlarla denetlerler ... ve bunu öteki etkinlikleri üzerine de yayarlar. Örneğin, iş ... bir müfettişte ya da bir yöneticide insanlar çalışıyor izlenimi uyandırmak amacıyla, belirli dramatik ilkelere uyarak yapılıyor olabilir ... Aslında, insanların yaptıkları *sadece* yemek ya da *sadece* çalışmak olarak nadiren uygun bir biçimde tanımlanmıştır; tersine, insanların yaptıklarının, kabul edilen kişilik tipiyle bağlantılı uzlaşımsal anlamları bulunan biçemsel özellikleri vardır."[149]

Elbette, kendini ustaca sahnelemeye uygun özel roller vardır: "Ödül için dövüşen boksörün, cerrahın, kemancının ve polisin rolleri, buna güzel birer örnektir. Bu etkinlikler, örnek uygulamacının –gerçeklikte ya da romanlarda– ün kazanmasını ve ulusun ticari olarak örgütlenmiş düşlerinde özel bir yer almasını sağlayacak ölçüde dramatik anlatıma izin verir."[150] Burada, meslek rolünün unsuru olarak stilize edilen özellik, yani kendini başkalarının karşısında serimlemenin düşünsemeli niteliği, genel olarak sosyal etkileşimler ancak kişilerin karşılaşması açısından incelendiği ölçüde, bu etkileşimler için kurucudur.

Dramaturjik eylemde aktörün, kendisinin bir görünüşünü temsil etmekle kendi öznel dünyasına yönelik davranması gerekmektedir. Bu dünyayı eyleyenin ötekiler karşısında ayrıcalıklı bir biçimde girebildiği öznel yaşantıların toplamı olarak tanımlamıştım.[151] Bu öznellik alanı bir 'dünya' adını elbette ancak, öznel dünya imlemi benim sosyal dünya imlemini normların nesne durumlarının varolmasına benzeşik bir biçimde varolmasına gönderme yaparak açıklayışıma benzer bir biçimde açıklanabildiğinde hak edebilir. Belki de, var olan nesne durumlarının doğru önermelerle ve geçerli normların haklı çıkarılmış gerek tümceleriyle temsil edilmesi gi-

---

[149] Harré, Secord (1972), s. 215 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

[150] Goffman (1969), s. 31.

[151] Duyuların karmaşık sınır durumunu ele almak zorunda kalmamak için, kolaylık olsun diye *yönelimsel* yaşantılarla (zayıf yönelimsel duygu durumlarını da katarak) yetiniyorum. Zorluk, burada yaşantı tümcelerinin önerme tümcelerine yanıltıcı bir biçimde benzeştirilmesinin özellikle akla yatkın olmasından kaynaklanıyor. Bir duyumsamayı dile getiren yaşantı tümceleri, buna karşılık düşen, duyuların uyarılmasıyla ortaya çıkmış bir içsel duruma ilişkin önerme tümceleriyle hemen hemen aynı imlemlere sahiptir. Wittgenstein'ın başlattığı, ağrı duyumlarının sözcelenmeleri üzerine genişletilmiş tartışma için krş. H. J. Giegel, *Zur Logik seelischer Ereignisse*, Frankfurt am Main 1969; P. M. S. Hacker, *Illusion and Insight*, Oxf. 1972, s. 251 vd.; Almancası Frankfurt am Main 1978; bkz. Aşağıda s. 419 vd.

bi, öznel olanın da içtenlikle sözcelenmiş yaşantı tümceleri yoluyla temsil edileceği söylenebilir. Öznel yaşantıları zihinsel durumlar ya da içsel olaylar olarak kavrayamayız; böyle yapsaydık onları kendiliklere, nesnel dünyanın bileşenlerine benzetmiş olurduk. Yaşantılara sahip olmayı, birini diğerine benzeştirmeden, nesne durumlarının varlığına benzer bir şey olarak kavrayabiliriz. Sözceleme yeteneğine sahip bir özne, gözlemlenebilir bir nesnenin genişlik, ağırlık, renk ve benzer özelliklere sahip olmasıyla aynı anlamda arzulara ya da duygulara "sahip" değildir ya da bunlar onda "var" değillerdir. Bir aktörün arzulara ve duygulara sahip olmasının anlamı, onun bu yaşantıları bir dinleyici kitlesinin önünde, istediği gibi ve üstelik bu dinleyici kitlesinin, eğer aktörün anlatımsal sözcelerine güveniyorsa, onun sözcelediği arzuları ve duyguları ona öznel şeyler olarak görmesini sağlayacak biçimde anlatabilmesidir.

Arzular ve duygular burada birer örnek değerini taşıyor. Elbette bilişiler, görüşler ve niyetler de öznel dünyaya aittir; ama bunlar öznel dünyayla içsel bir ilişki içindedir. Görüşler ve niyetler ancak nesnel dünyada var olmayan ya da var edilmemiş bir nesne durumu onlara karşılık düşüyorsa, bilince öznel *olarak* gelir. Söz konusu önermenin doğru olmadığı ortaya çıkar çıkmaz "sadece" bir görüş, yani yanıltıcı bir görüş söz konusu olur. Sonunda karşılık düşen bir eylemin ya gerekleşmediği ya da başarısız kaldığı ortaya çıkar çıkmaz, "iyi" yani güçsüz bir niyet söz konusudur. Benzer bir biçimde utanç ya da borç gibi yükümlülük duyguları da sosyal dünyayla içsel bir ilişki içindedir. Ama genel olarak duygular ve arzular *yalnızca* öznel bir şey olarak anlatılabilirler. *Başka türlü* anlatılamazlar, dış dünyayla ne nesnel ne de sosyal dünyayla ilişki içine giremezler. Bu yüzden arzuların ve duyguların dışavurumu yalnızca konuşucunun kendi içsel dünyasıyla düşünsemeli ilişkisine göre ölçülür.

Arzular ve duygular köklerini gereksinimlerden alan bir taraflılığın iki görünümüdür.[152] Gereksinimlerin ikili bir yüzü vardır. İstençsel yönden eğilimler ve arzular olarak ve sezgisel yönden duygular ve duygu durumları olarak farklılaşırlar. Arzular, gereksinim doyurma durumlarına yönelir; duygular olası gereksinim doyurumu ışığındaki durumları algılar. Gereksinim doğası adeta dışsal dünya karşısındaki öznel tutumlarımızı belirleyen bir taraflılığın art alanıdır. Böyle taraf tutmalar hem nesnelere yönelik etkin bir çabalamada hem de durumların heyecanla al-

[152] Krş. Ch. Taylor'un arzuların ve duyguların çözümlenişi, "Erklärung des Handelns," aynı yazarın *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt am Main 1975.

gılanmasında (bu durumlar dünyada bir şey olarak nesneleştirilmedikleri ve böylelikle durum karakterlerini yitirmedikleri ölçüde) dile gelir. Arzuların ve duyguların taraflılığı dilsel düzlemde gereksinimlerin yorumlanışında, yani değer biçici dilegetirimlerden yararlanılan değerlendirmelerde dile gelir. Bu değer biçici, gereksinimleri yorumlayıcı dilegetirimlerin betimleyici-önbetimleyici ikili içeriğinden değer yargılarının anlamını anlayabiliriz. Bu dilegetirimler bir taraf tutmayı anlaşılır kılmaya da yarar. Haklı çıkarmanın bu bileşeni[153] bir yaşantının öznelliği ile, bu yaşantının içtenlikle anlatıldığında ve bu temel üzerinde izleyiciler tarafından bir aktöre atfedildiğinde kazandığı öznelerarası saydamlık arasında bir köprü oluşturur. Bir nesneyi ya da bir durumu muhteşem, zengin, yüceltici, mutlu, tehlikeli, ürkütücü, dehşet verici vb. olarak karakterize ettiğimizde bir taraf tutmayı dile getirmeye ve genel, yine de kendi kültürümüz içinde yaygın olan değerlendirme standartlarına başvurulduğunda inandırıcı olacağı anlamda haklı çıkarmaya çalışırız. Değer biçici dilegetirimler ya da değer standartları, bir gereksinimi alıcıların ortak bir kültürel gelenek çerçevesinde bu yorumlarla kendi gereksinimlerini yeniden tanıyabilecekleri biçimde karakterize ettiklerinde, haklı çıkarıcı bir güce sahip olur. Bu durum dramaturjik eylemlerde biçemsel özelliklerin, estetik anlatımın, genel olarak da biçimsel niteliklerin böyle büyük bir ağırlığının olduğunu açıklıyor.

Dramaturjik eylemde de aktör ile dünya arasındaki ilişki nesnel bir değerlendirmeye açıktır. Aktör, izleyicisinin varlığında kendi öznel dünyasına yöneldiği için, yalnızca *bir* uyum sağlama yönü olabilir. Bir kendini serimleme açısından, aktörün sahip olduğu yaşantıları uygun bir anda aynı zamanda anlatıp anlatmadığı, *söylediği* şeyi *kastediyor* olup olmadığı ya da anlattığı yaşantıları sadece oynayıp oynamadığı sorusu ortaya çıkar. Burada görüşler ya da niyetler söz konusu olduğu sürece, bir kimsenin kastettiği şeyi söyleyip söylemediği sorusu açıkça bir içtenlik sorusudur. Arzularda ve duygularda durum her zaman böyle değildir. Dilegetirim tamlığının söz konusu olduğu durumlarda, kimi zaman içtenlik sorusunu otantiklik sorusundan ayırmak zordur. Çoğu zaman ne duyumsadığımızı söylemek için gereken sözcükleri bulamayız; ve bu durum duyguları yine kuşkulu bir ışık altına sokar.

Dramaturjik eylem modeline göre taraflar ancak ego'nun iç dünyasının bir dış dünyayla sınırlı olduğunun bilinciyle aktör rolündeki kendi öznelliklerine karşı ve izleyici rolünde başka bir aktörün dışavurumcu sözcelerine karşı bir tutum alabilirler. Bu dış dünyada aktör elbette eylem durumunun normatif ve normatif olmayan bileşenlerini ayırabilir; ama Goffman'ın eylem modelinde aktörün sosyal dünyaya

[153] Norman (1971), 65 vd.

karşı *normlara uygun* bir tutum içinde olduğu öngörülmemiştir. Goffman meşru bir biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkileri yalnızca sosyal olgular olarak dikkate alıyor. Bu yüzden *dramaturjik eylemi* de, *iki dünyayı*, yani içsel ve dışsal dünyaları öngerektiren bir kavram olarak sınıflandırmak bence uygun görünüyor. Anlatımsal sözceler, öznelliği dış dünyadan yalıtarak gözler önüne seriyor; aktör dış dünyaya karşı ilkesel olarak yalnızca nesneleştirici bir tutum alabilir. Ve bu durum normlarla düzenlenen eylemden farklı olarak, yalnızca fiziksel nesneler için değil, sosyal nesneler için de aynı biçimde geçerlidir.

Bu tercih yüzünden, aktörün izleyiciye izleyicisi olarak değil, *muhabatı* olarak davranması ölçüsünde dramaturjik eylem gizli stratejik özelliklere bürünebilir. Kendini serimleme yelpazesi, kendi niyetlerinin, arzularının, duygu durumlarının vb. içtenlikle iletişime sokulmasından aktörün ötekilerde uyandırdığı izlenimlerin sinik bir biçimde yönetilmesine dek uzanır. "Burada bir yanda, kendi aynası tarafından bütünüyle yakalanan bir oyuncu buluyoruz; bu sahnede uyandırdığı gerçeklik izleniminin 'sahici' gerçeklik olduğuna içtenlikle inanmış olabilir. Oyunu sırasında izleyiciler onun bu inancını paylaşırsa –ve normal durum buymuş gibi görünüyor– böylece en azından o an için ancak sosyolog ya da sosyal açıdan yanılsamadan kurtulmuş birisi, serimlemenin 'gerçekliği' hakkında bir kuşku duyabilir. Diğer yandan ... serimleyicinin izleyici kitlesinin inanışlarını etkilemekle yalnızca dolaylı yoldan ve başka amaçlarla ilgilenmesi ve bu yüzden kendisinin ve kendi durumunun karşısındaki görüşün sonunda onun için fark etmemesi de olasıdır. Serimleyici kendi rolüne inanmamışsa ve izleyicisinin inanışlarıyla ciddi bir biçimde ilgilenmiyorsa, ona 'sinik' diyebiliriz; 'içtenlikli' deyimini ise, kendi gösteriminin uyandırdığı izlenime inanan serimleyiciler için ayırabiliriz."[154]

Elbette, manipülatif bir biçimde yanlış izlenimler uyandırmak – Goffman, zararsız bir biçimde parçalara ayırmadan, uzun erimli bilişi denetimine dek bu dışavurum yönetimi tekniklerini inceliyor– stratejik eylemle asla özdeş değildir. Stratejik eylem de, bir gösterime tanık olduğu zannedilen ve bu gösterimin stratejik karakterini göremeyen bir izleyiciye bağlıdır. Stratejik yönlenimli bir kendini sahneleme bile, öznel içtenlik iddiasıyla ortaya koyulan bir anlatım olarak anlaşılabilmelidir. Bu eylem ancak izleyici tarafından artık yalnızca başarı kıstaslarına göre değerlendirildiğinde dramaturjik eylem tanımına girmez. O zaman, katılanların yine de nesnel dünyayı kavramsal açıdan, içinde yalnızca amaçsal-rasyonel olarak eyleyenlerin değil, aynı zamanda anlatımsal sözceleme yeteneğine sahip rakiplerin de

[154] Goffman (1969), 19 vd.

görülebildiği ölçüde genişletmiş bulundukları bir etkileşim durumu söz konusu olur.

(3) İletişimsel eylem kavramıyla birlikte, aktörün dünya ile ilişkilerinin, içinde *bu türden* ilişkiler olarak yansıdıkları *dilsel bir ortama* ilişkin bir başka varsayım işin içine girer. Kavram oluşturmanın bu düzeyinde, şimdiye dek yalnızca *sosyal bilimciler için* ortaya çıkmış olan rasyonellik sorunu *eyleyenin kendi* perspektifine girer. Böylelikle dilsel anlaşmanın hangi anlamda bir eylem koordine etme mekanizması olarak ortaya konulacağını açıklamamız gerekiyor. Stratejik eylem modeli de, etkileşim taraflarının benmerkezci yarar hesapları üzerinden yönetilen, çıkar durumları sayesinde koordine edilen eylemlerinin, söz eylemleriyle *sağlandığı* biçiminde *anlaşılabilir*. Hatta, normlarla düzenlenen ve dramaturjik eylemler için, iletişim tarafları arasında ilkesel olarak dilsel özellikte bir görüş birliği oluşumunun varsayılması *gerekir*. Ama bu üç eylem modelinde dil, her defasında başka açılardan, *tek taraflı* olarak düşünülmüştür.

Teleolojik eylem modeli dili, kendi başarılarına yönlenmiş olan konuşucuların, rakiplerinin kendi istedikleri görüşleri ya da niyetleri oluşturmalarına ya da kavramalarına yol açmak için, birbirleri üzerinde etkili olmalarını sağlayan çok sayıda araçtan biri olarak kabul ediyor. Sınır durumunda dolaylı anlaşmadan yola çıkan bu dil tasarımının temelinde, örneğin yönelimsel anlam yer alıyor.[155] Normatif eylem modeli, dili kültürel değerleri aktaran ve her yeni anlaşma edimiyle kendini yeniden üreten bir görüş birliğini taşıyan bir araç olarak varsayıyor. Bu kültürelci dil tasarımı kültür antropolojisinde ve içeriksel yönelimli dil biliminde yaygındır.[156] Dramaturjik eylem modeli, dili kendini sahnelemenin ortamı olarak varsayıyor; burada önermesel bileşenlerin bilişsel imlemi ve edimsözsel bileşenlerin kişilerarası imlemi, dışavurumcu işlevleri uğruna önemsiz gösterilmiştir. Dil biçemsel ve estetik anlatım biçimlerine benzeştirilmiştir.[157] Sadece iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir anlaşma modeli olarak varsayıyor, burada konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımları hakkında görüşebilmek için önceden yorumlanmış yaşama evrenlerinin ufkundan, eşzamanlı olarak, nesnel, sosyal ve öznel dünyada bir şeyle ilişki kuruyorlar. Bu yorumlamacı dil tasarımı, biçimsel bir pragmatik kurma yo-

---

[155] H. P. Grice'in geliştirdiği bu nominalist dil kuramına geri döneceğim, bkz. Aşağıda s. 294.

[156] B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Cambr. 1968; ayrıca: H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Frankfurt am Main 1972; P. Henle (Haz.), *Sprache, Denken, Kultur*, Frankfurt am Main 1969.

[157] Harré, Secord (1972), 215 vd.; özellikle Ch. Taylor, *Language and Human Nature*, Carleton University, 1978.

lundaki çeşitli çabaların temelinde yatıyor.[158]

Öteki üç dil tasarımının tekyanlılığı, bu tasarımların her birinin seçtiği iletişim tipinin, iletişimsel eylemin sınır durumlarını oluşturmasından anlaşılıyor; bu sınır durumları, *birincisi* yalnızca kendi amaçlarını gerçekleştirmeyi gözetenlerin dolaylı anlaşması; *ikincisi* var olan bir normatif anlaşmayı sadece güncelleştirenlerin görüş birliğine dayalı eylemi; ve *üçüncüsü*, izleyicilerle bağlantılı kendini sahneleme. Bunlarda her defasında dilin yalnızca bir işlevi konu ediliyor: Etkisözsel etkilerin uyandırılması, kişilerarası ilişkilerin kurulması ve yaşantıların dışavurumu. Buna karşılık, Mead'in simgesel etkileşimciliğine, Wittgenstein'ın dil oyunları tasarımına, Austin'in dil edimi kuramına ve Gadamer'in yorumbilgisine dayanan sosyal bilimsel gelenekleri belirleyen iletişimsel eylem modeli, dilin tüm işlevlerini eşit ölçüde göz önünde bulunduruyor. Etnoyöntembilgisel ve felsefi-yorumbilgisel yaklaşım biçimlerinde görüldüğü gibi, elbette burada, sosyal *eylemi* iletişim taraflarının yorumlama başarımlarına indirgeme, eylemi dille, etkileşimi konuşmayla eş tutma tehlikesi bulunuyor. Ama aslında dilsel anlaşma yalnızca eylemleri koordine etme mekanizmasıdır ve katılanların eylem planlarını ve amaçsal etkinliklerini etkileşime ekler. Bu noktada iletişimsel eylem kavramını önce geçici olarak ortaya koyacağım. Burada, (a) bağımsız eylemlerin karakteri ve (b) aktörlerin anlaşma süreçlerinde dünyayla düşünsemeli ilişkilerine değinmekle yetiniyorum.

(a) İletişimsel eylem kavramını en baştan yanlış konumlandırmamak için, eşzamanlı olarak bir önermesel içerik, bir kişilerarası ilişki sunumu ve bir konuşucu yönelimini dile getiren söz eylemlerinin karmaşıklık düzeyini karakterize etmek istiyorum. Çözümleme sırasında, bu kavramın, Wittgenstein'a dayanan dil felsefesi incelemelerine ne çok şey borçlu olduğu ortaya çıkacak; tam da bu yüzden, analitik dil felsefesinin çıkış noktası aldığı kurallara uyma tasarımının yetersiz kaldığına işaret etmeyi uygun buluyorum. Dilsel uzlaşımlar kurallara uyma kavramsal perspektifinden kavranılır ve kural bilincine dayandırılan bir eylem yönlenimi kavramının yardımıyla açıklanırlarsa, iletişimsel eylemin, benim için önem taşıyan *üç kath dünya ilişkisi* görünümü yiter.[159]

---

[158] F. Schütze, 2 cilt, Münih 1975.

[159] M. Roche, benzer nedenlerle, dilsel ve *toplumsal* uzlaşımların birbirinden ayrılmasında diretiyor: "Kavram çözümleyici okul, karakteristik bir biçimde, yönelim ve uzlaşım arasında bir karşıtlık görmedi; bu okulun düşüncesine göre uzlaşım yönelimi içerir ve tersi." (M. Roche, "Die philosophische Schule der Begriffanalyse"; R. Wiggershaus (Haz.) *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt am Main 1975, 187). Roche'ye göre denilebilir ki, "İletişimsel uzlaşımlar, toplumsal uzlaşımların belirli bir türüdür. Normal dilin yaşamı ve onun toplumsal durum-

Ancak, aktörün onlarla, şimdiye dek incelediğimiz teleolojik, normlarla düzenlenen ve dramaturjik eylemler durumlarında olduğu gibi, en az bir dünyayla (ama sürekli nesnel dünyayla *da*) ilişki kurduğu simgesel anlatımlar, eylemler olarak adlandırıyorum. Eylemlerde *birlikte gerçekleştirilen* yalnızca *ikincil* olarak, yani *bir oyun* ya da *öğretme pratiğine yerleştirilmeleri* sayesinde eylemler gibi bağımsızlığa ulaşabilen *beden devinimlerini* ve *işlemleri* bu simgesel anlatımlardan ayırıyorum. Bu durum beden devinimleri örneğinde kolaylıkla göz önüne getirilebilir.

Dünyadaki gözlemlenebilir olaylar bakımından, eylemler bir organizmanın bedensel devinimleri olarak görünür. Merkezi sinir dizgesiyle bedensel devinimler, eylemlerin yerine getirildiği temeli oluşturur. Eyleyen kişi, devinimleriyle dünyadaki bir şeyi değiştirir. Elbette, bir öznenin dünyaya müdahale ettiği (araçsal eylemde bulunduğu) devinimleri, öznenin bir imlemi cisimlendirdiği (kendini iletişimsel bir biçimde anlattığı) devinimlerden ayırabiliriz. Her iki durumda da beden devinimleri dünyada fiziksel bir değişikliğe yol açar; bu değişiklik bir durumda nedensel, öbür durumda anlamsal açıdan önem taşır. Bir eyleyenin nedensel açıdan önem taşıyan beden devinimlerine örnekler şunlardır: Bedenin doğrultulması, ellerin açılması, kolların kaldırılması, bacağın bükülmesi vb. Anlamsal açıdan önem taşıyan beden devinimlerine örnekler ise şunlardır: Fonetik seslerin üretilmesinde gırtlak, dil, dudak vb. devinimleri; baş sallama, omuz silkme, piyano çalarken parmak devinimleri, yazı yazarken, resim çizerken el devinimleri vb.

A. C. Danto, bu devinimleri temel eylemler olarak çözümledi.[160] Bunun üzerine, beden devinimlerinin dünyadaki eylemlerinin üzerinde durdukları temeli oluşturmadığı, tersine bunların da ilkel eylemler olduğu düşüncesiyle önyargılanmış geniş bir tartışma başladı.[161] Bu düşünceye göre karmaşık bir eylem, bir başka eylemin

---

lardaki kullanımı, toplumsal durumlardaki toplumsal etkileşimlerden bağımsız olarak betimlenebilir. Ne var ki bu önesürümü temellendirmek zordur ve kavram çözümlemesi de bunu açıklamaya ilgi göstermiyor. Kavram çözümlemesi normalde haklı olarak kavramların çözümlenişinin 'dil oyunlarının' ve toplumsal 'yaşama biçimlerinin' bir çözümlenişini gerektirdiğini (Wittgenstein) ya da dil edimlerinin çözümlenişinin sosyal edimlerin bir çözümlenişini gereketirdiğini (Austin) kabul ediyor. Ne var ki buradan, iletişim uzlaşımlarının, kendilerini çevreleyen toplumsal uzlaşımların paradigmalarını oluşturduğu ve bir dil kullanımı ile iletişim uzlaşımı arasında, toplumsal bir eylemle toplumsal bir uzlaşım arasındaki ilişkinin aynısının bulunduğu sonucunu yanlış bir biçimde çıkarıyor" (*a.g.y.*, s. 188 vd.)

[160] A. C. Danto, "Basishandlungen," G. Meggle (Haz.) *Analytische Handlungstheorie*, Cilt 1, *Handlungsbeschreibungen*, Frankfurt am Main 1977, 89 vd.; aynı yazarın: Analytical Philosophy of Action, Londra 1973; Almancası: Königstein 1979.

[161] Eylemi koordine eden beden devinimlerinin kendilerinin de temel eylemler olduğu yolun-

gerçekleştirilmesi "yoluyla" yapılıyor oluşuyla karakterize edilir: Elektrik düğmesini çevirme "yoluyla" ışığı açıyorum, sağ elimi kaldırma "yoluyla" selamlıyor, bir topa kuvvetlice vurma "yoluyla" gol atıyorum. Bunlar, bir temel eylem "yoluyla" yapılan eylemlere örneklerdir. Bir temel eylemin ayırt edici özelliği, bir başka eylem aracılığıyla yapılamayacak olmasıdır. Ben bu tasarımı yanlış buluyorum.

Eylemler belirli bir anlamda bedenin devinimleri yoluyla gerçekleştirilir, ama ancak, aktör bir teknik ya da sosyal bir eylem kuralına uyduğunda bu eylemleri *birlikte gerçekleştirmesi* koşuluyla. Birlikte gerçekleştirme, aktörün, eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan beden devinimini değil, bir eylem tasarımını gerçekleştirmeye yönelmesi anlamına gelir.[162] *Bir beden devinimi bir eylemin unsurudur, ama eylem değildir.*

Beden devinimleri, bağımsız olmayan eylemler olarak statüleri açısından, Wittgenstein'ın onlarda kural ve kurala uyma düşüncesini gerçekleştirdiği *işlemlere* tam olarak benzer.

Düşünme ve söz işlemleri her zaman yalnızca *başka* eylemler içinde birlikte ger-

---

daki yanlış izlenim, olsa olsa bağımsız olmayan eylemleri bağımsız eylemler *olarak* yapmaya yöneldiğimiz belirli alıştırmalara işaret ederek desteklenebilir. Terapisel toplantılarda ya da spor antremanında, bir anatomik gösterim, şan ya da ya da yabancı dil eğitimi amacıyla ya da eylem kuramsal önesürümlerin somutlaştırılması için elbette dil ve eylem yetisi olan her özne komut üzerine sol kolunu kaldırabilir, sağ parmağını kıvırabilir, bir elini açabilir, ünlü sesleri belirli bir ritme uyarak yineleyebilir, tıslama sesleri çıkarabilir, kalemle bir daire ya da bir yılan devinimi yapabilir, menderes biçimindeki bir çizgiyi çekebilir, İngilizce'deki 'th' sesini çıkarabilir, bedenini doğrultabilir, gözlerini döndürebilir, bir tümceyi belirli bir dize ölçüsüne göre tonlandırabilir, sesleri yükseltip alçaltabilir, ayaklarını açabilir vs. Ama bu gibi devinimlerin yönelimsel olarak yapılabileceği olgusu, bunların *bağımsız olmayan eylemler* olduğu savıyla çelişmez. Bu durum şuradan bellidir ki, yönelimsel olarak gerçekleştirilen bu beden devinimlerinde eylemin normal *sağlanma yapısı*:

(1) S bir eliyle bir dönme hareketi yaparak pencereyi açar, eksiktir; çünkü şunu söylemek yapay olur:

(2) S sağ kolunu kaldırarak, sağ kolunu (kasıtlı olarak) kaldırır.

Elbette yönelimsel olarak yapılan beden devinimleri bir *praksisin* parçası olarak anlaşılır.

(2') Beden eğitimi dersinde S, beden eğitimi öğretmeninin, sağ kolu kaldırın komutuna, sağ kolunu kaldırarak uyar.

Bağımsız olmayan eylemler, eylemler *olarak* ortaya çıkabilmeleri gerekiyorsa, tipik bir biçimde bir gösterim ya da alıştırma pratiğine yerleştirilebilir. Sözü edilen türden komutlar her zaman eylemlerin bağımsız olmayan unsurlarını *bağımsız olarak* gösteren ya da alıştıran bir pratik bağlamında ortaya çıkar. Alıştırma, gençlerin normal eğitimine dahil olabilir, ama özel eylemlere, *becerilere* hazırlayan bir antreman pratiğine de ait olabilir.

[162] A. I. Goldmann, *A Theory of Action*, Englewood Cliffs 1970.

çekleştirilebilir. Olsa olsa bir alıştırma pratiği çerçevesinde eylemler olarak *bağımsızlaştırılabilirler* – örneğin bir Latince öğretmeninin ders çerçevesinde, pasif dönüştürmeyi aktif olarak kurulmuş bir örnek tümcede göstermesi gibi.

Bu durum, toplum oyunlarını modelinin özel bulgusal yararını da açıklıyor; Wittgenstein işlem kurallarını satranç oyununda açıklamayı tercih ediyor. Gerçi bu modelin yalnızca sınırlı bir değerinin bulunduğunu görmüyor. Elbette hesap yapmayı ve konuşmayı, tıpkı satranç pratiğinin bilinen oyun kurallarıyla kurulmasına benzer biçimde, aritmetiğin ya da (tek bir dile ait) bir gramerin kurallarıyla kurulabilen bir pratik olarak anlayabiliriz. Ama ikisi birbirinden, bir jimnastik alıştırmasında yapılan bir kol deviniminin, gerçekleşmesini sağladığı o jimnastik alıştırmasından farklı olması gibi farklıdır. Aritmetik ya da gramer kurallarını kullandığımızda, hesaplar ya da tümceler gibi simgesel nesneler üretiriz; ama bunların kendi kendilerine yeterli bir varoluşları yoktur. Hesapların ve tümcelerin yardımıyla, normal olarak *başka* eylemleri, örneğin okul ödevlerini ya da emirleri gerçekleştiririz. İşlem yoluyla elde edilen yapılanmalar, kendi başlarına incelendiklerinde az ya da çok doğru, kurallara uygun ya da düzgün olarak değerlendirilebilir; ama bunlar eylemler gibi, doğruluk, etkililik, uygunluk ya da içtenlik görünüşleri altında bir eleştiriye açık değildir; çünkü dünyayla ancak başka eylemlerin altyapısı olarak bir ilişki kazanırlar. *İşlemler dünyayla temas etmezler.*

Bu durum, işlem kurallarının işlem yoluyla elde edilmiş bir yapılanmayı az ya da çok düzgün olarak tanılamaya, yani *anlaşılır* kılmaya yarayabilmelerinden, ama onun ortaya çıkışını *açıklamaya* yaramayışlarından belli olur. İşlem kuralları çiziktirilmiş simgelerde tümcelerin, ölçümlerin ya da hesapların mı söz konusu olduğu, gerektiğinde hangi hesabın söz konusu olduğu sorusunu yanıtlamaya izin verir. Bir kimsenin hesap yapmış, üstelik doğru hesap yapmış olduğunun kanıtı, onun bu hesabı *neden* yaptığını açıklamaz. *Bu* soruyu yanıtlamak istersek, bir *eylem kuralına*, örneğin bir öğrencinin bu pusulayı bir matematik ödevini çözerken kullandığı olgusuna başvurmamız gerekir. Gerçi bir aritmetik kuralın yardımıyla, o öğrencinin 1, 3, 6, 10, 15 ... sayı dizisini neden 21, 28, 36 vs. biçiminde sürdürdüğünü *temellendirebiliriz*; ama bu sayı dizisini neden bir pusulanın üstüne yazdığını *açıklayamayız*. Böylelikle simgesel bir yapının ortaya çıkışı için rasyonel bir açıklama vermiş olmayız; onun imlemini açıklamış oluruz. İşlem kurallarının açıklayıcı gücü yoktur; bu kurala uymak, eylem kurallarına uyma durumunda olduğu gibi, aktörün dünyadaki herhangi bir şeyle ilişki kurduğu ve bu sırada eylemi güdüleyen gerekçelerle bağlantılı geçerlilik iddialarına yöneldiği anlamına gelmez.

b) Bu düşünüş, iletişimsel eylem için kurucu olan anlaşma edimlerini neden onların yardımıyla gerçekleştirilen gramer tümcelerine benzer bir biçimde çözümleyemeyeceğimize açıklık getirecektir. İletişimsel eylem modeli için dil yalnızca, konuşucuların tümceleri anlaşmaya yönelik olarak kullanarak dünyayla ilişki kurduklarına ve bunu yalnızca teleolojik, normlara göre düzenlenmiş ya da dramaturjik eylemlerde olduğu gibi doğrudan doğruya değil, düşünsemeli bir biçimde yaptıklarına ilişkin pragmatik görünüş altında önem kazanır. Konuşucular başka eylem modellerinde tek tek ya da çiftler halinde ortaya çıkan üç biçimsel dünya tasarımını bir dizge halinde bütünlerler ve hep birlikte bu dizgeyi, içinde bir anlaşmaya ulaşabilecekleri bir yorumlama çerçevesi olarak varsayarlar. Artık nesnel, sosyal ya da öznel dünyada herhangi bir şeyle *doğrudan doğruya* ilişkiye geçmezler, tersine sözcelerini, onun geçerliliğinin başka aktörler tarafından tartışılması olasılığında görelileştirirler. Anlaşma eylem koordine edici bir mekanizma olarak ancak, etkileşim taraflarının sözcelerinin iddia edilen *geçerlilikleri* üzerinden birleşmeleri, yani karşılıklı olarak öne sürdükleri *geçerlilik iddialarını* öznelerarasında kabul etmeleri biçiminde işler. Bir konuşucu, sözcesiyle en azından bir "dünya" ile ilişki kurarak ve bu sırada aktör ve dünya arasındaki bu ilişkinin ilkesel olarak nesnel değerlendirmeye açık olması olgusundan rakibini rasyonel olarak güdülenmiş bir tavır almaya davet etmek için yararlanarak, eleştirilebilir bir iddiayı geçerli kılar. İletişimsel eylem kavramı, tarafların bir dünyayla ilişki kurarak karşılıklı kabul edilebilir ya da tartışılabilir geçerlilik iddialarında bulunduğu anlaşma süreçleri içinde dili, araç olarak öngerektirir.

Bu eylem modeliyle, etkileşim taraflarının şimdiye kadarki çözümlememize göre aktörün dünyayla üç ilişkisinde gizli olan rasyonellik potansiyelini açıkça anlaşılır bir biçimde ortak anlaşma hedefi için devinime geçirdikleri varsayılıyor. Kullanılan simgesel anlatımın düzgünlüğünü bir yana bırakırsak, bu anlamda anlaşmaya yönlenmiş olan bir aktör, sözcesiyle örtük olarak tam üç geçerlilik iddiasında bulunmalıdır, yani

– yapılan önermenin doğru olduğu (ya da sadece sözü edilen bir önermesel içeriğin varoluş koşullarının yerine getirildiği) iddiası;

– konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu (ya da yerine getirmesi gereken normatif bağlamın kendisinin meşru olduğu) iddiası; ve

– açık konuşucu yöneliminde ne sözceleniyorsa onun kastedildiği iddiası.

Demek ki konuşucu önermeler ya da varolma önvarsayımları için doğruluk,

meşru bir biçimde düzenlenen eylemler ve onların normatif bağlamı için uygunluk ve öznel yaşantıların bildirilmesi için içtenlik iddiasında bulunur. Burada şimdiye dek çözümlenen eylem kavramlarıyla birlikte *sosyal bilimciler tarafından* varsayılmış bulunan, ama iletişimsel eylem kavramıyla birlikte *konuşucuların ve dinleyicilerin kendi* perspektiflerine atfedilen üç aktör-dünya ilişkisini kolaylıkla yeniden görebiliriz. Görüş birliğine ulaşmaya çalışanlar ve doğruluk, uygunluk ve içtenlik ölçütlerine, yani bir yanda konuşma eylemi ile öbür yanda aktörün sözcesiyle ilişkiler kurduğu üç dünya arasında "uyum" (fit) ya da "uyumsuzluk" (misfit) ölçütüne başvuranlar, aktörlerin kendileridir. Böyle bir ilişki her defasında sözceler ile

– nesnel dünya (haklarında doğru önermelerde bulunmanın olanaklı olduğu tüm kendiliklerin toplamı olarak);

– sosyal dünya (meşru olarak düzenlenmiş tüm kişilerarası ilişkilerin toplamı olarak); ve

– öznel dünya (konuşucunun ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği yaşantıların toplamı olarak) arasında gerçekleşir.

Her anlaşma süreci, kültürel olarak kökleşmiş bir önanlama zemininde gerçekleşir. Zemin bilgisi bir bütün olarak sorunsuz kalır; yalnızca etkileşim taraflarının yorumlarını yaparken her defasında yararlandıkları ve konu edindikleri bilgi stoğu bölümü sınanır. Durum tanımlamaları katılanların *kendileri* tarafından görüşüldüğü ölçüde, her yeni durum tanımının görüşülmesiyle birlikte, yaşama evreninin bu izleksel kesiti de onların elinin altındadır.

Bir durum tanımı bir düzen kurar. İletişim tarafları bu tanımla eylem durumunun çeşitli unsurlarını her defasında üç dünyadan birine yerleştirir ve böylelikle güncel eylem durumunu önceden yorumlanmış yaşama evrenlerine katarlar. Tarafların kendi durum tanımlarından ilk bakışta sapan bir başka tarafın durum tanımı, kendine özgü bir sorun oluşturur; çünkü ortaklaşa yorumlama süreçlerinde, taraflardan hiçbirinin bir yorumlama tekeli yoktur. Her iki taraf için de yorumlama ödevi, ötekinin durum yorumunu, gözden geçirilmiş versiyonda "onun" dış dünyasını ve "benim" dış dünyamı, "bizim yaşama evrenimiz" zemininde "dünyayla" bağıntı içine sokulabileceği ve birbirinden farklılık gösteren durum tanımlamalarının yeterince örtüştürülebileceği bir biçimde kendi durum yorumuna katmaktır. Elbette bu, yorumların her durumda ya da yalnızca normal bir biçimde *kararlı* ve *tek anlamlı olarak farklılaşmış* bir düzenlemeye götürmesi gerektiği anlamına gelmez. Kararlılık ve tek anlamlılık iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde daha çok birer istisnadır. Etnoyöntembilgisinin çizdiği karışık, kırılgan, sürekli gözden geçirilen, yal-

nızca kısa sürelerde başarılı olan, tarafların sorunsal ve açıklanmamış önvarsayımlara dayandığı ve ilineksel bir ortaklıktan bir sonrakine el yordamıyla geçtiği iletişim görüntüsü daha gerçekçidir.

Yanlış anlamaları önlemek için, iletişimsel eylem modelinin, eylemi iletişimle eş tutmadığını yinelemem gerekiyor. Dil anlaşmaya yarayan bir iletişim ortamıdır; aktörler ise, eylemlerini koordine etmek için birbirleriyle anlaşarak, her defasında belirli hedefleri izler. Bu bakımdan teleolojik yapı *tüm* eylem kavramlarının kökeninde vardır.[163] Ama *sosyal eylemin* kavramları değişik etkileşim taraflarının hedefe yönelik eylemlerinin *koordinasyonunu* belirtme biçimine göre birbirinden farklılık gösterir: Benmerkezci yarar hesaplarının iç içe geçmesi olarak (burada çatışma ve işbirliği derecesi verili çıkar konumlarına göre değişir); değerler ve normlar üzerine kültürel gelenek ve sosyalleştirme yoluyla düzenlenmiş sosyal-bütünleyici bir anlaşma olarak; ya da ortaklaşa bir yorumlama süreci anlamında anlaşma olarak. Her durumda teleolojik eylem yapısı, aktörlere amaç koyma ve hedefe yönelik eylemde bulunma yeteneği ve eylem planlarını gerçekleştirme ilgisi atfedildiği ölçüde varsayılır. Ama yalnızca stratejik eylem modeli doğrudan doğruya başarıya yönlenmiş eylemin belirtilerini netleştirmekle *yetinir*, öteki eylem modelleri ise aktörün kendi hedefini izlediği koşulları belirtir; bunlar, ötekinin eylemlerini ego'nun eylemlerine "bağlayabileceği" meşruluk, kendini serimleme ya da iletişimsel olarak hedeflenen anlaşma koşullarıdır.

İletişimsel eylem durumunda ortaklaşa yorumlama süreçlerinin üzerinde inşa edildikleri yorumlama başarımları, eylem koordinasyonu mekanizmasını oluşturur; *iletişimsel eylem* yorumlayıcı bir biçimde gerçekleştirilmiş *anlaşma edimine* girmez. S'nin gerçekleştirdiği, en azından bir etkileşim tarafının evet ya da hayır diyerek tavır alabileceği basit bir *söz edimini* çözümleme birimi olarak seçersek, söylenenin imlemini anlamanın bir dinleyici için de demek olduğunu verdiğimizde, iletişimsel *eylem koordinasyonunun* koşullarını açıklayabiliriz.[164] Ama iletişimsel eylem, söz eylemleriyle örtüşen değil, onlarla koordine edilen bir etkileşimler tipini tanımlar.

---

[163] R. Bubner (1976), 168 vd.

[164] Bkz. Aşağıda, s. 397 vd.

4. Sosyal Bilimlerde Anlamı Anlama Sorunsalı

Sosyal eylemleri anlamanın de demek olduğu sorusuna yanıt aradığımızda, sosyolojik eylem kavramlarını incelerken karşılaştığımız rasyonellik sorunu kendini başka bir yönden gösterir. Sosyal eyleme ilişkin temel kavramlar ve sosyal eylemleri anlamanın yöntembilgisi birbiriyle bağıntılıdır. Değişik eylem modellerinin her biri, aktörün dünyayla başka bir ilişkisini varsayar; ve dünyayla bu ilişkiler yalnızca eylemlerin rasyonelliği açısından değil, eylemlerin (örneğin sosyal bilimsel) bir yorumcu tarafından yorumlanması açısından da kurucudur. Biçimsel bir dünya kavramıyla aktör, kendi perspektifinden çıkarak doğrudan katılımcılar çevresinin ötesine işaret eden ve dışarıdan gelen bir yorumcu için de geçerlilik iddiası bulunan ortaklık varsayımlarına katılır.

Teleolojik eylem durumunda bu bağıntıyı açıklığa kavuşturmak kolaydır. Bu eylem modelinde varsayılan, bir aktörün hedefe yönelik bir biçimde müdahale edebileceği nesnel dünya kavramı, hem aktörün kendisi hem de eylemlerinin herhangi bir yorumcusu için aynı biçimde geçerli olmalıdır. Bu yüzden Max Weber teleolojik eylem için ideal tip olarak amaçsal-rasyonel eylemi ve amaçsal-rasyonel eylemlerin yorumlanması için "nesnel uygunluk rasyonelliği" ölçütünü oluşturabilmektedir.[165]

Max Weber "sadece (öznel olarak) açık bir biçimde kavranmış amaçlar için (öznel olarak) upuygun oldukları düşünülen araçlara yönlenmiş bulunan"[166] hedefe yönelik bir eylemi, amaçsal-rasyonel olarak adlandırıyor. Eylem yönlenimi (G. H. von Wright'ın önerdiği) pratik çıkarımlar şemasına göre betimlenebilir.[167] Bir yorumcu bu *öznel* amaçsal-rasyonel eylem yönleniminin ötesine geçebilir ve gerçek eylem akışını, buna karşılık düşen kurulmuş bir *nesnel* amaçlı eylem akışı durumuyla karşılaştırılabilir. Yorumcu bu ideal tip durumunu bir keyfilik söz konusu olmadan kurabilir, çünkü eyleyen öznel amaçlı olarak, aktör ve gözlemci için kategorik nedenlerden ötürü özdeş olan, yani aynı biçimde bilişsel-araçsal olarak erişilebilen bir dünyayla ilişki kurmaktadır. Yorumcunun yalnızca, "tüm koşulların ve katılanların tüm niyetlerinin bilinmesi durumunda ve kesinlikle amaçsal-rasyonel

---

[165] Weber'in ontolojik varsayımlarının eylem kuramı ile ve anlama yöntembilgisiyle bağıntısı için krş. S. Benhabib, "Rationality and Social Action," *Philos. Forum*, Cilt XII, 1981, 356 vd.

[166] M. Weber, *Methodologische Schriften*, Frankfurt am Main 1968, 170.

[167] Bu önerinin tartışılması için krş. K. O. Apel, J. Manninen, R. Tuomela (Haz.) *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1978.

olan araçların *bize* geçerli görünen deneyime yönelik seçilmesi durumunda eylemin akışının nasıl *olabileceğini*"[168] saptaması gerekmektedir.

Bir eylem ne denli açık bir biçimde nesnel amaçsal-rasyonel akışa denk düşüyorsa, bu eylemi açıklamak için başka *psikolojik* düşünüşlere o denli daha az gerek vardır. Nesnel olarak amaçsal-rasyonel eylem durumunda, bir eylemin (pratik bir çıkarımın yardımıyla yapılan) betimlenişinin, aynı zamanda yönelimsel bir açıklama anlamında açıklayıcı bir yönü vardır.[169] Ancak, bir eylemin nesnel olarak amaçsal-rasyonel oluşunun saptanması, kesinlikle eyleyenin de öznel olarak amaçsal-rasyonel davranmış olması *gerektiği* anlamına gelmez; öte yandan elbette öznel olarak amaçsal-rasyonel bir eylem, nesnel bir yargılamaya göre en iyinin altında olabilir: "Edimsel eylemi 'teleolojik' açıdan bakıldığında genel nedensel deneyim kurallarına göre rasyonel olanla karşılaştırırız; böylelikle *ya* eyleyenin edimsel eylemlerinin onun izlemiş olabileceği bir amaca uygun araçlar olduğunu göstererek, eyleyene kılavuzluk etmiş *olabilen* ve ortaya çıkarmaya çalıştığımız bir güdüyü saptarız – *ya da* eyleyenin, bizce bilinen bir güdüsünün, araçların seçilmesi sonucunda neden eyleyenin öznel olarak beklediğinden *başka* bir başarıyla sonuçlandığını anlaşılır kılarız."[170]

Eyleyenin ve onu yorumlayanın aynı ölçüde geçerli yani nesnel ya da tarafsız bir yargılamanın ölçütleri olarak benimsedikleri yargılama standartları varsa, bir eylem az ya da çok, amaçsal-rasyonel olarak yorumlanabilir. Yorumcu, Weber'in söylediği gibi, rasyonel bir yorumlama önermekle, amaçsal-rasyonel eylemlerin ortaya çıkış iddialarına karşı kendisi de bir tavır almaktadır; yorumcunun kendisi de bir üçüncü kişi tutumunu bırakıp, sorunsal bir geçerlilik iddiasını sınayan ve yeri geldiğinde eleştiren bir taraf tutumunu almaktadır. Rasyonel yorumlamalar edimsel bir tutum içinde yapılır, çünkü yorum tüm tarafların paylaştığı bir yargılama zeminini varsayar.

Öteki iki dünya ilişkisi de benzer bir zemin sunar. Normlara göre düzenlenen ve dramaturjik eylemler de rasyonel bir yorumlamaya açıktır. Elbette, bu iki durumda eylem yönlenimlerinin rasyonel bir biçimde yeniden kurulması olanağı o denli apaçık değildir ve aslında yukarıda incelediğimiz amaçsal-rasyonel eylem durumunda olduğu gibi az karmaşık da değildir.

Normlara göre düzenlenen eylemlerde aktör kişilerarası bir ilişkiye girmekle,

---

[168] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, s. 5.

[169] G. H. v. Wright, "Erwiderungen" K. O. Apel ve başka yazarlar (1978), s. 266.

[170] Weber (1968), 116 vd.

sosyal dünya içindeki bir şeyle ilişki kurmuş olur. Geçerli bir eylem normuna uyduğunu içtenlikle düşünen bir aktör, öznel olarak "doğru" (normlara uygunluk anlamında) davranmış olur; ve söz konusu norm, muhataplar çevresinde gerçekten haklı çıkarılmış olarak kabul ediliyorsa, bu aktör nesnel olarak doğru davranmış olur. Bu düzlemde henüz bir rasyonel yorumlama sorusu ortaya çıkmaz, çünkü bir gözlemci bir eylemin verili bir norma uyup uymadığını ve bu normun da sosyal geçerliliğinin olup olmadığını betimsel bir biçimde belirleyebilir. Ama bir aktör, bu eylem modelinin varsayımlarına göre, ancak kendisinin öznel olarak geçerli ya da haklı çıkarılmış olarak kabul ettiği normlara uyabilir (ya da böyle normları çiğneyebilir); ve normatif geçerlilik iddialarını bu kabul edişiyle, kendini nesnel bir yargılamaya sokmuş olur. Yorumcuyu yalnızca bir eylemin normlara gerçek *uygunluğunu* ya da bir normun olgusal geçerliliğini değil, bu normun doğruluğunu da sınamaya davet eder. Yorumcu bu daveti kabul edebilir ya da değerleri kuşkuyla karşılayan bir bakış açısından, onu anlamsız bularak geri çevirebilir.

Yorumcu böyle kuşkucu bir bakış açısını savunuyorsa, bilişsel-olmayan türden bir etiğin yardımıyla, aktörün normların temellendirme yeteneği hakkında yanıldığını ve normların kabul edilmesi için nedenler yerine olsa olsa empirik güdüler ortaya koyabileceğini açıklayacaktır. Böyle bir argümantasyonda bulunan kişinin, normlara göre düzenlenen eylem kavramını kuramsal açıdan uygun bulmaması gerekir; bu kişi öncelikle normlara göre düzenlenen eylem kavramlarıyla yapılan betimlemenin yerine, bir başka betimlemeyi, örneğin nedenselci-davranışkuramsal bir betimlemeyi geçirmeye çalışacaktır.[171] Buna karşılık, yorumcu normatif eylem modelinin kuramsal açıdan verimli olduğuna inanmışsa, sosyal dünya biçimsel kavramıyla birlikte kabul edilen ortaklık varsayımlarına güvenmesi ve aktörün doğru bulduğu normun bir kabul edilmeye *değerliğini* sınama olanağını kabul etmesi gerekir. Normlara göre düzenlenmiş eylemin böyle rasyonel bir yorumu, sosyal geçerlilik ile verili bir normatif bağlamın tersine çevirmeci bir biçimde kurulmuş geçerliliğini karşılaştırmaya dayanır. Yorumcunun eyleyen özneleri temsil edici yani savunucu bir biçimde yürüttüğü pratik tartışımın yöntemsel zorluklarını burada ele almayacağım.[172]

---

[171] Nedenselci ve yönelimselci eylem kuramı arasındaki karşıtlığı A. Beckermann (1977) ortaya koyuyor.

[172] Bu zorluklara değinmeler için bkz. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, s. 150 vd. Bir normlar dizgesinin olgusal olarak doğuşunun yeniden kuruluşu için bkz. P. Lorenzen, "Szientismus vs. Dialektik," R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Haz.). *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, I, s. 57 vd.; aynı yazarın: *Normati-*

Eylem normlarının ahlaksal-pratik yargılanışı, bir yorumcunun karşısına elbette amaçsal-rasyonel eylemin kurallarının başarı denetiminden daha büyük zorluklar çıkarır. Ama ilkesel olarak normlara göre düzenlenmiş eylemler de, tıpkı teleolojik eylemler gibi rasyonel bir biçimde yorumlanabilir.

Dramaturjik eylem modelinden de benzer bir sonuç çıkıyor. Bu modele göre aktör, kendisine ait bir şeyi bir izleyici kitlesinin önünde açığa vurarak, kendi öznel dünyasındaki bir şeyle ilişki kurar. Biçimsel dünya kavramı yine eyleyenin ve yorumcusunun paylaştıkları bir yargılama zemini sunar. Bir yorumcu bu eylemi, buradaki yanıltma ya da kendini yanıltma unsurlarını anlayarak, rasyonel bir biçimde yorumlayabilir. Yorumcu, sözcenin açık içeriğini, yani aktörün söylediği şeyi, onun düşündüğü şeyle karşılaştırarak, bir özserimlemenin örtük stratejik karakterini ortaya çıkarabilir. Yorumcu, bunun da ötesinde, tarafların öznel açıdan kendilerini içtenlikli bir biçimde dışavurdukları halde, nesnel açıdan (hatta, bilincinde de olmadan) düşündüklerinden başka şeyler söylediklerini göstererek, anlaşma süreçlerinin dizgesel olarak bozulmuş karakterini açığa çıkarabilir. Bilincinde olunmayan güdülerin yorumlanışındaki derinlik yorumbilgisel işlem biçimi, bir kez daha, nesnel olarak atfedilmiş ilgi konumlarının savunucu bir biçimde değerlendirilmesinde ve teknik ve stratejik eylem kurallarının empirik içeriğinin sınanmasında karşılaşılan zorluklardan farklı zorlukları beraberinde getirir. Ama terapisel eleştiri örneğinde, dramaturjik eylemleri rasyonel bir biçimde yorumlama olanağını açıklığa kavuşturabiliriz.[173]

Rasyonel yorumlama işlemlerinin, sosyal bilimlerde kuşku götürür bir itibarı bulunuyor. İktisat bilimlerindeki "model platonculuğu"na yönelik eleştiri, bazı kişilerin rasyonel karar verme modellerinin empirik içeriğine ve açıklama açısından verimliliğine itirazlarının olduğunu gösteriyor; felsefi etiğin bilişsel yaklaşım biçimlerine yönelik itirazlar ve Hegelci-Marksist gelenekte oluşturulan ideoloji eleştirisinden duyulan kuşkular, başka bazı kişilerin de eylem normlarının ahlaksal-pratik bir temellendirilişinin olanaklılığından ve tikel ilgilerin genelleştirilebilir ilgilerin karşısına konulmasından kuşku duyduğunu gösteriyor; ve psikanalizin bilimselliğine yönelik yaygın eleştiri de birçok kişinin daha bilinçdışı *tasarımını*, yaşantı

---

ve Logic and Ethics, Mannheim 1969, s. 73 vd.; P. Lorenzen, o. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973, s. 209 vd.

[173] J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik," aynı yazarın (Haz.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, s. 120 vd.; W. A. Schelling (1978); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt am Main 1970; Th. Mischel, *Psychologische Erklärungen*, Frankfurt am Main 1981, s. 180 vd.

dışavurumlarının gizli-açık çifte imlemi kavramını sorunlu bulduğunu gösteriyor. Ben, bu itirazların da, kuşku götürür empirisist temel kabullere dayadıklarını düşünüyorum.[174] Ama burada bu tartışmaya girmem gerekmiyor, çünkü rasyonel yorumların *olanaklılığını* ve kuramsal açıdan verimliliğini kanıtlamak değil, sosyal eylemin nesne alanına anlamı anlayıcı birbiçimde yaklaşıldığında rasyonellik sorunuyla *kaçınılmaz* bir biçimde karşılaşıldığına ilişkin, daha güçlü bir iddiayı temellendirmek istiyorum. İletişimsel eylemler her zaman, yaklaşım biçimi rasyonel olan bir yorumlama gerektirir. Stratejik, normlara göre düzenlenmiş ve dramaturjik eylemlerde bulunanların sırasıyla nesnel, sosyal ya da öznel bir dünyayla ilişkileri, nesnel bir yargılamaya –aktör için de bir gözlemci için de aynı ölçüde– ilkesel olarak açıktır. Hatta iletişimsel eylemde etkileşimin bizzat çıkış noktası, tarafların dünyayla ilişkilerinin *öznelerarasında geçerli* bir yargılanması üzerinde kendi aralarında birleşebiliyor olup olmadıklarına bağlı kılınmıştır. Bu eylem modeline göre bir etkileşim ancak tarafların aralarında bir görüş birliğine varmalarıyla başarıya ulaşabilir; bu görüş birliği de, potansiyel olarak gerekçelere dayanan iddialara karşı evet/hayır biçiminde tavır almalara bağlıdır. *Anlaşmaya yönlenmiş eylemin bu rasyonel iç yapısını* ayrıca çözümleyeceğim. Burada aktörlerin birbirleriyle anlaşmalarının iç yapısının, tarafsız bir yorumcunun anlamasında belirip belirmediği ve beliriyorsa bunun nasıl olduğu sorusuyla ilgileniyoruz.

İletişimsel eylemin bağlamlarını betimleme ödevi basitçe, gözlemlenen dizinin oluştuğu simgesel anlatımların anlamının olabildiğince tam bir biçimde açıklamasına dayanmıyor mu? Ve bu imlem netleştirmesi, kişilerarasındaki eylem koordinasyonunu taşıyan tavır almaların (ilkesel olarak sınanabilir) rasyonelliğinden bütünüyle bağımsız değil midir? Bu yalnızca, iletişimsel eylemin anlaşılmasının imlem ve geçerlilik sorunları arasında kesin bir ayrıma izin verdiği durum için geçerlidir; işte sorun tam da budur. Elbette, simgesel bir anlatımın anlamını anlamak isteyen bir gözlemcinin yorumlama başarımları ile eylemlerini anlaşma mekanizması üzerinden koordine eden etkileşim taraflarının yorumlama başarımlarını birbirinden ayırmalıyız. Yorumcu, doğrudan taraflar gibi, kendi eylem planlarını öteki aktörlerinkilerle uyum içine sokabilmek amacıyla görüş birliğine yatkın bir yorum yapmak için uğraşmaz. Ama belki de gözlemcinin ve katılanın yorumlama başarımları birbirlerinden yapıları açısından değil, yalnızca işlevleri açısından farklılık gösterir. Bir söz eyleminin salt betimlenişine, anlamsal açıklanışına bile, yukarıda gördüğümüz gibi yorumcunun ideal tipler açısından basitleştirilmiş eylem akışlarının

[174] A. McIntyre, *Das Unbewusste*, Frankfurt am Main 1968.

rasyonel yorumlarını karakterize eden evet/hayır biçiminde tavır alışı yaklaşım olarak girmek zorundadır. İletişimsel eylemler ancak ve ancak ayrıca açıklanması gereken "rasyonel" bir biçimde yorumlanabilir. Bu huzur bozucu savı, sosyal bilimlerde anlamı anlama sorunsalı ışığında geliştirmek istiyorum. Bu sorunsala ilkin bilim kuramının perspektifinden (1) ve sonra anlayıcı sosyolojinin sırayla görüngübilimsel, etnoyöntembilgisel ve yorumbilgisel okulunun bakışıyla ele almak istiyorum (2).

(1) Dilthey'e ve Husserl'e dayanan gelenekte anlama, Heidegger tarafından *Sein und Zeit*'da (1927) insan varoluşunun temel özelliği olarak ve anlaşma, Gadamer tarafından *Wahrheit und Methode*'de (1960) tarihsel yaşamın temel özelliği olarak *ontolojik* bir biçimde karakterize edilmiştir. Bu yaklaşım biçimine kesinlikle dizgesel olarak dayanmak istemiyorum, ama son onyıllarda sosyal bilimsel temeller üzerine yürütülen *yöntembilgisel* tartışmanın benzer sonuçlara götürdüğünü göstermek istiyorum:

> "Gündelik aktörlerin eylemlerinin tanımlanmasının üretimi, süregelen bir *pratik* olarak toplumsal hayata eşlik etmez, kesinlikle onun üretiminin ayrılmaz parçasıdır ve ondan ayrılamaz, çünkü diğerlerinin ne yaptığının nitelendirilmesi ya da daha daraltırsak amaçları ve yaptıklarının gerekçeleri, iletişimsel amacın aktarılmasını sağlayacak öznelerarasılığı mümkün kılmaktadır. Bu açıdan, *verstehen* [anlama] toplumsal dünyaya giriş için, sosyal bilimlere özgü, özel bir yöntem olarak değil, insan toplumunun üyeleri tarafından üretilmiş ve yeniden üretilmiş bir ontolojik durum olarak görülmelidir."[175]

Sosyoloji, nesne alanına anlayıcı bir biçimde erişme yolunu bulmaya çalışmalıdır, çünkü orada nesne alanının onlar sayesinde ve onların içinde bir ölçüde önceden, yani her türlü kuramsal müdahaleden önce kurulduğu anlaşma süreçlerini hazır bulur. Sosyal bilimci *simgesel olarak önceden yapılandırılmış nesnelerle* karşılaşır; bu nesneler konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin bu nesneleri üretmesini sağlayan kuram öncesi bilginin yapılarını cisimlendirir. Sosyal bilimcinin nesne alanını kurarken karşılaştığı, simgesel olarak önceden yapılandırılmış gerçekliğin iç mantığı, nesne alanında ortaya çıkan konuşma ve eylem yetisi bulunan öznelerin toplumsal yaşam bağlamını onlara uyarak dolaysız ya da dolaylı bir biçimde ortaya koydukları üretme kurallarında gizlidir. Sosyal bilimlerin nesne alanı, "bir yaşama evreninin bileşeni" tanımına giren her şeyi kapsar. Bu deyimin ne anlama geldiği, sez-

---

[175] A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Londra 1976, s. 151; aynı yazarın, "Habermas' Critique of Hermeneutics," A. Giddens, *Studies in the Social and Political Theory*, Londra 1977, s. 135 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

gisel olarak, konuştuğumuz ve eylediğimiz sırada ortaya koyduğumuz simgesel nesnelere işaret ederek açıklanabilir: Dolaysız anlatımlardan (söz eylemleri, amaçsal etkinlikler, işbirlikleri gibi) başlayarak, bu anlatımların tortuları üzerinden (metinler, gelenekler, belgeler, sanat yapıtları, kuramlar, maddi kültür nesneleri, mallar, teknikler vb. gibi) dolaylı olarak ortaya konan, örgütlenebilen ve kendi kendilerini kararlı duruma getirebilen yapılanmalara (kurumlar, toplumsal dizgeler ve kişilik yapıları) kadar.

Konuşma ve eyleme, sosyokültürel bir yaşama evrenine dahil olma ve onun bir bileşeni olma durumunu geçici bir biçimde de olsa açıklamak istediğimizde başvurduğumuz, açıklanmamış temel kavramlardır. Şimdi, tin bilimlerindeki ve sosyal bilimlerdeki "anlama" sorunsalının yöntembilgisel bir önem kazanmasının nedeni, her şeyden önce bilim adamının simgesel olarak önceden yapılanmış gerçekliğe yalnızca *gözlem* üzerinden ulaşamaması ve *anlamı anlamanın* yöntemsel açıdan deney sırasındaki gözlemin denetlendiği biçimde denetlenmesidir. Sosyal bilimci yaşama evrenine, ilkesel olarak sosyal bilim bakımından sıradan bir insanın eriştiği yoldan başka bir yolla erişmez. Bileşenlerini betimlemek istediği yaşama evrenine belirli bir biçimde zaten dahil olması gerekir. Bu bileşenleri betimlemek için, onları anlayabiliyor olmalıdır; onları anlamak için, ilkesel olarak onların üretilişine katılabiliyor olmalıdır; ve katılma da dahil olmayı öngerektirir. Bu durum, ileride göreceğimiz gibi, yorumcunun anlamı anlamaya kuşku götürmez bir betimleyici nitelik güvenceleyebilecek olan imlem ve geçerlilik sorunları arasındaki ayrımı yapmasını yasaklar. Bu konuda dört düşünüş ortaya koymak istiyorum.

a) Anlama sorunsalı ikici bir bilim görüşünün çekirdeğini içinde taşır. Tarihselcilik (Dilthey, Misch) ve Yeni Kantçılık (Windelband, Rickert) doğa ve tin bilimleri için açıklama-anlama karşıtlığı düzleminde bir ikicilik kurdu. Açıklama-anlama tartışmasının bu "ilk raundu" bugün artık güncel değil.[176] Ama görüngübilimsel, dil çözümleyici ve yorumbilgisel yaklaşım biçimlerinin sosyolojiye alınmasıyla birlikte, Husserl ve Schütz'le, Wittgenstein ve Winch'le, Heidegger ve Gadamer'le bağlantılı olarak bir tartışma başladı; bu tartışmada sosyal bilimlerin, fizik gibi prototip doğa bilimleri karşısında iletişimsel deneyimin yöntembilgisel rolü açısından özel bir konumu temellendirildi. Buna karşılık empirist bilim kuramı, daha Viyana Yeni Pozitivizmi'nde geliştirilmiş bulunan tek bilim kavramını savundu. Sonradan birkaç kişi sürdürmeye çalışmış olsa da,[177] bu tartışmaya kapanmış gözüyle bakılabi-

[176] K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Frankfurt am Main 1979.

[177] H. Albert "Hermeneutik und Realwissenschaft," aynı yazarın: *Plädoyer für kritischen Rationa-*

lir. Öncelikle Abel'e dayanan eleştiriciler,[178] anlamayı empati olarak, kendini yabancı bir öznenin zihinsel durumlarının yerine koymak gibi gizemli bir edim olarak, yanlış anladılar; onlar, empirist varsayımlar yüzünden iletişimsel eylemleri, anlamanın özdeşleyim kuramı anlamında yeniden yorumlamak zorunda kalmışlardı.[179]

Tartışmanın bir sonraki evresi, çözümleyici bilim kuramının postempirist[180] dönüşümüyle başlatılmıştır. Mary Hesse, doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin alışılageldiği üzere karşı karşıya konulmasının temelinde, artık aşılmış bulunan bir doğa bilimleri, genel olarak da empirik-çözümleyici bilimler kavramının yattığını savunuyor. Kuhn, Popper, Lakatos ve Feyerabend'in modern fiziğin tarihi üzerine başlattığı tartışma (1) kuramların sınandığı verilerin, söz konusu kuram dilinden bağımsız olarak betimlenemeyeceğini; (2) kuramların normal olarak yanlışlamacılığın ilkelerine göre değil, tersine kuramlararası ilişkileri netleştirme çabasında ortaya çıktığı gibi, birbirleriyle ilişkileri tikel yaşama biçimlerine benzeyen paradigmalara bağımlılık içinde seçildiğini gösterdi: "Verilerin kuramdan ayrılamayacağının ve onların anlatımlarının kuramsal kategorilerin içinde olduğunun, kuramsal bilimin dilinin indirgenemez biçimde metaforik ve biçimlendirilemez olduğunun, bilimin mantığının yorumlama-yeniden yorumlama ve verinin kuram cinsinden, kuramın da veri cinsinden kendini düzeltmesi biçiminde dairesel olduğunun yeteri kadar gösterilmiş olduğunu kabul ediyorum."[181] Mary Hesse, buradan (3) doğa bilimlerinde kuram oluşturmanın, anlamanın yorumbilgisel modeline göre çözümlenebilecek yorumlamalara sosyal bilimlerde olduğundan daha az bağımlı olmadığı sonucunu çıkarıyor. Tam da anlama sorunsalı açısından, sosyal bilimlerin bir özel konumu temellendirilememiş gibi görünüyor.[182]

Buna karşılık Giddens, sosyal bilimlerde özgül yani *çifte* bir yorumbilgisel ödevin bulunduğunu haklı olarak öne sürüyor: "Bilimde, paradigmaların veya büyük

---

lismus, Münih 1971, 106 vd.

[178] Th. Abel, "The Operation called Verstehen," *AJS* 53, 1948, s. 211 vd.

[179] Habermas (1970), s. 142 vd.; Apel (1973 a), s. 59 vd. Bu tartışmaya yararlı bir toplu bakış için bkz. F: R. Dallmayr, Th. A. Mc Carthy (Haz.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.

[180] Kuhn (1971); Lakatos, Musgrave (1970); Diederich (1974).

[181] M. Hesse, "In Defence of Objectivity," *Proc. Aristol. Soc.*, 1972, Londra 1973, s. 9 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[182] Kuhn'un doğa bilimleri için ortaya koyduğu ve sosyal bilimlere ancak çekinceyle uygulanabilecek olan paradigma kavramının sorunsalını burada ele almıyorum; bkz. D. L. Eckberg, L. Hill, "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review" ASR, 44, 1979, s. 925 vd.; ayrıca bkz. aşağıda, s. 201 vd.

ölçüde çelişik kuramsal şemaların aracılığı, başka türden anlam çerçeveleri arasındaki ilişkilerde içerilene benzer bir yorumbilgisel sorundur. Fakat sosyoloji, doğa bilimlerinden farklı olarak, anlam çerçevelerinin yaratılışının ve yeniden üretiminin, çözümlemeye çalıştığı şeyin, yani insanın sosyal davranışının en önemli koşulunu oluşturan önceden yorumlanmış bir dünyayla uğraşır: Sosyal bilimlerde çifte bir yorumbilgisinin bulunmasının nedeni budur...."[183] Giddens "çifte" bir yorumbilgisinden söz ediyor, çünkü sosyal bilimlerde anlama sorunları yalnızca verilerin betimlenmesinin kavram bağımlılığı üzerinden ve kuram dillerinin paradigmaya bağımlılığı üzerinden devreye girmiyor; burada daha kuram oluşturmanın eşiğine varılmadan, yani verilerin *kuramsal betimlenişi* sırasında değil, daha *elde edilmeleri* aşamasında bir anlama sorunsalı ortaya çıkıyor. Çünkü kuramsal kavramların ışığında ve ölçme işlemlerinin yardımıyla bilimsel verilere *dönüştürülebilecek* olan gündelik yaşam deneyimi, zaten simgesel bir yapıdadır ve yalın gözlemle erişilemez.[184]

Verilerin paradigmaya bağlı kuramsal betimlenişi, yorumlamanın, tüm bilimlere yapısal olarak *benzer* ödevler yükleyen bir I-aşamasını gerektiriyorsa, o zaman sosyal bilimler için gözlem dili ve kuram dili ilişkisinde bir *başka* sorunun ortaya çıktığı bir 0-yorumlama aşamasının kaçınılmazlığı kanıtlanabilir. Bunun tek nedeni, gözlem dilinin kuram diline bağımlı oluşu değilir; sosyal bilimsel "gözlemci" herhangi bir kurama bağlılığı seçmeden *önce*, verilere ancak onlar üzerinden erişilebilecek anlaşma süreçlerinde bir taraf olarak, nesne alanında söz konusu olan dili kullanmak zorundadır. *Özgül* anlama sorunu, sosyal bilimcinin nesne alanında "önceden bulduğu" bu dili nötr bir araç olarak "kullanamayacağı"ndan kaynaklanır. Sosyal bilimci, bir yaşama evreninin ve üstelik kendi yaşama evreninin üyelerinin, kendisinin de sıradan bir kişi olarak sezgisel bir biçimde bildiği ve çözümlemeye gerek duymadan her anlaşma sürecine getirdiği kuram öncesi bilgisine başvurmadan, bu dilin "içine giremez."

Gerçi bu yeni bir kavrayış değildir, tersine tek bilim tasarımını eleştirenlerin her zaman savunmuş bulunduğu savın ta kendisidir. Bu sava yalnızca yeni bir ışık tutulmuştur, çünkü çözümleyici bilim kuramı, yakın dönemdeki postempirist dönüşümüyle birlikte, anlama kuramları tarafından kendisine sunulmuş bulunan eleştirel kavrayışı *kendi* yöntemleriyle yeniden keşfetmiştir. Bu kavrayış, Peirce'den De-

---

[183] Giddens (1976), s. 158 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[184] A. V. Cicourel, *Methode und Messung in der Soziologie*, Frankfurt am Main 1975; K. Kreppner, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1975.

wey'e dek uzanan pragmatikçi bilim mantığı çizgisinde zaten vardı.[185]

b) Nesne alanlarını yorumlama yoluyla anlamak zorunda olan bilimlerde, anlamanın özel yorumbilgisel zorlukları nelerdir? Bu soruyu H. Skjervheim daha 1959 yılında ele almıştır.[186] Skjervheim, sosyal bilimsel nesnelcilik hakkındaki tartışmayı yeniden başlatanlardandır; bu tartışma R. F. Bernstein'ın "The Restructing of Social and Political Theory" (1963) başlıklı kapsamlı incelemesi ile, geçici olarak sona ermişti. P. Winch'in *The Idea of a Social Science* (1958) kitabının sansasyonel etkisi altında anlama sorunsalının yöntembilgisel açıdan çarpıcı sonuçları, yani anlamanın sorunsal yönü üzerinde ilk çalışanın H. Skjervheim olduğuna yeterince dikkat edilmemiştir.

Skjervheim, anlamı anlamanın bir deneyim kipi olduğu savıyla başlıyor. *Anlama*, kuramsal temel kavram olarak alınırsa, simgesel imlemleri veriler olarak görmek gerekir: "Bizim için önemli olan ... anlamların –öteki kişilerin anlatımlarının ve davranışlarının anlamı, yazılan ve konuşulan sözcüklerin anlamları– verilen şeye ait olarak görülmesi gerektiğidir. Başka bir deyişle, bizim önerdiğimiz, anlamla ve bizim diğer zihinlere ilişkin bilgimizle ilgili bir algılama kuramıdır."[187] Simgesel anlatımların "algılanışının" çözümlemesi anlamı anlamanın fiziksel nesnelerin algılanışından nerede ayrıldığına açıklık getiriyor: Anlamı anlama, anlatımı ortaya koyan özne ile *öznelerarası bir ilişkiye* girmeyi gerektiriyor. İmlemin algılanması kuramı denilen kuram iletişimsel deneyim kavramını açıklıyor ve burada, çözümsel bilim kuramında "unutulmuş olan izleğe": İletişimsel eylemde ego ile alter-ego arasında kurulan öznelerarasılık izleğine rastlıyor: Skjervheim iki temel tutum arasındaki farkı vurguluyor. *Üçüncü kişi* rolünde dünyadaki bir şeyi gözlemleyen ya da bunun hakkında bir önermede bulunan bir kimse nesneleştirici bir tutum içindedir. Buna karşılık bir iletişime katılan ve *birinci kişi* (Ego) rolünde bir ikinci kişi (alter-ego olarak kendisi de ikinci bir kişiye karşı ego gibi davranan) ile öznelerarası bir ilişkiye giren kimse, nesnelleştirici olmayan ya da bugün söyleyebileceğimiz gibi, edimsel bir tutum içindedir.

Herkes gözlemleri kendisi için yapar ve bir başka gözlemcinin gözlem önermelerini de (gerektiğinde, ölçmelerin sonuçlarına göre) yine herkes kendisi için sınar.

---

[185] R. F. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia 1971, s. 165 vd.; K. O. Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt am Main 1975.

[186] H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959, yeni basımı Inquiry (1974), s. 213 vd., s. 265 vd.

[187] Skjervheim (1974), 272 [Metinde İngilizcedir, –çn].

Bu süreç ilkesel olarak gelişigüzel gözlemciler arasında birbiriyle uyuşan değişik önermelere vardırıyorsa, bir gözlemin geçerliliği yeterince güvencelenmiş kabul edilebilir. Buna karşılık, anlamı anlama, tekbenci bir biçimde yapılamayan bir deneyimdir, çünkü iletişimsel bir deneyimdir. Simgesel bir anlatımı *anlama,* ilkesel olarak bir *anlaşma* sürecine katılmayı gerektirir. Eylemlerde, kurumlarda, emek ürünlerinde, sözcüklerde, işbirliği bağlantılarında ya da belgelerde cisimlenmiş imlemlere, yalnızca *içeriden* erişilebilir. Simgesel olarak önceden yapılanmış bir gerçeklik, iletişim yetisi olan bir gözlemcinin bakışları karşısında sıkı sıkıya kapalı, hatta anlaşılmaz kalması gereken bir evren oluşturur. Yaşama evreninin kapıları yalnızca, dil ve eylem edincini kullanan bir özneye açılır. Bu özne, yaşama evreninin üyelerinin iletişimlerine en azından sanal olarak katılmakla ve böylece kendisi de en azından potansiyel bir üye olmakla, bu yaşama evrenine girebilir.

Sosyal bilimci burada bir insan olarak sezgisel biçimde sahip olduğu bir edinci ve bir bilgiyi kullanmak zorundadır. Ama kendisi bu kuram öncesi bilgiyi tamlamadığı ve çözümlemeye sokmadığı için, anlamak amacıyla yalnızca *içine girdiği* iletişim sürecine, bir taraf olarak hangi ölçüde *müdahale edip* böylelikle onu değiştirdiğini ve bunun ne gibi sonuçları olduğunu denetleyemez. Anlama süreci açıklanmamış bir biçimde bir ortaya koyma süreciyle bağlantılıdır. Böylelikle anlama sorunsalı şu kısa soruyla anlatılabilir: *Anlamanın nesnelliği*, bir anlaşma sürecine katılan kişinin edimsel tutumuyla nasıl bağdaştırılabilir?

Skjervheim bu noktadan nesneleştirici ve edimsel tutum arasındaki karşılıklı değişimin yöntembilgisel imlemini çözümlüyor. Bu değişimle, sosyal bilimlerin bir çift anlamlılığının bağıntısının bulunduğunu söylüyor, "ki, bu da insanın konumunun temel çift anlamlılığının, diğerinin orada, hem benim için bir nesne olarak hem de benimle birlikte başka bir özne olarak bulunmasının bir sonucudur. Bu ikicilik, diğeriyle olan iletişimin en önemli araçlarından birinde, konuşulan sözcükte ortaya çıkar. Ötekinin sözcelediği sözcüklere sadece sesler olarak yaklaşabiliriz ya da anlamlarını anlıyorsak, onlara, ne diyorsa onu dediği olgusunu kaydederek, olgular olarak yaklaşabiliriz; ya da söylediği şeye bir *bilgi iddiası* olarak yaklaşabiliriz, bu durumda söylediği şeyin üzerinde, onun yaşam öyküsüne ait bir olgu olarak değil doğru ya da yanlış bir şey olarak dururuz. İlk iki durumda, öteki benim için bir değişik yollarla olsa da bir nesneyken, sonuncusunda o benimle eşit koşullar içinde olan ve ortak dünyamızla ilgili endişelerimi paylaşmasıyla beni ilgilendiren bir öznedir."[188]

[188] Skjverheim (1974), 265 [Metinde İngilizcedir, –çn]. Skverheim belirtik bir biçimde Hus-

Skjervheim burada ilginç bir olguya, birinci bir kişinin ikinci bir kişi karşısındaki edimsel tutumunun aynı zamanda geçerlilik iddialarına yönlenme anlamına geldiğine dikkat çekiyor. Bu tutum içinde ego, alter tarafından öne sürülen bir doğruluk iddiasını, nesnel dünyada karşılaşılan bir şey olarak ele alamaz; ego bu iddiayla *cepheden* karşılaşır, bu iddiayı ciddiye alması, buna evet ya da hayır biçiminde tepki göstermesi (ya da bu iddianın haklı olup olmadığı sorusunu, henüz yanıtlanmamış olarak bir kenara bırakması) gerekir. Ego, alter'in sözcesini, simgesel olarak cisimlenmiş bilgi olarak kavramak zorundadır. Bu durum, anlaşma süreçlerinin karakteriyle açıklanır. Başkalarıyla anlaşmak isteyen kimse, tarafların bir görüş birliği oluşup oluşmadığına karar vermesini sağlayan ortak standartlar varsaymalıdır. Ama iletişim süreçlerine katılma, bir kimsenin bir başkasının geçerlilik iddialarına tavır alması gerektiği anlamına geliyorsa, sosyal bilimci iletişimsel deneyimleri *topladığı* zaman diliminde bile, karşısındaki kişinin sözcesini salt bir olgu olarak kavrama opsiyonuna sahip değildir. Burada, sosyal bilimcinin Skjervheim tarafından ayrılan ikinci ve üçüncü durumları, bir sözcenin anlamsal içeriğini anlamayı ve bu sözceyle bağlı geçerli olma iddiasına tepki vermeyi, birbirinden bağımsız olarak ele alıp alamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Skjervheim henüz doyurucu bir çözümleme sunmuyor, ama düşünüşü, daha bu noktada bizim bağlamımız açısından önemli sonuçlara işaret ediyor.

(c) Anlamı anlama bir deneyim kipi olarak kavranacaksa ve iletişimsel deneyim yalnızca bir etkileşim tarafının edimsel tutumu içinde olanaklıysa, dile bağımlı veriler toplayan gözlemci sosyal bilimci, sosyal bilim açısından sıradan bir kişiyle benzer bir statü içinde olmalıdır. Bu iki kişinin yorumlama başarımlarının yapısal benzerliği nereye kadar uzanır? Bu soruyu yanıtlarken, konuşmanın ve eylemenin aynı şey olmadığını anımsamak yararlı olacaktır. Doğrudan taraflar iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde *eylem* niyetlerini izlerler: Ortaklaşa yorumlama sürecine katılma, tarafların onun temelinde eylem planlarını koordine edebildiği ve kendi niyetlerini gerçekleştirebildiği bir görüş birliğinin oluşturulmasına yarar. Sosyal bilimsel yorumcu *bu türden* eylem niyetleri gütmez; anlaşma sürecine, yorumcunun hedefe yönelik eyleminin doğrudan tarafların hedefe yönelik eylemleriyle koordine edilmesini gerektiren bir amaç için değil, anlamak için katılır. Sosyal bilimcinin içinde *aktör olarak* devindiği eylem dizgesi bir başka düzlemde yer alır; bu düzlem

---

serl'in aşkınsal öznelerarasılık kuramıyla bağlantı kuruyor; gerçekte ise onun çözümlemesi M. Buber'e ve F. Rosenzweig'a kadar geri uzanan diyalogsal felsefenin temel düşüncelerine daha yakın düşüyor.

esas olarak bilim dizgesinin bir tortusudur, ama yine de gözlemlenen eylem dizgesiyle örtüşmez. Sosyal bilimci gözlemlediği eylem dizgesi içinde, adeta *aktörlük özelliklerini bir kenara bırakarak* yer alır, bir konuşucu ve dinleyici olarak sadece ve sadece anlaşma süreci üzerinde yoğunlaşır.

Bu durum aktarılmış belgeleri deşifre eden, metinleri çeviren, gelenekleri açımlayan vb. bir tür bilimci modelinde açıklığa kavuşturulabilir. Bu örnekte, özgün anlaşma sürecine katılanlar, bir zaman uzaklığından dahil olan yorumcunun sanal katılımını fark edemezler bile. Bu örnek, karşıt bir modele, etkin varlığıyla özgün sahneyi kaçınılmaz bir biçimde değiştiren katılımcı gözlemci modeline de ışık tutuyor. Bu durumda bile, yorumcunun verili bir bağlama, dikkati az ya da çok çekmeden eklemlenmeye çalıştığı eylemler, *öteki* aktörlerin eylemlerinin anlaşılmasının anahtarı olan anlaşma sürecine özamacı için katılma konusunda yalnızca *yardımcı işlevlere* sahiptir. Açıklanması gereken 'yardımcı işlevler' deyimini bir kenara bırakıyorum ve salt 'sanal' bir katılımdan söz ediyorum; çünkü yorumcu, aktörlük özelliği açısından bakıldığında, güncel bağlamla değil, *başka* bir eylem dizgesiyle ilişkili olan hedefi güder. Bu bakımdan yorumcu, gözlem bağlamı içinde *kendisine özgü* eylem niyetleri gütmez.

Peki sosyal bilimci bir yorumcunun anlamasının nesnelliği sorunu açısından, *sanal katılımcının rolü* ne anlama gelir? Skjervheim'in saydığı alternatifleri inceleyelim. Yorumcu kendini kesin anlamıyla gözlemle sınırlarsa, sözceleri anlamadan, onların fiziksel tözlerini algılar. İletişimsel deneyimlerde bulunabilmek için edimsel bir tutum alması ve özgün anlaşma sürecine, her zamanki gibi yalnızca sanal bir biçimde de olsa katılması gerekir. Bu sırada sosyal bilimci kendini Skjervheim'in varsaydığı gibi, tarafların sözceleriyle öne sürdükleri geçerlilik iddialarına tepki vermeden, sözcelerin anlamsal içeriğinin betimsel bir kavranışıyla, sanki bu bir olguymuş gibi sınırlı tutabilir mi?

Yorumcu bir sözceyi, model olarak aldığımız örnekte anlaşmaya yönlenmiş bir söz eylemini anlamak için bu sözcenin geçerlilik koşullarını bilmek zorundadır; bu sözceye bağlı geçerlilik iddiasının hangi koşullarda kabul edilebilir olduğunu, yani bir dinleyici tarafından hangi koşullarda normal bir biçimde kabul edilmesi gerektiğini bilmek zorundadır. Bir söz edimini, ancak onu neyin kabul edilebilir yaptığını biliyorsak anlarız. Yorumcu bu bilgiyle, o sırada gözlemlediği iletişim bağlamında ya da karşılaştırılabilir benzer başka bağlamlarda ilişki kurmayacak da nerede kuracaktır? Yorumcu iletişimsel edimlerin imlemini, ancak bu edimler anlaşmaya yönlenmiş *eylem* bağlamına yerleştirilmiş olduğu için anlayabilir – bu durum,

Wittgenstein'ın imlemin kullanımı kuramındaki merkezi kavrayışını ve çıkış noktasını oluşturur.[189] Yorumcu, katılanların eylem planlarının görüş birliği oluşturma yoluyla ne zaman koordine edildiğini ve değişik aktörlerin eylemleri arasındaki bağların görüş birliği yokluğundan ötürü ne zaman koptuğunu görerek, simgesel anlatımların hangi koşullarda geçerli olarak kabul edildiğini ve onlara bağlı geçerlilik iddiasının ne zaman eleştirilip reddedildiğini gözlemler. Demek ki yorumcu bir anlatımın anlamsal içeriğini, tarafların tartışmalı önermeye evet ya da hayır diyerek ya da çekimser kalarak tepki verdikleri eylem bağlamlarından bağımsız olarak açıklığa kavuşturamaz. Ve tarafları kendi tavırlarını almaya yönelten örtük nedenleri ortaya koymadan da bu evet/hayır biçimindeki tavır almaları anlayamaz. Çünkü anlaşma ve uyuşmazlık, bunlara salt dışsal koşulların neden olmadığı ve karşılıklı geçerlilik iddialarına göre ölçüldükleri sürece tarafların elinde gerçekten bulunan ya da bulunduğu varsayılan gerekçelere dayanır. Çoğu zaman örtük olan bu gerekçeler, anlaşma süreçlerinin üzerinde döndüğü eksenleri oluştururlar. Ama bir yorumcu bir anlatımı anlayabilmek için konuşucunun kendi anlatımının geçerliliğini gerektiğinde ve uygun koşullarda savunmasını sağlayan nedenleri *göz önünde bulundurmak* zorundaysa, *kendisi* de geçerlilik iddialarının yargılanması sürecinin içine çekilecektir.

Gerekçeler üçüncü bir kişinin tutumuyla, yani ya onaylayıcı, reddedici ya da çekimser bir tepkide bulunmaksızın kesinlikle betimlenemeyen bir malzemeden yapılmıştır. Yorumcu, bir "gerekçeyi" kendi temellendirme iddiasıyla yeniden kuramazsa, yani Max Weber'in deyişiyle *rasyonel bir biçimde yorumlayamazsa*, onu anlayamaz. Gerekçelerin *betimlenişi*, betimlemeyi yapan kişi kendisini o anda onların sağlamlığını yargılayamayacak durumda görse bile, *eo ipso* bir *değerlendirme* gerektirir. Gerekçeleri ancak, *niçin* sağlam olup olmadıkları ve gerektiğinde nedenlerin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin bir karar vermenin niçin (henüz) olanaklı olmadığı anlaşıldığı ölçüde anlamak olanaklıdır. Bu yüzden bir yorumcu eleştirilebilir geçerlilik iddiaları üzerinden bir gerekçeler potansiyeline bağlı olan ve böylelikle bilgiyi temsil eden anlatımları, onlara karşı bir tavır almadan yorumlayamaz. Ve kendi yargılama standartlarını oluşturmadan bir tavır alamaz; bu standartlar da her durumda onun benimsediği standartlar olmalıdır. Bu standartlar öteki değişik yargılama standartları karşısında eleştirildir. Yorumcu bir alter'in öne sürdüğü geçerlilik iddiasına tavır aldığında, düpedüz hazır bulmakla kalmayıp doğru olduklarını da benimsek zorunda kaldığı standartları da uygulamış olur. Bu bakımdan sadece sanal bir katılım,

[189] P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964; Savigny (1974), s. 72 vd.

yorumcuyu bir doğrudan tarafın yükümlülüklerinden kurtarmaz: Anlamanın nesnelliği sorunu açısından belirleyici olan noktada, hem sosyal bilimci gözlemcilerden hem de sosyal bilimlerle ilgisi olmayan sıradan insanlardan aynı türde yorumlama başarımı beklenir.

Buraya kadarki düşünüşlerimiz anlamı anlama yönteminin, bilginin alışılageldik nesnellik türünün tartışma götürür kaldığını, çünkü yorumcunun kendi eylem niyetleri olmasa bile, iletişimsel eyleme katılmak ve nesne alanında ortaya çıkan geçerlilik iddialarıyla karşı karşıya kalmak zorunda olduğunu ortaya koymaya yönelikti. Yorumcu geçerlilik iddialarına yönlenmiş eylemin rasyonel iç yapısının karşısına, rasyonel yaklaşımlı bir yorumla çıkmalıdır. Yorumcu bu yorumu ancak nesneleştirici bir gözlemci statüsüne girme pahasına tarafsızlaştırılabilir; ama bu statüden içsel anlam bağıntılarına erişmek olanaksızdır. Yani *iletişimsel eylemlerin anlaşılması ile rasyonel yorumların yaklaşımı arasında temel bir bağıntı* vardır. Bu bağıntı temeldir, çünkü iletişimsel eylemler öncelikle olgusal akışları içinde anlaşılıp ancak bundan sonra ideal tiplere ilişkin bir akış modeliyle karşılaştırılmak gibi *iki aşamalı* bir biçimde yorumlanamaz. Sanal, kendisi eylem niyetleri gütmeyen, katılımcı bir yorumcunun olgusal olarak sürmekte olan bir anlaşma sürecinin anlamını ancak betimsel olarak kavrayabilmesi için, karşısına çıkan anlaşmayı ve görüş aykırılığını, geçerlilik iddialarını ve potansiyel gerekçeleri, kendisinin ve doğrudan tarafların ilksel olarak *paylaştığı* ortak bir temel üzerinde yargıladığını varsayması gerekir. Betimlemelerinin temeline iletişimsel eylem modelini koyan bir sosyal bilimsel yorumcu için bu varsayım her durumda zorunludur. Son olarak, bu modelin geniş anlamda ontolojik varsayımlarından bu sonucun çıktığını göstermek istiyorum.

d) Bir davranışı teleolojik eylem olarak betimlediğimizde, eyleyenin belirli ontolojik varsayımlarda bulunduğunu, içinde bir şeyi bilebileceği ve ona hedefe yönelik bir biçimde müdahale edebileceği nesnel bir dünyayı göz önünde bulundurduğunu varsayarız. Aktörü gözlemleyen bizler, aynı zamanda aktörün öznel dünyası açısından ontolojik varsayımlarda da bulunuruz. Genel olarak dünya ile, eyleyenin bakış açısından göründüğü biçimiyle dünya arasında bir ayrım yaparız. Aktörün (bizim kanımızca) doğru olandan farklı olarak neyi *doğru* varsaydığını betimleyici bir biçimde saptayabiliriz. Betimleyici ve rasyonel bir yorum arasında yapılan seçim, aktörün kendi kanılarıyla bağladığı doğruluk iddiasına ve teleolojik eylemleriyle bağladığı doğruluğa ilişkin başarı iddasını, nesnel yargılamaya açık iddialar olarak ya reddetmeye ya da ciddiye almaya karar vermemizden oluşur. Bu iddiaların geçerlilik iddiaları olduklarını reddedersek, görüşleri ve niyetleri öznel bir şey

olarak, yani bir aktör tarafından kendi görüşü ya da niyeti olarak sunulduğunda, onun öznel dünyasına atfedilmesi gereken bir şey olarak ele alırız. Bu durumda, doğruluk ve başarı iddialarını, görüşleri ve niyetleri anlatımsal sözceler olarak ele almakla nötralize ederiz; ve bu sözceler nesnel olarak ancak içtenlik ve sahicilik bakış açılarından yargılanabilir. Bu bakış açıları ise, ilksel olarak sadece, deyim yerindeyse izleyicisiz bir aktörün teleolojik eylemine uygulanamaz. Buna karşılık, aktörün eylemlerini tam da onun rasyonel olarak kastettiği bir biçimde ciddiye alırsak, onun (varsayılan) başarı beklentilerini, *bizim* bilgimize ve bizim olgusal eylem akışını ideal tipe ilişkin bir biçimde tasarlanmış amaçsal-rasyonel eylem akışı ile karşılaştırmamıza dayanan bir eleştiriden geçiririz. Eyleyen kişi elbette bu eleştiriyi ancak, onun teleolojik eylem modelinin izin verdiğinden farklı yetilerle donattığımızda *yanıtlayabilir*. *Karşılıklı* bir eleştiri ancak eyleyenin de kişilerarası ilişkilere girebilmesi, iletişimsel eylemde bulunabilmesi ve hatta özel ve tartışım adını verdiğimiz, varsayımlar açısından zengin bir iletişime katılabilmesi durumunda olanaklıdır.

Benzer bir düşünme deneyini, bir davranışı normlara göre düzenlenen eylem olarak betimlediğimiz durum için de yapabiliriz. Bu sırada, aktörün ikinci bir dünyayı, içinde normlara uygun davranışı, normlara uymayan davranıştan ayırabileceği sosyal dünyayı hesaba kattığını varsayarız. Ve bu defa da gözlemci olarak bizler aynı zamanda, böylelikle aktöre görünen sosyal dünya ile öteki katılımcılara ve bize görünen sosyal dünyayı birbirinden ayırabilmek için aktörün öznel dünyası açısından ontolojik varsayımlarda bulunuruz. Rasyonel bir yorum ile betimleyici bir yorum arasındaki seçim burada da, aktörün eylemlerine bağladığı normatif geçerlilik iddiasının gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra ciddiye mi alınacağı, yoksa salt öznel bir şey olarak yeniden mi yorumlanacağına ilişkin karardan oluşur. Burada da betimleyici yorum, aktörün meşru kabul edilen bir norma uymakla, rasyonel olarak neyi kastettiğinin yeniden yorumlanmasına dayanır. Burada da, rasyonel bir yorum durumunda bizimle, normatif eylem modelinin sınırları içinde bir tartışım tarafı olarak normların geçerliliği hakkında varsayımsal bir tutumla *tartışma* yeteneğiyle donatılmamış bulunan bir aktör arasında bir asimetri kalacaktır.

Bir davranışı dramaturjik eylem olarak betimlediğimiz ve aktörü buna karşılık düşen dünya kavramlarıyla donattığımız zaman da bu asimetri varlığını korur. Biz gözlemciler rasyonel bir yorum yaptığımızda, aktörün temyiz edemeyeceği bir yargılama edincinden yararlanırız. Yani aktörün bir içtenlik iddiasıyla ortaya koyduğu anlatımsal bir sözceyi, gerektiğinde göstergeler doğrultusunda bir özyanılsama ola-

rak eleştirebileceğimize inanırız ve aktör, dramaturjik eylem modelinin sınırlarında bizim rasyonel yorumumuza karşı kendini koruyacak konumda değildir.

Teleolojik, normlara göre düzenlenen ve dramaturjik eylem modellerinin temel kavramları, eylemin yorumlanması düzlemiyle yorumlanan eylemin düzlemi arasında *yöntembilgisel açıdan önemli bir uçurumu* güvenceliyor. Oysa bir eylemi ileşitimsel eylemin kavramlarıyla betimlediğimizde, kendi ontolojik varsayımlarımız da, aktöre atfettiğimiz varsayımlardan daha karmaşık değildir. Dil yoluyla koordine edilen eylemlerin kavramsal düzlemiyle, gözlemci olarak bizim bir eylem hakkındaki yorumumuzun kavramsal düzlemi arasındaki ayrım, artık koruyucu bir filtre işlevi görmemektedir. Çünkü iletişimsel eylem modelinin varsayımlarına göre, eyleyen kişi de gözlemci kadar zengin bir yorumlama edincine sahiptir. Aktör şimdi üç dünya kavramıyla donatılmış olmakla kalmaz, bunları düşünsemeli bir biçimde de kullanabilir. İletişimsel eylemin başarıya ulaşması, görmüş bulunduğumuz gibi tarafların içinde üç dünya bağlantı dizgesinde ortak bir durum tanımına ulaştığı bir yorumlama sürecine bağlıdır. Her görüş birliği eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarası bir kabul edilişine dayanır; bu sırada iletişimsel eylemde bulunanların *karşılıklı eleştiri yeteneğine sahip oldukları* varsayılmaktadır.

Ancak, aktörleri *bu* yetenekle donattığımızda bir gözlemci olarak, nesne alanı karşısındaki kendi *ayrıcalıklı konumumuzu* yitiririz. Artık gözlemlenen bir etkileşim dizisini ya betimleyici ya da rasyonel bir yorumla yorumlama seçeneğimiz yoktur. Aktörlere, onların sözcelerinin yorumcuları olarak kendi kullandığımız yargılama edincinin *aynısını* atfettiğimiz anda, o ana dek yöntembilgisel olarak güvencelenmiş bir bağışıklıktan vazgeçeriz. Betimlemek istediğimiz anlaşma sürecine (kişisel eylem niyetlerimiz olmasa da) edimsel bir tutum içinde katılmak zorunda kalırız. Böylelikle kendi yorumumuzu da, iletişimsel eylemde bulunanların kendi eylemlerini karşılıklı açık tutmak zorunda oldukları eleştirinin *ilkesel olarak* aynısına açık tutarız. Ama bu durum, betimleyici ve rasyonel yorum arasında bir ayrım yapmanın bu aşamada anlamsız olacağı anlamına gelir. Ya da daha iyisi: *Rasyonel* yaklaşımlı yorum, burada iletişimsel eylemin *olgusal* akışına erişmek için biricik yoldur. Bu yorum duruma göre oluşturulmuş bir ideal tip, yani sonradan oluşturulmuş bir rasyonel model statüsüne sahip olamaz, çünkü karşılaştırılacağı olgusal eylem akışının ondan *bağımsız* bir betimlenişi *olamaz*.

Geriye baktığımızda, buradan birinci aşamadaki eylem tiplerinin rasyonel yorumu aydınlığa kavuşuyor. Olgusal eylem akışının, eylemin her defasında tek bir rasyonel görünümü (önermesel doğruluk, etkililik ya da araçsal başarı, normatif uy-

günluk, sahicilik ya da içtenlik görünümü) altında stilize eden bir modelle karşılaştırılması, eylemin rasyonel yorumdan *bağımsız* bir betimlenişini gerektirir. Önceden yapılan bu yorumbilgisel başarım, birinci aşamadaki eylem modellerinde konu edilemez, tersine naif bir biçimde varsayılır. Olgusal bir eylem akışının betimlenişi, şimdiden ortak olarak iletişimsel eylemin kavramsal çerçevesinden yararlanan ve gündelik yaşam yorumları gibi rasyonel yaklaşımlı bir yorumun özelliklerini taşıyan karmaşık bir yorumu gerektirir. Betimleyici ve rasyonel yorumlardan birini seçme olanağı ancak iletişimsel olmayan eylem modellerinden birinin, gözlemleyiciyi soyutlama yapmak, yani geçerlilik iddiaları üzerinden gerçekleşen etkileşim karmaşasından her defasında yalnızca bir görünümü öne çıkarmak zorunda bırakmasıyla ortaya çıkar.

(2) Birinci aşamadaki eylem modellerini kavramsal açıdan yorumlamanın ve anlamı anlamanın sosyal eylemin ana hatları olarak öne çıkacağı ölçüde zenginleştirirsek, sosyal bilimsel gözlemcinin anlama başarımlarının gündelik yaşamdaki iletişim pratiğinin doğal yorumbilgisine nasıl bağlanacağı, iletişimsel deneyimlerin verilere nasıl dönüştürüleceği sorusu, artık bilimsel araştırma tekniğine ilişkin bir altsorun biçiminde küçültülemez. Bu kavrayış etnoyöntembilgisi[190] ve felsefi yorumbilgisi[191] ile birlikte yeniden güncellik kazanıyor ve sosyolojinin değerden bağımsızlık postulatıyla belirlenmiş uzlaşımsal özanlamasını sarsıyor.[192] Bu uçsuz bucaksız tartışmalarda[193] üzerinde yoğunlaşmak istediğim bir öneri ancak yakın zamanlarda belirgin bir biçimde ortaya çıktı: Buna göre, anlamı anlama sorunsalının ortaya çıktığı duruma, bu sorunun çözümü için bir anahtar gözüyle de bakılabilir.[194]

Sosyal bilimci anlamını anlamak istediği etkileşimlere, en azından sanal olarak

---

[190] H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.

[191] J. Habermas (1970), 251 vd.

[192] A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Sociology*, New York 1970, Almanca basımı Hamburg, 1974; A. Albert, E. Topitsch (Haz.), *Werturteilstreit*, Darmstadt 1971; M. Beck, *Objektivität und Normativität*, Hamburg 1974. Bu bağlamda Quine'nin çevirinin radikal belirsizliği savının yöntembilgisel önemini ele almayacağım; ayrıca bkz. D. Wrighton, "The Problem of Understanding," *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, s. 49 vd.; R. Feleppa, "Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth," *Phil. Soc. Sci.*, 11, 1981, s 53 vd.

[193] Federal Almanya'da, pozitivizm tartışması denilen tartışmaya katılanlar: Th. W. Adorno ve başkaları, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969.

[194] D. Böhler, "Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode," H. Hartung, W. Heistermann, P. M. Stephan, Fruchtblätter, yayımlayan: P. H., Berlin (1977), s. 15 vd.; W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt am Main 1975.

katılmak zorundaysa; ve üstelik bu katılım, iletişimsel eyleme doğrudan katılanların sözcelerine bağladıkları geçerlilik iddialarına yorumcunun örtük bir biçimde tavır almasını gerektiriyorsa; o zaman sosyal bilimci kendi kavramlarını, bağlam içinde hazır bulunan kavramsal çerçevede sıradan kişilerin kendi iletişimsel gündelik yaşam pratikleri içinde yaptıklarından başka bir biçimde bağlantılandıramayacaktır. Yorumcu da, doğrudan tarafların içinde iletişimsel eylemlerini gerçekleştirdikleri olası anlaşma yapılarının içinde devinir. Dil ve eylem yetisi olan öznelerin çok iyi öğrendikleri en genel iletişim yapıları, yalnızca belirli bağlamlara *erişimi* sağlamakla kalmaz; bu yapılar, tarafları öncelikle görünebileceği gibi, salt tikel olanın kısırdöngüsüne çeken bağlamlara *bağlanmayı* ve bu bağlamların sürdürülmesini olanaklı kılmakla kalmazlar. Bu yapılar, aynı zamanda verili bir bağlamın içyüzünü kavramak, onu içeriden açmak ve aşmak, gerektiğinde olgusal olarak gerçekleştirilmiş bir görüş birliği aracılığıyla ona *içerden müdahale etmek*, yanılgıları gözden geçirmek, yanlış anlamaları düzeltmek vs. için gereken eleştirel araçları da verirler. *Anlaşmayı olanaklı kılan yapılar, anlaşma sürecinin düşünsemeli bir özdenetiminin olanaklarını da verirler.* Bu, sosyal bilimcinin gündelik yaşam eylemlerinin bağlamına sanal bir katılımcı olarak girmekle dizgeli bir biçimde yararlanabildiği ve bu bağlamlardan tikelliğe karşı öne sürebildiği, bizzat iletişimsel eylemin içinde yer alan eleştiri potansiyelidir. Anlayıcı sosyolojiye başlangıcından bu yana eşlik etmiş bulunan bu kavrayışın, sonunda yöntemler tartışmasına nasıl yerleştiğini kısaca özetlemek istiyorum.

a) A. Schütz,[195] yirmili yılların Alman sosyolojisi bağlamında, simgesel olarak önceden yapılandırılmış gerçekliğe, anlamı anlayıcı bir biçimde erişmenin içermelerini en tutarlı biçimde düşünmüş kişidir. Schütz, eylem kuramına ilişkin kavramları seçtiğimizde, en azından üç yöntemsel önkarar aldığımızı görüyor. *Birincisi*, toplumsal gerçekliği, gündelik evreninin doğrudan tarafların yorumlama başarımlarından ileri gelen konstrüksiyonlarından biri olarak kavranılacağı bir biçimde betimleme kararı: "... Sosyal evrenin ... onun içinde yaşayan, düşünen ve eyleyen insanlar için özel bir anlam ve önemlilik yapısı vardır. Bu insanlar, gündelik yaşam gerçekliğinin çeşitli konstrüksiyonları içinde, bu evreni önceden parçalara ayırmış ve yorumlamıştır ve onların davranışlarını belirleyen, eylem hedeflerini tanımlayan ve böylesi hedeflerin gerçekleştirilmesi için kullanılabilecek araçları önerenler, bu türden düşünsel nesnelerdir."[196] Anlamı anlamak, bir yaşama evreninin üyelerinin

[195] A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viyana 1932.

[196] A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze I*, Den Haag 1971, s. 6.

ayrıcalıklı deneyim kipidir. Elbette sosyal bilimcinin de bu deneyim kipinden yararlanması gerekir; verilerini bu kip üzerinden elde eder.

Schütz'ün (M. Weber ve W. I. Thomas'ın yanı sıra) bir postulat biçiminde gösterdiği *ikinci* karar budur. "Bilim adamı insanın eylemini açıklayabilmek için, bireysel varlığa ilişkin hangi modelin kurulabileceğini ve gözlemlenen olguların, böyle bir bireyin etkinliğinin sonucu olarak anlaşılabilir bir bağıntı içinde açıklanabilmeleri için bu modele hangi tipik içeriklerin atfedilebileceğini sormalıdır. Bu postulatın yerine getirilmesi, her tür insan eylemini ya da bu eylemlerin sonuçlarını, bu eylemin ya da sonucunun, eyleyen kişi için taşıdığı öznel anlama dayandırma olanağını güvenceler."[197]

Ama Schütz'ün gözünde bu postulatın sadece bilimsel araştırmaya ilişkin bir imlemi yok; daha çok, bu postulattan *üçüncü olarak* kuram oluşturma açısından özgün bir sınırlandırma doğuyor. Sosyal bilimcinin içlerinde hipotezlerini oluşturduğu kuramsal kavramlar, belirli bir biçimde, üyelerin kendi konumlarını ve katıldıkları eylem bağlamını yorumladıkları kuram öncesi kavramlarla bağlantılı olmalıdır. Schütz, sosyal bilimlerin "çifte yorumbilgisel" ödevinden kuramın, anlatımları kuramın yardımıyla açıklanacak olan tarafların gündelik yaşam anlamasına içsel olarak geri bağlanması sonucunun nasıl zorunlu olarak çıktığını ayrıntılı bir biçimde temellendirmiyor. Basitçe şu postulatı ortaya atıyor: "İnsan eylemine ilişkin bilimsel bir modelde her kavram, bir yaşama evreninde bir bireyin yaptığı, tipik konstrüksiyonla örtüşen bir eylemin, eyleyenlerin hem kendisi için, hem de çevresindeki insanlar için, hem de gündelik düşünce çerçevesinde anlaşılır olacağı biçimde kurulmalıdır. Bu postulatın yerine getirilmesi, sosyal bilimcinin konstrüksiyonlarının, sosyal gerçeklik tarafından gündelik düşüncede oluşturulan konstrüksiyonlarla örtüşmesini güvenceler."[198]

Sosyal bilimcinin nesne alanında hazır bulduğu ve en azından sanal bir biçimde katılmak zorunda olduğuu dil oyunları, her defasında tikel özelliktedir. Sosyal bilimsel bir kuram nasıl olur da hem somut bir yaşama evreninin kavramsal çerçevesine bağlanıp hem de bu çerçevenin tikelliğinden kendini kurtarabilir? Schütz, sosyal bilimci gözlemcinin hem kendisinin hem de incelediği gündelik yaşam pratiğinin yaşama evreninin perspektifi üzerine çıkmasına olanak sağlayan bir *kavramsal tutum* takındığını söylüyor. Bizler, bir yaşama evreninin üyeleri olarak bir "biz ilişkisi" içindeyizdir; yaşama evreninin uzamsal-zamansal koordinatlar dizgesinde

[197] Schütz (1971), s. 49 vd.
[198] Schütz, (1971), s. 50.

Ben'e ve gruba özgü bir yer işgal ederiz. Alter'e ya da altius'a [başkalarına –çn.] karşı kendimiz ego olarak davranırız; atalarımız, çağdaşlarımız ve bizden sonraki kuşaklar ayrımını yaparız, kültürel doğallıkları benimseriz vb.; öte yandan sosyal bilimci *doğal* (ya da edimsel) tutumunu bırakır ve kendini üyesi olduğu yaşama evreninin, dahası genel olarak herhangi bir yaşama evreninin ötesinde bir yerde, yani dünya ötesinde bir yerde konumlar: "Sosyal bilimcinin, sosyal evrende 'burası' diye bir yeri olmadığı için, bu dünyayı da kendi çevresindeki katmanlar biçiminde düzenlemez. Bilimsel tutumundan en azından geçici bir süre için vazgeçmeden, sosyal evren içinde eylemde bulunanlardan biriyle asla bir biz ilişkisi içine giremez. Katılımcı olarak bu evrenin içine giren gözlemci, örneğin alan çalışması yapan bir araştırmacı, incelediği grupla, birlikte olunan insanlardan birisi olarak ilişki kurar; yalnızca seçme ve yorumlama şeması olarak yararlandığı önemlilik dizgesi bilimsel tutum aracılığıyla belirlenmiştir ve bu dizge bir süre için dikkate alınmayacaktır."[199]

Kuramsal tutum, "ilgisi bulunmayan" gözlemcinin tutumu olarak karakterize edilir; bu tutum genel olarak kökleri gündelik yaşamda ve yaşam öyküsünde bulunan tüm ilgilerle araya bir uzaklık koyabilmelidir. Schütz, Husserl gibi özgün bir yargıdan kaçınma (Epoché) yöntemine başvuramayacağı için, yaşama evreninden kaynaklanan perspektifin nötrleştirilmesini başka türlü açıklamak zorunda kalıyor. Bunu önemlilik dizgelerinin özgün bir değişimiyle açıklıyor. *Doğal tutumun, kuramsal tutumla değiştirilmesi* için bilim adamının kendi gündelik yaşam pratiğinin değer dizgesinin yerine bilimlerin değer dizgesini koyma *kararının* ("by establishing the life-plan for scientific work") yeterli olduğunu söylüyor. Bu açıklama yeterince doyurucu değildir. Kuramsal tutum yalnızca bilim altdizgesinin değerleriyle belirlenmiş olsaydı, Schütz'ün bu özgün değer yönleniminin yöntembilgisel rolünün açıklanması gerekirdi. Kuram oluşturmayı, sosyal bilimcinin nesne alanında hazır bulduğu iletişimsel olarak erişilebilir kuram öncesi bilgiye, sosyal bilimcinin önermelerinin geçerliliğini (karşılaştığı ya da beraberinde getirdiği) yaşama evreni bağlamına bağlamadan nasıl bağlanacağı sorununu çözmeye neden tam da bu değer yönlenimlerinin yardımcı olduğunu göstermesi gerekirdi.

Schütz sadece söz arasında, bir çözümün başlangıç noktası olabilecek bir değinmede bulunuyor: "Anlamak, başka gözlemcilerin deneyimleriyle sınanamayacak olan ve gözlemciye ait kişisel bir olay kesinlikle değildir. Anlamak, en azından bir bireyin kişisel duygusal algılamalarının başka bireyler tarafından belirli koşullarda

[199] Schütz, (1971), s. 45 vd.

kontrol edilebildiği ölçüde sınanabilirdir."[200] Yanlış iletişimsel deneyimlerin olası düzeltilmeleri iletişimsel eylemin içine yerleştirilmişse, sosyal bilimci bilgisinin nesnelliğini kurgusal bir "ilgisi bulunmayan gözlemci" rolüne girerek ve böylelikle iletişimsel olarak erişilebilir yaşam bağlamının dışında ütopik bir yere kaçarak güvenceleyemez. *Anlamanın nesnelliğinin koşullarını* daha çok *anlaşma süreçlerinin genel yapıları içinde* aramak zorunda kalacak ve sonra bu koşulların bilgisiyle, kendi katılımının içermelerinin düşünsemeli olarak farkına varıp varamayacağını saptayacaktır.

(b) Etnoyöntembilgisinin kısa tarihinde bu soru, üzerinde görüş ayrılıkları bulunan merkezi bir sorudur.[201] Etnoyöntembilgiciler bir yandan tarafların yorumlayıcı bir biçimde ürettikleri gündelik yaşam pratiğinin işlemsel ve salt tikel karakterini vurgularlarken, bir yandan da sosyal bilimcinin esas olarak bir taraf statüsünde bulunması olgusundan yöntembilgisel sonuçlar çıkarıyorlar. Bu iki görünümü de, göndermede bulundukları A. Schütz'den daha net bir biçimde ortaya koyuyorlar. Buradan, ortaklaşa yorumlama süreçleri gibi, geçerlilik iddialarına yönlenmiş bir anlaşma olarak kavranılmadığı sürece çözülemeyecek bir ikilem doğuyor.

İletişimsel eylemde bulunanlar her etkileşim dizisiyle birlikte normatif olarak yapılanmış bir toplum görünüşünü yenilerler; ama aslında anlık bir sorunsal görüş birliğinden bir sonrakine sıçrarlar. Durumun ötesine geçen tüm kavramların ve eylem yönlenimlerinin her defasında yeniden görüşülmesi gerektiği için, özel olanın genel olan üzerindeki aranedenselliği [Okkasionalismus] egemendir; öyle ki, birden fazla eylem dizisi üzerinden bir süreklilik görünüşü, ancak her defadaki bağlamla bağlantı kurularak güvencelenebilir.[202]

---

[200] Schütz, (1971), s. 64 vd.

[201] P. Attewell, *Ethnomethodology since Garfinkel. Theory and Society 1*, 1974, s. 179 vd.; d. H. Zimmermann, "Ethnomethodology," *Am. Sociologist.* 13, 1978, s. 6 vd.

[202] "Bulunulan bir ortamın özellikleri, diğer şeylerin yanı sıra, tarihsel devamlılığını, kurallar yapısını ve bu yapıdaki etkinliklerin bu kurallarla olan ilişkilerini, kişilerin doğuştan (ya da kazanılmış) statülerini kapsar. Bu özellikleri, kişilerin durumuna zamansal konumlanmış kazanımları olarak izlediğimizde, durumun özelliklerinin ara nedensel gövdesi olarak adlandırılacaktır. Bu ara nedensel gövde terimini kullanarak, biz toplumsal düzenlenmiş etkinliklerin özelliklerinin kişilerin üretim ve anlama işinin etkinliğe koşullu ve belirli başarısı olduğunu vurgulamak istiyoruz. Üyenin bilgisi, yeteneği ve inanan sergilediği ve fark edildiği asıl zamandan, koşuldan bağımsız ve ondan önce var olan bu bilginin, yeteneğini ve inanana karşıt olarak gövdenin zamansal karakterini vurguluyoruz. Son kavrama genelde kültür denmektedir." D. H. Zimmermann, M. Power, "The Everyday Worlds as a Phenomenon," J. D. Douglas (Haz.), *Understanding Everyday Life*, Londra 1971, s. 94 [Metinde İngi-

Bu bakış, Garfinkel ve öğrencilerinin gündelik iletişiminin bağlama bağımlılığıyla ve bu bağlamda, dizinsel anlatımların rolüyle neden ilgilendiğini açıklıyor. İçlerinde 'ben' ve 'sen,' 'burada' ve 'şimdi,' 'bu' ve 'şu' gibi tekil terimlerin bulunduğu tümcelerin imlemi, konuşma durumuna göre değişir. Bu anlatımların yardımıyla yapılan referanslar, ancak konuşma durumunun bilinmesiyle anlaşılabilir. Yorumcu, konuşucunun dayandığı bağlamı ya etkileşime katılan biri olarak zaten biliyor olmalı ya da konuşucudan örtük varsayımlarını daha anlaşılır bir biçimde formüle etmesini istemelidir. Ve bu istemi karşılamak için konuşucu duruma bağlı dizinsel anlatımların yerine, durumdan bağımsız anlatımları, örneğin uzam-zaman verilerini ya da başka karakterizasyonları koymalıdır. Gündelik iletişimde bir bağlam bilgisini kısmen belirtik kılmak ve önvarsayımlar hakkındaki yanlış anlamaları ortadan kaldırmak gibi çabalar, düpedüz gereksizdir. Ama bu çalışmalar bir gerilemeye götürür: Her yeni açıklama da başka önvarsayımlara bağlıdır. Konuşmanın bağlamı gündelik iletişim çerçevesinde adım adım aydınlatılabilir, ama ilksel olarak bu bağlamın *arkasına geçilemez*. Garfinkel, dizinsel anlatımları içeren sözcelerin "bir düzene sokulmasının" gerekmediğini, çünkü bağlama bağımlılığın bir kusur değil, dilimizin normal kullanımı için zorunlu bir koşul olduğunu haklılıkla vurguluyor. Gerçi Garfinkel bu sıradan gözlemi tuhaf bir biçimde dramatize ediyor ve bundan, yorumlama sürecinde *tasarımın* araştırmacı kipinin yanına yaratıcı kipini de koymak ve aranedensel bir ortaklığın ortaklaşa bir biçimde *üretilmesini* aşırı keskin hatlarla öne çıkartmak için yararlanıyor. Bu durum, yorumcuyla kendi başlangıç konumu arasındaki yorumbilgisel bağı aydınlatıyor.

Gündelik iletişimde bir sözce asla kendi başına yer almaz, onda bir imlem içeriği bir bağlam içinde oluşur; konuşucu bu dinleyicinin bu imlemi anlamış bulunduğunu varsayar. Yorumcu da bu gönderme bağıntısına etkileşime katılan bir taraf olarak nüfuz etmek zorundadır. Araştırmacı, bilgiye yönelik kip yaratıcı, kurucu bir görüş birliği oluşturmaya yönelik kipten koparılamaz. Çünkü yorumcu, içinde konumlanan bir sözcenin anlaşılmasının da bağlı olduğu bağlamın önanlaşılmasını, bu bağlamın oluşturulması ve sürdürülmesi sürecine katılmadan elde edemez. Sosyal bilimci gözlemci de nesne alanına ayrıcalıklı bir erişim olanağına sahip değildir, tersine sosyal bir grubun üyesi olarak doğal bir biçimde edindiği ve sezgisel olarak bildiği yorumlama işleminden yararlanması gerekir.

Sosyoloji bu durumun bilincinde olmadığı sürece, sosyal bilim açısından sıradan olan bir insanın statüsünü naif bir biçimde paylaşır ve bu insan gibi toplumsal

---

lizcedir, –çn].

gerçekliği, kendi başına var olan bir gerçeklik olarak tözleştirir. Bu yüzden uzlaşımsal bir sosyolog, nesne edindiği bir eylem bağlamını ancak ondan daha önce bilgi kaynağı olarak yararlanarak nesneleştirebileceğini dikkate olmaz. Nesne olarak çözümlediği eylem bağlamının oluşturulmasında, bir etkileşim tarafı olarak kendisinin de payı bulunduğunu görmez. Etnoyöntembilgisinin getirdiği eleştiri, bu "kaynak ve konu"nun birbirine karıştırılması izleğinin hep yeni varyasyonlarını üretiyor. Bu eleştiri, bildik sosyal bilimsel konstrüksiyonların da ilksel olarak eylem bağlamının sıradan üyelerinin gündelik konstrüksiyonlarıyla aynı statüye sahip olduğunu göstermek istiyor.

Sosyologların yorumları da açıklamak istedikleri toplumsal bağlama bağlıdır, çünkü gündelik bilincin nesnelciliğinin tuzağına düşerler. "Bu temel düzlemde, gözlemci için ortaya çıkan eylemleri tamlamanın biricik olanağı belgeleyici yorumlama yolundan gitmekse, o zaman etkileşimlerin betimlenişleri herhangi bir kesin anlamda öznelerarası olarak doğrulanamaz. Çünkü değişik bireylerin yorumlamaları, ancak bu bireylerin ortak bir gerçekliği aralarında görüşme yeteneğinde ve bunu yapacak konumda olmaları durumunda örtüşebilir; ve çünkü bu tür betimlemeler bağlamlarından bağımsız değildir. Gözlemci etkileşimleri yorumlayıcı bir biçimde betimlendiğinde, durumların ve eylemlerin 'aslında' ne olduğunu görmek için vazgeçilmez bir bağlam olarak işe yarayan temel bir model kurmaktan kaçınamaz; öte yandan bu aynı durum ve eylemler, bağlamın 'aslında' ne olduğunu belirlemek için vazgeçilmez bir kaynak oluşturur."[203] Bu yöntem eleştirisi, elbette sosyal bilimsel kuramlar geliştirmeye başladığı anda, etnoyöntembilgiciler için de bir sorun haline gelir. Etnoyöntembilgiciler kanadında bu zorluğa karşı özellikle üç tepki görülüyor.

Yöntem eleştirisinin *radikal bir biçimde* etnoyöntembilgisinin *kendisine uygulanması*, yorumlayıcı bilimlerin kuramsal bilgi üretme iddialarından vazgeçmesi gerektiği çıkarımına vardırıyor. Bir eylem bağlamının yorumlanmasının bu bağlama katılmayı ve onun üzerinde kurucu bir etkide bulunmayı gerektirdiği kavrayışı, sonunda bir ikilemin bilincine varmayı sağlıyor – ama bu ikilemi çözmüyor. Bilimsel araştırma pratiğinin kaçınılmaz bir biçimde kendi kendisine göndermede bulunan bir karakteri olduğu kavrayışı, bağlamdan bağımsız bir bilginin yolunu açmıyor. Bu yüzden sosyal bilimsel araştırmanın da öteki yaşam biçimleri yanında tikel bir yaşam biçimi olduğu kabul edilmelidir. Kuramsal çalışma da, din ya da sanat gibi,

[203] Th. P. Wilson, "Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung," *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (1973), s. 54 vd., burada s. 66 vd.

düşünsemeli oluşuyla ayırt edilen bir etkinliktir; ne var ki kuramsal çalışma bilimsel araştırmacının yaratımına kaynaklık eden yorumlama süreçlerini açıkça konu edinmekle, bu süreçlerin duruma bağlılığını ortadan kaldırmaz. Doğruluk iddiasının evrenselliği bir yanılsamadır; her defasında doğru olarak kabul edilen şey, aslında bir uzlaşım konusudur: "Doğruluğun kriterini oluşturmak için, onu kabul etmek ya da onaylamak için var olan temeller dışında uygun bir temelimiz olmadığını kabul etmeliyiz. Gerçek sadece dilsel, kavramsal ve toplumsal davranış olaylarının, toplumsal olarak düzenlenmiş neticesi olarak tasarlanabilir. Bir önermenin doğruluğu, onun sözcelenme koşullarından bağımsız değildir, dolayısıyla doğruluğu incelemek, doğruluğun yöntemsel olarak nasıl konuşulduğunu, sunulduğunu incelemektir. Bu bir yakıştırmadır ... Aslında, bu ilke toplumsal düzendeki herhangi bir görüngüye uygulanabilir."[204]

Bir grup araştırmacı, kendi kendini yıkan bir göreciliğin sonuçlarından kaçınmak için söz konusu ikilemi *sıradanlaştırma* yoluyla yumuşatmaya çalışmaktadır. Uzlaşımsal sosyolojinin temsilcileri, nasıl olsa kendi nesnellik ideallerinin doğrultusunda yer alan bir istemde bulunmaktan çekinmiyor: Bilimsel araştırma yöntemleri öyle iyileştirilmelidir ki, artık gündelik kuramlar ölçümlere düşünsenmemiş bir biçimde sızamasınlar. Bu argüman iki versiyon halinde savunuluyor. Ya *tüm* sosyal bilimsel yorumlamaların tarafların önanlamasına bağımlılığı ilkesel olarak kabul ediliyor – o zaman bunun sonuçlarının zararsız olduğunun gösterilmesi gerekiyor; ya da sosyal bilimsel yorumlamaların bağlama bağımlılığı en baştan araştırma pragmatiğine ilişkin bir sorun olarak, bir ilke sorunu değil bir derece sorunu olarak ele alınıyor.[205] Bazı etnoyöntembilgiciler bu tepkiyi, yorumcunun edimsel tutumunu, yani onun anlamak istediği metine katılmasını, yöntemsel olarak dikkate almak ve sosyal bilimsel araştırmayı, kendi nesnellik ideallerine, şimdiye dek olduğundan daha iyi bir biçimde uygun düşmesi için *reformdan geçirmek* amacıyla benimsiyorlar. Bu anlayış içinde, örneğin A. Cicourel sorgulama ve tarama yöntemlerinin nesnelciliğinden kaçınan yeni, özgün tasarımlar geliştirmeye çalışıyor.[206] Bu durumda etnoyöntembilgisi uzlaşımsal eylem kuramlarının yerine yeni bir paradigma iddiasından elbette vazgeçecektir. Garfinkel'in ortodoks öğrencileri ise bir *para-*

---

[204] P. McHugh, "On the Failure of Positivism," Douglas (1971), s. 329 [Metinde İngilizcedir, – çn].

[205] J. H. Goldthorpe, "A Revolution in Sociology," *Sociology* 7, 1973, s. 429.

[206] A. V. Cicourel, The Social Organization of Juvenil Justice, New York, 1968; aynı yazarın, "Cross-Modal Communication," aynı yazarın *Cognitive Sociology*, Londra 1973, s. 41 vd.; aynı yazarın, *Theory and Method in a Study of Argentine Fertilitiy*, New York 1974.

digma değişikliğinde diretiyor.

Garfinkel, genel olarak yaşama evrenlerinin genel yapılarının kavranılışına ilişkin görüngübilimsel programı, gündelik rutin eylemleri yorumlama etkinliklerinde, bireylerin her defasında toplumsal bir düzene ilişkin nesnel yanılsamayı yineledikleri işlemleri araştırarak gerçekleştirmeye çalışıyor. Gündelik eylemlerdeki yoğunlaşmış başarımların sonucu olarak "gündelik etkinliklerin rutin temellerinin" nasıl ortaya çıktığını göstermek için, "sosyal yapının sağduyu bilgisi"ni çözümleme konusu yapıyor. *Genel olarak eylem durumlarının oluşturulmasına ve yeniden üretilmesine ilişkin bir kuram*, iletişimsel eylemdeki üyelerin yararlandıkları *yorumlama işlemlerinin sabitlerine* göndermede bulunur. Burada ilgi öncelikle konuşucu-dinleyici ilişkisi için referans dizgesinin evrensel vasıflarına yöneliktir; yani zamansal dizilerin anlatısal örgütlenişine, uzamsal uzaklıkların kişilerarası örgütlenişine, ortak bir dünyanın nesnelliğine, temel normallik beklentilerine, iletişimsel sözcelerin bağlama bağımlılığının ve yorumlama gerektirmesinin anlaşılmasına vb. yöneliktir.[207]

Etnoyöntembilgisi artık bir yöntem eleştirisi değil, kendi hakları olan bir kuram olarak ortaya çıktığında, bir biçimsel pragmatik programının ana hatları ayırt edilebilir. Burada, sosyal bilimsel yorumlamalar da gündelik yorumlamalar gibi bağlama bağımlıysalar, bu tipte bir evrenseller araştırmasının nasıl yürütülebileceği sorusu yeniden karşımıza çıkar: "Yorumlayıcı uygulamalar eğer bir araştırma konusu olarak açılacak olursa, 'yorumlama' yöntemleri bunu yapmaya uygun yolları nadiren sağlayabilirler ... tam tersine ... etkileşimlerin değişmez özelliklerinin her açıklaması gündelik aktörün dilinden farklı bir dil yoluyla ve ona kesinlikle açıklayıcı olacak bir biçimde yapılmak zorundadır. Etno-yöntembilgiciler, içinde yaşadıkları ve eyledikleri dünya ile inceledikleri toplumsal dünyanın aynı olması gerçeğine geleneksel sosyologlardan farklı biçimde yaklaşırlar."[208]

Zimmerman bu itirazı, Alfred Schütz'ün biçemiyle savuşturuyor: "Etnoyöntembilgici, araştırdığı sosyal evrenin içinde yaşadığı ve eylediği evren ile aynı olması olgusunu değişik geleneksel sosyolog tiplerinin yaptığından bütünüyle farklı bir biçimde ele alır."[209] Demek ki, eleştirel bir sosyologun hem sıradan kişileri hem de uzlaşımsal sosyologları, toplumun normatif gerçekliğini bir *yanılsama*, yani üretil-

---

[207] F. Schütze, W. Meinfeld, W. Springer, A. Weymann, "Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens," *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (1973), Cilt 2, s. 433 vd.

[208] Goldthorpe (173), s. 430 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[209] D. H. Zimmermann, M. Power (1971), s. 289.

miş bir bilinç olarak ele almaktan alıkoyan doğal tutumu bırakılmalıdır. Bu sırada eleştirel sosyolog öncelikle az sayıdaki aydınlanmış meslektaşının naifliklerine yönlenir, çünkü bunlar sıradan insanların gündelik naifliklerini yöntemsel yani iyice somut bir biçim içinde yeniden üretir.

Bu düşünsemenin genel iletişimsel varsayımlar üzerinde yöntemsel olarak nasıl güvencelenebileceği açık değildir. Zimmermann'ın ya nesne alanına ayrıcalıklı bir erişimi göstermesi, örneğin Husserl'in aşkınsal indirgemesinin bir eşdeğerini[210] bildirmesi gerekirdi; ya da sosyal bilimsel bir çözümlemenin gündelik yorumlamalara katılıp ama onları düşünsemeli bir biçimde kavrayarak, o anki bağlamı *genel* iletişim varsayımlarının yeniden kurulmasını olanaklılaştıracak ölçüde nasıl aşabileceğini göstermesi gerekirdi. Eğer doğru görüyorsam, etnoyöntembilgicilerin çoğu bu seçenek karşısında kararsız kalıyor: Kendi yöntem-eleştirel kavrayışlarıyla çelişkiye düşmeden birinci yolu *seçemezler*; ikinci yolu ise seçmek istemiyorlar, çünkü o zaman geçerlilik iddialarına yönelmiş bir eylemin rasyonel iç yapısına kadar ilerlemeleri gerekiyor.

Garfinkel, iletişimsel olarak ulaşılan her anlaşmanın –görüş birliği ne denli ara nedensel, geçici ve parçalı olsa bile– özneler arasında kabul edilmesinin dayandığı geçerlilik iddialarını *salt görüngüler olarak* ele alıyor. Katılımcıların gerekirse nedenler gösterebildiği geçerli bir görüş birliği ile, geçerliliği olmayan, yine fiilen oluşturulmuş, yaptırım tehditine, retorik tuzaklara, hesaplara, ümitsizliğe ya da yılgınlığa dayanan onaylama arasında bir ayrım yapmıyor. Garfinkel rasyonellik standartlarını da tüm öteki uzlaşımlar gibi, *raslantısal* bir yorumlama pratiğinin betimlenebilen ama dizgesel bir biçimde, yani tarafların sezgisel olarak koyduğu ölçütlere göre değerlendirilemeyen ürünleri olarak ele alıyor. Bu etnoyöntembilgisel aydınlanmış sosyolog, yerel, zamansal ve kültürel sınırların ötesine işaret eden geçerlilik iddialarını, tarafların yalnızca evrensel olduğunu *kabul ettiği* bir şey olarak görüyor: "Dolayısıyla, etkinliklerin verimliliği, etkinliği, etkililiği, anlaşılırlığı, tutarlılığı, planlılığı, tipikliği, aynılığı, yeniden üretilebilirliğini özelliklerinin (yani uygulamalı etkinliklerin *rasyonel özellikleri*), ortamın üyeleri tarafından fark edildiği, kullanıldığı, üretildiği ve hakkında konuşulduğu gerçek ortamların dışından edinilmiş kural ya da standartlar yoluyla değerlendirileceği, fark edileceği, sınıflandırılacağı, tanımlanacağı geçerli önerisini ciddi olarak göz önüne almayı reddetmek önde gelen bir politikadır. Uygulamaların rasyonel ve yöntemsel özelliklerinin ve araş-

[210] E. Husserl, "Formale und transzendantale Logik," *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschg.*, Cilt X, Halle 1929.

tırmaların sonuçlarının genel özelliklerinde, kurallar tarafından değerlendirildiği bütün işlemler, etnoyöntembilgisel çalışmanın görüngü olarak ilgi alanındadırlar, ama başka bir biçimde değil. Eylemin tüm 'mantıksal' ve 'yöntemsel' özellikleri, bir eylemin anlamının her özelliğine, olgusallığa, nesnelliğe, sorumluluğa, topluluksallığa, toplumsal olarak örgütlenmiş ortak uygulamaların olumsal bir başarısı olarak yaklaşılmalıdır. Siyasetin, herhangi bir toplumsal ortamı kendini temsiller ya da sosyal düzenin kanıtları olarak kendi görüntüsünün anlaşılabilir karakteri açısından, düzenliyor olarak görmesi önerilir. Bir ortam, etkinliklerini özelliklerini düzenlenmiş bir uygulamalı etkinlikler ortamı olarak, keşfedilebilir, sayılabilir, kaydedilebilir, rapor edilebilir, hakkında hikâye anlatılabilir, çözümlenebilir, kısacası açıklanabilir kılmak için örgütler."[211]

Garfinkel bu önerisinde ciddi ise, etnoyöntembilgiciye, doğrudan tarafların sözceleri ötekilerin de anlayabileceği bir biçimde nasıl formüle ettiğini ve ötekilerin sözcelerini de nasıl anlaşılır bir biçimde yorumladığını izleyen "ilgisiz" bir gözlemcinin ayrıcalıklı yerini ayırması gerekir. Bunu yapabileceğine güvenen bir etnoyöntembilgici, kendi önermeleri için, tarafların kendilerine uyguladıkları geçerlilik kıstasları alanının *dışında* yer alan geçerlilik kıstasları bulunduğunu öne sürer. Eğer böyle dünyadışı bir konum alabileceğine güvenmiyorsa, önermelerinin kuramsal bir statüde olduğunu öne süremez. Kuramcıların kendi aralarındaki dil oyunları için olsa olsa başka geçerlilik iddialarının başka bir çeşidini hesaba katabilir: Bilimin rasyonellik yapıları da, başka yaşam alanlarında kendilerince işler görünen diğer geçerlilik iddiası türleri gibi tikeldir.[212]

Garfinkel, ya Husserlci bir mutlakçılık ya da Blum ve Mc Hugh tarafından itiraf edilen bir görecilik biçimindeki ikilemden ancak doğruluk ve uygunluk idelerinde örtük bir biçimde bulunan evrensellik iddiasını, *konuşmanın geçerlilik zeminine* bir işaret olarak ciddiye aldığında kurtulabilir. Sosyal bilimsel yorumcu en azından sanal bir taraf rolünde ilksel olarak aynı geçerlilik iddialarına yönlenmek zorunda olduğu için ve yönlendiği ölçüde, konuşmanın örtük olarak her zaman paylaşılan bu içkin akla uygunluğundan yola çıkarak, tarafların kendi sözceleri için öne sürdükleri rasyonelliği aynı zamanda hem ciddiye alabilir hem de eleştirel bir biçimde sınayabilir. Tarafların sadece varsaydıklarını konu edinen ve yorumlanan şey karşısında düşünsemeli bir tutum alan kişi, incelenen iletişim bağlamının *dışında* değildir, tersine ilkesel olarak *tüm* taraflara açık duran bu bağlamı derinleştirir ve radikalleşti-

[211] Garfinkel (1967), s. 33 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[212] P. McHugh ve başkaları, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londra 1974.

rir. *İletişimsel eylemden tartışıma giden bu yol* doğal bağlamlarda çoğu zaman tıkanmıştır, ama anlaşmaya yönlenmiş eylemin yapısında her zaman yerleşiktir.

(c) Etnoyöntembilgisi, eylemlerin ortaklaşa yorumlanma süreçleri üzerinden nasıl koordine edildiğini incelemek istediği için, yetişkin konuşucuların yorumlama edinciyle ilgilenir. Etkileşim taraflarının bir *sürekli başarımı* olarak yorumlamayla, yani durum yorumlamasının ve görüş birliği güvencelenmesinin mikro süreçleriyle ilgilenir; taraflar alışılmış bir durum anlamasını kararlı eylem bağlamlarına zorluk çekmeden bağlayabildiklerinde bile, bu süreçler son derece karmaşıktır. Mikroskobun altında *her* anlaşmanın aranedensel ve kırılgan olduğu görülür. Buna karşılık felsefi yorumbilgisi yetişkin konuşucuların yorumlama edincini, konuşma ve eylem yeteneği bulunan bir öznenin yabancı bir ortamda anlaşılmaz sözceleri nasıl anlaşılır kıldığı açısından inceler. Yorumbilgisi yorumlamayla ancak yaşama evreninin önemli kesitleri sorunsallaştığında, kültürel olarak oturmuş bir art alanın kesinlikleri kırılganlaştığında ve anlaşmanın normatif araçları işe yaramadığında gerekli olan bir *istisna başarım* olarak ilgilenir. Makroskopik olarak bakıldığında anlaşmanın ancak yabancı bir dil ortamına, bilinmeyen bir kültüre ya da uzak bir döneme ve elbette patolojik olarak biçimi bozulmuş yaşam alanlarına girmek gibi uç durumlarda tehlikede olduğu görülür. Bizim bağlamımızda bu yorumbilgisel yaklaşımın bir avantajı var. Anlayıcı sosyolojinin şimdiye dek ele aldığımız iki türünde de bir kenara bırakılan sorun, bozulmuş iletişim örneğinde artık bir kenara bırakılamaz: İmlemin netleştirilmesi sorunları son kertede geçerliliğin düşünsenmesi sorunlarından ayrılabilir mi, ayrılamaz mı?

Bir iletişimin bozulduğu, en azından iki etkileşim tarafı için doğrudan bir anlaşmanın (birden fazla) koşulu yerine gelmiyorsa söylenebilir. Belirgin bir örnekten, tarafların ortaklaşa bilinen (ya da zorluk çekilmeden çevrilebilen) bir dilin dilbilgisine uygun tümcelerini kullanmaları örneğinden yola çıkacağım. Yorumbilgisel örnek olayı, geleneksel bir metnin açımlanmasıdır. Yorumcu önce yazarın tümcelerini anlıyor görünür, ama daha sonra, gerektiğinde yazarın sorularını *yanıtlayabilecek* ölçüde iyi anlamadığına ilişkin huzur bozucu deneyimi yaşar.[213] Yorumcu bunu, metni yanlış bir biçimde *başka* bir bağlama yerleştirdiğinin ve yazarınkilerden başka soruları çıkış noktası aldığının bir belirtisi olarak görür.

Bu noktada yorumlamanın ödevi, yorumcunun ilkin yazarla paylaştığını sandığı kendi bağlam anlamasını, yazarın bağlam anlamasından ayırması olarak belirlenebi-

[213] Collingwood'a dayanarak, soru ve yanıtın yöntembilgisel önemi üzerine, krş. W. Kuhlmann (1975), s. 94 vd.

lir. Bu ödev, geleneksel metnin varsaydığı durum tanımlamalarının, yazarın ve okur kitlesinin yaşama evreninden yola çıkılarak açıklanmasından oluşur.

Bir yaşama evreni, görmüş bulunduğumuz gibi tarafların nesnel bir dünyadaki, ortak sosyal dünyalarındaki ya da her birinin öznel dünyasındaki bir şey hakkında, onların içinde uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlaşma süreçlerinin ufkunu oluşturur. Yorumcu, bu biçimsel dünya bağıntılarını yazarla ve yazarın çağdaşlarıyla paylaştığını üstü kapalı bir biçimde varsayabilir. Yorumcu, yazarın belirli nesne durumlarının var olduğu, belirli değerlerin ve normların geçerli olduğu, belirli yaşantıların belirli öznelere atfedilebileceği düşüncesiyle metninde *neden* belirli önesürümlerde bulunduğunu, belirli uzlaşımları dikkate aldığını ya da çiğnediğini, belirli niyetleri, eğilimleri, duyguları vb. dışa vurduğunu anlamaya çalışır. Yorumcu yazarın *ne demek istemiş* olabileceğini, ancak yazarın sözcelerini *akla uygun* gösteren *nedenler* bulduğu ölçüde anlar. Bu art alanın önünde, gerektiğinde tekil olağandışı duyarlılıklar, yani yazarın çağdaşlarıyla paylaştığı yaşama evreninin varsayımlarıyla bile anlaşılamayan noktalar, tanılanabilir.

Demek ki yorumcu bir metnin imlemini, yazarın neden belirli önesürümleri (doğru olarak) yapmaya, belirli değerleri ve normları (uygun olarak) ortaya koymaya ve belirli yaşantıları (içten olarak) anlatmaya hakkı olduğunu duyumsadığını anladığı ölçüde anlar. Yorumcu, yazar ve yazarın çağdaşı okur kitlesi tarafından ortak bilgi olarak varsayılmış olması gereken, dolayısıyla metnin bugün karşımıza çıkardığı zorlukların çıkmadığı, buna karşılık yazarların çağdaşları arasında bize şimdi sıradan görünen *başka* sorunların çıktığı bağlamı açıklığa kavuşturmalıdır. Metnin anlamı ancak yazarın ve çağdaşlarının yorumlamalarını oluşturdukları kültürel bilgi stoğunun bilişsel, ahlaksal ve anlatımsal bileşenleri art alanında açılabilir. Ama dünyaya daha sonra gelmiş bulunan yorumcu, metine bağlı geçerlilik iddialarına en azından örtük bir tavır almadıkça bu varsayımları tanılayamaz.

Bu durum yorumcunun genel olarak *güvenilirliğinden* kuşku duymak için bir neden göremediği bir özneye atfettiği sürece, tüm sözcelerde, saydam olmayan sözcelerde bile, içkin olduğunu varsayması gereken rasyonellikle açıklanır. Yorumcu, yazarın uygun koşullarda ortaya koyabilecek olduğu gerekçeleri gözünde canlandırmadıkça bir metnin imlem içeriğini anlayamaz. Ve gerekçelerin isabetliliği (bunlar olguların öne sürülmesi, normların ve değerlerin önerilmesi ya da yaşantıların dışavurumu olabilir) gerekçelerin isabetli bulunuşuyla özdeş olmadığı için, yorumcu *bu gerekçeleri yargılamadan*, onlara karşı olumlayıcı ya da değilleyici bir tavır almadan *onları gözünde canlandıramaz*. Yorumcu belirli soruları yazar gibi yanıtlanmı

sorular olarak değil, sorunlar olarak ele almaya karar verdiği için belirli geçerlilik iddialarını karara bağlanmamış olarak bırakabilir; ama yorumcu *dizgesel yaklaşımla* bir değerlendirmeye girmezse, yani yazarın kendi metni için öne sürebileceği gerekçelere yine de örtük bir tavır almayı sadece bir süre için devredışı bırakmakla kalmayıp, bunu kendi girişiminin betimleyici özniteliğiyle bağdaşmayan bir şey olarak görürse, gerekçeleri öne sürüldükleri biçimiyle ele alamaz. Bu durumda yorumcu, karşısındaki kişiyi güvenilebilir bir özne olarak *ciddiye almayacaktır*.

Bir yorumcu saydam olmayan bir anlatımın imlemini ancak bu matlığın nasıl ortaya çıktığını açıklayarak, yani yazarın kendi bağlamı içinde ortaya çıkabileceği gerekçelerin bizim için artık niçin kabul edilebilir olmadıklarını göstererek açıklayabilir. Yorumcu geçerlilik sorunlarını hiç ortaya koymazsa, haklı olarak ona gerçekten yorumlama yapıp yapmadığı, yani yazar, çağdaşları ve bizim aramızdaki bozulmuş iletişime yeniden işlerlik kazandırmaya yönelik bir çabaya girişip girişmediği sorulabilir. Başka bir deyişle: Yorumcu iletişimsel eylemde bulunan birisi olarak aldığı edimsel tutumu, anlaşılmaz bir metnin dayandığı önvarsayımları araştırdığında da ve tam da o sırada korumak durumundadır.[214]

Gadamer bu bağlamda, 'kusursuzluğa yönelik bir önmüdahale'den söz ediyor. Yorumcu, aktarılan metnin, başlangıçta kendisi için erişilmez olmasına karşın, rasyonel yani belirli önvarsayımlarla temellendirilebilir bir anlatım oluşturduğunu varsaymak zorundadır. Burada "yalnızca, okuyana yol gösteren içkin bir anlam bütünlüğü varsayılmaz, söylenenin doğrulukla ilişkisinden kaynaklanan aşkınsal anlam beklentileri de okurun anlamasına sürekli olarak kılavuzluk eder. Nasıl ki bir mektubun alıcısı, mektuptaki haberleri anlıyor ve olayları önce mektubu yazanın gözleriyle görüyor, yani onun yazdıklarını doğru kabul ediyorsa ve mektup yaza-

---

[214] W. Kuhlmann açımlama pratiğinin edimsel özniteliğini çok enerjik bir biçimde çözdü ve anlamı anlamanın yalnızca konu hakkında en azından sanal bir anlaşma yoluyla olanaklı olduğunu gösterdi: Bir metnin anlaşılması, güvenilir bir özne olarak kabul edildiği sürece kesinlikle tam anlamıyla nesneleştirilemeyecek olan yazarla anlaşmayı gerektirir. Çünkü özneleararasında kabul edilmeyi hedefleyen geçerlilik iddialarına yönlenme yeteneği olarak güvenilirlik, aktörün de yorumcu tarafından kendi önvarsayımlarına yöneltilen eleştiriden ilkesel olarak öğrenebilmesi gerektiği gibi, yorumcu karşısında *haklı olabileceği* anlamına da gelir. "Ancak öteki –ve tam da kendisi hakkında bir şeyler öğrenmek isteyenin gözünde– (1) esas olarak, gerçekten *yeni ve şaşırtıcı* bir şey söyleyebilecek konumdaysa, (2) esas olarak, kendisini tanımak isteyenin görüşlerinden *üstün bir şeyler* söyleyebilecekse ve karşısındaki de ondan esas olarak bir şeyler öğrenebilecekse ve (3)... ve ancak öteki esas olarak doğru bir şeyler söyleme olanağını koruyorsa, ancak o zaman bir özne olarak görülür ve aynı zamanda kabul edilir." Kuhlmann (1975), s. 84.

rının örneğin tuhaf görüşlerini özellikle anlamaya çalışmıyorsa, biz de aktarılan metinleri kendi geçici konu anlamamızdan kaynaklanan anlam beklentileri temelinde anlarız ... Ancak söyleneni doğru olarak kabul etme çabasının başarısızlığa uğraması, metni bir başkasının görüşü olarak –psikolojik ya da tarihsel bir biçimde– 'anlama'ya çalışmaya yol açar. Kusursuzluk önyargısı yalnıza bir metnin görüşünü kusursuz bir biçimde söylemesi gerektiği biçimsel unsurunu değil, metnin söylediğinin doğruluk olduğunu da içerir. Burada anlamanın birincil olarak, konuyu anlamak ve ikincil olarak ötekinin görüşünü, ötekinin görüşü olarak ayırmak ve anlamak demek olduğu kanıtlanır. Böylelikle, aynı konuyu ele almaktan kaynaklanan önanlama en önde gelen yorumbilgisel koşul olarak kalır."[215]

Gadamer burada 'doğruluk' kavramını geleneksel felsefi bir biçimde önermesel bir doğruluğu, normatif uygunluğu, sahiciliği ve içtenliği kapsayan bir rasyonellik anlamında kullanıyor. Anlaşmaya ve böylelikle evrensel geçerlilik iddialarına yönlenen ve bu sırada yorumlama başarımlarının temeline öznelerarasında geçerli bir dünyaların bağıntı dizgesini, başka bir deyişle merkezsizleştirilmiş bir dünya anlamasını koyan öznelerin akla yatkın olduklarına güveniriz. Bizi önceden birleştiren ve olgusal olarak ulaşılan her anlaşmanın eleştirilebilme zeminini oluşturan bu temel anlaşma, içinde ortaklaşa yaşanılan bir yaşama evreninde genel ve sınırsız konuşma yorumbilgisel ütopyasını temellendirir.[216] Başarılı her yorumlamaya, yazarın ve okur kitlesinin, sadece aradaki "zamansal uzaklığı" bizim yorumlama sürecimizi bütünleyen bir öğrenme süreci yoluyla aştıklarında, metinleri hakkındaki anlamamızı paylaşabilecekleri beklentisi eşlik eder. Tersine çevirmeci olarak zamanı aşan bu türden bir anlaşma sürecinde yazar, tıpkı yorumcular olarak bizlerin, onun metnine girdiğimizde kendi ufkumuzu genişletmemiz gibi, kendi çağının ufkundan kopmak zorundadır. Gadamer bunun için, iç içe geçen ufuklar imgesini kullanıyor.

Ne var ki Gadamer anlamanın açımlayıcı modeline tuhaf bir *tek yanlı yön* kazandırıyor. Bizler, sanal konuşma tarafların edimsel tutumu içinde, bir yazarın sözcesinin kendi başına rasyonellik tahminini içerdiği düşüncesinden yola çıkarsak, yorumlanan metnin *bizim için* örnek oluşturduğu, ondan bir şeyler öğrenebileceğimiz olasılığını da kabul etmekle kalmayız; yazarın bizden bir şeyler öğrenebileceği olasılığını *da* hesaba katarız. Gadamer klasik metinlerle uğraşan filoloğun deneyi-

---

[215] Gadamer (1960), s. 278.

[216] "Sınırsız anlaşma" postulatı için krş. K. O. Apel, "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik," Apel (1973 b), burada s. 213 vd.

mine bağlı kalıyor ve "tarihsel eleştiri karşısında dayanan, klasiktir"[217] diyor. Metinde cisimlendirilen bilgi, Gadamer'e göre, yorumundan esas olarak üstündür. Böylelikle yorumcunun bir aktarım karşısında asla her zaman alt bir konumda bulunmadığını. öğrenen bir antropoloğun deneyimi bu durumla bir karşıtlık oluşturur. Modern bir yorumcunun Zande kabilesinin cadılar inanışını doyurucu bir biçimde anlayabilmesi için, bizi onlardan ayıran öğrenme süreçlerini yeniden kurması ve mitsel düşünceyle modern düşüncenin önemli açılardan nerede ayrıldıklarını açıklayabilmesi gerekir. Burada yorumlama ödevi, dünya anlamasının merkezsizleşmesini izleme ve öğrenme ve öğrendiğini unutma süreçlerinin bu yolla nasıl çaprazlandıklarını kavramaya yönelik, aslında kuramsal bir ödeve genişler. Bizi ya katıksız bir göreciliğe düşmekten ya da naif bir biçimde kendi rasyonellik standartlarımızın mutlak olduklarını varsaymaktan ancak şu anda çok uzağında bulunduğumuz rasyonelliğin dizgesel bir tarihi alıkoyabilirdi.

Felsefi yorumbilgisinin yöntembilgisel katkısı geçici olarak şöyle özetlenebilir:

– Yorumcu simgesel bir anlatımın imlemini ancak doğrudan katılımcıların anlaşma sürecinin sanal bir katılımcısı olarak açıklayabilir;

– Yorumcunun edimsel tutumu gerçi onu yorumbilgisel başlangıç durumunun önanlamasına bağlar;

– Ama bu bağ, yorumcunun yorumlamasının geçerliliğini azaltmamalıdır,

– Çünkü yorumcu anlaşmaya yönlenmiş eylemin iç yapısından yararlanabilir ve güvenilir bir iletişim tarafının yargılama edincini düşünsemeli olarak isteyebilir ve bunu yapmaktaki amacı:

– Yazarın ve çağdaşlarının yaşama evrenini dizgesel bir biçimde kendi yaşama evreniyle ilişkilendirmek ve

– Yorumlama nesnesinin imlemini, eleştirilebilir bir sözcenin en azından örtük bir biçimde yargılanmış konu içeriği olarak yeniden kurmaktır.

Gadamer kendi yorumbilgisel temel kavrayışını tehlikeye sokuyor, çünkü onun tercih ettiği, kanonik metinler üzerinde tinbilimsel çalışma modelinin ardında sorunsal bir durum olan, *kutsal yazıların dogmatik bir biçimde açımlanması* yatmaktadır. Gadamer yorumlamayı ancak bu zemin üzerinde sadece *uygulama* doğrultusunda, yani "her metin anlama çabasının metnin anlamının yorumcu tarafından kendi dünyasındaki olası durumlar açısından güncelleştirilmesini oluşturduğu"[218] bakış açı-

---

[217] Gadamer (1960), s. 271.

[218] D. Böhler (1977), s. 15 vd. Böhler dogmatik yorumbilgisinin özel durumunu şöyle betimliyor: "Topluluk içinde geçerlilikleri varsayılmış bulunan kuramsal metinlerin açımlanması

sından çözümlenebilir. Felsefi yorumbilgisi haklı olarak imlem ve geçerlilik sorunları arasında bir bağıntı bulunduğunu öne sürüyor. Simgesel bir anlatımı anlamak demek, onun geçerlilik iddiasının hangi koşullarda kabul edilebileceğini anlamak demektir. Ne var ki, simgesel bir anlatımı anlamak demek, onun geçerlilik iddiasını bağlamı dikkate almadan onaylamak demek *değildir*. Anlamanın ve onaylamanın bu şekilde özdeşleştirilmesi, Gadamer'in geleneksel yönlenimli yorumbilgisine en azından destek vermiştir. "Onaylamış bulunmak kesinlikle anlaşılacak şeye karşı diyalogsal bir tutum içinde olmanın zorunlu koşulu değildir. Dile getirilen anlama karşı, onun iddiasını anlayıp bu iddiayı sonuna dek kabul etmeden de diyalogsal bir tutum içinde olunabilir ... Kendini bir iddianın muhatabı olarak anlamak, bu iddiayı benimsemek zorunda olmak değil, ama onu ciddiye almak demektir. Bir iddianın haklılığını sınayan da, yani hemen uygulamaya geçmeyip argümantasyonda bulunan da, onu ciddiye alır. Temellendirici bir yargılama amacıyla argümanlara dayalı bir sınama yapan, bir tartışıma katılan, geçerlilik düzleminde de diyalogsal davranmış olur ... *Yalın* bir uygulamanın diyalogsal karşılığı eksiktir, çünkü bir iddia ancak bir tartışım içinde bir geçerlilik iddiası olarak kabul edilebilir. Çünkü bir geçerlilik iddiası, bir şeyin *kabul edilmeye değer* olduğu önesürümünü içerir."[219]

Eylem kuramına ilişkin temel kavramların ve anlamı anlamanın yöntembilgisinin irdelenmesi, rasyonellik sorunsalının sosyolojiye dışarıdan gelmediğini, tersine onun içinde ortaya çıktığını gösterdi. Bu sorunsal eşit ölçüde üstkuramsal ve yöntembilgisel olarak temelde yer alan anlaşma kavramında odaklanmıştır. Bu kavram bizi eylemlerin koordine edilmesi ve nesne alanına anlamı anlayıcı bir erişim bakımından ilgilendirdi. Anlaşma süreçleri geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesine dayanan bir görüş birliğini hedefler. Bu geçerlilik iddiaları da iletişim

---

karşısına, metin ile o anki verili durum arasındaki ayrımları, bunların güncel olarak eylemi yönlendiren etkileri yaratabileceği, yani yorumcunun bugünkü durumuna uygulanabilecekleri biçimde aşma ödevi çıkar. Bağlayıcı pratik bir anlamın duruma göre güncelleştirilmesi, benimsenmesi ve uygulanması ödevi, hem Yahudi, hem Hıristiyan teolojisi tarafından, hem de hukuk bilimi tarafından geliştirilmiş bulunan ve sosyal felsefi öncüsü olarak Aristotelesci Phronesis öğretisinin görülebileceği *dogmatik yorumbilgisi* tarafından düşünsenir ve yöntembilgisel olarak yerine getirilir" (37).

[219] Böhler (1977), s. 40 vd. Böhler'in Gadamer'e yönelttiği eleştiriyi, K. O. Apel izliyor (1973 a), Cilt I, s. 22 vd.; J: Habermas (1970), s. 282 vd.; aynı yazarın (1976 b), s. 174 vd.; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 312 vd.; ayrıca krş. D. Böhler, "Philosophische Hermeneutik und hermeneustische Methode," M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (Haz.), *Text und Applikation*, Münih 1981, s. 483 vd.

katılımcıları tarafından karşılıklı olarak öne sürülebilir ve esas olarak eleştirilebilirler. Geçerlilik iddialarına yönlenme sırasında, aktörlerin dünya bağıntıları güncelleşir. Özneler sözceleriyle duruma göre bir dünyadaki bir şeye gönderme yaparken, anlaşma için genel olarak kurucu olan biçimsel ortaklıkları önvarsayar. Sosyal eylemin temel kavramlarında ve anlamı anlamanın yöntemlerinde bu rasyonellik sorunsalından kaçınılamıyorsa, modernleşme süreçlerinin rasyonelleşme bakış açısıyla görülüp görülemeyeceğine ve görülebilirse, bunun nasıl yapılabileceğine ilişkin tözsel soru açısından durum nedir?

Bir toplum kuramı olarak ortaya çıkan sosyoloji, başlangıcından bu yana bu konuyla ilgilenmiştir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, bu disiplinin ortaya çıkma koşullarıyla ilgili öncelikler bu konuya yansır: Bu öncelikler tarihsel olarak açıklanabilir. Ama bunun ötesinde, sosyoloji ile bir rasyonelleşme kuramı arasında *içsel* bir bağıntı da vardır. Bundan sonra iletişimsel eylem kuramını bu izlek açısından ortaya koyacağım.

Eğer sosyolojinin eylem kuramsal temellerine *herhangi* bir rasyonellik kavramı kaçınılmaz bir biçimde yerleştirilmişse, temel kavramlarda, örtük olarak *yer alan* rasyonellik kavramı *kapsayıcı* ve *genel* olmadıkça, yani evrenselci iddialara karşılık gelmedikçe kuram oluşturma daha en başından kültürel ya da tarihsel olana bağlı, belirli bir perspektifle sınırlandırılmış olma tehlikesi içindedir. Böyle bir rasyonellik kavramı istemi, yöntembilgisel düşünüşler sonucunda doğar. Anlamı anlamanın iletişimsel bir deneyim olduğunun düşünülmesi gerekiyorsa ve bu deneyim de yalnızca iletişimsel olarak eyleyen bir öznenin edimsel tutumuyla olanaklıysa, anlamı anlayıcı bir sosyolojinin deneyim zemini, ancak yorumbilgisel işlemler kapsayıcı ve genel rasyonellik yapılarına en azından sezgisel olarak dayanabildiği ölçüde bu sosyolojinin nesnellik iddiasıyla bağdaştırılabilir. İletişimsel eylemin ve yorumlamanın birbirine karşılık düşen kavramları sadece tikel, belirli bir kültürel gelenekle iç içe geçmiş bir rasyonellik perspektifini dile getirirse, bu iki açıdan, üstkuramsal ve yorumbilgisel açılardan, toplumkuramsal bilginin nesnel olmasını bekleyemeyiz.[220]

---

[220] A. McIntyre bu savı özel bir açıklıkla savunuyor: "Rasyonelliğin kaçınılamaz bir sosyolojik kategori olduğunu varsaymakta haklıysam, bir kez daha olaylar ve değerler arasındaki mantıksal ikiye ayırma açısından, sosyolojinin pozitivist anlatı biçimi parçalanmalıdır. Çünkü, eylemleri ve kurumsallaşmış pratikleri rasyonel ya da irrasyonel olarak nitelemek, onlara değer biçmek demektir. Bu değer biçme, sadece betimleyici bir unsura eklenmiş (superadded) bir unsurdur. Bir argümana temelsiz demek, her zaman aynı zamanda onu betimlemek ve ona değer biçmektir. Mantığın kendisi, betimlemenin ve değer biçmenin çakışma-

Anlaşma sürecinin rasyonel iç yapısını (a) aktörlerin üç dünya bağlantılarıyla ve bunlara uygun nesnel, sosyal ve öznel dünya kavramlarıyla (b) önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve içtenlik ya da sahicilik biçimindeki geçerlilik iddialarıyla (c) rasyonel olarak güdülenmiş, yani eleştirilebilir geçerlilik iddialarının özneleraras ında kabul edilmesine dayanan bir anlaşma kavramıyla ve (d) ortak durum tanımlarının ortaklaşa tartışılması olarak bir anlaşma kavramıyla önceden karakterize ettik. Nesnellik istemi karşılanmak isteniyorsa bu rasyonel iç yapının belirli bir anlamda *genel geçer* olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. Metafizik bir destek olmadan işlem yapan ve artık kesin, son temellendirme iddiaları bulunan aşkınsal pragmatik bir programın yürütülebilirliğine de güvenemeyen birisi için, bu istem çok ağır bir istemdir.

Rasyonel içyapısını oldukça geçici bir biçimde çizdiğimiz, anlaşma yönlenimli eylem tipine, iletişimsel gündelik pratikte asla her zaman ve her yerde raslanılmadığı çok açıktır.[221] Ben de mitsel ve modern dünya anlaması arasındaki karşıtlıklara, tipik bir biçimde arkaik ve modern toplumlarda görülen eylem yönlenimleri arasındaki karşıtlıklara işaret ettim. *Kendi* rasyonellik kavramımız için hangi çekincelerle olursa olsun genelgeçerlik iddiasında bulunursak, bu arada bütünüyle savunulamaz bir ilerleme inancına dayanmazsak, büyük bir kanıtlama yükümlülüğü altına gireriz. Modern düşüncenin üstünlüğünü telkin eden keskin ve aşırı basitleştirici karşıtlıklardan, çeşitli dünya dinlerinin ve dünya uygarlıklarının düşünme biçimleri arasında kültürlerarası bir karşılaştırmanın ortaya çıkardığı daha yumuşak karşıtlıklara geçtiğimizde, bu yükümlülüğün ağırlığı bütünüyle açıklık kazanır. Dizgeselleştirilmiş ve son derece farklılaşmış dünya imgelerinin bu çeşitliliği, modern dünya anlaması ile hiyerarşik bir ilişki içine sokulabilse bile, en geç modern dönem içinde, inanç güçlerinde bir evrensel çekirdeğin çıkarılmasına kolay kolay izin vermeyen bir çoğulculukla karşılaşırız.

Bugün genel olarak, iletişimsel rasyonellik kavramının genelliğini büyük felsefi

---

sının en belirgin olduğu bilim olduğunda, gerçeklere dayanan öncüllerden değer biçici sonuçlar çıkarmanın olanaksızlığı bir mantığın gerçeği olarak geliştirilmiş olması gerektiği olgusu çok paradoksaldır. Sosyal bilimci, eğer yanılmıyorsam, açıklamacı projelerindeki erdemdeki rasyonallik değerlerine doğal bilimlerden daha kuvvetli bir bağlanmıştır. Bu, her zaman, işlemin, yöntemin rasyonel olması gerektiği tek durum olmadığından, fakat araştırmanın mantıklılık kavramını kullanmaktan kaçınamayacağından kaynaklanır," Mc Intyre (1971 c), s. 258 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[221] Krş. Th. A. McCarthy, "Einwände," W. Oelmüller (Haz.) *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, s. 134 vd.

geleneklerin güvencelerine başvurmadan, ortaya koymak istendiğinde, bunun esas olarak üç yolu olduğu görülür. *Birinci* yol, öneğitimsel olarak ortaya konmuş iletişimsel eylem kavramının, biçimsel pragmatik bir biçimde geliştirilmesidir. Bununla, anlaşmaya yönlenmiş söz eylemlerinin genel kurallarının ve zorunlu varsayımlarının, biçimsel semantiğe, konuşma eylemi kuramına ve dil pragmatiğine ilişkin öteki yaklaşımlara dayanılarak, rasyonel bir biçimde yeniden kurulması çabasını kastediyorum. Böyle bir program, yetkin konuşucuların anlaşmaya yönlenmiş eylemlerde tümceler kullandıklarında ortaya koydukları kuram öncesi bilginin varsayımsal olarak yeniden kurulmasını hedefler. Bu program, betimlenen iletişimsel evrensellerin aşkınsal bir tümdengelimi için bir eşdeğer oluşturmayı beklemez. Ama varsayımsal yeniden kurmaların, olabildiğince geniş bir sosyokültürel yelpazeye yayılan konuşucu sezgileri üzerinde sınanmaları gerekir. Biçimsel pragmatiğin evrenselci iddiası, doğal sezgilerin yeniden kurulması yoluyla, aşkınsal felsefe anlamında *kesin* bir biçimde sağlanamaz, ama inandırıcı kılınabilir.[222]

İkinci olarak, biçimsel pragmatik kavrayışların empirik kullanışlılığının değerini küçümsemeyi deneyebiliriz. Burada karşımıza öncelikle üç araştırma alanı çıkar: Patolojik iletişim kalıplarının açıklanması, sosyokültürel yaşam biçimlerinin temellerinin evrimi ve eylem yeteneklerinin varlıkoluşu. (a) Biçimsel pragmatik, iletişimsel eylemin genel ve zorunlu koşullarını yeniden kuruyorsa, buradan normal yani bozulmamış iletişim biçimleri için doğalcı olmayan ölçütlerin elde edilmesi gerekir. Daha sonra, iletişim bozuklukları biçimsel pragmatiksel olarak belirlenmiş normallik koşullarının bozulmasına dayandırılabilir. Bu türden hipotezler dizgesel bir biçimde çarpıtılmış iletişim modeline ilişkin, şimdiye dek klinik açılardan özellikle patolojik ailelerden toplanmış ve sosyalleşme kuramına göre değerlendirilmiş bulunan malzeme üzerinde sınanabilirdi. (b) İnsanoluş öğretisinin [Anthropogenese] de biçimsel pragmatiğin evrenselci iddiasının ciddiye alınıp alınamayacağı konusunda yol gösterici olması gerekirdi. Başarıya ve anlaşmaya yönlenimli eylemin biçimsel pragmatiksel açıdan betimlenen yapıları, insanlaşma süreci içinde ortaya çıkan ve sosyokültürel olarak toplumsallaşmış bireylerin yaşama biçimini karakterize eden apaçık belirtilerden okunabilmeliydi. (c) Son olarak, biçimsel pragmatiğin evrenselci iddiası, gelişim psikolojisinin iletişimsel ve etkileşimsel yeteneklerin edinilmesi bakımından sunduğu malzeme üzerinde sınanabilir. Anlaşma yönlenimli eylemin yeniden kurulması, varlıkoluşları Piaget geleneğinde zaten evrenselci bakış

[222] Strawson'un anladığı anlamda zayıf aşkınsal argümanların verimliliği üzerine krş. G. Schönrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Frankfurt am Main 1981, s. 182 vd.

açılarından araştırılan edinçlerin betimlenmesi için uygun olmalıydı.

Bu üç araştırma perspektifinin empirik araştırmaların sadece ikincil bir değerlendirilmesi yoluyla bile olsa yerine getirilmesi, açıkça büyük bir enerji gerektirir. *Üçüncü olarak*, sosyolojik yaklaşımların bir toplumsal rasyonelleşme kuramı halinde geliştirilmesi, daha az iddialıdır. Burada, iyi geliştirilmiş bir toplum kuramına dayanabiliriz. Ben *bu* yolu seçiyorum, ama elbette bu sırada tarihsel araştırmalar yapma niyetinde değilim. Daha çok, iletişimsel eylemin temel kavramlarıyla geliştirilmiş bir rasyonelleşme kuramının yardımıyla çözülebilecek sorunları açındırma dizgesel niyetiyle, Weber'den Parsons'a kadar kavram stratejilerini, kabulleri ve argümantasyonları alıyorum. Bu hedefe düşünceler tarihiyle değil, dizgesel amaçlı bir kuram tarihiyle varılabilir. Önemli, açımlama amacıyla geliştirilmiş kuram kuruluşlarının esnek bir biçimde gözden geçirilmesi ve hedef gözetilerek denenmesinin, bizi verimli, soruna yönlenmiş bir işlem biçimine ulaştıracağını umuyorum. Giriş bölümünde geliştirdiğim kuramsal bakış açılarının dizgesel kazanımlarını, ara sözlerde ve ara incelemelerde gözden geçirmek istiyorum.

Bu dizgesel niyetli kuram tarihi yolunun uygun olmasının nedeni, bir sorunu henüz cepheden ele alamadığımızda her zaman araya sızan *sahte* bir rahatlık kesinlikle değildir. Sanırım bu seçeneğin –dizgesel incelemeden tarihsel incelemeye kaymanın– temelinde toplum kuramının statüsünün yanlış bir değerlendirilişi yatıyor ve bunun da iki nedeni var. Bir yandan, sosyal bilimlerdeki paradigmaların değeri tartışmasının modern fiziktekinden farklı bir konumu vardır. Marx, Weber, Durkheim ve Mead gibi büyük toplum kuramcılarının ve Freud, Piaget gibi örneklerin özgünlüğü, bir anlamda bugün bile *eşit koşullar altında* rekabet edebilen paradigmalar ortaya koymuş olmalarıdır. Bu kuramcılar çağdaşlarımız olarak kaldılar; en azından tek bir kökten paradigmayı kuramsal olarak eskiterek ilerlemeler kaydetmiş bulunan Newton, Maxwell, Einstein ya da Planck gibi 'tarihe' karışmadılar.[223] Öte yandan, sosyal bilimsel paradigmaların, içinde oluştukları ve etkinlik kazandıkları toplumsal bağlamla *içsel* bir bağları vardır. Bu paradigmalarda toplulukların dünya ve özanlamaları yansır: Bunlar doğrudan doğruya toplumsal ilgi konumlarının, özlem ve beklenti ufuklarının yorumlanmasına yarar.[224] Bu yüzden *kuram tarihine bağlanma* her toplum kuramı için bir tür sınavdır: Bir toplum kuramı kendi-

[223] A. Ryan, "Normal Science or Political Ideology?" P. Laslett, W. G. Runciman, Q. Skinner (Ed.) *Philosophy, Politics and Society*, Cilt 4, Cambridge 1972.

[224] Sh. S. Wolin, "Paradigms and Political Theories," P. King, B. C. Parekh (Haz.) *Politics and Experience*, Cambridge 1968; R. F. Bernstein, *Restruktierung der Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1979, s. 103 vd.

sinden önceki kuram geleneklerinin yönelimlerini ne denli rahatlıkla içine alabiliyor, açıklayabiliyor, eleştirebiliyor ve ileriye götürebiliyorsa, kendi kuramsal perspektifi içinde, tikel ilgilerin fark edilmeden geçerlilik kazanması tehlikesinden de o denli uzaktır.

Ayrıca, kuram-tarihsel yeniden kurmaların sağladığı avantajların, eylem-kuramsal temel kavramlar, kavramsal kabuller ve örnek gösterme amacıyla alınan empirik apaçıklıklar arasında gidip gelebiliriz ve aynı zamanda temel sorunu, yani kapitalist modernleşmenin tektaraflılaştırılmış bir rasyonelleşme süreci olarak kavranılıp kavranılamayacağı ve yanıt evetse bunun nasıl yapılabileceği sorusunu, bir referans noktası olarak sabit tutabiliriz. Bunu yaparken şöyle bir yol izleyeceğim: Max Weber'in rasyonelleşme kuramı, bir yandan dinsel dünya imgelerinin yapısal dönüşümüne ve farklılaşmamış değer alanları olan bilim, ahlak ve sanatın bilişsel potansiyeline, bir yandan da kapitalist modernleşmenin seçmeci modeline uzanır (Bölüm 2). Weber'in rasyonelleşme savının Lukács'tan Horkheimer'e ve Adorno'ya dek uzanan zorlu okunuşundan, bilim kuramının yaklaşımının sınırları ve amaçsal etkinlik paradigmasını iletişimsel eylem paradigmasıyla değiştirmenin nedenleri görülüyor (Bölüm IV). Bu ışık altında, G. H. Mead'in sosyal bilimleri iletişim kuramıyla temellendirmesi ve E. Durkheim'ın din sosyolojisi birbirini öyle bütünlüyor ki, dilsel olarak sağlanan ve normların kılavuzluğunda olan etkileşim kavramı, kavramsal bir doğuş anlamında açıklanabiliyor. Kutsal olanın dinselleştirilmesi idesi, Mead'in ve Durkheim'ın yaşama evreninin rasyonelleşmesine ilişkin kabullerinin yakınsadığı bakış açısı olarak ortaya çıkıyor (Bölüm V).

Dizge ve eylem kuramına ilişkin temel kavramlaştırmaların birbirine bağlanması sorunu T. Parsons'un kuramının gelişimiyle bağlantılı olarak çözümlenebiliyor. Bu arada dizgesel sorunlara ayrılan ara incelemelerin sonuçları ele alınıyor (Bölüm VII). Birinci ara inceleme bir iletişimsel eylem kuramının biçimsel pragmatik yaklaşımını serimlemek için Max Weber'in eylem kuramını çıkış noktası olarak alıyor (Bölüm III.) İkinci ara inceleme, önce yaşama evreni kavramını geliştiriyor ve sonra dizgenin ve yaşama evreninin birbirinden koparılması yolundaki evrimci eğilimi, Max Weber'in rasyonelleşme savının yeniden formüle edilebileceği ve günümüz koşullarına uygulanabileceği noktaya kadar izliyor (Bölüm VI). Son inceleme, kuram-tarihsel ve dizgesel incelemeleri bir araya getiriyor; bu incelemeler bir yandan önerilen modernlik yorumunu, hukuksallaştırma eğilimleri açısından bir sınamaya açık hale getirmeye çalışırken, öte yandan da bugün eleştirel bir toplum kuramının karşısına çıkan ödevleri netleştirecekler (Bölüm VIII).

II.

Max Weber'in Rasyonelleşme Kuramı

Klasik sosyologlar arasında bir tek Max Weber tarih felsefesel düşüncenin öncülleriyle ve evrimciliğin temel kabulleriyle bağlarını koparmış ve bununla birlikte eski Avrupa toplumunun modernleşmesini, genel tarihsel bir rasyonelleşme sürecinin sonucu olarak kavramaya çalışmıştır. Max Weber rasyonelleşme süreçlerini, toplumsal öğrenme süreçlerinde rasyonellik görünümlerinin gözden yitmesine neden olacak şekilde empirik bir biçimde yeniden yorumlamadan, empirik incelemeye açmıştır. Max Weber geride parçalar halinde bir yapıt bırakmıştır; yine de rasyonelleşme kuramının ışığında yapıtının bütününün bir taslağı yeniden kurulabilmektedir; ağırlıklı olarak 20'li yılların felsefi tartışmalarında başat bir yer tutmuş olan,[1] ama sonra, *Wirtschaft und Gesellschaft* kitabına yönlenmiş yorumlama uğruna geri itilmiş bulunan bu yorumlama perspektifi, yakın zamanlardaki Weber araştırmalarına yeniden yerleşmiştir.[2] Tam da Weber'in yapıtına bir bütün olarak bakan bir perspektifte, tutarsızlıklar daha açıkça görülmektedir. Bu tutarsızlıklardan özellikle öğretici olanını inceleyeceğim. Weber Batı rasyonalizminin ortaya çıkması için gereken içsel koşulları yerine getirdiğini söylediği *din tarihsel büyüden arınma sürecini*, büyük ölçüde aydınlatılmamış da olsa, karmaşık bir rasyonellik kavramının yardımıyla çözümlüyor; buna karşılık, modernlikte yerleştiği biçimiyle *toplumsal rasyonelleşmenin* çözümlemesinde, sınırlandırılmış bir amaçsal rasyonellik düşüncesini kılavuz ediniyor. Weber bu kavramı bir yandan Marx'la, bir yandan da Horkheimer ve Adorno ile paylaşıyor. Başlangıç olarak, sorunu ortaya koyuşumdaki perspektifime, bu üç konumu kabaca karşılaştırarak açıklık getireceğim.[3]

Marx'a göre toplumsal rasyonelleşme doğrudan doğruya üretici güçlerin gelişmesinde, yani empirik bilginin genişletilmesinde, üretim tekniklerinin iyileştiril-

---

[1] K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx," aynı yazarın: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, s. 1 vd.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Leipzig, Neuwied 1969, s. 12 vd.; H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt 1964, s. 145 vd.; Ayrıca ben de bu konuya işaret etmiştim: O. Stammer (Haz.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965, s. 74 vd., yeniden basılışı: Habermas (1970), s. 313 vd. Bu gelenek içinde bir derleme de bulunuyor: D. Käsler (Haz.), *Max Weber*, Münih 1972; N. Birnbaum, "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber," C. Seyfarth, M. Sprondel (Haz.), *Religion und Gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main 1973, s. 38 vd.

[2] St. Kalberg, "The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature," *Sociology* 13, 1979, s. 127 vd.

[3] Bundan sonrası için krş.: Wellmer, MS (1977).

mesinde ve toplumsal olarak yararlanılabilir işgücünün gitgide daha etkili bir biçimde devinime geçirilmesinde, niteliklileştirilmesinde ve örgütlenmesinde yer almaktadır. Buna karşılık üretim ilişkilerinde, yani sosyal erkin dağılımını dile getiren ve üretim araçlarına farklılaşmış bir ulaşmayı düzenleyen kurumlarda yalnızca üretici güçlerin rasyonelleşme baskısıyla devrim yapılabilir. Max Weber kapitalist ekonominin ve modern devletin kurumsal çerçevesine başka türlü bakıyor: Onu rasyonelleşme potansiyeline köstek olan üretim ilişkileri olarak değil, amaçsal-rasyonel eylemin batılı rasyonalizmin içinde toplumsal olarak açındığı altdizgeleri olarak görüyor. Weber elbette bürokratikleşmenin sosyal ilişkilerin sosyalleştirilmesinden ve bunun da rasyonel yaşam tarzının güdülenimsel devindirici güçlerini boğan bir şeyleşmesinden korkuyor. Horkheimer ve Adorno, daha sonra da Marcuse, Marx'ı bu Weberci perspektiften yorumluyorlar. Bağımsızlaşmış bir araçsal akıl simgesinde, doğaya egemen olmanın rasyonelliği sınıfsal egemenliğin irrasyonelliğiyle kaynaşıyor; zincirlerinden kurtarılmış üretici güçler yabancılaşmış üretim ilişkilerini kararlılaştırıyorlar. "Aydınlanmanın Diyalektiği," Max Weber'in rasyonellik süreçleri karşısında hâlâ koruduğu çift değerliliği ortadan kaldırıyor ve Marx'ın pozitif değerlendirmesini çabucak tersyüz ediyor. Marx için kuşku götürmez bir biçimde özgürleştirici bir potansiyel olan bilim ve teknik, toplumsal baskının araçları oluyor.

Bu üç görüşten hangisinin haklı olabileceği beni şu an için ilgilendirmiyor; ben daha çok onların ortak kuramsal zayıflıklarıyla ilgileniyorum. Bir yanda Marx, Weber, Horkheimer ve Adorno toplumsal rasyonelleşmeyi eylem bağlamlarının araçsal ve stratejik büyümesiyle özdeşleştiriyorlar; öte yandan ister özgür üreticiler birliği kavramında, ister yaşamı etiksel rasyonel bir biçimde sürdürmenin tarihsel örneklerinde, ister yeniden diriltilmiş bir doğayla kardeşçe geçinme düşüncesinde olsun, empirik bir biçimde betimlenen rasyonelleşme süreçlerinin göreli konumunun ölçüldüğü *kapsayıcı bir toplumsal rasyonellik* düşünüyorlar. Ancak, bu daha kapsamlı rasyonellik kavramının üretici güçler, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgeleri, araçsal aklın bütünsel taşıyıcıları ile aynı düzlemde kanıtlanması gerekirdi. Bu olmuyor. Bunun nedenini bir yanda eylem kavramının darboğazlarında buluyorum: Marx, Max Weber, Horkheimer ve Adorno'nun temel aldıkları eylem kavramları, sosyal eylemlerde toplumsal rasyonelleşmenin yer alabileceği tüm görünümleri kapsayacak kadar karmaşık değildir.[4] Ve bir başka neden de eylem kuramsal ve diz-

[4] J. Habermas, "Some Aspects of the Rationality of Action," F. Geraets (Haz.) *Rationality Today*, Ottawa 1979, s. 185 vd.

ge kuramsal temel kavramların karıştırılmasıdır: Eylem yönlenimlerinin ve yaşama evreni yapılarının rasyonelleşmesi, eylem dizgelerindeki karmaşıklığın artmasıyla aynı şey değildir.[5]

Öte yandan başlangıçta, Max Weber'in rasyonellik izleğini tarih felsefesinin ve tarih felsefesiyle yüklü 19. yüzyıl evrimciliğinin ipoteklerinden kurtulmuş olan bir bilimsel bağlam içinde ele aldığını açıkça belirtmek istiyorum. Rasyonelleşme kuramı, sosyolojinin bir bilim olarak ondan kurtulmasının gerektiği o spekülatif düzleme ait *değildir*. Sosyoloji İskoç ahlak felsefesinin ve erken sosyalizmin izlerinde, kendi soru soruş biçimiyle ve kendi kuramsal yaklaşımlarıyla modern toplumun oluşmasını ve gelişmesini ele alan bir disiplin olarak ortaya çıktığında,[6] toplumsal rasyonelleşme konusunu hazır buldu. Bu konu 18. yüzyılda tarih felsefesi tarafından geliştirilmiş ve 19. yüzyılda evrimci toplum kuramı tarafından alınıp biçim değişikliğine uğratılmıştı. Max Weber'in karşılaştığı sorun durumunu karakterize etmek için, bu ön tarihi kısaca anımsatmak istiyorum.

Tarih felsefesi düşüncesinin en önemli motifleri Condorcet'in 1974'te yayımlanan "Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés des L'Esprit Humain"inde yer alırlar.[7] Buna göre, rasyonellik modelini matematiksel doğa bilimleri sunarlar. Bu bilimlerin çekirdeği Newton'un fiziğidir. Newton fiziği "doğanın incelenmesinin doğru yöntemini" keşfetmiştir; "Gözlem, deney ve hesaplama" fiziğin doğanın sırlarını çözmekte kullandığı üç araçtır. Kant gibi Condorcet de bu bilimin "güvenli gidişi"nden etkilenmiştir. Bu bilim, doğa bilgisini felsefe okullarının tartışmasından ayıran ve o güne kadarki felsefeyi salt bir görüş düzeyine indiren bir yöntem izlediği için genel olarak bilginin paradigması olur: "Matematik ve doğa bilimleri kendi başına büyük bir bölüm oluşturur. Hesaplamaya ve gözleme dayandıkları için ve öğretileri de felsefe okullarını bölen görüşlerden bağımsız olduğu için, felsefeden ayrılmışlardır."[8] Condorcet bu noktada, Kant gibi yöntemli bilginin temellerini ve böylelikle bilimin rasyonellik koşullarını aydınlatmaya çalışmıyor; Max Weber'in bilimin "kültürel imlemi" olarak adlandıracağı şeyle, kuramsal bilginin yöntemsel açıdan güvencelenmiş büyümesinin, insan tininin ve bir bütün olarak kültürel yaşam bağlamının ilerlemesi üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu sorusuyla ilgi-

---

[5] N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968.

[6] H. Strasser, *The Normative Structure of Sociology*, Londra 1976, s. 44 vd.

[7] Metnin, W. Alff tarafından sağlanan Almanca-Fransızca baskısından alıntılıyorum: Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main 1963.

[8] Condorcet (1963), s. 125.

leniyor. Condorcet insanlık tarihini modern bilimin tarihi modeline göre, yani rasyonelleşme süreci olarak kavramak istiyor. Esas olarak dört düşünüş ortaya koyuyor:

a) Condorcet öncelikle yetkinleşme kavramını bilimsel ilerleme modeline göre yeniden yorumluyor. Yetkinleşme artık, Aristotelesçi gelenekte olduğu gibi eşyanın doğasında bulunan bir telos'un gerçekleştirilmesi değil, gerçi bir doğrultusu bulunan, ama önceden teleolojik olarak sınırlandırılmamış bir yetkinleşme süreci anlamına geliyor. Yetkinleşme ilerleme olarak yorumlanıyor. Condorcet yapıtında "doğanın insan yeteneklerinin yetkinleştirilmesine (Perfectionnement des facultés humaines) sınırlar koymadığını; insanın yetkinleşme yeteneğinin gerçekten sonsuz olduğunu; bu yetkinleşme yeteneğindeki ilerlemelerin ... ancak doğanın bizi bağlı kıldığı gezegenin zamansal varlığı ile sınırlı olduğunu"[9] göstermek istiyor. İnsan tininin ilerlemeleri, içlerindeki bir telosla sınırlı değildir ve olumsuz koşullar altında gerçekleşir. *İlerleme* kavramı *öğrenme* idesiyle ilişkilendirilmiştir. İnsan tini, ilerlemelerini bir telosa yakınlaşmaya değil, zekâsının engelsizce işlemesine, yani bir öğrenme mekanizmasına borçludur. Öğrenmek, engellerin zekice aşılması demektir; Condorcet "zekâmızın kuruluşunu "doğruluğu keşfetme amaçlarımız ile doğanın bizim çabalarımıza gösterdiği direnç arasındaki ilişki"yle karakterize ediyor."[10]

(b) Önyargı ve batıl inanç, doğanın bu dirençlerine dahildir. Doğa bilimleri modelinde geliştirilen bilgi kavramı, geleneksel dinsel, felsefi, ahlaksal ve siyasal tasarımları adeta bir hamlede değersizleştirir. Bu geleneğin gücüne karşı bilimlerin *aydınlatma işlevi* artar.

18. yüzyılın sonunda bilimlerin teolojiden ve hümanist retorikten bağımsız bir altsistem olarak kurumsallaşması öyle ileri gitmişti ki, doğruluğu bulmanın örgütlenişi, devletin ve toplumun örgütlenmesi için örnek oluşturabiliyordu. Aydınlanma, bilimsel bilgilerin pratikte zengin sonuçları olacak şekilde yayılması yoluyla önyargılardan kurtulmanın, Condorcet'in sözleriyle: Felsefenin *kamuoyu* üzerinde etkili olmasının siyasal kavramı oldu. Bilimsel ilerleme, ancak bilim adamları kendi çalışma ilkelerini toplumsal ilişkilerin ilkesi haline getirme hedefiyle kamusal eğitim görevini üstlendiğinde toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi yerine geçebilir. Aydınlatmacı görevindeki bilim adamı kullandığı hakkı "yüksek sesle ilan etmeye" çalışır; bu hak "her görüşü kendi aklımızın süzgecinden geçirerek sınamaktır ... Avrupa'da çok geçmeden, doğruluğu keşfetmekten ya da temellendirmekten çok onu

[9] Condorcet (1963) s. 29.
[10] Condorcet (1963), s. 253

yaymakla uğraşan bir insan sınıfı oluştu. Bu insanlar kendilerini tüm önyargıları ruhban sınıfının ve okulların, hükümetlerin ve eskiden kalma birliklerin onları sakladıkları ve korudukları deliklere kadar izleme görevine adadı; bu insanlar insan bilgisinin sınırlarını genişletmekten çok halk içinde yaygın olan yanılgıların kökünü kazıyarak, ün kazanmaya çalışıyordu. "Ve kendisi de hapiste olan Condorcet sözlerine şöyle devam ediyor: "Bu insanlar bilginin ilerlemesine dolaylı ama ne daha az tehlikeli ne de daha az yararlı olan bir yoldan hizmet ediyorlar."[11]

(c) Aydınlanma kavramı bilimsel ilerleme idesiyle bilimlerin insanların ahlaksal yetkinliğe ulaşmasında hizmet ettiği kanısı arasında bir köprü işlevi görüyor. Aydınlanma, kilisenin ve devletin gelenek düşleriyle savaşımda kendi anlama yetisinden yararlanma cesaretini yani özerkliği ve erginliği teşvik ediyordu. Ayrıca aydınlanma pathos'u, ahlaksal-pratik önyargıların bilimlerin eleştirel gözüyle gerçekten sarsılabildiği deneyimine dayanabilir. "Tüm siyasal ve ahlaksal önyargılar, felsefi yanılgılardan kaynaklanır, bunlar da fiziksel yanılgılara bağlıdır. Hiçbir dinsel dizge, doğa ötesine uzanmaya çalışan hiçbir bağnazlık yoktur ki, doğa yasalarının bilinmemesi üzerinde temellendirilmiş olmasın."[12] Böylece, bilimlere yalnızca eleştiri açısından güvenmek değil, normatif soruların yanıtlanması için onlardan yardım beklemek de Condorcet'in aklına yatıyordu: "Matematiksel ve fiziksel bilimler, bizim en basit gereksinmelerimizi karşılayan tekniklerin yetkinleştirilmesine yarar: Ahlaksal ve siyasal bilimlerin ilerlemesinin, bizim duygularımızı ve eylemlerimizi belirleyen güdülerin üzerinde aynı etkiye sahip olması, doğanın zorunlu düzeninde yer almıyor mu?"[13] Condorcet, ahlaksal-pratik sorunlarda da, bilişsel sorunlardaki gibi öğrenme olanağının ve öğrenme süreçlerinin de bilimsel bir biçimde örgütlenmesi olanağının bulunduğunu düşünüyor. İnsan nasıl ki "ahlaksal kavramları edinme" yeteneğine sahipse, ahlaksal bilimleri doğa bilimlerinin ulaştığı düzeye getirmeyi de başaracaktır: "Doğa bilimlerinin inandırıcılığının tek temeli, evrendeki olayları belirleyen genel yasaların, biz onları ister bilelim ister bilmeyelim, zorunlu ve sabit olduklarıdır; bu ilkenin insanın anlıksal ve ahlaksal yeteneklerinin gelişmesi açısından öteki doğa olaylarındakinden daha az geçerli olması gerektiği, hangi gerekçeyle söylenebilir?"[14]

(d) Ama aydınlanma, bilgideki ilerlemeleri yöntemsel açıdan doğa bilimleriyle

---

[11] Condorcet (1963), s. 275.
[12] Condorcet (1963), s. 325.
[13] Condorcet (1963), s. 381.
[14] Condorcet (1963), s. 345.

aynı biçimde güvencelenmiş bulunan insan bilimlerine dayanabilirse, sadece tek tek insanların ahlaklılığında değil, uygar birlikte yaşama biçimlerinde de ilerlemeler bekleyebiliriz. Kant gibi Condorcet de uygarlığın ilerlemesini yurttaş özgürlüklerini güvenceleyen bir cumhuriyet, kalıcı bir barışa yol açan uluslararası bir düzen, ekonomik büyümeyi ve teknik ilerlemeyi hızlandıran ve sosyal eşitsizlikleri ortadan kaldıran ya da dengeleyen bir toplum doğrultusunda görüyor. Başka şeylerin yanı sıra "iki cins arasında bir hak eşitsizliği doğurmuş bulunan" önyargıların ortadan kaldırılmasını bekliyor;[15] suçluluğun ve başıbozukluğun engellenmesini, sefaletin ve hastalığın hijyenik ve tıbbi bir biçimde aşılmasını bekliyor; "ölümün artık sadece olağanüstü koşullar sonucunda ortaya çıkacağı bir dönemin gelmesi gerektiğine"[16] inanıyor.

Başka bir deyişle: Condorcet ölümden önce sonsuz yaşama inanıyor. Bu kavrayış, ancak Fransız Devrimi'nin bir çağdaşı tarafından böyle canalıcı bir anlatımla dile getirilmiş olsa da, 18. yüzyılın tarih felsefesel düşüncesini temsil eder. Bunu izleyen dönemde sorunsallaşan ve modern tarih felsefesel bir yoruma itilim kazandırmış olan özellikle dört önvarsayım vardır.

İlk olarak, Condorcet'in doğrusal bir ilerleme kavramını modern doğa bilimlerince temsil edilen bir bilimsel ilerlemeye dayadığında yapması gereken varsayımlardan söz ediyorum. Condorcet (a) fiziğin tarihinin ve onu örnek alan bilimlerin kesintisiz bir gelişme yolu olarak yeniden kurulabileceğini varsayıyor. Buna karşılık günümüzde post-empirik bilim kuramı, kuram oluşturmanın paradigmalara bağımlılığını vurguluyor ve ayrıca bilimsel rasyonelliğin sürekliliğinin doğrudan doğruya kuram oluşturma düzleminde değil, kavramlar arası bağlantılar düzleminde, yani çeşitli paradigmalar arasındaki, bir bakışta görülemeyecek ilişkide oluştuğunu ortaya çıkarıyor. Ama (b) bir sonraki varsayım daha risklidir. Buna göre, şimdiye dek dinsel ve felsefi öğretilerin yanıtladıkları tüm sorular, ya bilimsel olarak işlenebilir sorular biçiminde yeniden formüle edilebilir ve bu anlamda rasyonel bir biçimde çözülebilirler; ya da sahte sorunlar oldukları görülüp nesnel bir biçimde ortadan kaldırılabilirler. Condorcet'in ölümün ortadan kaldırılabileceği doğrultusundaki beklentisi, basitçe bir tuhaflık değildir. Bu beklentinin ardında, şimdiye dek dinsel yoldan yorumlanmış ve tapını yoluyla ortadan kaldırılmış bulunan olumsallık deneyimlerinin ve anlam sorunlarının radikal bir biçimde *etkisiz hale getirilebileceği* görüşü yatmaktadır. Yoksa, rasyonel olarak çözülemez bir sorunlar bö-

[15] Condorcet (1963), s. 383.

[16] Condorcet (1963), s. 395.

lüğü kalacak ve bu da en azından, sadece bilime dayalı bir sorun çözme yeteneğinin diğerinin hassas bir biçimde azaltılması anlamına gelecektir. Bu nokta, Max Weber'in toplumsal rasyonelleşme süreçlerini bilimsel gelişmenin değil dinsel dünya imgelerinin gelişmesinin doğrultusunda izleme çabasında bu noktadan yola çıkmaktadır.

İkinci olarak, bir 18. yüzyıl öğrencisi olan Condorcet, insanlık tarihinin birliğini modern bilimin temsil ettiği bir rasyonellik referans noktası olarak kavradığında, modern öne sürdüğü evrenselci iddianın nereye dek uzanabileceğinin farkında değildir. Condorcet günün birinde *tüm* ulusların "Fransızlar ve Anglo-Amerikanlar gibi en aydınlanmış, en özgür ve en önyargısız halkların ulaştığı uygarlık düzeyine yaklaşacağından"[17] hiç kuşku duymamaktadır.

Condorcet bu kanısını, doğabilimleriyle doğan rasyonelliğin salt Batı uygarlığının tikel standartlarını yansıtmadığını, tersine genel olarak insan tinine içkin olduğunu söyleyerek haklı çıkarıyor. Bu evrensel akıl varsayımı ilkönce tarihselci okul tarafından ve sonra da kültür antropolojisi tarafından sorgulanmıştır; bu konu giriş bölümünde ele alınan rasyonellik tartışmasının gösterdiği gibi, günümüze dek tartışmalı bir konu olagelmiştir. Ama tarih felsefesinin 19. yüzyıldaki gelişmesi açısından öncelikle öteki iki varsayım büyük önem taşıyordu.

Üçüncü olarak Condorcet, görmüş bulunduğumuz gibi, bilimsel ilerlemenin bilişsel görünümlerini dogmatizmden ve doğal otoriteden kurtulma anlamında bir erginleşmenin ahlaksal-pratik görünümleriyle bağlıyor. Bu sırada Condorcet bu kavramla kuramsal ve pratik aklın birliğini varsayıyor. Hume'dan beri ahlak ve devlet kuramının normatif önermelerinin empirik bilimlerin önermelerinden türetilemeyeceği açıkça bilindiği halde, Condorcet bu birliği sorun olarak görmüyor. Bu konu ilkönce Kant'tan Hegel'e dek, felsefe içinde ele alınmıştır. Hegel'in hukuk felsefesinde gerçekleştirdiği, kuramsal ve pratik aklın diyalektik uzlaştırılması, daha sonra Marx üzerinden toplum kuramına, hem de iki yoldan girmiştir. *Bir yandan* Marx, geriye bakış biçiminde yönlendirilmiş bir düşünsemenin kendi kendine yeterliliğini eleştirdi. Hegel'in diyalektiğinin çağdaş tarihe göre güncellenmesinden, zamanı geçmeyen bir konu olan kuram ve pratiğin uzlaştırılması doğdu. Pratik aklın yetki alanına giren sorunlar, artık yalnızca felsefi araçlarla çözülemeyecekti; bu sorunlar yalın argümantasyonun ufkunun ötesine uzanır: Eleştirinin silahları, silahların eleştirisini gereksinir. Kuramın başka, yani pratik araçlarla sürdürülmesi üzerine genel olarak söylenecek çok şey yok: Bu konuda söylenebilecek olanlar, devrim kuramı-

[17] Condorcet (1963), s. 345

nın konusudur.[18]

Öte yandan Hegel'in, diyalektik kavram çiftinin eleştirel olmayan bir biçimde benimsenmesi yoluyla da bir etkisi olmuştur; kuramsal ve pratik aklın birliği, siyasal ekonominin eleştirisinin temel kavramlarının içine öyle yerleştirilmiştir ki, Marx'ın kuramının temelleri bugüne dek karanlık bırakılmıştır. Marksizm bu bulanıklığın kısmen çevresinden dolaşmış, kısmen de üstünü örtmüştür, ama aslında ortadan kaldırmamıştır: Marx'ın toplum kuramını, sosyal bilimsel araştırma ve etik sosyalizm biçiminde ikiye ayırarak, çevresinden dolaşmıştır (Adler) ve Hegel'e ortodoks bir biçimde bağlanarak (Lukács, Korsch) olduğu gibi, 19. yüzyılın daha güçlü natüralist gelişme kuramlarına benzeştirerek de (Engels, Kautsky) üstünü örtmüştür. Bu kuramlar, önce tarih felsefesel olarak ele alınan rasyonelleşme konusunun, sosyolojiye girerken üzerinden geçtiği köprüyü oluşturuyor.[19]

Bu kuramlar açısından Condorcet'in kendi tarih kavrayışını geliştirdiği *dördüncü* varsayım öncelikle önem kazanmıştır. Condorcet uygarlığın ilerlemelerini ancak gitgide daha da iyileştiren bir kuramsal bilginin empirik etkililiğini hesaba kattığı zaman, insan tininin ilerlemelerine dayandırabilmiştir. Tarihsel olayları rasyonelleşmenin bakış açılarına sokan her yorumlama yaklaşımı, bilgilerin ve kavrayışların argümanlara dayalı potansiyelinin *empirik açıdan etkili* olacağından yola çıkmak zorundadır. Ama Condorcet ne öğrenme mekanizmalarını ve öğrenme süreçlerinin gerçekleşme koşullarını araştırıyor; ne bilgilerin teknik ilerlemeye, ekonomik büyümeye ve toplumun akılcı bir örgütlenmesine nasıl dönüştüğünü açıklıyor; ne de bilgilerin *yönelinmemiş yan etkiler* yoluyla etkili olabileceği olasılığını göz önünde bulunduruyor. Tinin otomatik bir etkililiğine yani insan anlığının bilgi birikimine dayandığına ve bilginin yayılması yoluyla kendi başına uygarlıktaki ilerlemelere neden olduğuna güveniyor. Bu otomatiklik, birbiriyle ters orantı içinde olan iki görünümden görülüyor. Uygarlıktaki ilerlemeler katılanların *pratik perspektifinden* bilginin yayılması, felsefecilerin kamuoyu üzerinde etkili olmaları, eğitim dizgesinde reform yapılması, halkın eğitilmesi vb. praksisin ürünü olarak görülüyor. İnsan tininde daha ileri adımlara yönelen aydınlanmacıların pratiği ise tarih felsefesinin bir ürünüdür, çünkü tarih felsefesi kendisini daha sonra pratik olarak ilerletebilenleri önce kuramsal olarak bilinçlendiriyor. Bu yüzden uygarlıktaki ilerlemeler, bilim adamının *kuramsal perspektifinden* doğanın yasalarına göre açıklanabilen olaylar

---

[18] M. Theunissen, "Die Verwirklichung der Vernunft," *Philos. Rundschau*'nun 6 Ekim, Tübingen 1970.

[19] Habermas (1976 a), Giriş.

olarak görülüyorlar. Nasıl ki pratik perspektiften rasyonelleşme istençli ve bilinçli bir biçimde yürütülen bir iletişimsel pratik olarak görülüyorsa, kuramsal perspektiften de yasalara uyarak işleyen bilişsel bir süreç olarak görülüyor. Her iki görünüm de birbiriyle ilişkisiz olarak yan yana yer alıyor; ancak insan tini idealist bir yaklaşımla kendi mantığına *ve aynı zamanda* kendi devindirici gücüne göre gelişen bir güç olarak kavrandığında, bu iki perspektif sonsuz bir biçimde birleştirilebilir.

Bu noktada, 19. yüzyılın Spencer'de doruk noktasına ulaşan gelişme kuramları, rasyonellik konusunun tarih felsefesindeki ele alınışını belirleyici bir biçimde yeniden gözden geçiriyorlar: Uygarlıktaki ilerlemeleri Darwinci bir yaklaşımla organik dizgelerin gelişimi olarak yorumluyorlar.[20] Birikimler sonucu ortaya çıkan değişikliklerin yorumlanmasında artık bilimlerin kuramsal ilerlemesi değil, tersine *türlerin doğal evrimi* paradigma olarak alınıyor. Böylelikle rasyonellik izleği, sosyal evrim izleği içine aktarılıyor. Bu perspektif değişikliğiyle birlikte, 19. yüzyılın merkezi tarihsel deneyimleri de daha iyi dikkate alınabiliyor:

– Endüstri devrimiyle birlikte, üretim tekniklerinin gelişiminin toplumsal evrimin önemli bir boyutu olduğunun bilincine varılmıştır. Üretim güçlerindeki önceleri hiç de bilimsel bilgilerin uygulanmasıyla doğmamış olan gelişme, toplumsal ilerlemenin empirik olarak modern doğa bilimlerinin açınması modelinden daha iyi kavranabildiği bir model olmuştur.

– Aynı durum, Fransız Devrimi'yle başlayan ve burjuva anayasalarının yapılmasına yol açan siyasal dönüşümler için de geçerlidir. İlerleme, burjuva özgürlüklerini kurumsallaştırma süreçlerinden, insan bilimlerinin zaten kuşku götürür bir açınımından daha somut bir biçimde okunabilir.

– Son olarak kapitalist büyümeyle birlikte, ekonomi işlevsel açıdan özerk bir altdizge olarak öne çıkmış ve çağdaş siyasal ekonomi biliminde sirkülasyon modellerinin yardımıyla resmedilmiştir. Böylelikle toplumsal işbölümü görüngülerinin artık bireylerden oluşan yığışımlara dayandırılarak açıklanmasını gereksizleştiren bütünlükçü bakış açıları, hem de toplumlarında organizmalara benzetilerek kendi kendini sürdüren dizgeler olarak çözümlenmesine olanak veren işlevselci bakış açıları devreye girmiştir.

İlk iki motif rasyonelleşme süreçlerinin büyüme süreçleri olarak yeniden yorumlanmasını, üçüncü motif ise toplum tarihinin, Darwin'in doğa tarihi için oluşturduğu evrim modeliyle kaynaştırılmasını kolaylaştırmıştır. Böylece Spencer, tarih felsefesinin bulanık idealizmini ortadan kaldıran, uygarlıktaki ilerlemelere do-

[20] L. Skair, *The Sociology of Progress*, Londra 1970, s. 56 vd.

ğal evrimin sürdürülmesi gözüyle bakan ve böylelikle hiçbir kuşkuya yer bırakmadan doğa yasalarına bağlı gören bir sosyal evrim kuramı ortaya koyabilmiştir.

Böylelikle bilimsel gelişme, kapitalist büyüme, anayasa devletinin kurulması, modern yönetimlerin doğması vb. gibi eğilimler doğrudan doğruya empirik görüngüler olarak ele alınabilmiş ve toplum dizgelerindeki yapısal farklılaşmaların sonuçları olarak kavranabilmişlerdir. Bu eğilimlerin artık öğrenme süreçlerine ve bilginin birikmesine dayandırılan, içsel bir tin tarihinin empirik göstergeleri olarak, tarih felsefesi anlamında bir rasyonelleşmenin işaretleri olarak yorumlanmasına gerek kalmamıştır.

Tarih felsefesinin Condorcet örneğinde gösterdiğimiz *dört temel varsayımına* baktığımızda, Viktorya döneminin gelişme kuramlarını basitleştirilmiş olarak şöyle karakterize edebiliriz: Bu kuramlar aydınlanmanın ne rasyonalizmini ne de evrenselliğini sorguluyorlardı, bu yüzden Avrupa merkezciliğin tehlikelerine karşı duyarlı değillerdi; daha az göze çarpacak biçimde olsa da, tarih felsefesinin natüralist yanlış çıkarımlarını yineliyorlardı, çünkü en azından evrimsel yükselmeler hakkındaki kuramsal önermeleri, pratik-ahlaksal ilerlemeler hakkındaki değer yargıları gibi yorumlamayı düşündüler; öte yandan daha güçlü bir sosyal bilimsel yönelimleri vardı ve tarih felsefesinin tarihsel yasalar hakkındaki idealist ağırlıklı söylemiyle boş bıraktığı yeri, biyolojiden esinlenmiş, görünüşe bakılırsa deneyimbilimsel bir evrim kavramıyla doldurdular.

19. yüzyılın bu evrim kuramlarına yönelik eleştiri, Max Weber'in rasyonelleşme izleğini yeniden ele aldığı ve üzerinde sosyolojik olarak çalışılabilen bir sorun haline getirdiği bilim tarihsel başlangıç konumunu belirlemiştir. Eleştirinin hedef aldığı ana noktalar, yukarıda sayılan maddeler üzerinden şematik bir biçimde gösterilebilir. Burada sözü edilen örtük olarak henüz tarih felsefesine ait olan temel varsayımları sıralamayı tersine çevirerek ele alacağım: Hedef alınan noktalar, gelişme kuramlarının evrimci belirlenimciliği, etik natüralizmi, evrenselciliği ve rasyonalizmidir.

Evrimci Belirlenimcilik: Tin bilimlerinin Ranke ve Savigny günlerinden başlayarak tarihsel okul çerçevesinde gerçekleşen yükselişine, yöntembilgisel düşünsemeler eşlik etmiştir.[21] Bu düşünsemeler en geç Dilthey'den başlayarak *–tarihselcilik* olarak– dizgesel bir biçim almıştır. Tarihselci eleştiri hem diyalektik hem de evrimci tarih ve toplum kuramlarına eşit ölçüde yönelir. Bizim bağlamımızda, özellikle bu tartışmanın *bir* sonucu, yani doğalcı bir biçimde yorumlanan kültürün gelişme yasalarını

[21] E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.

bulma çabasının gözden düşürülmesi ilgimizi çekiyor. Tarihselcilik kültürün kendine özgü niteliğini anlam bağlamları aracılığıyla kurulmuş, hem nomolojik hem de evrimsel yasalara uymayan, yapısal yasalara uyan bir nesne alanı olarak incelemiştir. Kültür bilimlerinin, biyolojik ve genel olarak doğabilimsel örneklerden bu tarihselci koparılışı, ironik bir biçimde, Max Weber'in modern toplumların doğuşu ve gelişmesi sorununu yeniden bütünüyle tarihselcilik dışı bir rasyonelleşme bakış açısıyla ele almasına yol açmıştır. Tarihselci eleştiri ciddiye alınırsa, bir doğrultuya sahip, birikimsel etkisi bulunan değişikliklerin, toplum dizgelerinin evrimsel mekanizmalarına değil, anlam bağlamlarının ya da idelerin içsel mantığına dayandırılması ve sosyal evrim yasaları temelinde değil, yapısalcı bir yaklaşımla açıklanması gerekir. Öte yandan bu tarihselci miras Weber'i dizge işlevselciliğinin yöntembilgisel açıdan daha az kuşkulu yönlerinin hakkını vermekten alıkoymuştur.

Etik Doğalcılık: Weber, güneybatı Alman *Yeni Kantçılık* geleneğinde yer alıyor.[22] Windelband ve Rickert tin ve kültür bilimleri kuramında, Dilthey'in ve tarihselci okulun öteki filozoflarının görüşlerine benzer görüşleri savundular. Ama sosyal bilimlerdeki evrimci yaklaşımlarda tartışma açısından, Yeni Kantçılık ikici bilim felsefesinin yanı sıra, değer kuramı sayesinde özel bir önem kazanmıştır. Yeni Kantçılık yöntembilgisel düzlemde varlık ile gereklilik arasında, olgu saptamaları ile geçerliliğe ilişkin değer yargıları arasında bir ayrım yapar ve pratik felsefede kesin olarak etik bir natüralizmin tüm çeşitlerine karşı çıkar. Max Weber'in değer yargıları tartışmasındaki görüşünün arka planı budur. Weber ilerleme ve evrim kavramlarını tam da empirik bilimlerde örtük bir normatif rol oynadıkları sırada eleştiriyor. Kant'ın ve Yeni Kantçı değer felsefesinin etik alandaki natüralist yanlış çıkarımlarına karşı, genel olarak da betimleyici ve değer biçici önermelere karşı artırdığı duyarlılığın elbette bir arka yüzü vardır. Weber'de bu duyarlılık pratik aklın argümantasyonda bulunma yeteneğine karşı hiçbir biçimde Kantçı olmayan, adeta tarihselci bir güvensizlikte birleşir. Weber yöntembilgisel düzlemde etik bilişselciliği de, etik doğalcılık kadar kararlı bir biçimde reddeder.

Evrenselcilik: 19. yüzyılın tinbilimsel ve kültürbilimsel araştırmaları, sosyal yaşama biçimlerinin, geleneklerin, değerlerin ve normların çeşitlilik zenginliğine karşı duyarlılığı artırdılar. Tarihselcilik, geleneklerin ve düşünme biçimlerinin göreliliği temel deneyimini, empirik bilimlerde varsayılan rasyonellik standartlarının

---

[22] Th. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham 1976; R. H. Howe, "Max Weber's Elective Affinities," *AJS*, 84, 1978, s. 366 vd.; M. Barker, "Kant as a Problem for Weber," *Brit. J. Soc.*, 31, 1980, s. 224 vd.

bölgesel ve zamansal açıdan sınırlı bir kültürün, yani yeniçağ Avrupa kültürünün bileşenleri olup olmadığı ve böylelikle naif bir biçimde öne sürdükleri evrensel geçerlilik iddialarını yitirip yitirmediği sorununa dönüştürdü. Ama tarihselcilik, kültürlerin çoğulculuğunun bilgibilimsel bir görelilik sonucunda çıkıp çıkmadığı sorusunu hafife aldı. Esas olarak yazılı kültürlerin geleneklerini ele alan tin bilimlerinde, değişik uygarlıkların ilksel olarak eşit aşamada olduklarına ilişkin sezgisel bir izlenim gelişirken, yüksek kültürler öncesindeki toplumları araştıran kültür antropolojisi arkaik ve modern toplumlar arasındaki gelişme uçurumunu kolay kolay görmezden gelememiştir. Ayrıca işlevsel doğrultudaki kültür antropolojisinde hem evrimci bir belirlenimcilikle birlikte, nomolojik yasalar bulmayı hedefleyen her türlü çözümlemeyi reddetme ve hem de bundan göreci sonuçlar çıkarma tehlikesi hiçbiri zaman bulunmamıştır. Max Weber, göreceğimiz gibi, bu tartışmada dikkatli bir evrenselci konum içinde olmuştur; tüm dünya dinlerinde bulunduğu kanıtlanabilen rasyonalizmin ilkönce Avrupa'da aynı zamanda hem özel yani batılı hem de genel, yani genel olarak modernliği karakterize eden özellikler gösteren bir rasyonalizm biçimine yol açmış olmasına karşın, Weber rasyonellik süreçlerini Batı'nın özel bir görüngüsü olarak görmemiştir.

Rasyonalizm: Bilim ve teknik, tarih felsefesinde ve gelişme kuramlarında rasyonelleşme örnekleri olarak kullanılmıştır. Bilim ve tekniğin paradigma oluşturucu karakteri için, Max Weber'in de yadsımadığı iyi gerekçeler vardır. Ama bilim ve tekniğin ilerleme ve evrim kavramlarına model oluşturabilmesi için, aydınlanmanın ya da pozitivizmin anladığı anlamda değerlendirilmesi, yani insanlık tarihi açısından önem taşıyan sorun çözme mekanizmaları olarak karakterize edilmesi gerekmektedir. En etkili temsilcilerini Nietzsche'nin ve çağdaşı yaşama felsefecilerinin oluşturduğu geç *19. yüzyıl burjuva kültür eleştirisi* bu yedek metafizik değer yükseltmeye karşı çıkmıştır. Max Weber de bilimselleştirilmiş bir uygarlığın kötümser bir biçimde değerlendirilişine katılmıştır.[23] Weber modern toplumlarda gözlemlediği kendi başına bırakılmış, etik değer yönlenimlerinden koparılmış rasyonelleşme süreçlerine karşı öyle büyük bir güvensizlik duymaktadır ki, onun rasyonelleşme kuramında bilim ve teknik paradigma oluşturan konumlarını yitirmektedir. Weber'in araştırmaları amaçsal-rasyonel eylemin kurumsallaştırılmasının ahlaksal-pratik temelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bilimsel başlangıç konumu, saydığımız bu dört görünüşün açısından, modern

[23] Nietzsche'nin Max Weber üzerindeki etkisi için krş. E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche," *Arch. Europ. Soc.*, 5, 1964, 190 vd.

toplumların doğmasının ve açınmasının bir rasyonelleşme süreci olarak nasıl kavranabileceği sorusunun, deneyimbilimsel bir anlamda, ama kesinlikle empirik bir biçimde daraltılmadan yeniden ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Ben ilkönce, Weber'in kendi incelemesinin temeline çoğu zaman örtük bir biçimde yerleştirdiği değişik rasyonellik kavramlarını açıklamak için toplumsal rasyonelleşmenin işaretleri olarak yorumladığı görüngüleri ele alacağım (1). Weber'in kuramı dinsel ve toplumsal rasyonelleşmeye, yani bir yandan modern bilinç yapılarının genel tarihsel oluşumuna, öte yandan bu rasyonellik yapılarının toplumsal kurumlarda cisimlenişine uzanıyor. Bu karmaşık bağlantıları, dizgesel bir bakış açısıyla, din sosyolojisi çalışmalarından yararlanarak dünya imgelerinin rasyonelleşmesinin mantığını ortaya koyacak (2) ve bundan toplumsal rasyonelleşme için bir yapı modeli türetecek ve buradan önce Protestan etiğinin (3) rolünü sonra da hukukun rasyonelleşmesini ele alacak biçimde yeniden kuracağım.

1. Batı Rasyonalizmi

Max Weber, din sosyolojisi yazılarını bir araya topladığı kitaba yazdığı ünlü "Öndeyiş"te[24] geriye bakarak, aydınlatmak için bir yaşam boyu uğraştığı "genel tarihsel" sorundan, yani neden Avrupa'nın dışında "bilimsel, sanatsal, devletsel ve de iktisadi gelişmelerin, Batı'ya özgü rasyonelleşme yollarına girmediği" sorusundan söz ediyor. Bu bağlamda Weber "Batı kültürünün özgün bir biçimde biçimlenmiş rasyonalizmi"ne işaret eden birçok görüngü sayıyor. Batı rasyonalizminin özgün başarımlarının listesi uzundur. Weber birinci sırada kuramsal bilgiyi matematiksel biçime sokan ve kontrol edilen deneylerin yardımıyla sınayan modern doğa bilimini sayıyor; üniversitelerde örgütlenmiş bilimlerin dizgeli bir biçimde uzmanlaşmalarını da ekliyor; pazar için üretilen basılı edebiyat ürünlerinden ve tiyatrolarda, müzelerde, dergilerde vb. kurumsallaşmış sanat uğraşından söz ediyor; sonat, senfoni, opera biçimindeki yapıtlara ve org, piyano, keman gibi orkestra çalgılarıyla çok sesli müziği; resim sanatında doğrusal ve kuşbakışı perspektiflerin kullanılmasından ve büyük anıtsal yapıtların konstrüktif ilkelerini ekliyor; Weber işaretleri saymayı sürdürüyor: Bilimsel olarak dizgeselleştirilmiş hukuk öğretisi, biçimsel hukuk kurumları ve yargısal kararların hukuk eğitimi görmüş uzmanlarca verilmesi; ayrıca önceden kestirilebilir medeni hukuk ilişkisi ve ev bütçesinin ve işyerinin ayrılması, yani kişisel ve mesleksel servetin hukuksal olarak birbirinden ayrı tutulmasını gerektiren, rasyonel bir muhasebeden yararlanan, resmi özgür emeği verimlilik bakış açısıyla örgütleyen ve üretim koşullarının ve işletme örgütlenişinin iyileştirilmesi için bilimsel bilgilerden yararlanan, kâra yönelik çalışan kapitalist işletmeler. Weber son olarak rasyonel bir yaşam tarzının parçası olan kapitalist ekonomi etiğine işaret ediyor: "Ekonomik rasyonellik ortaya çıkışında rasyonel teknik ve rasyonel hukuka olduğu kadar, insanların *pratik* rasyonel *yaşam sürdürmenin* belirli türlerine yönelik yetenekleri ve eğilimlerine de bağlıdır."[25]

Batı rasyonalizminin görünüş biçimlerinin bu şekilde sayılması kafa karıştırıcıdır. Bir ilk genel bakış edinebilmek için iki ayrı yol seçiyorum: Bu görünüşlerin içeriksel olarak sınıflandırılması (1) ve kavramsal açıdan aydınlatılması (2) ve bunların ışığında Weber'in Batı rasyonalizmini kültürel bir özgünlük olarak mı, yoksa

---

[24] Bibliyografi için: C. Seyfarth, G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie*, Stuttgart 1977; G. Roth, "Max Weber, A Bibliographical Essay," *ZfS*, 1977, s. 91 vd.; D. Käsler (Haz.) *Klassiker des Soziologischen Denkens*, Cilt II, Münih 1978, s. 424 vd.

[25] M. Weber, *Die protestanische Ethik*, Cilt I, Hamburg 1973, s. 20.

evrensel önemde bir görünüş olarak mı kavradığının sınanması (3).

(1) *Batı rasyonalizminin görünüşleri.* Aşağıdaki sınıflandırma için, Parsons'dan bu yana yapılageldiği gibi: Toplum (a), kültür (b) ve kişilik (c) bölümlenmesinden yararlanıyorum.

(a) Max Weber *toplumun modernleşmesini*, Marx gibi kapitalist ekonominin ve modern devletin *farklılaşması* olarak kavrıyor. Kapitalist ekonomi ve modern devlet, işlevleri açısından öyle bütünleşiyorlar ki, birbirlerini karşılıklı olarak karalılaştırıyorlar. Kapitalist ekonominin örgütleyici çekirdeğini oluşturan kapitalist işletme

– ev ekonomisinden ayrılmıştır ve
– sermaye hesaplamasının (rasyonel muhasebenin) yardımıyla
– yatırım kararlarını mal, sermaye ve emek piyasasının şanslarına yöneltir,
– resmi olarak özgür işgücünü verimli bir biçimde kullanır,
– bilimsel bilgilerden teknik olarak yararlanır.

Devletin örgütleyici çekirdeğini oluşturan rasyonel devlet kurumu

– merkezileştirilmiş ve kalıcılaştırılmış bir vergi dizgesi temelinde
– merkezi olarak yönetilen sürekli bir askeri gücü kullanır
– yasa koymayı ve meşru şiddet uygulamayı tekeline alır ve
– yönetimi bürokratik bir biçimde, yani uzmanlaşmış memurların iktidarı biçiminde örgütler.[26]

---

[26] Bendix bu iktidar biçimini şöyle karakterize ediyor: "Kamu işleri sürekli, kurallara bağlı bir biçimde ve

– a) işbölümü sayesinde konuya göre sınırlandırılmış bir görev alanı b) bunun için gerekli olabilecek emir yetkisinin eklenmesi c) izin verilme olasılığı bulunan zor kullanma araçlarının ve bu araçları kullanma koşullarının sıkı bir biçimde sınırlandırılması anlamına gelen bir edinç (yetki alanı) çerçevesinde yürütülür.

Ayrıca:

– Makam hiyerarşisi ilkesi, yani her makam için denetim ve gözetim işlevlerinin alt makamların üst makamlara başvurma ya da şikayet etme hakkını da içerecek biçimde düzenlenmesi. Bu arada şikayet merciinin değiştirilecek düzenlemenin yerine 'daha uygun' bir düzenlemeyi koyup koymayacağı ve bunu ne zaman yapacağı ya da bu görevi kendi altındaki makama, şikayete aracılık eden makama verip vermeyeceği sorusu farklı bir biçimde düzenlenmiştir.

– Yönetim kadrolarının yönetim ve tedarik araçlarından bütünüyle ayrılması ilkesi vardır. Yönetim kadrosundaki memurlar, çalışanlar ve işçiler nesnel yönetim ve tedarik araçlarının özel mülkiyetine sahip değillerdir, tersine bu araçları doğal biçimde ya da para biçiminde teslim alırlar ve hesap verme yükümlülükleri vardır.

– Tam rasyonellik durumunda, makam yeri, makamı işgal eden tarafından herhangi bir bi-

Yasa koyma ilkesine dayanan biçimsel hukuk, kapitalist ekonominin ve modern devletin ve bu ikisi arasındaki ilişkinin örgütlenme ilkesi işlevini görür. Toplumun rasyonelleşmesi için kurucu olan, özellikle "Wirtschaft und Gesellschaft"ta incelenen bu üç unsurdur. Weber bunu Batı rasyonalizminin dile gelişi ve aynı zamanda açıklanması gereken merkezi bir görüngü olarak görür. Kültür ve kişilik düzlemlerinde yer alan rasyonelleşme görüngülerini ise bundan ayırır. Batı rasyonalizmi bu görüngülerde de ortaya çıkar; ama bu görüngüler, Weber'in kuramının kuruluşunda, toplumsal rasyonelleşme gibi açıklanan konumunu almazlar.

b) *Kültürel rasyonelleşmeyi* Weber modern bilim ve teknikte, özerk sanatta ve ilkelerin kılavuzluğundaki, dinsel kökleri bulunan etikte görüyor.

Weber empirik bilginin, tahmin yeteneğinin, empirik olaylara araçsal ve örgütsel bir biçimde egemen olmanın her genişletilmesine rasyonelleşme diyor. *Modern bilim*'le birlikte bu türden öğrenme süreçleri düşünsemeli olurlar ve bilim uğraşısında kurumsallaştırılabilirler. Weber yöntembilgisel ve bilimkuramsal çalışmalarında açık, normatif açıdan kapsamlı bir bilim kavramı geliştiriyor. Ancak, doğanın yöntemli bir nesneleştirilişiyle karakterize edilen ve skolastik olarak öğretilen gidimli düşünmenin, matematiksel kuram oluşturmanın, doğaya karşı araçsal bir tutumun ve doğayla bir deney ilişkisi içinde olmanın, olasılık dışı bir biçimde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan modern bilimlerin doğuşu görüngüsünü, sadece söz arasında ele alıyor. Daha sonra teknik yenilemeler de bilimsel gelişmeye bağlanıyor. Sadece "doğa bilimlerinin yöntemli bir biçimde iktisadın hizmetine sokulması *genel olarak* 'yaşama yönteminin' gelişmesinin (ancak) kilit taşlarından birisidir, bu gelişmeye Rönesans'ın ve reformasyonun belirli etkileri ... katkıda bulunmuştur."[27] Weber'e göre "bir yanda modern bilimin ve onun iktisatla ancak yeniçağda gelişmiş bulunan pratik ilişkilerinin tarihini, öbür yanda ise modern *yaşam tarzının* iktisat için pratik önemi açısından tarihi ... 'temelden farklı' şeylerdir."[28] Weber konusal çalışmalarında yalnızca sonuncu konuyla ilgilenmiştir. Bilim ve teknik tarihi Batı kültürü için önemli bir görünümdür; ama Weber modern toplumun doğuşunu *açık-*

çimde sahiplenilemez. 'Makam'a ilişkin bir 'hak' kurulmuşsa ... bu hak normal olarak makamın memur tarafından sahiplenilmesi amacına değil, memurun makamında nesnel ('bağımsız'), yalnızca kurallara bağlı bir biçimde çalışmasının güvencelenmesine yarar.

– Yönetimin belgelerle iş görmesi ilkesi vardır. Bu ilke sözlü irdelemenin gerçekten kural ya da adeta yönetmelik olduğu yerlerde de geçerlidir." K. Bendix, Max Weber, *Das Werk*, Münih, 1964, s. 321 vd.

[27] M. Weber, *Die protestanische Ethik*, Cilt 2, Hamburg 1972, s. 325.

[28] Weber (1972), s. 324.

lama yönündeki *sosyolojik denemesinde*, bunları bir sınır koşul olarak görüyor.

Bilimin gelişmesinin nedensel-genetik yan rolü, bilimsel düşüncenin *yapısının rasyonellik biçimlerinin çözümsel olarak kavranılışında* oynadığı rolle tuhaf bir karşıtlık oluşturur. Bilimlerin damgasını taşıyan bilimci dünya anlaması, sonunda bir "rasyonel kültür varlığının kardeşçe olmayan aristokrasininin"[29] yer aldığı genel tarihsel büyüden arındırma sürecinin referans noktasıdır." Ama rasyonel empirik bilginin, dünyanın büyüden arındırılmasını ve nedensel bir mekanizmaya dönüştürülmesini tutarlı bir biçimde gerçekleştirdiği her yerde, dünyanın tanrı tarafından düzenlenmiş, yani herhangi bir biçimde etik açıdan *anlamlı* olarak yönlendirilmiş bir evren olduğu etik postulatının istemlerine karşı bir gerilim doğuyor. Çünkü empirik ve bütünüyle matematiksel olarak yönlendirilmiş dünya görüşü genel olarak dünya içinde olup bitenlerin bir 'anlam'ını arayan görüş biçiminin yadsınmasını ilkesel olarak geliştirir."[30] Bu bakımdan Max Weber, modern bilimi rasyonelleşmiş toplumun yazgısını belirleyen güç olarak görüyor.

Ama Weber yalnızca bilimi değil, *özerk sanatı* da kültürel rasyonelleşmenin görünüş biçimleri arasında sayıyor. İlkin kilise ve tapınak süslemesi olarak, ritüel dans ve şarkı olarak, önemli epizodların kutsal metinlerin vb. sahnelenmesi olarak dinsel sanata eklemlenen, sanatsal olarak biçemleştirilmiş anlatım kalıpları, önceleri saraysal-mesensel, daha sonra da burjuva kapitalist sanat üretimi koşullarıyla birlikte bağımsızlaştılar. "Şimdi sanat her zaman bilinçli bir biçimde kavranan, bağımsız, özgün değerlerin bir evreni olarak oluşuyor."[31]

Bağımsızlaşmak, öncelikle "sanatın kendine özgü yasalılığının" serpilebilmesi anlamına geliyor. Elbette Weber buna ilk planda (sanattan hoşlanan bir izleyici kitlesinin ve sanat üreticileri ile sanat alıcıları arasında aracılık yapan sanat eleştirisinin kurumsallaşmasını içeren) bir sanat ortamının kurulması açısından bakmıyor. Weber daha çok, estetik özgün değerlerin bilinçli bir biçimde kavranmasının, malzemeye egemen olma, yani sanat üretiminin teknikleri üzerindeki etkileri üzerinde yoğunlaşıyor. Weber, "müziğin rasyonel ve sosyolojik temelleri" üzerine ölümünden sonra yayımlanan yazısında, akor armonisi uyumunun oluşturulmasını, modern nota yazımının doğuşunu ve çalgı yapımının (özellikle özgün modern tuşlu çalgı olarak piyanonun) gelişmesini inceliyor. Adorno bu doğrultuda avangard sanat gelişimini çözümlemiş ve sanat üretimindeki süreç ve araçların düşünsemeli ol-

---

[29] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt 1, 1963, s. 569.

[30] Weber (1963), s. 564.

[31] Weber (1963), s. 555.

duklarını, modern sanatın malzemeye egemen olma yöntemlerini nasıl serimleme konusu yaptığını göstermiştir. Elbette Adorno bu "yöntemin konu karşısında bağımsızlaşması"na karşı kuşkulu kalıyor: "Hiç kuşkusuz, tarihsel malzemeler ve onlara egemen olma: Teknik, ilerliyor; resim sanatında perspektife, müzikte çoksesliliğe ilişkin buluşlar gibi buluşlar bunu en kalburüstü örnekleri. Bunun da ötesinde yerleşik işlem biçimleri içindeki ilerleme ve onların mantıksal gelişimi de yadsınamaz; örneğin, armoni bilincinin sürekli bas çağından yeni müziğin eşiğine dek farklılaşması ya da izlenimcilikten noktacılığa geçiş. Ne var ki böyle apaçık bir ilerleme niteliksel bir ilerleme değildir. Resim sanatında Giotto ve Cimabue'den Pieor de la Francesca'ya dek uzanan yöntemsel kazanımları görmezden gelmek için kör olmak gerekir; ama bundan Piero'nun resimlerinin Assisi'nin fresklerinden daha iyi olduğu sonucunu çıkarmaksa çokbilmişliktir."[32] Max Weber, rasyonelleşmenin değerlere değil, değerleri gerçekleştirme tekniklerine dek vardığını söylerdi.

Bununla birlikte, sanatın özerkleştirilmesi, estetik değer alanının kendine özgü yasalılığının özgür bırakılması anlamına geliyor; bu özgür bırakma önce sanatın rasyonelleşmesini ve böylelikle iç doğayla ilişkilerdeki deneyimlerin işlenmesini, yani bilmenin ve eylemenin gündelik uzlaşımlarından özgür kılınmış öznelliğin yöntemli-dışavurumcu bir biçimde açımlanmasını olanaklı kılar. Weber, modern sanat gelişimine karşılık düşen bohem yaşam biçiminde de bu eğilimi izliyor. Max Weber "bilinçli bir biçimde geliştirilen ve böylece gündelik yaşamın dışında da" bir cinsel aşk alanından, "bir orji esrikliğine" ya da "patolojik tutkuya" kadar çıkartılabilen bir erotizmden söz ediyor.

Weber'de toplumsal rasyonelleşmenin *sosyolojik* açıklanışı açısından, sanatın gelişimi de bilim tarihi kadar önemsiz bir rol oynar. Sanat, üretim aracı haline gelmiş bir bilimin yaptığı gibi bu süreçleri hızlandırmaz bile. Özerk sanat ve öznelliğin dışavurumsal özserimlenişi, gündelik yaşamın rasyonelleşmesiyle daha çok bütünleyici bir ilişki içindedir. "Gündelik yaşamdan ve her şeyden önce kuramsal ve pratik rasyonalizmin artan baskısından iç dünyada *kurtarma*"[33] gibi telafi edici bir rol üstlenir. Estetik değer alanının ve bohem tabaka tarafından örnek oluşturacak bir biçimde önceden yaşanmış bulunan öznelciliğin donanımı mesleksel çalışmanın "nesneleşmiş evrenine" bir karşı dünya oluşturur.

Elbette bir yanda bilim ve teknik, diğer yanda *modern hukuk ve ahlak tasarımlarıyla* birlikte, estetik olarak belirlenmiş karşı kültür de rasyonelleşmiş kültürün bü-

---

[32] Th. W. Adorno, "Ästhetische Theorie," *Ges. Schr.*, Cilt 17, Frankfurt am Main 1970, s. 313.

[33] Weber (1963), s. 555.

tünü içindedir. Ama modern toplumun oluşumunda merkezi bir bütün olarak kabul edilen, işte bu etik ve hukuksal rasyonalizmdir.

Weber *hukuk* ve *ahlakın* bilişsel olarak bağımsızlaşmasına, yani ahlaksal-pratik kavrayışların, etik ve hukuksal doktrinlerin, ilkelerin, düzenleyici ilkelerin ve karar verme kurallarının, önceden içine yerleştirildikleri dünya imgelerinden koparılmasına da rasyonelleşme diyor. Yine de, kozmolojik, dinsel ve metafizik dünya imgeleri öyle yapılanmışlardır ki, kuramsal ve pratik akıl arasındaki içsel ayrımlar henüz ortaya çıkamaz. Hukukun ve ahlakın özerkleştirilmesi çizgisi, biçimsel hukuka ve dindışı inanç ve sorumluluk etiklerine götürür. Her ikisi de, hemen hemen modern deneyim bilimleriyle eşzamanlı olarak, yani çağın pratik felsefesi çerçevesinde –rasyonel doğa hukuku ve biçimsel etik olarak– dizgeselleştirilir. Elbette bu özerkleştirme henüz dinsel yorumlama dizgeleri içinde yol alır. Radikalleştirilmiş kurtuluş kehanetleri, iç dünyadaki ruhsal olarak yüceltilmiş kurtuluş nesnelerine ve kurtuluş araçlarına yönlenen bir kurtuluş arayışı ile dışsal, nesneleştirilmiş bir dünya biçimindeki keskin bir ikiye ayırmaya yol açar. Weber bu inanç dindarlığından, inanç etiğine ilişkin yaklaşımların nasıl geliştiğini gösteriyor: "Kurtuluş ve peygamberci kurtuluş öğretisi, rasyonel ve bu sırada kurtuluş nesneleri olarak *içsel*-dinsel kutsal nesnelerine yönlenmiş bir etik olarak gelişir gelişmez ... kurtuluşun anlamından ve peygamberci kurtuluş öğretisinin özünden bu yaklaşımlar çıkmıştır."[34]

Biçimsel görüş açılarından bu etik, *ilkelerin kılavuzluğunda ve evrenselci oluşuyla* karakterize edilir. Mesihçi topluluk dindarlığı "en yakındaki insanı referans noktası alan ve (kabile ve komşuluk etiği için ve devlet etiği için karakteristik olan) iç ve dış ahlak arasında bir ayrımı öne çıkaran soyut bir kardeşlik etiği kurar: "Onların etik istemi her zaman bir biçimde, çoğu zaman kendi inanç birliklerininki de dahil olmak üzere sosyal bağların tüm sınırlarının üstünde bir evrenselci kardeşlik doğrultusunda yer alıyordu."[35] Buna hukuktaki gelenekselcilikten radikal bir kopuş karşılık düşüyor.

Biçimsel genel ilkelere dayanan bir etik perspektifinden bakıldığında, büyüye, kutsallaştırılmış geleneklere, vahiye vb. dayanan hukuk normları (ve de hukuk yapma ve hukuk uygulama) değersizleşir: Normlar artık varsayımsal bir incelemeye açık olan ve pozitif bir biçimde konulabilen salt uzlaşımlardır. Hukuk tasarımları bir inanç etiğini bütünleyici olarak ne denli güçlü bir biçimde geliştirilebilirlerse,

[34] Weber (1963), s. 541.

[35] Weber (1965), s. 543 vd.

hukuksal normlar, işlemler ve konular rasyonel irdelemenin ve dindışı karar vermenin o denli nesnesi olurlar. Ben *ikisini de* vurguluyorum: Normların temellendirilmeyi gerektirdiği ilkesini ve normları koyma ilkesini. Weber elbette, döneminin hukuk pozitivizmiyle uyum içinde, ikinci uğrağı, yani herhangi bir hukukun biçimsel olarak keyfileşmiş norm koymayla yaratılabileceği ve değiştirilebileceği temel düşüncesini özellikle vurgulamıştır. Buradan, yasal iktidarın Bendix'in özetlediği biçimde vereceğim önemli belirtileri çıkıyor:

– "Herhangi bir hukuk, politik topluluğun iktidarına tabi olan hukuk tarafından uyulması istemi ve beklentisiyle koyulabilir.

– Bir bütün olarak hukuk, kasıtlı olarak konulmuş soyut kurallar dizgesinden oluşur ve hukukun gerçekleşmesi, bu kuralların tikel olaylara uygulanmasına dayanır. Devlet yönetimi de hukuk kurallarına bağlıdır ve doğru bulunan ve hiçbir durumda yanlış bulunmayan genel, gösterilebilir ilkelere göre yürütülür.

– En yüksek makamların sahipleri, kişisel hükümdarlar değil, bir makamı bir süre işgal eden ve böylelikle sınırlandırılmış bir güce sahip olan "amir"lerdir.

– Hukuka uygun olarak kurulmuş iktidara itaat eden insanlar, teba değil, yurttaşlardır ve onu uygulayan memura değil, 'hukuk'a itaat ederler."[36] Her hukuksal kararın temellendirilmeyi gerektirdiği temel düşüncesi de kural koyma ilkesi denli önemlidir. Buradan, başkalarının yanı sıra, şu sonuçlar da çıkar

– "Devlete, halkın ya da onun seçilmiş temsilcilerinin onayı olmadan yaşama, özgürlüğe ya da mülkiyete müdahale etme izni verilmemiştir. Maddi anlamda her hukukun ... bu yüzden ona temel oluşturan bir yasama belgesi bulunmalıdır."[37]

Modern toplumlar için tipik olan bilinç yapılarına kaynaklık eden kültürel rasyonelleşme, dinsel geleneğin özetle bilişsel, estetik-dışavurumsal ve ahlaksal-değer biçici bileşenlerine uzanır. Bilim ve teknikle, özerk sanatla ve dışavurumsal öz-serimlemenin değerleriyle, evrensel hukuk ve ahlak tasarımlarıyla, *her birinin kendi mantığı olan üç değer alanı* birbirinden ayrılır. Bu sırada yalnızca kültürün bilişsel, dışavurumsal ve ahlaksal bileşenleri ortaya konmuş olmaz, alanların birbirinden ayrılmasıyla birlikte arasındaki gerilim de büyür. Etik rasyonalizm ilkönce kaynaklandığı dinsel bağlamla belirli bir yakınlığı korurken, etik ve din öteki değer alanlarıyla bir karşıtlık oluşturur. Max Weber "iç ve dış dünyaya ilişkin mülklerin rasyonel olana, bilinçli bir biçimde ulaşılmaya çalışılana, *bilgiyle* yüceltilene doğru ge-

[36] Bendix (1964), s. 320.

[37] Bendix (1964), s. 320.

lişmesini çok genel, din tarihi açısından çok önemli bir sonuç olarak görüyor."[38] Ve bu da yine, Weber'in ileride göreceğimiz gibi çağına tanı koyarken açındıracağı bir rasyonelleşme diyalektiği için başlangıç noktası oluşturuyor.

(c) Kişilik dizgesi düzleminde kültürel rasyonelleşmeye *yöntemli yaşam tarzı* karşılık düşer, Weber bu yaşam tarzının güdülenimsel temellerine en büyük ilgiyi gösterir, çünkü burada kapitalizmin doğuşunun –belki de en önemli– bir etmenini yakalayacağını düşünür. Bu yaşam biçiminin değer yönlenimlerinde ve eylem eğilimlerinde, kapitalizmin taşıyıcı tabakalarını sarmış bulunan, dinsel olarak sağlamlaşmış, ilkelerin kılavuzluğundaki evrenselci bir inanç etiğinin kişilikteki bağlılaşığını bulur. Demek ki etik rasyonalizm ilk planda kültür düzleminden kişilik dizgeleri düzlemine etki eder. Gerçekten de, protestan etiğinin somut, merkezinde mesleki düşünceler bulunan biçimi, etik rasyonalizmin iç dünyadaki süreçlere, özellikle toplumsal çalışma alanındaki sosyal etkileşimlere yönelik bilişsel-araçsal bir tutum için temel oluşturduğu anlamına gelir. Bilişsel ve hukuksal rasyonelleşme de, bu yaşam biçiminin değer yönlenimlerine, meslek alanındaki kadar girer. Buna karşılık rasyonelleşmiş bir kültürün estetik-dışavurumsal bileşenlerinin kişiliğe özgül karşılıkları, yöntemli yaşam tarzına aykırı duran eylem eğilimleri ve değer yönlenimleridir.

Weber rasyonel yaşam tarzının dinsel temellerini, bu tarzı örnek oluşturacak bir biçimde sürdürenlerin gündelik yaşam bilincinde, Kalvinistlerin, Pietistlerin, Methodistlerin ve vaftizcilik akımından kaynaklanan tarikatların tasarımlarında araştırıyor. Bu temellerin başlıca özelliklerini güçlü bir biçimde ortaya koyuyor:

– ruhsal kurtuluş arayışının araçları olarak tüm büyü araçlarının ve tüm ayinlerin radikal bir biçimde reddedilmesi

– inanan bireylerin, yaratılmışların putlaştırılması tehlikesiyle dolu bir dünyada ve seçilmişlerin apaçık tanılanmasını sağlayamayan mesihçi bir topluluğun ortasında acımasızca yalnız bırakılması

– ilkönce Luther'in öğretileriyle belirlenmiş meslek düşüncesi; bu düşünceye göre inanan kişi, mesleki yükümlülüklerini bu dünyada yerine getirerek, tanrının dünyadaki itaatkâr bir aleti olma durumunu korur;

– Yahudi-Hıristiyan dünyayı reddetme tavrının, aralıksız mesleki çalışmadaki içdünyasal bir çileciliğe dönüştürülmesi; buna göre dış başarı bireysel kurtuluş yazgısının gerçek bir temelini değil ama onun bilinmesinin bir temelini oluşturur.

---

[38] Weber (1963), s. 542.

– son olarak, kurtuluştan emin olma düşüncesine dayandığı için dizgesel bir biçimde tüm yaşam alanlarına sızan, ilkelerin kılavuzluğundaki, öz-denetimli Ben özerkliğine dayanan bir yaşam tarzının yöntemsel katılığı.

Buraya kadar Weber'in din sosyolojisi yazılarının önsözünde verdiği rasyonelleşme görüngülerini toplum, kültür ve kişisel yaşam biçimi düzlemlerine göre sınıflandırdım ve yorumladım. Burada, hangi anlamda bir 'rasyonel' ve 'rasyonellik' kavramından söz edilebileceğini sınamadan önce, Weber'in Batı rasyonalizminin değişik görünüşleri arasında bulunduğunu tahmin ettiği empirik bağıntıyı şematik bir biçimde göstermek istiyorum. Bu amaçla şu ayrımları yapıyorum: Birincisi, modernliğe geçişle birlikte, antik Yunan ve özellikle Yahudi-Hıristiyan geleneği çizgisindeki dinsel-metafizik dünya imgelerinin gelenekteki kalıntılarından farklılaşan kültür bileşenleri olarak *kültürel değer alanları* (bilim ve teknik, sanat ve edebiyat, hukuk ve ahlak) – bu farklılaşma süreci 16. yüzyılda başlamış ve 18. yüzyılda tamamlanmıştır; ayrıca, geleneklerin dizgesel bir biçimde ve tekil gerçeklik görünümleri açısından işlendikleri *kültürel eylem dizgeleri*: Bilim ortamı (üniversiteler ve akademiler); sanat ortamı (sanatı üretme, dağıtma ve alımlama kurumları ve sanat eleştirisinin aracılık mercileri); hukuk dizgesi (uzmanlaşmış hukuk eğitimi, bilimsel hukuk, hukukun kamusallığı) ve üçüncü olarak dinsel topluluk (ilkelerin kılavuzluğundaki evrenselci istemleri bulunan bir etiğin öğretildiği ve yaşandığı, yani kurumsal olarak cisimlendiği yer) ve dördüncü olarak da *toplumun yapısını belirleyen eylem dizgeleri*: Kapitalist ekonomi, modern devlet ve küçük aile; son olarak da *kişilik dizgesi* düzleminde yöntemli yaşam tarzı ve onun öznel karşılığı için tipik olan eylem eğilimleri ve değer yönlenimleri.

Şekil 3. kapitalist iktisadı ve modern devlet kurumunu, Weber'in bir toplumsal rasyonelleşme kuramının yardımıyla *açıklamak* istediği *görüngüler* olarak gösteriyor. Birbirini bütünleyici bir ilişki içinde olan bu altdizgelerin birbirinden ayrılması yalnızca Batı toplumlarında, modernleşmenin başlangıçtaki konumlanışlarından kopup kendi kendini düzenleyici bir biçimde sürebilmesine yol açıyor. Max Weber bu modernleşmeyi toplumsal rasyonelleşme olarak *betimleyebiliyor*, çünkü kapitalist işletme rasyonel iktisat eylemine göre, modern devlet kurumu da rasyonel yönetim eylemine göre, yani ikisi de amaçsal-rasyonel eylem tipine göre düzenleniyor. Ama bu yalnızca bir görünümdür ve yöntembilgisel açıdan daha da önem taşıyan ikinci görünümün ihmal edilmesine yol açmamalıdır. Weber her şeyden önce, *amaçsal-rasyonel eylemin kurumsallaştırılmasını*, bir rasyonelleşme sürecinin kavramlarıyla *açıklamak* istiyor. Amaçsal-rasyonel eylemin yayılması, açıklama şemasında

açıklayan rolünü üstlenen bu rasyonelleşme sürecinden kaynaklanıyor. Modernleşmenin *başlangıç durumu* açısından özellikle iki uğrak önem taşır: Girişimcilerin ve devlet memurlarının meslek etiğiyle donatılmış yöntemli yaşam tarzı ve biçimsel hukukun örgütlenme araçları.

Şekil 3. *Modernliğin Ortaya Çıktığı Dönemde Batı Rasyonalizminin Görünüş Biçimleri.*

	bilişsel öğeler	geliştirici öğeler		dışavurumsal öğeler
Kültür	modern doğabilimleri	rasyonal doğal hukuk	Protestan Etiği	özerkleşmiş sanat
	Bilimsel kuruluşlar (Üniversiteler, Akademiler, Laboratuarlar)	Üniversitede hukuk eğitimi	Dinsel çağrışımlar	Sanat (üretim, ticaret, alımlama, sanat eleştirisi)
Toplum	Kapitalist ekonomi	Modern devlet	Çekirdek aile	
	Eylem eğilimi ve değer yönlenimleri			
Kişisellik	Yöntemli yaşam tarzı			Kültür karşıtı yaşam biçimi

Biçimsel açıdan bakıldığında, ikisinin de temelinde aynı bilinç yapıları, gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımları vardır. Rasyonel doğal hukuk biçiminde dizgeselleştirilen modern hukuk tasarımları, üniversitedeki hukuk bilimi üzerinden, hukukçular eğitimi üzerinden, mesleksel olarak esinlenen hukuk kamusallığı vb. üzerinden hukuk dizgesine ve iktisat ilişkisinin ve devlet yönetiminin hukuksal örgütlenişine girerken; Protestan etiği topluluğun ve dinsel esinli ailenin sosyalleşme aktörleri üzerinden mesleksel çileci eylem yönlenimlerine dönüştürülür ve kapitalizmin taşıyıcı tabakalarına güdülenimsel olarak yerleştirilir. Her iki yolda da bir yanda kurumlarda, diğer yanda kişilik dizgelerinde olmak üzere ahlaksal-pratik bilinç yapıları cisimlendirilmiştir; bu süreç amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin özellikle ekonomik ve yönetimsel eylem dizgelerinde yayılmasına yol açar; bu bakımdan bu sürecin amaçsal rasyonellikle *bir bağıntısı* vardır. Ama Weber için belirleyici olan, bu sürecin, kurumsal ve güdülenimsel etkililik verdiği bilinç yapılarının türü üzerinden *kendisinin de* bir rasyonelleşme süreci serimlemesidir. Etik ve hu-

kuksal rasyonalizm de, tıpkı modern bilim ve özerk sanat gibi varlığını dünya imgeleri düzleminde gerçekleşen bir büyüden arındırma sürecinin sonuçları olan değer alanlarının birbirinden ayrılmasına borçludur. Batı rasyonalizminden önce bir dinsel rasyonelleşme gelir. Max Weber bu mitsel yorumlama dizgeleri sürecini de, temkinli bir biçimde, rasyonellik kavramına sokuyor.

Weber'in bir yanda dünya dinlerinin iktisat etiği üzerine çalışmalarında, öbür yanda kapitalist iktisadın ve modern devletin doğuşu ve gelişmesi üzerine (Protestan etiği üzerine çalışmaları da içeren) çalışmalarında incelediği iki büyük rasyonelleşme atılımını birbirinden ayırabiliriz. Weber bir yandan *dünya imgelerinin rasyonelleşmesiyle* ilgileniyor; bu sırada büyüden arındırmanın yapısal görünümlerini ve bilişsel, normatif ve dışavurumsal sorunsallaştırmaların birbirlerinden koparılıp kendi iç mantıklarına göre açındırılabildikleri koşulları açıklaması gerekiyor. Öte yandan Weber dinsel rasyonelleşme yoluyla ortaya çıkan modern bilinç yapılarının kurumsal cisimlenişiyle, yani *kültürel rasyonelleşmenin toplumsal bir rasyonelleşmeye* dönüştürülmesiyle ilgileniyor. (a) yasal iktidarın örgütlenişini ve stratejik eylemde bulunan öznelerin özel hukuk ilişkisini olanaklılaştırdıkları ya da (b) planlı, disiplinli ve sürekli mesleksel çalışmaya yönlenmiş bir yaşam tarzı için içsel güdülenimi sağladıkları ölçüde, hukukun ve ahlakın yapısal görünümlerini açıklaması gerekiyor.

(2) *Rasyonellik kavramları.* Weber 'rasyonalizm'in çok değişik anlamlara gelebileceğini sık sık anımsatıyor: "Şöyle ki: duruma göre, ya dizgeci bir düşünürün dünya imgesiyle ortaya koyduğu bir rasyonelleşme türü düşünüldüğünde, giderek netleşen soyut kavramlar yoluyla gerçekliğe kuramsal olarak giderek artan bir biçimde egemen olunması anlamına gelebilir – ya da daha çok verili bir belirli pratik hedefe uygun araçların giderek daha netleşmiş bir biçimde hesaplanması yoluyla, yöntemli bir biçimde ulaşılması anlamında rasyonelleşme anlamına gelebilir. İkisi de son kertede ayrılamaz bir biçimde birbirlerine bağlı olsalar da birbirinden farklı şeylerdir."[39] Demek ki Weber ilkönce gerçekliğe kuramsal ya da pratik bir biçimde egemen olma ayrımını yapıyor. Elbette onu ilk planda eyleyen öznelerin çevrelerini kontrol etmeyi öğrendikleri ölçütler anlamında *pratik rasyonellik* ilgilendiriyor. "Eylemlerini amaçlara, araçlara ve yan sonuçlara göre yönlendiren ve bu sırada hem araçları amaçlara göre, hem amaçları yan sonuçlara göre, hem de değişik olası amaçları birbirine göre rasyonel bir biçimde *tartıp biçen*, yani her durumda ne duygulanımlarına ne de geleneklere göre davranan birisi, amaçsal-rasyonel eylemde bu-

[39] Weber (1963), s. 265 vd.

lunmaktadır."[40] Amaçsal-rasyonel eylem kavramı (ilkönce pratik görünümleriyle) incelenen karmaşık rasyonellik kavramının anahtarıdır. Ama "16. ve 17. yüzyıldan bu yana Batı'da yerleşen ve yaşamın rasyonelleşmesinin burjuva türünün"[41] temelinde yatan bu daha kapsamlı rasyonellik, amaçsal rasyonellikle kesinlikle eş anlamlı değildir. Weber'in karmaşık pratik rasyonellik kavramını nasıl oluşturduğunu beş adımda yeniden kurmak istiyorum.

a) Weber *araçların düzenlenmiş bir biçimde kullanılması* görünümünün, çok soyut bir anlamda davranış rasyonelliği açısından önem taşıdığına açıklık getirmek için geniş bir 'teknik' kavramından yola çıkıyor. Araçların "bilinçli ve planlı bir biçimde, deneyimlere ve üzerinde düşünmeye yönlenmiş ..."[42] bulunan bir kullanımını "rasyonel teknik" olarak adlandırıyor. Tekniklerin, onların uygulama alanlarının ve gerektiğinde etkililiklerinin sınanabileceği deneyim zemini özgülleştirilmedikçe, 'teknik' kavramı çok genel kalmaktadır. Elverişli, bir biçimde yeniden üretilebilir, planlı bir biçimde ya da alışkanlıkla yapılan, etkileşime katılanlar tarafından kestirilebilen, gözlemci perspektifiyle *hesaplanabilen* eylemlere izin veren her kural ya da kural dizgesi, bu anlamda bir tekniktir: "Bu yüzden her şeyin ve her eylemin tekniği vardır ... Çileciliğin tekniği, düşünme ve araştırma tekniği, belleği güçlendirme tekniği, eğitim tekniği, savaş tekniği, (bir virtüözün vb.) müzik tekniği, bir yontucunun ya da ressamın tekniği ... ve bunların hepsi son derece farklı rasyonellik derecelerine ulaşabilir. 'Teknik' bir *sorunun* bulunması, her zaman en rasyonel *araçlar* hakkında bir kuşku bulunduğu anlamına gelir."[43] Bu anlamda nesnel olarak sınanamayan bir mistik aydınlanma yoğunlaşması ya da dürtülere ve duygulanımlara çileci bir biçimde egemen olunması da "rasyonelleştirilmiş"tir. En geniş anlamda 'teknik' rasyonelleşmenin ölçüldüğü biricik kıstas, yeniden üretilebilir bir davranışın, *başkalarının* tavırlarını hesaplayabilecekleri bir biçimde kurala bağlı oluşu-

---

[40] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, s. 18.

[41] Kavramın açıklanması için şimdiye dek yapılan girişimleri doyurucu bulmuyorum: D. Claesens, "Rationalität revidiert," *KZSS* 17, 1964, s. 465 vd.; U. Vogel, "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber," *KZSS* 25, 1973, s. 533 vd.; A. Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber," *Soc. Inquiry* 43, 1973, s. 35 vd.; A. Eisen, "The Meanings and Confusions of Weberian ratinoality," *Brit. J. of Sociol.* 29, 1978, s. 57 vd.; W. M. Sprondel, C. Seyfarth (Haz.), Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung, Stuttgart 1981; ayrıca yararlı olabilecek: St. Kalberg, "Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History," *AJS* 85, 1980, 1145 vd.

[42] Weber (1964), s. 14.

[43] Weber (1968 a), s. 264.

dur.[44]

(b) Weber 'teknik' ve 'araçların rasyonelleştirilmesi'nin bu geniş imlemini araçları özgülleştirerek sınırlandırıyor. Yani yalnızca, eyleme yetisi bulunan bir öznenin, konulmuş amaçları *nesnel dünyaya müdahaleler yaparak* gerçekleştirmesini sağlayan araçlar dikkate alınırsa, yargılama kıstası olarak etkililik devreye girer. Araçların kullanılmasını, rasyonelliği, bir müdahalecinin (ya da kasıtlı bir ihmalin) nesnel olarak sınanabilir etkililiğiyle ölçülür. Bu durum "öznel olarak amaçsal-rasyonel" ve "nesnel olarak uygun" eylemler arasında bir ayrım yapmaya izin verir; nesnel bir anlamda "araçların artan rasyonelliğinden de söz edilebilir: "Herhangi bir tikel noktadaki insan davranışı (hangi tür olursa olsun) bu anlamda, 'teknik' açıdan şimdiye dek olduğundan daha doğru biçimde yönlenmişse, burada bir *'teknik ilerleme'* vardır."[45] Bu teknik kavramı da henüz çok geniş tutulmuştur; doğaya egemen olmanın araçsal kurallarına değil, sanatlardaki malzemeye egemen olma kurallarına ya da örneğin "insanlara politik, sosyal, eğitimci, propagandacı biçimlerde davranma"[46] tekniklerine dek uzanır. Bu anlamda tekniklerden ancak, bu teknikler yardımıyla gerçekleştirilebilen amaçlar nesnel dünyanın bileşenleri olarak tasarlanmışsa söz edebiliriz; sosyal teknikler de sosyal ilişkilere, etkileşimlere, düzenlemelere, simgelere ancak bunlar nesneleştirici bir tutum içerisinde, olası manipülasyonun nesneleri olarak varsayılabildikleri zaman uygulanabilirler. "*Eğer* somut bir yapılanmanın açıkça belirli bir konumu çıkış noktası olarak alınırsa, alışılageldiği üzere 'teknik' diye anılan özgül alanda, ticaret tekniğinde de, hukuk tekniğinde de bir 'ilerleme'den (araçların artan teknik rasyonelliği anlamında) söz edilebilir."[47]

c) Demek ki Weber rasyonelliği ilkin araçların kullanılması görünümünden inceliyor. Sonra bu kavramı, hedefe yönelik eylemlerde rasyonelleşmeye yatkın iki görünümü birbirinden ayırarak farklılaştırıyor: Az ya da çok rasyonel olabilenler, yani verili amaçlar açısından etkili olabilenler sadece araçlar ve onların kullanılış biçimleri değildir; amaçların kendileri de az ya da çok rasyonel olarak, yani verili

---

[44] Bu kavramla bağlantılı olarak, daha sonra iletişim araçları kuramı bağlamında kullanacağımız teknikleşme kavramını ortaya koyabiliriz. Bir kurala ya da algoritmaya göre istendildiği kadar yinelenebilen ve otomatikleştirilen yani gerekli sezgisel bilginin belirtik alınışı ve formüle edilişi yükünden kurtarılabilen eylemler ve iletişim süreçleri, teknikleştirilmişlerdir. Krş. N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975, s. 71. Luhmann bu teknikleştirme kavramını Husserl'le bağlantılı olarak ortaya koyuyor.

[45] Weber (1968 a), s. 264.

[46] Weber (1968 a), s. 265.

[47] Weber (1968 a), s. 265.

değerlerde, amaçlarda ve sınır koşullarında nesnel açıdan uygun seçilebilirler. Amaçsal-rasyonel eylemin koşulları arasında sadece araçların öznel olarak varsayılan ya da empirik bir biçimde saptanabilen *araçsal rasyonelliği* değil, değerlere göre seçilmiş bir amaç koymanın *seçme rasyonelliği* de vardır. Bu açıdan bir eylem yalnızca körü körüne duygular tarafından yönetilmediği ya da gelenek tarafından yönlendirilmediği ölçüde rasyonel olabilir. "Eylemin 'rasyonelleşmesinin önemli *bir* bileşeni, alışılmış töreye içsel olarak katılmanın yerine ilgi konumlarına planlı bir biçimde uyum sağlamanın geçirilmesidir."[48] Böyle bir rasyonelleşme hem duygusal hem de geleneksel eylemin çok zararına gerçekleşebilir.

Biçimsel ve maddesel rasyonellik arasındaki önemli ayrım, bu bağlama girer. Weber'in kendi formüllendirmeleri çok açık değildir. Biçimsel rasyonellik, açık önceliklere ve verili karar düzenleyici ilkelere uyarak, kendi çıkarlarını izlemeye çalışan, seçme açısından rasyonel davranan öznelerin kararlarıyla ilişkilidir; bu durum örnek olarak ekonomik ilişkide görülebilir: "Bir ekonomik eylemin *biçimsel* rasyonelliği olarak, bu eylem için teknik açıdan olanaklı ve gerçekten uygulanan *hesaplamanın* ölçüsü tanımlanır ... Buna karşılık maddesel rasyonellik kavramı ... sonunda: ... etik, politik yararcı, hazcı, zümresel, eşitlikçi ya da herhangi başka *istemlerde* bulunulduğu ve –biçimsel açıdan henüz böyle 'rasyonel' yani hesaba dayalı olsa da– ekonomik eylemin sonuçlarının *değersel rasyonelliğiyle* ya da *maddesel* amaçsal-rasyonel olarak ölçüldüğü (anlamına gelir)."[49]

Bir aktör gelenek bağlarından ya da duygusal yönetmelerden kendi önceliklerinin bilincine varabilecek ve açığa çıkarılmış öncelikleri (ve karar vermeyi düzenleyici ilkeleri) temelinde kendi hedeflerini seçecek bir biçimde bağımsızlaşmışsa, bir eylem *iki* görünümden yargılanabilir: Araçların etkililiğiyle ilişkili olarak araçsal açıdan ve verili öncelikler, araçlar ve sınır koşullarında hedeflerin türetilmesinin uygunluğu görünümünden. Weber, önceliklerin temelinde yatan değer dizgesinin *maddesel* yargılanmasından farklı olarak bu iki *araçsal ve seçimsel rasyonellik* görünümüne yine de *biçimsel* rasyonellik diyor.

d) Biçimsel rasyonellik açısından son olarak, eyleyenin kendi önceliklerinin bilincinde olması, temelde yatan değerleri iyice netleştirmesi ve sağlamlıklarını sınaması, onları olanaklar ölçüsünde geçişli bir düzene sokması vb. isteminde bulunabiliriz. Weber normatif sorular karşısında bir kuşkucudur; değişik değer dizgelerinden (çözümsel bir biçimde açıklanmış olsalar da) birinde karar kılmanın temel-

[48] Weber (1964), s. 22.

[49] Weber (1964), s. 60.

lendirilemeyeceğine, rasyonel olarak güdülenemeyeceğine inanır; tam olarak söylemek gerekirse, *değer postulatlarının* ya da inanç güçlerinin, içerikleri açısından bakılınca bir *rasyonellikleri* yoktur. Bununla birlikte Max Weber'e göre eyleyen kişinin kendi önceliklerini *nasıl* temellendirdiği, değerlere *nasıl* yönlendiği, bir eylemin rasyonelleşmeye yatkın olarak görülebileceği bir görünümdür: "Önceden görülebilir sonuçları dikkate almadan, kendisine verildiğine inandığı görevin, onurun, güzelliğin, dinsel buyruğun, dindarlığın ya da hangi türden olursa olsun bir davanın öneminin, hizmetinde eyleyen bir kişi *salt* değersel-rasyonel eylemde bulunuyordur. Değersel-rasyonel eylem her zaman için eyleyenin kendisine yönelttiğine inandığı 'buyruklara' ya da 'istemlere' uygun olarak yapılan bir işlemdir."[50] Eylem önceliklerinin temelinde yatan değerlerin rasyonelliği onların maddesel içeriğine göre değil, biçimsel özelliklerine göre, yani *ilkelerin kılavuzluğundaki bir yaşam biçimini* temellendirebilecek ölçüde kökten olup olmamalarına göre ölçülür. Yalnızca soyutlanmış ve ilkeler halinde *genelleştirilmiş* olan, geniş ölçüde *biçimsel* ilkeler olarak içselleştirilebilen ve *işlemsel olarak* uygulanabilen değerlerin, tikel durumlara müdahale edebilecek, uç durumda tüm yaşam alanlarına dizgeli bir biçimde girebilecek, tüm bir biyografiyi, hatta sosyal grupların tarihini bütünleştirici bir ide altına sokabilecek yoğunlukta bir eylem yönlendirici güçleri olabilir.

Bu bağlamda çıkarlar ve *değerler* arasındaki ayrım önemlidir. Çıkar konumları değişir, ama genelleştirilmiş değerler her zaman birden fazla durum tipi için geçerli olur. Yararcılık, Yeni Kantçılığın geliştirdiği bu kategorik ayrımı hesaba katmıyor. Çıkar yönlenimlerini etik ilkeler biçiminde *yeniden yorumlamak*, amaçsal rasyonelliği kendi başına bir değer olarak tözleştirmek gibi boşuna bir çabaya girişmiyor. Bu yüzden Weber'in dediği gibi, yararcı doktrin ilkelerin kılavuzluğundaki bir etik statüsüne ve gücüne asla ulaşamaz.

(e) Weber, pratik rasyonellik kavramını *araç kullanma, amaç koyma* ve *değerlere yönlenim* olarak üç görünüme ayırıyor. Bir eylemin araçsal rasyonelliği verili amaçlarda araç kullanmanın etkili bir biçimde planlanmasına göre ölçülür; bir eylemin seçme rasyonelliği net bir biçimde ele alınmış değerlerde, verili araçlarda ve sınır koşullarında amaçların hesaplanmasının doğruluğuna göre ölçülür; ve bir eylemin normatif rasyonelliği, eylem önceliklerinin temelinde yatan değer ölçütlerinin ve ilkelerin bütünlük sağlayıcı, dizgeselleştirici gücüne ve nüfuz ediciliğine göre ölçülür. Weber, araçsal ve seçimsel rasyonelliklerin koşullarını yerine getiren eylemlere 'amaçsal-rasyonel'; normatif rasyonelliğin koşullarını yerine getiren eylemlere

[50] Weber (1964), s. 18.

ise 'değersel-rasyonel' diyor. Bu iki görünüm de birbirlerinden bağımsız olarak değişiklikler gösterebilir. Amaçsal rasyonellik boyutundaki ilerlemeler "değerlere inanmayan, salt amaçsal-rasyonel bir eylemin yararına değersel rasyonelliğe bağlı eylemin zararına"[51] gerçekleşebilir. Rasyonelleşmiş Batı kültürünün bu yönde geliştiği görülüyor. Ama buna karşılık, değer yönleniminin rasyonelleşmesi ve aynı zamanda amaçsal-rasyonel eylemin engellenmesi durumunun kanıtları da var. Bu durum, örneğin Weber'in "tüm doğal dürtüselliğe sürekli, uyanık bir biçimde egemen olunması anlamında" rasyonel bir etik olarak gördüğü,[52] ama aynı zamanda dünyayı disiplinli bir biçimde ele geçirmenin her türünden uzak tutan ilk dönem Budizmi için de geçerlidir.

Amaçsal-rasyonel ve değersel-rasyonel eylemin birbirine bağlanması, *bir bütün olarak pratik rasyonelliğin* koşullarını yerine getiren bir eylem tipini verir. Weber, kişi ve grupların bu tipteki eylemleri zamanın ve sosyal alanların ötesinde genelleştirdiklerinde bir yöntemli-rasyonel yaşam tarzının söz konusu olduğunu söylüyor. Ve bu ideal tipe ilk tarihsel yakınlaşmayı, Kalvinizmin ve erken püriten tarikatların Protestan mesleki çileciliğinde görüyor: "İç dünyaya ait meslek etiğinin ve dinsel kurtuluştan emin olmanın ilkesel, dizgeli ve kesintisiz bir birliğini tüm dünyada yalnızca çileci Protestanlığın meslek etiği getirdi. Çünkü dünya yalnızca burada, yaratılmışlığından gelen tüm sefilliği içinde, kesinlikle dünyaüstü bir tanrının istencine göre rasyonel bir biçimde davranarak görevi yerine getirmenin nesnesi olarak, sadece dinsel bir öneme sahiptir. Bu eylemin rasyonel, sade, dünyaya adanmamış amaçlılık karakteri ve başarısı, tanrının inayetinin buna dayandığının bir belirtisidir. Keşişlerdeki gibi cinsellikten uzak durma değil, ama tüm erotik 'zevk'in dışlanması; yoksulluk değil, ama tüm hazırdan yeme zevkinin ve feodal bir yaşama mutluluğuyla zenginliğin gösteriş konusu yapılmasının dışlanması; manastır içinde çileci bir yaşam sürerken ölme değil, ama uyanık, rasyonel bir biçimde egemen olunan yaşam tarzı ve kendini dünyanın güzelliğine ya da sanata ya da kendi ruh hallerine ve duygularına kaptırmaktan kaçınma, batılı iç dünya çileciliğini dünyanın öteki dindarlıklarından ayıran, istemleridir; bu çileciliğin açık hedefi yaşam tarzının disiplin altına sokulması ve yöntemlileştirilmesidir; tipsel temsilcisi 'meslek insanı'dır; sosyal ilişkilerin rasyonel bir biçimde nesneleştirilmesi ve toplumsallaştırılması ise bu çileciliğin özgül sonucudur."[53]

---

[51] Weber (1964), s. 22.

[52] Weber (1964), s. 483.

[53] Weber (1964), s. 433.

Yöntemli rasyonel yaşam tarzının ayırt edici özelliği, *üç görünüm altında* da rasyonelliği ve rasyonelliğin artırılmasını hedefleyen karmaşık eylem tipini süreklileştirmesi ve bu rasyonellik yapılarını birbirlerini karşılıklı olarak kararlılaştıracakları ve bir boyuttaki başarıların öteki boyutlardaki başarıları kısmen öngerektireceği ve kısmen de uyaracağı biçimde birbirlerine bağlamasıdır. Yöntemli rasyonel bir yaşam tarzı eylem başarılarını eşzamanlı olarak şu üç açıdan olanaklılaştırır ve ödüllendirir:

– Teknik görevlerin yerine getirilmesinde ve etkili araçların konstrüksiyonunda araçsal rasyonellik açısından

– Eylem seçenekleri arasından tutarlı bir seçim yapmadaki seçme rasyonelliği açısından (bu sırada rasyonel rakibin kararlarının da göz önünde bulundurulması gerekiyorsa, stratejik rasyonellikten söz ederiz); ve son olarak

– Ahlaksal-pratik görevlerin ilkelerin kılavuzluğundaki bir etik çerçevesinde çözülmesindeki normatif rasyonellik açısından.

Eylem rasyonelliğinin bu üç görünümüne, değişik *bilgi* kategorileri yerleştirilebilir. *Hem empirik hem de çözümleyici bilgi* teknikler ve stratejiler üzerinden amaçsal-rasyonel eylemin yönlenimlerine girer – bu bilgi esas olarak bilimsel olarak doğrulanmış bilginin incelmiş biçimini alabilir. Öte yandan *ahlaksal-pratik* (ve estetik-dışavurumsal) bilgi, edinçler ve güdüler üzerinden değersel-rasyonel eylemin yönlenimlerine girer. Bu ilgi iki gelişme aşamasında, yani ilkönce dinsel dünya imgeleri içinde, daha sonra da özerkleşmiş değer alanları olan, hukuk, ahlak (ve sanat) çerçevesinde inceltilir ve iyileştirilir. Bu noktada, eylemlerin ve yaşam biçimlerinin rasyonelleşmesinin, dünya imgelerinin rasyonelleşmesiyle "eninde sonunda ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlı olduğu" ortaya çıkar.

Max Weber'in ideal tip olarak Protestan tarikatların yöntemli yaşam tarzı örneğinde gösterdiği ve karmaşık bir kavram olan pratik rasyonellik kavramı, hâlâ kısmi bir kavramdır. Bu kavram, hem kuramsal hem de pratik rasyonelliği kapsayan bir rasyonellik kavramına gönderme yapar. Her durumda Weber bu kavramı, doğrudan doğruya eylemlerde ve yaşam tarzlarında değil, tersine ilkönce geleneklerde, simge dizgelerinde dile gelen bilinç yapılarından okuyor. Weber'in uygun bir *kültürel rasyonelleşmeyi*, dünya imgelerinin dizgeselleştirilmesi ve değer alanlarının iç mantığı başlıkları altında inceliyor. Bu başlıklar, şimdiye kadar ele alınanlar gibi, eylem kuramı açısından ortaya konmuş olan değil, ama kültür kuramına bağlı olan başka rasyonellik kavramlarına gönderme yapıyor.

(f) Weber, simge dizgelerinin, özellikle de dinsel imlem dizgelerinin ve hukuk

ve ahlak tasarımlarının biçimsel olarak biçimlendirilmesine rasyonel diyor. Weber hem dogmatik olarak rasyonelleşmiş kurtuluş vaaz eden dinlerin oluşması için[54] hem de biçimsel hukukun gelişmesi için entelektüel tabakalara büyük bir önem atfetmiştir. Çünkü entelektüeller, yazılı hale getirilir getirilmez geleneksel simge dizgelerini biçimsel açılardan geliştirmekte ve iyileştirmekte uzmanlaşmıştır. Burada imlemlerin netleştirilmesi, kavramların açıklanması, düşünce güdülerinin dizgeselleştirilmesi, tümcelerin tutarlılığı, öğretilebilir bilginin yöntemli bir biçimde kurulması, karmaşıklığının ve özgüllüğünün eşzamanlı olarak artırılması söz konusudur. *Dünya imgelerinin rasyonelleşmesi*, simge dizgelerinin *içsel ilişkilerine* yerleşir.

Max Weber'in entelektüellerin çözümleyici çalışmasının ürünü olarak öne çıkardığı, biçimsel niteliklerin iyileştirilmesinin *iki* farklı *görünümü* vardır. Bir yandan rasyonelleşmiş dünya imgeleri *biçimsel-işlemsel düşünmenin istemlerini* büyük ölçüde karşılar. Rasyonelleşmenin bu görünümü örneğin önceleri meslek pratiği içinde kullanılan hukuksal uzmanlık bilgisinin biçimselleştirilmesi, bilimsel olarak dizgeselleştirilmesi ve mesleksel açıdan özelleştirilmesi örneğinde incelenebilir.[55] Öte yandan, rasyonelleşmiş dünya imgeleri, *dünyanın büyüden arındırılmasını* kategorik olarak öngerektiren bir *modern dünya anlamasının istemlerini* de büyük ölçüde karşılar. Weber bu rasyonelleşme görünümünü öncelikle kurtuluş vaaz eden dinlerin "etik rasyonelleşmesi" örneğinde inceliyor; Weber "dizgesel ve açık bir biçimde sabit dinsel kurtuluş hedeflerine yönlenmiş bulunan pratik etik türleri"nin tümünde "normatif 'geçerli' olan ile empirik verili olan ayrımını yapmaya" (kategorik olarak büyüden arındırılmış bir dünya anlamında) "rasyonel" diyor.[56] Weber büyü inancının aşılmasını büyük dünya dinlerinin en önemli rasyonelleşme başarımı olarak görüyor; *modern, büyüden arındırılmış bir dünya kavramına bu kategorik geçiş*, gelenek kalıntılarının biçimsel-işlemsel bir biçimlendirilişinde de kendini gösterir, ama bununla özdeş değildir.

Max Weber, örneğin antik çağ Yahudiliğini ele alan incelemesine başlarken, bu dünya imgesinin rasyonelleşme derecesi açısından şu soruları sorarken, söz konusu ayrımı ortadan kaldırıyor: "Belirli İsrail tasarımlarının ... 2. az ya da çok entelektüelleştirilmiş ve (büyüsel tasarımların atılması anlamında) rasyonelleştirilmiş olup olmadıkları; ya da 3. az ya da çok bütünsellik içinde dizgeselleştirilmiş olup olmadıkları; ya da 4. inanç etiği yönüne az ya da çok çevrilmiş (yüceltilmiş) görünüp

---

[54] Weber (1964), s. 393 vd.

[55] Ayrıca bkz. Eisen (1978), s. 61 vd.

[56] Weber (1973), s. 266.

görünmedikleri."[57]

Üçüncü soru dinsel simge dizgesinin biçimsel biçimlendirilmesine ilişkindir; ikinci ve dördüncü sorularsa dünya anlamasının kategorilerine ilişkindir. Bu iki görünüm, Weber yorumlarında da, çoğu zaman net olarak birbirinden ayrı ele alınmamaktadır.

J. Weiss dünya imgelerinin rasyonelleşmesini "verili anlam ya da değer içeriklerinin tutarlı ve dizgeli bir biçimde sonuna dek düşünülmesi" olarak karakterize ediyor ve ekliyor: "Burada, sonuna dek düşünmek, hem en temeldeki ilkelere kadar inmek hem de en son sonuçları ya da çıkarımların dizgesel bütünlüğünü geliştirmek demektir."[58] Weiss, rasyonelleştirme başarımını etik rasyonalizm dediği şeyden ayırıyor. Buna karşılık, W. Schluchter, bu ikisini birbiriyle özdeşleştiriyor: "Rasyonalizm ... anlam bağıntılarının dizgeselleştirilmesi, 'anlam' hedeflerinin üzerinde entelektüel bir biçimde çalışılması ve bunların bilinçli olarak yüceltilmesi demektir. Rasyonelleşme, uygar insanın dünyayı anlam dolu bir evren olarak kavramakla kalmayıp ona tavır da almaya yönelik 'içsel bir zorunluluğunun' sonucudur, yani en geniş anlamda metafizik-*etik* rasyonalizmdir."[59] (a) Dünya imgelerinin biçimsel olarak biçimlendirilmesi ve dünya kavramlarının kategorik olarak farklılaştırılması görünümleri arasında çözümsel bir ayrım yapıldığında ve (b) Piaget'nin genetik psikolojisinin yardımıyla biçimsel işlemlerin dünya imgeleri üzerine tutarlı bir biçimde uygulanmasının modern dünya anlamasına geçiş için belki zorunlu ama yetersiz bir koşul oluşturduğunun nedeni açıklandığında bu belirsizlikler ortadan kalkar. Açıktır ki "ilkelere dayandırmak" denilen şeyin "inanç içeriklerinin dizgeselleştirilmesinden başka bir anlamı vardır. Burada salt biçimsel düşünme işlemlerinin genişletilmesi ve uygulama alanlarının genelleştirilmesi değil, dünya perspektiflerinin merkezsizleştirilmesi imlenmektedir ki, bu da derinlerde yatan ahlaksal-pratik bilinç yapılarının eşzamanlı bir değişmesi olmadan olanaksızdır.[60]

---

[57] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Münih 1975, s. 137 vd.

[58] J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Münih 1975, s. 137 vd.

[59] W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung," aynı yazarın: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt am Main 1980, s. 10'da Max Weber'e (1964), s. 304, gönderme yapılıyor.

[60] Schluchter *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen, 1979) başlıklı kitabında, L. Kohlberg'in ahlak kuramından kendi Weber yorumu için yararlanarak, bu durumla hesaplaşıyor. Bu arada yukarıdaki yorumlamayla çok sayıda temas noktası ortaya çıkıyor. Krş. W. M. Mayrl, "Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness," *Theory and Society*, 5, 1978, s. 19 vd.

(g) Dünya imgelerinin rasyonelleşmesi, kültürün bilişsel, normatif ve dışavurumsal bileşenlerinin birbirinden farklılaşmasına, bizim bağlamımızda modern bir dünya anlamasına yol açtığı ölçüde daha dar anlamda bir *kültürel rasyonelleşmenin* koşulları gerçekleşir. Böyle bir rasyonelleşme, değer alanlarının "içsel yasalarının" yani "iç ve dış dünya, dinsel ve dünyevi mülk alanlarının ... tüm sonuçları ile *bilincine* varıldığında ..."[61] gerçekleşir. Tikel değer alanları "rasyonel tutarlılıkları içinde ayrıştırıldığı" ölçüde kültürel ilerlemelerin ya da değer "yükseltmelerin" ölçüldüğü evrensel geçerlilik iddialarının bilincine varılır. Weber araçların teknik rasyonelliğindeki ilerlemeyi "*değer yükseltme*"den ayırıyor. Bilim, ahlak ve sanatın her biri, bir soyut değer ölçütüne göre, doğruluk, normlara uygunluk, otantiklik ya da güzellik gibi *bir* evrensel geçerlilik iddiasıyla özerk bir değer alanı olarak farklılaştıkları anda, her biri özgül bir anlamda nesnel ilerlemeler, mükemmellikler, yükseltmeler olanaklı hale gelir. "Değer yükseltici" rasyonelleşme kültürel geleneğin yalnızca (dar anlamda) bilişsel bileşenlerini değil, sosyal bütünleyici bileşenlerini de kapsar – dış doğa hakkındaki empirik-pratik bilgiye, toplum üyelerinin kendi toplumları hakkındaki ahlaksal-pratik bilgisine ve bireylerin kendi öznellikleri ya da iç doğaları hakkındaki estetik-dışavurumsal bilgisine dek uzanır. "Değer yükseltme"nin, modern deneyim bilimleri alanında, ilk ağızda bir sorun oluşturmayan bir anlamı vardır: Bilgide kuramsal bilginin genişletilmesi anlamında bir ilerleme. Değer yükseltme hukuk ve ahlak tasarımları alanında sorunsaldır; Weber burada yapıların değiştirilmesini, hukuk ve ahlak kuramlarının evrenselci ilkelerinin giderek daha da net bir biçimde belirtilmesini göz önünde tutar; yoksa geleneğe bağlı yasa yetkileri, inanç etikleri ve sorumluluk etikleri arasında bir hiyerarşi oluşturamazdı. Son olarak, estetik alanındaki değer yükseltmeye gelince, bu alandaki ilerleme idesi, otantik deneyimlerin yenilenmeleri ve uyandırılmaları, yenilemeci bir biçimde canlandırılmaları idesi biçiminde değişir.

Estetik dışavurumsal alanda, araçsal rasyonellik görünümlerinde gerçekleşen ilerlemeler, hem değersel rasyonellikteki yükseltmelerden hem de ahlaksal-pratik alandaki yükseltmelerden özenle ayrılmalıdırlar. Weber'in vurgulamasıyla: "Belirli, oldukça 'ileri' bir *tekniğin* kullanılması, sanat yapıtının *estetik* değeri hakkında hiçbir şey söylemez. Çok 'ilkel' bir teknikle üretilen sanat yapıtları –örneğin hiçbir perspektif bilgisi olmadan çizilen resimler– estetik açıdan, sanatsal isteğin o 'ilkel' tekniğe upuygun biçimlerde sınırlı kalmış olması koşuluyla, rasyonel teknik zemininde yaratılmış, en yetkin yapıtlarla eşdeğer olabilirler. Yeni teknik araçların yaratıl-

[61] Weber (1963), s. 541.

ması öncelikle farklılaşmanın artması anlamına gelir ve yalnızca sanatın değer yükseltme anlamında 'zenginliği'nin artması *olanağını* sağlar. Gerçekte ise, tersine bir etkiye, biçim duygusunun 'yoksullaşması'na yol açması hiç de ender değildir."[62] Özerk sanat alanındaki 'ilerlemeler' estetik temel deneyimlerin her zaman daha radikal ve daha arı, yani kuramsal ve ahlaksal eklemelerden arındırılmış bir işlenişini hedefler. Avangardist sanat, değer yükseltimine sanatsal tekniklerin düşünsemeli oluşu üzerinden ulaşmıştır: Kendi üretim süreçlerini saydamlaştıran bir sanatın yükseltilmiş araçsal rasyonelliği, burada estetik değer yükseltmenin hizmetine girmiştir.

Çeşitli rasyonellik kavramları arasında, (a-g) maddelerinde yaptığımız gezinti, Max Weber'in rasyonelleşme sorunsalını bilinç yapıları düzlemine, Parsons'un dediği gibi kişilik ve kültür düzlemine yerleştirdiğini gösteriyor; Weber bir yandan tarihte Protestan-etik *yaşam tarzının* temsil ettiği, araçsal, amaçsal ve değersel-rasyonellikleri birleştiren eylem tipinden *pratik rasyonellik* kavramını elde ediyor. Öte yandan eylem yönlenimlerinin rasyonelliğini *dünya perspektiflerinin* ve *değer alanlarının* rasyonelliğinin karşısına koyuyor. Kültürel rasyonelleşmenin referans noktalarını modern bilimde, geleneksel sonrası hukuk ve ahlak bilincinde ve özerk sanatta görüyor. Buna karşılık Weber'in *açıklamak* istediği rasyonellik görüngüleri toplum düzleminde yer alıyor: "Bizim Avrupalı-Amerikan toplumsal ve iktisadi yaşamımız özgül bir türde ve özgül bir anlamda 'rasyonelleşmiş'tir. Bu rasyonelleşmeyi açıklamak ... bizim disiplinlerimizin başlıca görevlerinden biridir."[63] Weber'in bu *toplumsal* rasyonelleşme görüngülerini, özellikle de kapitalist ekonomi ve modern devlet düzenlemelerini ilkönce başka görüngülerde, yani güdülenimsel ve *kültürel* rasyonelleşme olaylarında açıkladığı kavramların altına nasıl yerleştirdiğini göreceğiz.

Son olarak bir kavramsal noktaya daha açıklık getirmek istiyorum: Weber'in Batı rasyonalizmi dediği olgu hangi bakımdan yeni Avrupalı-Amerikan kültürünün bir özgünlüğüdür ve bunda "kültürlü insanlığın" evrensel bir yönü hangi bakımdan dile gelir?

(3) Bilindiği gibi, Max Weber, ünlü "Öndeyiş"ine, çift anlamlı bir soruyla başlıyor: "Modern Avrupa kültür dünyasının bir çocuğu, genel tarihsel sorunları kaçınılmaz ve haklı bir biçimde şu soru soruş biçimiyle ele alacaktır: Tam da Batı topraklarında ve yalnızca burada, üstelik –en azından tasarlamaktan hoşlandığımız gibi– *evrensel* önemde bir gelişme doğrultusunda ve geçerliliğinde yer alan kültür gö-

---

[62] Weber (1968 a), s. 261, Adorno da buna benzer düşünüyor, krş. yukarıda s. 188.

[63] Weber (1968 a), s. 263.

rüngüleri, hangi koşulların art arda sıralanışı sonucunda ortaya çıkmıştır."[64] Bu formüllendirme çift anlamlıdır, çünkü *bizlerin*, modernliğin çocuklarının, yüksek kültürlerdeki gelişmeyi incelememiz bir perspektif oluşturan rasyonelleşme sürecinin evrensel geçerliliğe sahip olup olmadığı ya da yalnızca *bizim gözümüze* mi bu geçerliliğe sahip *göründüğü*, sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Ben, Weber'in kavramsal yaklaşımlarından, şimdiye dek izlediğimiz kadarıyla *evrenselci bir görüşün* çıktığını savunacağım. Bununla birlikte Weber evrenselci sonuçları çıkarırken, çekinceler de koymuştur. Koyduğu tanıdan da görüldüğü gibi Weber, Batı rasyonalizmi karşısında bilimsellik öncesi, kendi gündelik yaşam deneyimleri bağlamında son derece çift değerli bir tavır almıştır. Bu yüzden, toplumun ikili rasyonelleşmesinin kültürel bir *özel gelişme* olarak önemsizleştirilebileceği bir referans noktası aramıştır. Weber rasyonalizmi, salt doğası gereği genel bir görüngünün ilk ortaya çıkabildiği tarihsel konstelasyonların Batı'da ortaya çıkması anlamında "batılı" olarak görmüyor; rasyonalizmin özel bir türü olarak, bu tikel Batı kültürünün özelliklerini de dile getiriyor.

Öte yandan Weber, kültürelci bir görüşü öyle kolaylıkla savunmuyor. Batı rasyonalizminin "evrensel önemi *ve geçerliliği*"ni, olsa olsa yöntembilgisel düşünseme düzleminde kaldırıyor: "Dünyaya egemen olmanın rasyonalizmi, *bizim* bir ışıldak gibi kullanarak dünya tarihinin bir kesitini aydınlattığımız görüş açımızdır ve *bizim için*, *bizi* süreklilik ilgilendirdiği sürece bir geçerlilik iddiası vardır. Bu görüş açısı *bizim* olumsallık içinde oluşan ve özel bir konum olarak kalan yorumbilgisel başlangıç konumumuza dahildir. Ama modern Batı kültürü aynı zamanda *tüm* kültür insanlarının ilgilenebileceği türdendir. Çünkü kültür insanlığının tarihsel açıdan önceden bilinmeyen yeni bir açımlanışını getirmiştir. Bu durum onu özel bir görüngü yapmakla kalmaz, ona özel bir konum da verir; ve durum böyle olduğu için de, genel tarihsel bir sorun oluşturur ve evrensel öneme ve geçerliliğe sahiptir. Kendisi için bu seçeneği seçmeyen kültür insanı da, onda kültür insanlığının olası bir açımlanışını, gerçi kendi seçimini onda önemsizleştirmeyeceği, ama *bilinçli bir biçimde yaşamak istediği sürece* onunla ilişkilendirmesi gereken bir açımlanışını görmek zorundadır. Demek ki Weber'in seçtiği görüş açısı aslında bir sonuçtur. Ama bu görüş açısına, yalnızca bulgusal iddialar değil, doğruluk iddiaları da yüklendiği sürece, *bizim için* bir sonuç olarak kalır."[65]

Schluchter bu nitelendirmeyi yaparak, Weber'in özanlamasını büyük olasılıkla

---

[64] Weber (1973) s. 9.

[65] Schluchter (1979), s. 36 vd.

yakalıyor; ama bu öz-anlama modern dünya anlamasının evrensellik iddiası karşısındaki birbirine zıt iki tavır alışı yalnızca görünüşte uzlaştırıyor. Batı rasyonalizmini amaçsal rasyonellik ve dünyaya egemen olma kavramsal perspektifi içinde tasarlamazsak, daha çok dünya imgelerinin *merkezsizleşmiş bir dünya anlamasıyla* sonuçlanan rasyonelleşmesini çıkış noktası olarak alırsak, o zaman şu soru ortaya çıkar: Doğruluk, normlara uygunluk ve otantiklik gibi soyut değer ölçütleri altında açınan kültürel değer alanlarında, evrensel bilinç yapılarının biçimsel bir bileşeni dile gelmekte midir? Bilimsel düşüncenin, gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarının, özerk sanatın, Batı kültürü çerçevesinde oluşmuş yapıları, düzenleyici bir ide olarak mevcut bulunan "kültür insanları topluluğunun" malı değil midir? Evrenselci konumun, çoğulculuğu ve 'kültür insanlığının' tarihsel belirlenimlerinin bağdaşmazlığını yadsıması gerekmez, ama yaşam biçimlerinin bu çeşitliliğinin, *kültürel içeriklerle sınırlı olduğunu* görür ve her kültürün belirli bir "bilinçlendirme" ya da "yüceltme" düzeyine erişmesi durumunda, *modern dünya anlamasının belirli biçimsel özelliklerini* paylaşması gerektiğini savunur. Demek ki, evrenselci kabul, genel olarak modern yaşama evrenlerinin birkaç zorunlu yapısal vasfına gönderme yapıyor. Ama bu evrenselci görüşü yeniden yalnızca *bizim için* zorunlu görürsek, kuramsal düzlemde geri çevrilen görecilik, üstkuramsal düzlemde yeniden karşımıza çıkar. Birinci ya da ikinci dereceden bir göreciliğin, Weber'in rasyonelleşme sorunsalını yerleştirdiği kavramsallıkla bağdaşabilir olduğuna inanmıyorum. Elbette Weber'in göreci çekinceleri var. Bu çekinceler varlıklarını ancak Weber'in Batı rasyonalizminin özel yanını *kültürel bir özgünlüğe* değil, rasyonellik süreçlerinin *modern kapitalizm koşullarında* girmiş oldukları *seçmeci bir modele* dayandırmasıyla ortadan kalkabilecek bir motife borçlular.

Weber Batı rasyonalizminin "Öndeyiş"te saydığı görünüşlerine bakarak, şunları anımsatıyor: "... yukarıda verilen her örnekte Batı kültürünün özgül bir biçimde oluşmuş bir 'rasyonalizm'in özgünlüğünün söz konusu olduğu açıktır. Bu sözcükten, son derece farklı şeyler anlaşılabilir – aşağıdaki açıklamalarda bu durum yeniden netleştirilecektir. Örneğin, iktisadın, tekniğin, bilimsel çalışmanın, eğitimin, savaşın, yargının ve yönetimin olduğu gibi, mistik dalıncın, yani yaşamın başka alanlarından bakıldığında özgül bir biçimde 'irrasyonel' olan bir davranışın 'rasyonelleşmeleri' de vardır. Ayrıca bu alanlardan her biri, son derece farklı kesin bakış açıları ve hedefler doğrultusunda 'rasyonelleştirilebilir' ve bir bakış açısından 'rasyonel' olan bir başka açıdan bakıldığında 'irrasyonel' olabilir. Bu yüzden tüm kültür çevrelerinde, yaşamın değişik alanlarında son derece değişik türden rasyonelleşmeler olabilir. Kültürtarihsel bir ayrım için ilk olarak, *hangi* alanların hangi doğrultu-

da rasyonelleştiği ayırt edicidir. Demek ki ilkönce yine, Batı rasyonalizminin ve bunun içinde de modern Batı rasyonalizminin özel özgünlüğünü tanımamız ve ortaya çıkışını açıklamamız söz konusudur."[66] Kültürelci bir görüşü dile getiriyor görünen bu çekirdek tümce, 'Protestan Etiği' makalesini adeta sözcüğü sözcüğüne yineliyor: "Yaşam son derece farklı kesin bakış açılarından ve son derece farklı doğrultularda 'rasyonelleştirilebilir'."[67] Ama değer *içeriklerinin göreciliğinin, rasyonelleşme sürecinin yönünün evrensel* karakterini etkileyip etkilemediği ve etkiliyorsa nasıl etkilediği, "kesin bakış açıları"nın çoğulculuğunun hangi düzlemde yer aldığına bağlıdır. Kültürelci bir görüş, rasyonelliğin her *biçimine* (ve buna karşılık düşen rasyonelliği yükseltme biçimlerine) *aynı düzlem üzerinde*, bu biçimin aynı zamanda 'irrasyonel olarak betimlenebileceği en az bir soyut bakış açısının bulunmasını istemelidir. Weber yukarıda gözden geçirdiğimiz rasyonellik kavramları için tam da bunu öne sürmek istediği görülüyor. Ama bu önesürümünü koruyamıyor. Bundan sonra, yukarıdaki paragraflarda uyguladığım sıralandırmaya gönderme yapacağım.

a'ya ek): Yöntemli bir kılavuzlukla yeniden üretilebilen ve böylelikle düzenli ve hatta gerektiğinde planlı bir karaktere bürünen eylemlerin *teknikleştirilmesi* anlamında rasyonellik. Max Weber, bu anlamda rasyonelleşmiş eylemlerin irrasyonelliğine örnek olarak "nefsini yenme ya da büyü amaçlı çilecilik ya da dalınç yöntemlerinin, yogada ve geç dönem Budist dua makineleriyle yapılan manipülasyonda karşılaştığımız en tutarlı biçimlerini"[68] gösteriyor. Böyle teknik bir disiplinlileştirme hangi soyut bakış açılarından 'irrasyonel' olarak değerlendirilebilir? Elbette çileci egzersizlere, mistik dalmalara, yogaya vb. belirli bir anlam verip, onlara modern bir dünya anlamasının bakışından irrasyonel oldukları eleştirisi yöneltilebilir. Ama bu eleştiri ilk olarak eylemlerin teknik rasyonelleşmesine değil, ritüel eylemlerin dinsel yorumlanışına ilişkindir ve ikinci olarak da ancak modern dünya anlamasının dünya imgeleriyle, büyüsel düşünme biçimleriyle bir bağının olmadığı gibi, biçimsel açılardan onlarla aynı basamağa da yerleştirilemeyeceği gösterilebilirse, bu eleştiri göreci temel kabullere dayanabilir.

b ve c'ye ek): Biçimsel rasyonellik. Weber iktisattaki, teknikteki, bilimsel çalışmadaki, eğitimdeki, savaştaki, yargıdaki ve yönetimdeki, "yaşamın başka bölgelerinden bakıldığında, özgül irrasyonel" olarak görülebilecek rasyonelleşmelere işaret

---

[66] Weber (1973), s. 20.

[67] Weber (1963), s. 62.

[68] Weber (1963), s. 266.

ediyor.[69] Ne var ki bu eleştiri, bu eylem alanlarının rasyonelleşmesini sağlayan teknolojileri ve stratejileri değil, bu eylem alanlarına *bir kültürün bütünü içinde* düşen göreli önemi hedef alıyor. Genel olarak bir eylem alanının ne zaman ve ne ölçüde rasyonelleşmesi gerekirse gereksin, ilerlemeler nesnel dünyadaki bir şey olarak karşılaşılan doğa ve toplum süreçleri üzerindeki başarılı bir kullanma gücünün kültürlere göre değişmeyen kıstaslarıyla ölçülür.

d'ye ek) Değersel rasyonellik: İktisat, din, eğitim vb. gibi tek tek yaşam alanları içinde amaçsal ve araçsal rasyonel eylemleri yönlendiren değer modelleri değişebilir. Bu değerlerin her birinin tarihsel olarak somut bir biçimi vardır, tikel özelliktedirler ve Weber'in yanlış anlaşılabilir bir biçimde "maddesel rasyonellik" diye adlandırdığı şey için referans noktalarını oluştururlar. Dünya dinlerinin kurtuluş ideleri "kesin" değer postulatlarının çoğulculuğunun belki de en çarpıcı örneğidirler: "Eğer ... ulaşılmak istenen ruhsal kurtuluş mülklerinin türü, dışsal çıkar konumundan ve egemen tabakaların bu konuma uygun yaşam tarzından, yani sosyal tabakalaşmanın kendisi tarafından güçlü bir biçimde etkilenmişse, bunun tersine olarak, planlı bir biçimde rasyonelleştirildiği sürece tüm yaşam tarzının yönü de, her zaman rasyonelleştirmenin yönlendiği kesin değerler tarafından köklü bir biçimde belirlenmiştir."[70] Bu arada soyut değer *ölçütleri*, yani Weber'in kurtuluş vaat eden dinlerin rasyonelliğin incelediği biçimsel geçerlilik görünümleri, değer *içerikleri*'nden başka bir düzlemde yer alır. Böylece inanç etikleri nüfuz edici, dizgeselleştirici güçlerini, adalet sorunlarını doğruluk ve beğeni sorularından yalıtmaya izin veren gelenek sonrası bilinç yapılarına borçludur. Böylelikle, dünya imgelerinin etik açıdan az çok rasyonelleştirildiği boyut saptanmış oluyor.

f ve g'ye ek) Modern dünya anlaması ve değer alanlarının iç mantığı. Weber yaşamın rasyonalize edilmesini sağlayan "kesin görüş açıları"ndan söz ettiğinden, bunlardan her zaman kültürel değerleri, yani tarihsel konfigürasyonlarda, bir yaşam alanının *içinde* oluşan içerikleri değil, kimi zaman bir değer alanının iç yasaları için belirleyici olan soyut ideleri de kastediyor. Bilişsel değer alanı için doğruluk ve başarı, ahlaksal-pratik değer alanı için adalet ve genel olarak normlara uygunluk; dışavurumsal değer alanı için de güzellik, otantiklik ve içtenlik bu türden idelerdir. Bu ideleri (ya da geçerlilik görünümlerini) değer malzemeleriyle, tikel değer alanlarının özel *içerikleriyle* karıştırmamak gerekir. Weber'in kavrayışına göre kültürel değer alanları modern toplumların gelişimi açısından önem taşırlar, çünkü toplumsal

[69] Weber (1963), s. 20.

[70] Weber (1963), s. 259.

altdizgelerin ya da yaşam alanlarının birbirinden farklılaşmasını yönetir. Her bir tikel yaşam alanının perspektifinden öteki tüm alanların rasyonelleşmesi elbette belirli bir anlamda 'irrasyonel' olarak görülebilir: Weber "ara değerlendirme"de bu savı geliştiriyor. Weber "dünyada karşılaşılan her özel alanın özgül özgünlüğünün ayrılmasının" her zaman, temelleri değer alanlarının iç yasalarında bulunan bağdaşmazlıkların ve çatışmaların ortaya çıkmasına neden olduğuna inanıyor. Ama bu ilişki tikel değer alanlarının iç mantığının rasyonel bir biçimde açınmasına değil, *bazı yaşam alanlarının tüm öteki yaşam alanlarını çiğneyerek bağımsızlaşmasına* yöneliktir.

Gitgide daha çok rasyonelleşen yaşam alanları arasındaki gerilimlerin gerçekten de soyut değer ölçütlerinin ve geçerlilik görünümlerinin bir bağdaşmazlığına mı, yoksa yalnızca kısmi ve bu yüzden *dengesiz* bir rasyonelleşmeye mi (örneğin kapitalist ekonominin ve modern devlet yönetiminin öteki yaşam alanlarını ezerek genişlemelerine ve yapıları gereği ahlaksal-pratik ve dışavurumsal rasyonellik biçimlerine eğilimli olan bu yaşam alanlarını, ekonomik ya da yönetsel rasyonellik biçimlerine girmeye zorlamalarına) dayandığı sorusunu, en azından empirik bir soru olarak görmeliyiz. Yanıt ne olursa olsun, her durumda, modern dönemde kendi başına gelişen değer alanlarının ve bu alanlara karışılık düşen toplumsal alt alanların biçimsel olarak rasyonelleştirildiği geçerlilik görünümlerini, değer içerikleriyle, tarihsel olarak değişen tikel değer kalıplarıyla gelişigüzel bir biçimde aynı düzleme yerleştiremeyiz. Söz konusu geçerlilik iddiaları daha çok içsel gerilimler açısından zengin bir dizge oluşturur, bu dizge gerçi ilkönce Batı rasyonalizmi biçiminde ortaya çıkmıştır, ama bu belirli kültürün kendine özgülüğü üzerinden, genel ve *tüm* "kültür insanlarını" bağlayıcı bir geçerlilik iddiasında bulunmaktadır.

e'ye ek) Yöntemli yaşam tarzının rasyonelliği: Max Weber Protestan meslek etiğinin irrasyonel özüne sık sık işaret etmiştir; ve bu açıdan sezgisel olarak ona hak vermemek olanaksızdır. Weber "bu somut 'rasyonel' düşünme ve yaşama biçiminin kimin tinsel ürünü olduğunu, o meslek düşüncesinin ve ... bizim kapitalist kültürümüzün karakteristik bileşenlerinden biri olmuş olan ve hâlâ da bu özelliğini koruyan özçıkarlar açısından böylesine irrasyonel bir biçimde kendini mesleksel *çalışmaya* adamanın nereden kaynaklandığını" araştırmıştır. Weber şöyle devam ediyor: "*Bizi* burada tam da hepsinde olduğu gibi, bu 'meslek' kavramında da yer alan o *irrasyonel* unsurun kökeni ilgilendiriyor:"[71] Acımasız bir iç dünyasal çileciliğin bireylere hem kendi öznel doğalarıyla hem de etkileşim taraflarıyla ve hatta inanç kardeşleriyle olan ilişkilerinde uyguladığı baskı, Tanrı'nın kişinin kendi ruhunun kur-

[71] Weber (1963), s. 62.

tuluşu hakkındaki düpedüz irrasyonel olan buyruğuna körü körüne itaat etmeye karşılık düşer. Gerçi bu ruhsal baskı, mesleksel-çalışma alanında amaçsal-rasyonel eylemin güdülenimsel temeli açısından en azından kısmen işlevseldir; ama meslek pratiği açısından zengin sonuçları bulunan inanç etiğinin biçimsel koşullarının yerine getirilmesi için ödenmesi gereken bedeli de gösterir – bu bedel ahlaksal ve dışavurumsal rasyonellik kavramlarıyla dile getirilebilir. Örneğin L. Brentano haklı olarak, bu disiplinleştirmenin, yöntemli rasyonel bir yaşam tarzına alıştırmaktan çok "irrasyonel bir yaşam tarzına doğru rasyonelleştirme" olarak kavranması gerektiğine dikkat çekiyor. Weber bu itiraza pek inandırıcı bir yanıt vermiyor. "Aslında söylediği doğru. Bir şey her zaman kendinde değil, belirli bir 'rasyonel' *bakış açısından* 'irrasyonel'dir. Dindar olmayanlar için her dindar yaşam tarzı, hazcılar için her çileci yaşam tarzı, *kendi* kesin değerlerine göre bir 'rasyonelleşme' olsalar bile, 'irrasyonel'dirler. Bu ("Kapitalizmin Tini" hakkındaki) makalenin bir katkısı olacaksa, o da görünüşte tek anlamlı olan 'rasyonel' kavramının çok yönlülüğünü keşfetmek olacaktır."[72] Ancak, Brentano itirazını öteki, yararcı ya da estetik yaşam biçimleriyle rekabet eden bir etik yaşam biçimi *olarak* Protestan meslek etiğine yöneltmiyor. Brentano, Weber'in tarihte ilk (ve biricik) kez, araçsal, amaçsal ve değersel rasyonelliği dizgesel olarak birleştiren karmaşık eylem tipini süreklileştiren örnek biçimi olarak gördüğü bir yaşam biçiminin *içsel* tutarlılığını sorguluyor. Weber'in kavrayışına göre, yöntemli yaşam tarzı, pratik rasyonelliğin üç genel görünümünü eşzamanlı olarak cisimleştiren ve bu bakımdan yalnızca kültürel olan bir özgünlüğü dile getirmekle kalmayan bir yaşam biçimini temsil ediyor. Bu yaşam biçimi, yine de irrasyonel özellikler taşıyorsa, bu özellikler de, Weber'in çözümlemesinde seçilmelerine neden olan rasyonellikle gerçekten de *aynı* düzlemde yer alırlar. Bu *çelişki*, göreceğimiz gibi, ancak etik rasyonelleşmenin bu tarihsel biçiminin salt tikel, yani eksik karakteri kanıtlanabildiğinde ortadan kaldırılabilir.

[72] Weber (1963), s. 35, dipnot 1.

2. Dinsel-Metafizik Dünya İmgelerinin Büyüden Arındırılması ve Modern Bilinç Yapılarının Doğuşu

Batı rasyonalizmi hakkında ve Weber'in bu görüngüyü çözümlerken kullandığı kavramsal araçlar hakkında bir ilk genel bakış edindik. Buna göre Weber'in kültürel değer alanlarının birbirinden farklılaşmasını, Batı rasyonalizminin açıklanması için bir anahtar olarak gördüğü ve bu farklılaşmayı da içsel bir tarihin, yani dünya imgelerinin rasyonelleşmesinin ürünü olarak kavradığı ortaya çıkıyor. Weber'in kendisi, tümevarımcı bir biçimde topladığı ve betimleyici bir tutumla ele aldığı değer alanlarını dizgesel bir biçimde sınıflandırmaya ve biçimsel görüş açılarından çözümlemeye çalışmasa da, bu kuramsal yaklaşım ancak Yeni Kantçı değer felsefesi fonunun önünde anlaşılabilir. Sosyolojik *yaşam düzeni* kavramı felsefi *değer gerçekleştirimi* kavramının yardımıyla açıklanmazsa, Weber'in rasyonelleşme kuramını anlamak daha baştan olanaksızlaşır. Bilimcinin kuramsal perspektifinden varlık ve geçerlilik alanları arasında ve buna karşılık düşecek biçimde, betimleyici ve değer biçici önermeler arasında kesin bir ayrım ortaya çıkar; elbette bu arada yalnızca değerlendirme değil bilgi de betimleyici önermelerle bağlanmış doğruluk iddiası üzerinden bir geçerlilik alanına bağlı kalır. Sosyolog da her bilimci gibi bu iki alan arasında bir ayrım yapar; ama onun üzerinde çalıştığı gerçeklik kesitinin ayırt edici özelliği, burada varlık ve gereklilik alanlarının özgün bir biçimde iç içe geçmiş olmalarıdır: Kültür, Rickert'in tasarımlarına göre bir değerler dizgesi ilişkilerinden oluşur.[73] Tek tek aktörler ve gruplar sosyal eylemlerinde değerlere yönlenirler; bu değerler kültürel nesnelerde ve kurumsal düzenlerde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden bir sosyolog, betimleyici bir tutumla çözümlediği gerçekliğin, geçerlilik görünümleri altında *da görülebileceğini* ve nesne alanı içinde karşılaştığı bireylerin kendi dünyalarını normal olarak geçerlilik görünümleri altında –yani somut değerlere ya da soyut geçerlilik iddialarına her yönlenişlerinde– gördüğünü dikkate almalıdır. Sosyolog, sosyal yaşam düzenlerinin betimleyici ele alınışını, bu düzenlerde cisimleşmiş idelerin ya da değerlerin bir yeniden kuruluşuyla birleştirerek, nesnelerin *değere bağlılığından* yararlanabilir.

Bir Yeni Kantçı olan Weber, değer gerçekleştirme süreçlerine eşzamanlı olarak hem dışarıdan hem içeriden bakabileceğine, onları hem empirik olaylar ve hem de bilginin nesneleşmeleri olarak inceleyebileceğine, gerçeklik ve geçerlilik görünüm-

[73] Krş. Habermas (1970), s. 74 vd.

lerini birleştirebileceğine inanmasaydı, bir rasyonelleşme kuramı ortaya koyamazdı. Bu yüzden Schluchter şu haklı vurgulamayı yapıyor: "Weber değer alanlarını ve yaşam düzenlerini betimleyici bir biçimde ele almaya eğilim gösteriyor ve tarihsel-empirik bir tutum içinde, geçerliliğe ilk planda etkililik görünümünden bakıyor. Ancak bu çözümlemenin art alanında, tarihsel-empirik incelemelerin kökleşmiş olması gereken bir değer kuramı yatıyor. Ve bu durum bence tarihsel-empirik rasyonelleşme kuramı için büyük ölçüde geçerlidir."[74] Weber bu değer kuramsal art alanı belirtik kılmıyor; ama ideleri ve ilgileri birbirleriyle ilişkilendirdiğinde (1) ve dünya imgelerini çözümlerken dışsal incelemeyi, içsel bir incelemeyle bağladığında (2) bu art alana bağlı kalıyor. Bu noktayı dünya imgelerinin rasyonelleşmesini karakterize etmek için kısaca ele alacağım ve bu karakterize edişi hem içeriksel açılardan (3) hem de yapısal değişiklikler açısından (4) yapacağım. Son olarak, büyüden arındırılmış dünya anlamasının yapılarının toplumsal kurumlar düzleminde etkili olabilmesi için sağlanmış olması gereken koşullardan birkaçını sayacağım (5).

(1) *İdeler ve ilgiler.* Kültürün rasyonelleşmesi, ancak eylem yönlenimlerinin ve yaşam düzenlerinin bir rasyonelleştirilişine aktarıldığı zaman empirik açıdan etkili olur: Weber, kültürel olarak biriktirilmiş bilginin bir yandan bireylerin ve grupların yaşam tarzına, diğer yandan sosyal yaşam biçimlerine (ya da Weber'in toplumsal altdizgeler yerine andığı yaşam alanlarına, yaşam düzenlerine) bu aktarılışını ideler ve ilgiler arasında bir aktarma olarak düşünüyor. Weber "kültür insanlarının" ya da toplumsallaşmış bireylerin bir yandan doyurulması gereken gereksinimlerinin olduğunu, diğer yandan da yorumlanması ve anlamlandırılması gereken anlam bağlamları içinde yer aldıkları olgusundan yola çıkıyor. Bunlara *maddi* ve *idesel ilgiler* karşılık düşüyor; maddi ilgiler refah, güvenlik, sağlık uzun yaşama vb. gibi dünyevi değerleri, idesel ilgiler ise inayet, ruhsal kurtuluş, bengi yaşam ya da iç dünyaya ilişkin olarak yalnızlığın, hastalığın, ölüm korkusunun aşılması vb. gibi manevi değerleri hedefler. Maddi yoksunluk durumunda *dışsal yoksulluk sorunları*, idesel yoksunluk durumunda *içsel yoksulluk sorunları* doğar. Bu empirik-antropolojik belirlemelerde Kantçı-Yeni Kantçı bilgi kuramının ikiye ayırmacı kavram oluşturması yansıyor. Bu noktada ideler ile ilgiler arasında bir yandan kavramsal, diğer yandan da empirik ilişkiler vardır. Kavramsal ilişkilerin nedeni, idesel gereksinimlerin doğrudan doğruya idelere ve değerlere yönelik olması, maddi gereksinimlerin ise idelerin yardımıyla yorumlanmalarının gerekmesidir. Öte yandan ideler ve ilgiler hem toplumun hem de toplum üyelerinin yaşam düzenlerinde empirik ilişki

[74] W. Schluchter (1979), s. 30.

içindedir.

Yaşam düzenleri iki yönden incelenebilir. Bir yandan değerlere sahip olunmasını, yani maddi ve manevi ilgilerin doyurulmasını düzenlerler, öte yandan ideleri ya da değerleri gerçekleştirirler. Bu sırada ikisi de birbirine bağlıdır. İlgiler, toplumsal ilişkinin normları üzerinden, uzun erimde ancak kendi *temellendirilmelerine* yarayan idelerle birleştiklerinde doyurulabilirler; ve ideler de kendilerine *güç* veren ilgilerle birleşmedikleri sürece, empirik olarak yerleşemezler.

Marx'ın daha Alman-Fransız Yıllıkları'nda formüle ettiği bu *genel* perspektif Max Weber'de hafif idealist bir yön değişikliğine uğruyor; R. Bendix bunu O. Hintze'nin karakteristik bir sözüyle kanıtlıyor: "İlgiler güçlü bir biçimde izlendiğinde, onların canlandırılması, pekiştirilmesi ve haklı çıkarılması için bir ideoloji de oluşur; bu ideoloji, içinde eylemin yer aldığı yaşam sürecinin vazgeçilmez bir parçası olarak, 'gerçek' ilgiler kadar gerçektir. Öte yandan, ideler dünyayı fethetmek istediklerinde, gerçek ilgilerin desteğine gerek duyarlar, ancak çoğu zaman bu ilgiler ideleri başlangıçtaki hedeflerinden az ya da çok saptırabilir, hatta onları değiştirebilir ve tahrif edebilirler."[75] Max Weber, Parson'un daha sonra (Durkheim'dan etkilenmiş bir değişkede) ortaya koyduğu bir modelden yola çıkıyor: Sosyal eylem dizgeleri ya da "yaşam düzenleri" maddi ve idesel ilgilerin doyurulmasını, meşru fırsatlarını düzenleyerek ideleri ve ilgileri bütünleştirir. İdelerin ve ilgilerin birbirine geçmesi ve onların birbirlerini kararlılaştırmaları, maddesel ve idesel değerlere sahip olunmasını düzenlemeye ve bu düzenlemeyi, ilgili normlara ortalama ölçüde uyulması için yeterli fırsatın doğacağı biçimde güdülenim ve değer yönlenimlerinin içine yerleştirmeye yarar. İçlerinde ilgilerin dile getirildiği kurumların kalıcı olması isteniyorsa, ilgilerin idelere bağlanması gerekir; çünkü bir yaşam düzeni ancak ilgiler üzerinden meşru bir geçerlilik elde edebilir.

Bu durum "geçerlilikten bağımsız" salt olgusal olarak ayakta tutulan bir düzen örneğinde gözler önüne serilebilir. Her durumda kararsız olan, açıkça baskıcı ve korkuya dayalı tahakküm düzeni[76] bir yana bırakılırsa, "sosyal eylemin görenek ya da ilgi konumuyla belirlenen düzenliliği"[77] böyle bir durumdur. Max Weber "alışılmış eyleme alışmaya" *görenek* diyor; bu alışma öyle "hantal"dır ki, alışkanlığın normatif iç yapısı kurumuştur ve geriye sadece bir alışmışlık durumu, kurallara bilinçsizce uyma durumu kalmıştır. Buna karşılık *ilgi konumuna* dayanan araçsal bir

[75] Bendix (1964), s. 44.

[76] Weber (1968 a), s. 210.

[77] Weber (1964), s. 22.

düzen yalnızca stratejik eylemde bulunan öznelerin "yararları ve zararları" rasyonel bir gözle tartıp biçmesine dayanır, bu sırada özneler birbirlerini bütünleyen beklentilerini karşılıklı olarak kararlılaştırır. Ama "yalnızca böyle temellere" –tahakküm, görenek ya da ilgi konumu gibi– dayanan bir düzen "göreli olarak kararsızdır"[78] bu yüzden normal durum, ilgi konumlarını dile getiren ve aynı zamanda meşru olarak kabul edilen bir düzendir.

Weber, bir düzenin bağlayıcılığı öznel olarak kabul edildiğinde, geçerliliğin ve meşruluğun var olduğunu söylüyor. Bu kabul ediş, ilgi konumlarına değil, *doğrudan doğruya* bir temellendirme ve haklı çıkarma potansiyelini beraberinde getiren idelere dayanır. "Bir sosyal ilişkinin anlam içeriğini a) yalnızca eylem verilebilir 'düzenleyici ilkelere' (ortalama ve yaklaşık olarak) yönlendiğinde, bir 'düzen' olarak adlandırabiliriz. b) Söz konusu düzenleyici ilkelere bu gerçek yönlenimin başarılı olmasının en azından bir nedeni *de* eyleyenler *için* herhangi bir biçimde geçerli, yani bağlayıcı ya da örnek olarak görülmesiyse, bu düzenin 'geçerli' oluşundan söz edebiliriz. Elbette, taraflarda eylemin bir düzene yönlenmesi aslında çok değişik güdülerle olur.

Ama öteki güdülerin *yanı sıra*, düzenin de eyleyenlerin en azından bir bölümü tarafından örnek ve bağlayıcı ve bu yüzden geçerli olması *gerekli* görülmesi durumu, doğallıkla eyleyenlerin düzene yönlenmeleri şansını çoğu zaman büyük ölçüde artırır. *Yalnızca* amaçsal-rasyonel güdülerle uyulan bir düzen genel olarak görenek yoluyla, bir davranışa alışma yoluyla uyulan düzenden daha kararsızdır. Bu ikincisi en sık rastlanılan içsel tutum türüdür. Ama o da, örnek olmanın ya da bağlayıcılığın, diyelim ki 'meşruluğun' prestijiyle ortaya çıkan düzene göre, bir o denli kararsızdır."[79]

Bir eylem dizgesinin ya da bir yaşam düzeninin kalıcılığı, onun meşruluğuna bağlı olduğu sürece, bu dizge olgusal olarak "anlaşma geçerliliğine" de dayanır. Topluluk eyleminin anlaşmalılık karakteri, bir grubun üyelerinin kendi eylem normlarının bağlayıcılığını kabul etmelerine ve birbirlerinin normlara uyuma yükümlülüğünü duyumsadıklarını bilmelerine dayanır. Bu 'meşru düzen' kavramında, rasyonellik sorunsalı için öncelikle önemli olan, idelerin gerçi ilgilerle son derece eksik bir biçimde bir araya getirilmiş olmaları, ama bu bütünleşme üzerinde *nedenlere ve geçerlilik iddialarına olgusal etkililik* sağlamalarıdır.

Toplumsal açıdan etkili idelerin dahil olduğu bir değer alanı, meşru bir düzen

[78] Weber (1968 a), s. 215.

[79] Weber (1964), s. 22 vd.

içinde genel olarak ancak eksik bir biçimde cisimlendirilebilir. Bu durum eylem normlarının yapısında, onların "anlaşmalılık karakterine" karşın yer alan güçle görülebilir. Normlar yaptırımı gerektirir; bunlar ya dışsal yaptırımlar (*uzlaşımlar* durumunda ilgililerin kınanması, hukuk normları durumunda, bir birliğin zorlayıcı aygıtı[80]) ya da içsel yaptırımlardır (*etik normlar* durumunda utanma ve suç gibi). Weber normatif geçerlilik iddiası ile olgusal anlaşmaya dayanan eylem normları arasındaki bu ilişkiyi, hukuksal olarak örgütlenmiş iktisat düzeni örneğinde açıklıyor: "Açıktır ki ... 'hukuk kuramı'nın idesel hukuk düzeninin, olgusal iktisadi eylemin evreniyle doğrudan bir ilgisi yoktur, çünkü bu ikisi farklı düzlemlerde yer alır: Birisi idesel geçerli olma gerekliliği düzleminde, diğeri de gerçekten olma düzleminde yer alır. Buna karşın iktisat ve hukuk düzeni birbirleriyle son derece yakın ilişkiler içindeyse, bu sonuncusu hukuksal değil sosyolojik anlamda *empirik geçerlilik* olarak anlaşılıyor demektir. O zaman 'hukuk düzeni' sözcüğünün anlamı bütünüyle değişir. Bu sözcük artık mantıksal açıdan 'doğru' oldukları gösterilebilir normların bir bütünü değil, gerçek insani eylemlerin olgusal belirlenme temellerinin bir bütününü imler."[81]

İdeal ve sosyal geçerlik arasındaki bu ayrımdan iki sonuç çıkar; ama öncelikle değer yargısı tartışmasından bu yana tüm dikkatleri üzerine çekmiş bulunan yöntemsel bir sonuç çıkar. Weber, Stammler'le tartışırken iki farklılaşmayı vurguluyor: Bir yanda davranışın olgusal düzenlilikleri ile eylemlerin normatif olarak düzenlenmeleri arasındaki farkı, diğer yanda normatif bir geçerlilik iddiasının anlamı ile onun olgusal olarak kabul edilmesi gerçeği arasındaki ayrım. Weber daha sonra benimsenmiş değerlendirme standartları ve mevcut normlar üzerine betimleyici önermeler ile normları öneren, dile getiren ya da haklı çıkaran önermelerin birbirine karıştırılmasını eleştiriyor. "Stammler bir 'norm'un *idesel* 'geçerliliği' ile, empirik eylemin, normların geçerli olduğunun tasarlanması yoluyla etkilenişini birbirine karıştırıyor; bunların birincisi, bir hukuk dogmatikçisi ya da etikçi tarafından bilimsel olarak tümdengelimle çıkartılabilir, ikincisi ise empirik incelemelerin nesnesi yapılabilir."[82] Normların ideal geçerliliğine ilişkin sorular, ister kuramcılar isterse ilgili kişiler söz konusu olsun, yalnızca bir eyleyenin (ya da bir tartışıma katılanın) edimsel bir tutumu içinde ortaya çıkabilir; oysa normların sosyal geçerliliğine ilişkin soruların, değerlerin ve normların bir grup içinde olgusal olarak kabul

---

[80] Weber (1964), s. 240 vd.

[81] Weber (1964), s. 234.

[82] Weber (1964), s. 246.

edilip edilmediği türünden soruların, bir üçüncü kişinin nesneleştirici tutumuyla ele alınması gerekir. Bunun anlamsal düzlemdeki karşılığı, değer ve olgu yargıları arasındaki ayrımdır. Weber haklı olarak, bir tipteki önermelerin, öteki tipteki önermelerden türetilemeyeceğinde diretiyor. Ama yöntembilimci Weber'in bu ilgisini, bugüne dek *bir başka* ilgi, sosyolog Weber'in aynı bağlamda kayıt ettiği bir başka ilgi, geniş ölçüde örtmüştür.

Toplumsal rasyonelleşme sorunu, "normların geçerliliğine ilişkin tasarımların" gerekçelerle desteklenmiş olmalarından dolayı ve bu yüzden içsel anlam bağıntılarının entelektüel olarak işlenmeleri yoluyla, Max Weber'in "entelektüelleştirme" dediği şeyle, etkilenebilir de olmalarından kaynaklanır. Meşru düzenlerin kalıcılığı başka şeylerin yanı sıra normatif geçerlilik iddialarının kabul edilmesi olgusuna da bağlıdır. Ve bu sosyal geçerlilik, gerekçelerle, genel olarak yorumlama dizgelerinin, dünya imgelerinin, kültürel geleneklerin temellendirme potansiyeliyle içsel bir ilişki içinde olduğundan, dünya imgelerinin entelektüeller tarafından dizgeselleştirilmesinin ve işlenmesinin *empirik* sonuçları vardır. Kültürel yorumlama dizgeleri üzerinde entelektüel bir biçimde çalışma, öğrenme süreçlerine götürür; sosyal bilimci bir kural olarak nesne alanında etkili olan entelektüellerle aynı edimsel tutumu alırsa, bu öğrenme süreçlerini *yeniden kurabilir ve yargılayabilir*. Bilimci kültürel (ve toplumsal) rasyonelleşme süreçlerinin bu rasyonel olarak yeniden kuruluşunu olgusal tasarımların betimlenişiyle *sınırlayamaz*; yeni idelerin empirik ikna gücünü ve eski idelerin değer yitirmesini, ikna güçlerinin azalmasını, ancak verili gelenek bağlamında yeni idelerin yerleştikleri *gerekçeleri gözünün önüne getirdiği* ölçüde anlayabilir. Sosyal bilimci bu nedenleri anlayabilmek için onlara inanmak zorunda değildir; ama *onlara karşı* en azından örtük *bir tavır almazsa* (yani onlara katılıp katılmadığını, yerine göre onlara neden katılamayacağını ya da kayıtsız kalacağını bilmezse) bu gerekçeleri anlayamaz. Burada rasyonel yeniden kurmanın yöntemsel yanını ele almamız gerekmiyor; ama ben, (değerlerin ve) normların idesel ve sosyal geçerliliği arasında ayrım yapmanın, bizim bağlamımız açısından, değer yargısı içermeme postulatından daha önemli bir sonucu olduğunu göstermek istiyorum. Rasyonellik süreçleri, ancak meşru düzenlerin kalıcılığı, içeriden müdahale edilebilen, yani eleştiri, yeni kavrayışlar, öğrenme süreçleri vb. yoluyla *sarsılabilen* geçerlilik iddialarının olgusal kabul edilişine bağlı olduğu için, toplumsal yaşam düzenlerine yerleşebilir.

Geleneksel toplumlarda (ve yalnızca onlarda değil) yeni ideler, yeni gerekçeler ve temellendirme düzlemleri, düzenlenmiş argümantasyonlar biçiminde ortaya çık-

maz: " 'Geçerli' olan olarak 'düzenli' olana yönlenmişlik dünyasında herhangi bir 'yenilik' nasıl ortaya çıkar? Dışarıdan: dışsal yaşam koşullarının değişmesiyle, buna hiç kuşku yok. Ama bu değişikliklerin yeni bir düzen yerine yaşamın çökmesiyle sonuçlanmayacağının hiçbir güvencesi yoktur; ve her şeyden önce bunlar kesinlikle vazgeçilmez koşullar değillerdir; son derece kapsamlı yeni düzen örneklerinde etkili bir koşul bile değillerdir."[83] Weber yenilikleri daha çok büyük bir anlam verme kapasitesine sahip olan, karizmatik etkili kişilerin "esinlenme"leriyle açıklıyor. Büyük dünya dinleri, istisnasız bir biçimde peygamberce söz söyleme ustası olan ve örnek bir yaşam tarzı yoluyla idelerine etkililik kazandırmış bulunan kuruculara dayanır. Bu yeni ideleri ve yaşam tarzlarını daha sonra dogmatik olarak biçimlendirmek ve gelenekselleşebilecek bir öğreti olarak "rasyonelleştirmek" elbette rahiplerin, keşişlerin, bilgelik öğretmenlerinin entelektüel çalışmasını gerektiriyordu. Bir önceki dünya anlamasının, mitsel dünya anlamasının motifleriyle, yorumlama modelleriyle, temellendirme yapılarıyla tartışma bu düzlemde gerçekleşir. "Entelektüeller tarafından 'rasyonel' olmaları niyetiyle yaratılmış dinsel dünya yorumları ve etikleri, tutarlı olma buyruğuna sıkı sıkıya bağlıydı. Tek tek durumlarda 'çelişki içermeme' istemine ne denli az uysalar ve rasyonel olarak *türetilemeyen* tavır alışları, etik postulatlarına ne denli çok ekleseler bile, ratio'nun özellikle de pratik postulatların teleolojik bir biçimde türetilmesinin etkisi, tüm bu yorum ve etiklerde bir biçimde ve çoğu zaman güçlü bir biçimde ayrımsanabilir."[84]

Bu düşünüşlerin yardımıyla, ilgiler ve ideler arasındaki ilişkiyi daha tam olarak kavrayabilirz. "Dünya Dinlerinin İktisat Etiği" yazısının giriş bölümünde, Marx'ın "Siyasal Ekonomi'nin Eleştirisi"ndeki önsözüyle örtük bir ilişki içindeki şu ünlü pasaj yer alıyor: "İlgilerdir ... insanların eylemlerine doğrudan doğruya egemen olan, ideler değil. Ama: 'İdeler' yoluyla yaratılan 'dünya imgeleri' çoğu zaman bir makasçı gibi, ilgiler dinamiğinin eylemi devinime geçirdiği rayları belirlemişlerdir."[85] Sosyal eylemi meşru düzenlere (uzlaşımlara ve hukuk normlarına) gönderme yaparak açıkladığımız sürece, çıkış noktalarımız şunlardır:

– "İlgiler dinamiği" eylemi devindirir,

– ama bu ilgiler dinamiği çoğu kez, olgusal olarak geçerli normatif düzenlemelerin sınırları içinde etkilidir

– normatif düzenlemelerin geçerliliği, onları temellendirmek için yararlanılan

[83] Weber (1964), s. 242.

[84] Weber (1963), s. 537.

[85] Weber (1963), s. 252.

idelerin ikna gücüne dayanır; ve

– idelerin olgusal ikna gücü, bu idelerin verili bir bağlamda ortaya koydukları (nesnel değerlendirmeye açık) temellendirme ve haklı çıkarma potansiyeline de dayanır.

Meşru düzenlerin dayanıklılığı, kullanılabilir idelerin ve dünya imgelerinin meşrulaştırma potansiyelinden kaynaklanan yapısal sınırlamalara da bağlıdır. Bu potansiyel hem olgusal (dışsal) inandırıcılık koşullarıyla hem de rasyonel (içsel) geçerlilik koşullarıyla değişir. Kabul edilmiş geçerlilik iddialarının olgusallığı, kabul edilmeye değerliğin (ya da geçerliliğin) içsel koşullarına *ne ölçüde* bağlıysa, dünya imgelerinin iç mantıkları uyarınca, geçerlilik kıstaslarına göre gerçekleştirilen rasyonelleştirilmesi de empirik açıdan o ölçüde etkilidir. Bu rasyonelleştirme, içinde ilgilerin idelerle meşru bir düzen biçiminde birleştirilebildikleri "rayların makas değiştiricisi" anlamında empirik olarak etkilidir.

Weber yöntemini de bu kuramsal kabulle destekliyor, "aksi halde uçsuz bucaksız kalacak çeşitliliğin serimlenmesini, amaca uygun olarak kurulmuş rasyonel tipler yoluyla, yani: Sabit olarak verili varsayımlardan türetilebilen bir pratik davranışın içsel olarak 'en tutarlı' biçimlerinin ayrıştırılması yoluyla umabiliriz. Ve sonunda, bu türden bir din sosyolojisi denemesi, her şeyden önce, aynı zamanda rasyonalizmin tipolojisine ve sosyolojisine de bir katkı olmalıdır. Bu yüzden bu deneme gerçekliğin *alabileceği* en rasyonel biçimlerden yola çıkar ve kuramsal olarak gösterilebilir belirli rasyonel sonuçların gerçeklikte ne ölçüde çıkarılabileceklerini ve yerine göre, neden çıkarılamayacaklarını bulmaya çalışır."[86] Buradan, Weber'in rasyonel olarak yeniden kurulabilir dünya imgelerini gündelik yaşamda doğrudan etkili olan yönetim dizgesiyle eş tuttuğu anlamı çıkmaz; Weber bunlardan gündelik yaşam bilincinin, özellikle iktisat etiğinin yapılarını öne doğru itmek için birer araç olarak yararlanıyor. "Söz konusu olan sadece bir bilgi aracı (yine de belirli koşullarda önem kazanabilen bir araç) işlevi gören teolojik el kitaplarının etik kuramı değil, temelleri dinlerin psikolojik ve pragmatik bağlamlarında yer alan *pratik ey-*

[86] Weber (1963), s. 537 vd. R. Prewo, yöntembilgisi ile iktidar sosyolojisi arasında bir bağıntı kurmaya çalışıyor: ideal tiplerin oluşumunun ancak, olgusal olarak (amaçsal eylemin kurumsallaştırılması anlamında) rasyonelleşmiş eylem dizgelerinin oluşması ölçüsünde olanaklı olduğunu söylüyor. (R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Frankfurt am Main 1979). Bu yorum, Max Weber'in, örneğin din sosyolosinde, referans noktası olarak eylemlerin amaçsal rasyonelliğini değil de dünya imgelerinin etikleştirilmesini alan ideal tipleri neden oluşturduğunu açıklayamaz.

lem itilimleridir."[87]

(2) *Dünya imgesinin gelişiminde içsel ve dışsal etmenler.* İdeler ve ilgiler, meşru düzenler ve kurumsal olarak düzenlenmiş yaşam alanları biçiminde yalnızca toplum düzleminde birleşmez; kültür düzleminde de idelerin ve ilgilerin bir birlikteliğini gözlemliyoruz. Dinsel ve metafizik dünya imgelerinin çözümlenişi için, geçerlilik ve etkime bağlamlarını, dünya imgesi yapılarının *mantığı* yoluyla dolaylı olarak anlatılan *gelişme olanaklarının, dünya imgesinin gelişme dinamiğiyle,* yani dünya imgelerine dışardan seçmeci bir biçimde etkiyen etmenlerle ilişkilendirilebilecek ve bu ikisini birbirine karıştırmadan yapabilecek bir biçimde birbirinden ayırmak çok önemlidir.

F. H. Tenbruck, Max Weber'in "Dünya Dinlerinin İktisadı" makalesinde sadece kendi Protestanlık etiği savını bütünleyici bir biçimde desteklemeyi amaçlamadığını haklı olarak vurgulamıştır. Tenbruck, genel-tarihsel büyüden arındırma sürecini, Weber'in bu çalışmasındaki asıl izlek olarak öne çıkarıyor: "Açıkça, yalnızca öteki kültürlerde iç dünyasal çilecilik eksikliğinin rasyonel bir iktisat tutumuna yol açıp açamadığı sorusu ele alınmamaktadır; idelerin ve ilgilerin birlikteliğinde rasyonelliğin nasıl üretildiği ve nasıl etkili olduğu gibi daha genel bir soru tartışılmaktadır."[88] Tenbruck'un bu bağlamda yaptığı üç gözlem, şimdiye kadar Weber üzerine yapılmış araştırmalarda yeterince vurgulanmamıştır.

Tenbruck ilk olarak, Weber'in *tüm* dünya dinlerinin aynı doğrultuda rasyonelleştiği savıyla, ilerleme yasalarına duyduğu kuşkuya karşın "din söz konusu olduğunda, ansızın çağdaş evrimciliğin kampında"[89] yer aldığını görüyor. Ayrıca Weber'in dünya imgelerinin içsel geçerlilik iddialarının ve kendi iç mantıklarına göre gelişmelerinin, empirik bir etkililiği bulunduğunu kabul ettiğine işaret ediyor: "Onların gelişmesi (Weber'in görüşüne göre) "ağırlıklı olarak rasyonel zorlamalara uymalıdır; dinin doğuşunda rasyonellik açısından bir ilerleme vardır ... Onların yarı-gerçek geçerliliklerinin kanıtını, dünya dinlerinin iktisat etiğine ilişkin empirik bulgulardan almıştır."[90] Ve son olarak Tenbruck, Weber'in tüm dünya dinleri üzerinde yayılan "öğrenme sürecini" ilişkilendirdiği içeriksel sorunu tanımlıyor: "Dinlerin izledikleri düşünülen rasyonel zorlamalar, teodise sorununa rasyonel bir yanıt verme gereksiniminden kaynaklanıyor ve dinsel gelişmenin basamakları bu

---

[87] Weber (1963), s. 238.

[88] F. H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers," *KZSS*, 27, 1975, s. 677.

[89] Tenbruck (1975), s. 682.

[90] Tenbruck (1975), s. 682.

sorunun ve çözümlerinin her zaman daha belirtik biçimleridir."[91] Tenbruck, arkaik kabile dinlerinin mitsel düşüncesinin adım adım daha rasyonelleştirildiği ve sonunda evrenselci bir inanç etiğine dönüştürüldüğü, yani "etikleştirildiği" çizgiyi şöyle karakterize ediyor: "İnsanlar günün birinde, başa çıkamadıkları çevrelerinde gizemli bir biçimde karşılarına çıkan güçleri artık şeylere içkin kuvvetler olarak görmediklerinde ve onları şeylerin ardında yer alan varlıklar olarak tasarlamaya başladıklarında, Weber'e göre yeni bir ide dünyaya gelmiştir ve insanlar bu varlıkları kişisel varlıklar olarak tasarladıklarında da, bu yeni bir idedir. Weber'e göre, dünyaüstü bir tanrıya ilişkin monoteist kavram da, günün birinde doğması gereken, ama bir kez kabul edildiğinde büyük sonuçlar doğuran bir ideydi. Daha sonra, bunun ödüllendirici ve cezalandırıcı bir tanrı olduğu tasarımı, özellikle de bundan insanların yazgılarının bu dünyada ve öbür dünyada esas olarak bu tür etik buyruklara uymaya bağlı olduğuna ilişkin bir başka tasarımın çıkmasından sonra, bütünüyle yeni bir ide oluşturdu. Tanrısal mesaj peygamberliğiyle, yani Yahudilikle birlikte, yeni bir ide doğdu, çünkü insanın artık kendisini tanrının dünyada çalışan aracı olarak anlaması gerekiyordu. Ve Protestanlığın buna alın yazısını eklemesi de yeni bir ideydi."[92]

R. Bellah ve R. Döbert,[93] bu dinsel rasyonelleşme dizgesel bir biçimde ele almıştır. Döbert'in araştırmaları, Weber'in (ve onu izleyen Tenbruck'un) rasyonelleşmeye kılavuzluk eden *içeriksel* sorunlarla, dünya imgelerinin etikleştirilmesinden kaynaklanan bilinç *yapıları* arasında yeterli bir ayrım yapmadığını göstermiştir. Dünya imgelerinin içerikleri teodise sorununun değişik çözümlerini yansıtır. Yapısal görünümlerse, ileride göreceğimiz gibi, biçimsel dünya kavramlarıyla belirlenmiş olan "dünyaya tavır alışları" gösterir. Yapısal görünümler, içeriksel görünümlerden bu biçimde ayrılırsa, idelerin ve ilgilerin birlikteliği Weber'in gözler önüne serdiği malzeme üzerinden, çok iyi çözümlenebilir.

Weber'in incelemeleriyle, yüksek kültürlerde çeşitli kollara ayrılan dinsel rasyo-

---

[91] Tenbruck (1975), s. 683.

[92] Tenbruck (1975), s. 685.

[93] R. N. Bellah, *Beyond Belief*, New York 1970; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt am Main 1973; aynı yazarın: "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation," C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Haz.), *Religion und gesellscaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main 1973, s. 303 vd.; aynı yazarın: "Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen," U. Jaeggi, A. Honneth (Haz.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977, s. 524 vd.

nelleşme yollarının, mitlerdeki başlangıçlarından modern dünya anlamasının eşiğine dek *ilkin* aynı sorundan, yani Tanrı savunusu sorunundan yola çıktığı ve *ikinci olarak* da, büyüden arındırılmış, büyüsel tasarımlardan temizlenmiş bir dünya doğrultusunda ilerlediği, (bu arada yalnızca Batı'daki gelişme yolu tam olarak merkezsizleşmiş bir dünya anlamasına götürür) gösterilebilir. Bundan sonra, dinsel gelişmenin *yönü*'nün çekirdek sorunun iç mantığıyla ve dünya imgesi yapılarıyla açıklanabileceği ve yapısal olarak sınırlanmış olanakların *içeriksel biçimlenişinin* ise dışsal etmenlere dayandırılması gerektiği kabul edilirse, açık bir yöntemsel sınırlandırma ortaya çıkar: Rasyonel yeniden kurma işi, dünya imgesi yapılarını gelişme mantığı açısından ve içerikleri de tipolojik açıdan sınıflandırma hedefiyle, içsel anlam ve geçerlilik bağıntılarına dek uzanır; buna karşılık, empirik, yani daha dar anlamdaki sosyolojik çözümleme, dünya imgelerinin dışsal belirleyiciliklerine ve gelişme dinamiği sorunlarına uzanır; bu sorular örneğin şu tür sorular olabilir:

– mevcut bir dünya imgesinin yapısal olarak sınırlı yorumlayıcı kapasitesini aşırı zorlayan çatışmalar neye benzer ve nasıl tanımlanabilir?;

– sosyal yapıdan kaynaklanan hangi çatışma durumunda tipsel olarak bir Tanrı savunusu sorunu ortaya çıkar?;

– yeni bir dünya imgesinin karizmatik yolla kabul ettirilmesinin ya da duruma göre rasyonelleştirilmesinin sosyal taşıyıcıları kimlerdir?;

– yeni bir dünya imgesi hangi sosyal tabakalarda benimsenir ve hangi sektörlerde, ne ölçüde gündelik eylemi yönlendirici bir etkide bulunur?;

– yeni dünya imgeleri meşru düzenleri olanaklı kılmak için ne ölçüde –yalnızca seçkinlerin içinde mi, yoksa tüm nüfusta mı– kurumsallaştırılmalıdır?;

– ve son olarak: Taşıyıcı tabakaların ilgileri dünya imgelerinin içeriklerinin seçilmesini nasıl yönlendirir?;

Weber'in dünya imgeleri çözümlemesini ele almadan önce, bu çözümlemenin yapıldığı iki görüş açısını göstermek istiyorum. *Öncelikle*, Weber'in dünya imgelerinin rasyonelleşmesini *etikleştirme* görüş açısıyla sınıflandırması dikkat çekicidir. Weber, dinsel olarak temellendirilmiş bir inanç etiğinin, genel olarak gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarının oluşumunu izliyor. Weber meşru düzenlerin rasyonel varolma önkoşullarıyla, özellikle de modern toplumlara geçişte sosyal bütünleşmenin rasyonel koşullarıyla ilgilendiği için, bu sınırlama akla yatkın görünüyor. Ama dünya imgelerinin rasyonelleşmesi, pekâlâ başka iki boyutta da izlenebilirdi. Weber bilişsel ve anlatımsal unsurların biçim değiştirmesini modern bilim ve özerk sanat bakış açısından inceleyebilirdi; modernlikle birlikte yerleşen toplumsal

rasyonelleşme için bu üç değer alanının *tümünün* farklılaşmasını varsaymasına karşın, bunu yapmamıştır.

İkinci olarak, Weber dinsel dünya imgelerinin büyüden arındırılması sürecini, somut bir tarihsel referans noktasına göre inceliyor. Hukuk ve ahlak tasarımlarının tarihini *genel olarak* inanç etiklerinin yapılarına değil, tersine kapitalist iktisat etiğinin doğuşuna bakarak yeniden kuruyor; çünkü tam olarak, kapitalizme geçişin gerçekleşebildiği ve böylelikle evrimsel ana sorunun, yani diğer dizgelerden farklılaşmış bir amaçsal-rasyonel eylem altdizgesini sosyal olarak bütünleştirme sorununun çözülebildiği kültürel koşulları aydınlatmak istiyor. Bu yüzden Weber'i yalnızca *amaçsal-rasyonel eylem tipini* toplumsal çalışma dizgesinde *değersel-rasyonel* bir biçimde sağlamlaştırmayı olanaklı kılan düşünceler ilgilendiriyor.

Bu iki sınırlamayı da gözden kaçırmamak yararlı olacaktır. Bu sınırlamalar, Weber'in ileride göreceğimiz gibi kuramsal yaklaşım biçiminin dizgesel devinim alanını neden sonuna dek kullanmadığını aydınlatılabilir. Bu yaklaşım biçimi uyarınca, yeni eylem yönlenimlerinin kurumsallaştırılması ve meşru düzenlerin doğuşu, düşüncelerin ve ilgilerin birlikte etkimesine dayandırılır. Bu arada ilgi konumları şu *iki noktayı* da açıklayacaktır: *Dünya imgesi yapılarını* kendi iç mantıklarına göre açınmaya götüren *itici gücü* ve yeni bilişsel yapılarla açılan olanakların seçmeci *biçimlenişi*, yani *dünya imgesi* içeriklerinin türü. Bu kuramsal perspektif Max Weber'in yapıtının bütününe yerleştirilmiştir. Bu kuramsal perspektifi Weber'in din sosyolojisi çalışmalarının *yorumlanışından* türetirsek, büyüden arındırma sürecinden kaynaklanan modern bilinç yapılarının yönlenim *olanakları* ile bu yelpaze içinden *gerçekleştirilen* kurumsal olarak gerçeklikten dönüştürülmüş olanakların profili arasında daha keskin bir karşıtlık ortaya çıkar ve bu karşıtlık kapitalist toplum için karakteristiktir. Weber dünya imgelerinin rasyonelleşmesini,

– tüm dünya dinlerinde *aynı doğrultuda* gerçekleşen,

– ama dışsal nedenlerden ötürü yalnızca *bir* gelenek çizgisinde radikal bir biçimde sonuna dek götürülecek olan,

– ve böylelikle Batı'da, modern bir dünya anlamasını olanaklılaştıran bilinç yapılarını özgür bırakan bir süreç olarak görüyor.

Dünya anlamasının bu yapılarından, geleneğin bilişsel ve anlatımsal bileşenleri de normatif bileşenleri kadar etkilenir; ama Weber bir inanç etiğinin oluşması üzerinde yoğunlaşıyor. Ahlaksal bilincin gelenek sonrası aşamasına, *bir* kültürde, yani Avrupa kültüründe ulaşılabilmesi gerçeği, henüz bu bilincin Protestan etiği biçiminde sosyal olarak *yerleştiği* anlamına gelmez. Bu durum ancak, değersel-rasyonel

eylemi *iç dünyasal* bir yaşam tarzının ilkesi olarak yücelten bir inanç etiğinin yapıları, geniş sosyal tabakaların yaşam biçemini, amaçsal-rasyonel iktisat eyleminin güdülenimsel bir biçimde kökleşmesine yarayacak ölçüde belirleyebildiği zaman söz konusu olur.

Weber'in modern hukuk için eşzamanlı olmasa da paralel bir süreci postula etmesi gerekiyor. Dünya imgelerinin etikleştirilmesi hukuk bilincinin bir rasyonelleştirilmesi anlamına da geliyor; ama yine, gelenek sonrası hukuk tasarımlarının kullanılabiliyor olması, henüz modern bir hukuk dizgesinin yerleşmiş olmasıyla özdeş değildir. Hukuk konularını biçimsel hukukun kavramlarıyla, evrenselci temel ilkeleri biçimsel olarak karşılayabilen kurumları, mal sahipleri arasındaki özel iş ilişkisini ve bunu bütünleyen kamu yönetimi etkinliğini düzenleyen *türden* hukuk kurumlarının yaratılabileceği biçimde yeniden kurmak ancak rasyonel doğal hukuk temelinde başarılabilir.

Weber'in serimlemesinde bu iki sürecin (gelenek sonrası ahlak ve hukuk tasarımlarının güdülenimsel olarak kökleşmesinin ve kurumsal olarak cisimleşmesinin) paralelliği açıkça öne çıkmıyor. Weber hukuk ve din sosyolojisini birbirinden ayırıyor ve dinsel rasyonelleşmeyi, hukukun gelişmesiyle ilişkilendirdiğinden daha güçlü bir biçimde iktisat etiğiyle ilişkilendiriyor. Belki bunun, rasyonel doğal hukukun doğuşunu yalnızca dünya imgelerinin etik rasyonelleşmesiyle açıklanamayıp, büyük ölçüde bilimin gelişmesine bağlı olmasıyla ve bu yüzden dünya imgelerinin bilişsel ve ahlaksal-pratik bileşenlerinin bir çözümlemesini gerektirmesiyle de ilişkisi olabilir.

Böylelikle dinsel rasyonelleşmenin sonucunu, yani hukuk ve ahlak boyutlarında *modern bilinç yapılarının oluşumunu* modern bir toplum için özgül sosyal bütünleşme biçiminin ortaya çıktığı değer gerçekleştirme sürecinden ayırırsak, kanıtlama yükümlülüklerinin içsel ve dışsal etmenlere dağılması da açıklığa kavuşur. Gelişmenin *dinamiğine* ilişkin olan ve bu yüzden dünya imgeleri gelişiminin bir iç *mantığıyla* ve değer alanlarının farklılaşmasıyla açıklanamayan sorun türü, soyut olarak nitelendirilebilir.

– Tüm dünya imgelerine içkin olan rasyonelleşmenin neden yalnızca Yahudi-Hıristiyan gelenek çizgisinde sonuna dek götürüldüğünü;

– evrenselci hukuk ve ahlak yapılarının kurumsallaşması için gereken koşulların neden yalnızca Batı'da gerçekleştiğini; ve

– tipik bir biçimde ortaya çıkan dizge sorunlarının, kapitalist toplumlar için karakteristik olan sosyal bütünleşme biçiminin (yöntemli bir yaşam tarzı ile ve mo-

dern hukuk ilişkisi ile) ortaya çıkabileceği biçimde neden yalnızca Batı'da çözüldüğünü, yalnızca taşıyıcı tabakaların ilgi konumlarının, sosyal devinimlerin, çatışmaların vb. bir sosyolojik incelenişi açıklayabilir.

Max Weber'in feodal toplumdan modern topluma geçişin bu dar anlamda sosyolojik çözümlenişlerine katkısı biliniyor. Günümüzde modernleşme araştırmalarında önemli bir rol oynayan dışsal etmenlerin çoğunu Weber vurgulamıştı: Göreli olarak bütünlüklü bir kültür olgusu; politik güçlerin merkezsizleştirilmesi; devlet ve din kurumu arasındaki dengelenmiş çatışma; ve din kurumunun resmi kilise, tarikatlar, sıradan inananlar biçiminde içsel farklılaşması; ortaçağ zanaat kentlerinin eşraf ve loncaları içeren özel yapısı; ulaşımın ticarileştirilmesi, yönetimin bürokratikleştirilmesi eğilimleri vb.[94] Bu etmenleri burada ele almayacağım ve düşünüşümü, dünya imgelerinin rasyonelleşmesinin *içsel etmenleriyle* ve modern bilinç yapılarının Protestan meslek etiğinde ve modern hukuk dizgesinde cisimlenişinin *yapısal görünümleriyle* sınırlı tutacağım.

(3) *İçeriksel Görünümler.* Weber üç büyük dünya dinini inceledi: Çin dini (Konfüçyusçuluk, Taoculuk), Hint dini (Budizm, Hinduizm) ve Antik Yahudi dini. Hıristiyanlık ve İslam üzerine yapmayı tasarladığı incelemeleri gerçekleştiremedi. Weber hep karşılaştırmalı çalışır; ama yalnızca birkaç yerde karşılaştırmalı serimlemeleri dizgeli karşılaştırmalar biçiminde yoğunlaştırmıştır (özellikle, giriş bölümünde, ara değerlendirmede ve Çin üzerine yazdığı sonuç bölümünde).[95]

Yalnızca en genel görüş açıları dikkate alındığında, Weber ortak bir izlekten yola çıkan dünya imgelerini, her şeyden önce tanrı tasarımı (kişileşmiş yaratıcı tanrı karşısında kişileşmemiş kozmik düzen) ve kurtuluşa yönlenme (dünyayı olumlama karşısında dünyayı reddetme) boyutlarında birbirinden ayırıyor.[96]

(a) *Izlek.* Rasyonelleşme, tüm dünya dinlerinde ortak olan bir izleğe dayanıyor: Mutluluk verici değerlerin insanlar arasındaki eşitsiz dağılımının haklı çıkarılması. Mitos'un sınırlarını aşan *bu etiksel temel sorunsal*, haksızlık olarak algılanan acıya dinsel bir açıklama bulma gereksiniminden doğuyor. Kişisel mutsuzluğun haksızlık olarak algılanabilmesi için, öncelikle acının yeniden yorumlanması gerekiyor; çünkü kabile toplumlarında acı gizli bir günah belirtisi olarak kabul edilirdi: "Sürekli

---

[94] Günümüzdeki tartışmanın durumu için, krş. R. Van Dülmen, "Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit," *Geschichte und Gesellschaft* 7, 1981, s. 5 vd.

[95] Weber (1963), s. 237-275; 536-573; 512-534. W. Schluchter (Haz.) *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt am Main 1981.

[96] Ayrıntılı bir serimleme için krş. Schluchter (1979), s. 230 vd.

acı çeken, üzülen; hasta olan ya da başka bir biçimde mutsuz olan kişi, çektiği acının türüne göre ya bir şeytan tarafından esir alınmış ya da hakaret ettiği bir tanrının gazabına uğramıştır."[97]

Ayrıca kabile tapınıları, kolektif güçlüklerle başa çıkmak için düzenlenmişti, bireysel yazgılarla başa çıkmak için değil. Yeni olan, bireysel talihsizliğin günahtan kaynaklanıyor olabileceği ve bireylerin tüm belalardan, hastalıktan, yokluktan, yoksulluktan ve hatta ölümden kurtulma umudunu besleyebileceği düşüncesidir. Ama etnik birliklerden bağımsız topluluk oluşumu, bireylerin kurtuluş yazgısı için bir topluluk düzeninin kurulması da yenidir: "İmdi, dinsel mesaj ve vaat doğal olarak, kurtuluşu *gereksinen* kitlelere yönelmiştir. Bu kitleler ve bunların ilgileri, bir meslek olarak yürütülen 'ruhsal kurtuluş yardımı' işlerinin odağı haline gelmişti, ki bu işler gerçek anlamıyla ilkin böyle ortaya çıkmıştır. Acının ortaya çıkış nedenlerini saptamak, yani günahları –ilkönceleri günah işlemek, ritüel buyruklara aykırı davranmak demekti– itiraf ettirmek ve bu acının hangi davranışlarla yok edileceğine ilişkin tavsiyelerde bulunmak, artık büyücülerin ve rahiplerin tipik uğraşları haline gelmişti. Büyücülerin ve rahiplerin maddi ve manevi ilgileri böylelikle giderek artan bir biçimde *sıradan halkın* motiflerinin hizmetine girdi."[98]

Bu alıntı bize, Weber'in çok ileriye götürmediği bir sosyolojik araştırmayı anımsatıyor: Bireysel acının yeni değerlendirilişi ve anlamsız olanın etik anlamı sorusunu yerel mitlerin ötesine uzanan bir dinsel düşünmenin çıkış noktası yapan bireysel kurtuluş gereksinimlerinin doğuşu, gökten zembille inmiş değildir; bunlar kabile toplumlarında yerleşmiş adalet tasarımlarının yeni sınıf toplumları gerçeğiyle çarpışması sonucunda başlayan yeni süreçlerin ürünleridir. Dünya dinleri istisnasız bir biçimde yüksek kültürlerde, yani yeni, akrabalık dizgesinden bağımsız üretim ilişkilerinin ve bunlara karşılık düşen ekonomik sömürü biçimlerinin doğduğu, devlet biçiminde örgütlenmiş toplumlar çerçevesinde gelişir.[99] Elbette, "her yerde büyünün kütlesel doğallığına yakalanmış" kitleleri "etik karakterde dinsel bir devinimin içine sokabilmek"[100] için ilkin çatışma potansiyelinin peygamberlerle bağının koparılması gerekmiştir.

(b) *Tanrı merkezli dünya imgeleri karşısında kozmos merkezli dünya imgeleri.* Demek

---

[97] Weber (1963), s. 241 vd.

[98] Weber (1963), s. 243 vd.

[99] K. Eder (1973); aynı yazarın: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1976.

[100] Weber (1963), s. 248.

ki, dünya dinleri aynı temel sorunlardan yola çıkarlar: "Maddi ve manevi eşitliğe yönelik rasyonel ilgiyi" mutluluk verici mülklerin insanlar arasındaki apaçık eşitsiz dağılımını giderek artan bir biçimde dizgeli iddialara yeten açıklamalarla doyurmaya çalışırlar. "Bunun ardında her zaman, gerçek dünyada özgül 'anlamsız' olarak duyumsanan bir şeye ve dünyanın kendi bütünlüğü içinde herhangi bir anlamlı 'kozmos' olduğu ya da olabileceği ve olması gerektiği istemine karşı bir *tavır alma* vardır.[101]

Apaçık adaletsizliklerin haklı çıkarılması sorunu yine de salt etik bir sorun olarak ele alınmaz; bu soru bir bütün olarak dünyanın yapısına ilişkin teolojik, kozmolojik, metafizik bir sorunun parçasıdır. Bu *dünya düzeni*, varlıksal ve normatif görünümlerin birbirleriyle harmanlanacağı biçimde düşünülür. Bu dinsel metafizik düzen düşüncesi çerçevesinde aynı sorun için eni konu değişik çözümler bulunmuştur. Weber özellikle temel kavramlara ilişkin iki strateji üzerinde yoğunlaşıyor: Batı'nın stratejisi öteki dünyadaki kişileşmiş bir yaratıcı tanrı kavramından yararlanırken Doğu'da yaygın olan strateji kişileşmemiş, yaratılmamış bir kozmosdan yola çıkıyor. Weber dünyaüstü ve içkin tanrı tasarımlarından da söz ediyor: "Eylemenin tanrısı" örnek olacak biçimde Yehova'da[102] "düzenin tanrısı ise Brahman'da[103] biçimlenmiştir. İnanan kişi, aşkın yaratıcı tanrıya karşı, kozmik düzenin sakin temeli karşısındaki tutumundan başka bir tutum içinde olmalıdır; kendisini *tanrısal olanın çanağı* değil, *tanrının aleti* olarak görür.[104] Birinde inanan tanrının gözüne girmeye, diğerinde tanrısal olana katılmaya çalışır.

Bu iki gelenekte etiğin dinsel temeli de birbirinden farklıdır: Tanrısal inayet umudunun karşısında, Asya dinlerinde bilgi yoluyla kendi kendini kurtarma düşüncesi yer alır. Bu yüzden spekülatif dünya yorumunun çekirdeğini orada ruhsal kurtuluş tarihi, Doğu'da ise kozmos ya da varlık oluşturur. Ustaların ve kitlelerin dindarlığı arasında her yerde bir karşıtlık bulunmasına karşın, entelektüel tabakaların dünya görüşü ve yaşam deneyimiyle büyük bir yakınlığı vardır.

Weber dünya dinlerini aynı temel sorunun değişik çözümleri olarak kavrıyor; bu arada çözümlerin, varlıksal, normatif ve anlatımsal görünümlerini iç içe geçiren, temel kavramlara ilişkin dinsel-metafizik düzen tasarımlarının devinim alanı içerisinde gerçekleştiklerini düşünüyor. "Weber her şeyden önce ilgili yaşam yönte-

---

[101] Weber (1963), s. 253.

[102] Weber (1966 a), s. 326 vd.

[103] Weber (1966 a), s. 173 vd.

[104] Weber (1963), s. 257.

minin taşıyıcıları olan tabakaların, bu yöntemin biçimlendiği belirleyici dönemde dışsal, sosyal ve içsel, psiklojik olarak belirlenmiş *ilgi konumunu*"[105] inceliyor. Burada, edebiyat eğitimi görmüş memurlar tabakası (Konfüçyusçuluk), gezgin dilenci keşişler (Budizm), doğaya bağlı (büyüsel düşünceye inanan) köylülük, göçebe bir savaşçı tabaka (İslam) ya da kentli burjuvalar, zanaatçılar, tüccarlar, ev endüstrisi işletmecileri vb. (Protestanlık) söz konusudur. Bu dar anlamda din *sosyolojisine ait* görüş açıları, hem rasyonelleşme sürecinin dinamiğini ve ölçüsünü hem de yapısal açıdan olanaklı içeriklerden hangisinin seçileceğini belirler.

(c) *Dünyanın evetlenmesi karşısında dünyanın olumsuzlanması.* Weber elbette dünya dinlerini yalnızca tanrı merkezli ya da kozmos merkezli biçimlenişlerine göre değil, bir bütün olarak dünyayı evetlemeye ya da değillemeye güdüleyişlerine göre de ayırıyor. Burada ya etkin ya da edilgin geçinme biçimlerinden bağımsız olarak, inananın "dünyayı," yani toplumunu ve çevresindeki doğayı esas olarak olumlu ya da olumsuz değerlendirmesi, onların kendisi için içten gelen bir değerinin olup olmayışı söz konusudur. Elbette, dünyaya karşı olumsuz bir tutum ancak radikal kurtuluş dinlerini karakterize eden ikicilik sayesinde olanaklı olacaktır; bunun için "dünyayı" ister öteki dünyadaki yaratıcı tanrı karşısında tarihsel geçici bir dünya, isterse de tüm şeylerin özünün temeli karşısında salt görüngüsel bir önplan olarak küçümseyen ve bireysel kurtuluş arayışının referans noktası olarak görünüş olarak değerden düşürülmüş bir dünyanın *ardındaki* bir gerçekliği kuran bir dünya imgesinin yapısı gereklidir. Gerçi Weber, dünyayı evetleyen tutumun ancak büyüsel düşüncenin radikal bir biçimde aşılmadığı ve kesin anlamda ikici bir dünya yorumuna ulaşılmadığı yerde tutunabileceğini kabul etmeye eğilimlidir. Ama bu görüşün doğru mu olduğunu, yoksa radikal büyüden arındırmanın, ikici dünya imgesi yapısının ve dünyanın olumlanmasının birlikte yürümesinin de olanaklı mı olduğunu ancak Konfüçyusçuluk ve Taoculuğu Yunan felsefesiyle karşılaştırarak sınayabilmiştir. Bu ikinci durumda dünyanın reddedilmesi o zaman inanış dininin vurgulanmasına ve *tüm* dünya dinlerinde var olan ikicilikteki karşıtlığın artırılmasına götüren kurtuluş düşüncesinin radikalleşmesine bağlı olacaktır. Weber bu radikalleşme için de sosyolojik bir açıklama sunar: Peygamberlerin ortaya çıkmasına yol açan toplumsal çatışmalara işaret eder; bu açıklamaya göre mesaj peygamberleri Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi, özellikle radikal bir bu dünya-öteki dünya bölünmesini ve bu bölünmeye karşılık düşen, dünyayı reddetmenin tutarlı biçimlerini kolaylaştırır.

Aşağıdaki şema, Max Weber'in dinsel dünya imgelerini ortak bir dinsel-metafi-

[105] Weber (1963), s. 253.

zik temel kavramsallık çerçevesinde *içeriksel* olarak birbirinden ayırdığı, bunu yaparken de, bu içeriksel olarak farklılık gösteren biçimlenişlerin esas olarak sosyolojik bir biçimde, yani dışsal etmenlerin yardımıyla açıklanabileceğinden yola çıktığı soyut görüş açılarını içeriyor.

Şekil 4. *Tipsel İçeriklerine Göre Dinsel-Metafizik Dünya İmgeleri*

Kavramsal stratejiler / Bir bütün olarak dünyanın değerlendirilmesi	Tanrı merkezli	Kozmos merkezli
Dünyanın evetlenmesi	—	Konfüçyüsçülük Taoculuk
Dünyanın olumsuzlanması	Yahudilik Hıristiyanlık	Budizm Hinduizm

(4) *Yapısal Görünümler*. Weber bir dünya imgesinin rasyonelleşmesini bir yandan büyüsel düşünceden kopmaya (büyüden arındırmaya) ve öte yandan dizgesel düzenlemeye (ya da Rothacker'in anladığı anlamda, dogmatikleştirmeye) göre ölçüyor:[106] "Bir dinin temsil ettiği rasyonelleşme aşaması için her şeyden önce iki ölçüt vardır ve bu ölçütlerin birbiriyle çok yönlü içsel ilişkileri bulunmaktadır. Birinci ölçüt, bu dinin *büyüden* ne derecede sıyrılmış olduğudur. İkincisi de, bu dinin Tanrı ve dünya ilişkisinde ve buna uygun olarak, kendisinin dünyayla etik ilişkisinde ortaya koyduğu simetrik bütünsellik derecesidir."[107] Weber'in büyü pratiklerinin aşılmasını, büyünün yorumlandığı mitsel düşünüş biçiminin aşılmasından daha çok vurguluyor oluşu; sosyologun, dünya imgelerinin pratik yaşam tarzı üzerindeki etkileriyle ilgilenmesiyle açıklanabilir. Dinsel dünya imgelerinin mitostan miras aldıkları bilişsel unsurların yeniden biçimlendirilmesi, yaşam tarzının rasyonelliği açısından, teknik-pratik ve özellikle de ahlaksal-pratik unsurların yeniden biçimlendirilmesinden daha az önemlidir. Burada büyüsel düşünce dünyası, teknik yeniliklere, ekonomik büyümeye vb. karşı nesnel bir tutumu engeller;[108] Özellikle de tapını-

[106] E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Abh. Der mainzer Akad. Der.Wissensch. u. Lit., Wiesbaden 1954.

[107] Weber (1963), s. 512.

[108] Çin için bkz. Weber (1963), s. 483 vd.

sal çekirdek alanlarda inanlar ile tanrı ya da tanrısal varlık arasında kişisel bir iletişimin oluşmasını engeller. Tapınma ve duanın yerine, henüz ulvi bir kutsama biçiminde varlıklarını sürdüren, tanrıyı manipülatif zorlama [Gotteszwang] teknikleri başat konumdadırlar.[109] Weber, "büyü bahçesinin" dünyasını, başka şeylerin yanı sıra, mucize ve batıl inanç karşıtlığı üzerinden betimliyor.[110] Bu büyüden arındırmanın yapısal görünümler altında ne anlama geldiğini, Weber'in ayırdığı *dünya tutumları*'nda göstermek istiyorum. Bunu yaparken, dizgesel nedenlerden ötürü yalnızca dünya imgelerinin *etikleştirilmesini* değil, bu dünya imgelerinin *bilişsel bileşenlerinin yeniden biçimlendirilmesini* de en azından anıştırma biçiminde dikkate alacağım ve sonra olgunlaşmış dinsel-metafizik dünya imgelerinden modern dünya biçimine geçişin yapısal görünümlerini ele alacağım.

a) *Dünyadan gizemci kaçış karşısında dünyayla çilecilik yoluyla başa çıkma.*

Dinsel metafizik dünya imgeleri dünyaya yönelik temel tutumları kurar. Dünyaya yönelik her tutum, *bir bütün olarak* doğaya ve topluma *bütünlüklü* ve bütünleştirici biçimde yöneldiği ve böylelikle dizgesel bir dünya kavramı varsaydığı ölçüde, bir rasyonelleşmeyi dile getirir; elbette bu sırada henüz biçimsel bir dünya kavramı değil,[111] tersine görünüşlerin çok çeşitliliğini tektanrıcı ya da kozmolojik bir biçimde bir birlik noktasıyla ilişkilendiren, somut bir dünya düzeni kavramı söz konusu olabilir. Bu ilke varlığın ve gerekliliğin, özün ve görünüşün evrensel görünümlerini kendinde birleştiren yaratıcı tanrı ya da varlık nedeni olarak tasarlanır. Ve üstelik dünya imgeleri, ister bu dünyayı isterse de görünüşler dünyası olarak kabul edilen dünyayı, dünyaüstü alanda henüz ayrılmamış olan bu görünümlerden *biri* altında yakalamaya ya da ele almaya ne denli açık olarak izin verirlerse o denli "daha rasyonel" olarak kabul edilirler. Weber normatif olması gerekirlik ya da buyurulmuşluk görünümü ve buna uygun olarak da, dünyada eyleyen özneye dair inançetiksel olarak dizgeselleştirilmiş bir düşünüşe izin veren ahlaksal-pratik bilinç yapıları üzerinde yoğunlaşıyor.

Bu *etikleştirme görünümü* altında bir dünya imgesi "dünyayı" (bu dünya ya da görünüşler dünyası) pratik ilkeler altındaki ahlaksal kendini kanıtlama alanı olarak ayrıştırdığı *ve tüm öteki görünümlerden ayırdığı* ölçüde, rasyonelleşmiş kabul edilebilir. Etik açıdan rasyonelleşmiş bir dünya imgesi, dünyayı a) genel olarak pratik etkinli-

---

[109] Weber (1963), s. 512 vd.

[110] Weber (1966 a), s. 371 vd.

[111] Yukarıda, eylem modellerinin ontolojik varsayımlarıyla bağlantılı olarak ele aldığımız gibi, krş. s. 110 vd.

ğin alanı b) eyleyenin etik açıdan başarısızlığa uğrayabileceği sahne, c) "temel" ahlaksal ilkelere göre yargılanabilen ve ahlaksal yargılara göre başa çıkılması gereken durumların toplamı ve bu yüzden d) törel eylemin nesneleri ve fırsatları olarak sunar. Nesneleştirilmiş dünya hata yapabilir öznelerin ahlaksal normlarının ve ahlaksal bilincinin karşısında dışarıdaki ve dışsal bir şey olarak yer alır.

Weber bu tür bir etik-rasyonel dünya imgesine karşılık düşen dünya tutumunu iki adımda ayırt ediyor: *İlkin*, tanrı ve dünya arasındaki ikiciliği, karşıtlıklar açısından zengin bir biçimde biçimlendiren kurtuluş dinlerinin, etik bir rasyonelleşme için gereken koşulları, daha zayıf bir kurtuluşa yönelme damgasını ve törpülenmiş bir ikiciliği içeren dünya imgelerinden daha iyi yerine getirdiğini gösteriyor.[112] Bir yanda tanrı (ya da tanrısal olan) ile diğer yanda dünyevi yaşam düzenleri arasındaki yoğun bir gerilim ilişkisi, inananlar için kurtuluş arayışını dünyanın değerinin düşürebileceği ve tek bir dinsel kanıtlama soyut görüş açısından nesneleştirilebileceği bir perspektife kaydırıyor: "Peygamberli ve kurtarıcılı dinler ... dünyaya ve dünya düzenlerine yönelik sürekli bir gerilim ilişkisi ... içinde ... yaşıyorlardı. Ve esas olarak kurtuluş dinleri olmaları ölçüsünde bu gerilim o denli artardı. Bu durum, kurtuluşun anlamından ve kurtuluş araçları olarak *içsel*, dinsel kurtuluş değerlerine yönlenen bir etik olarak geliştiği andan itibaren, peygamberli kurtuluş öğretisinin özünden kaynaklandı; bu öğreti ne denli ilkesel bir biçimde geliştiyse, gerilim de o denli arttı. Bu öğreti, bildik dilde söylenirse, ritüelizmden 'inanç dindarlığına' doğru yüceltildiği ölçüde söz konusu gerilim de yine arttı. Üstelik (en geniş anlamda) 'dünyevi' değerlerin dışsal ve içsel mülkiyetinin rasyonelleştirilmesi ve yüceltilmesi ne ölçüde ileri gittiyse, söz konusu gerilim de öbür yanda o ölçüde güçlendi."[113]

Ama şimdi, dünyaya aşkın ya da dünyanın en içlerinde gizli bir kutsal değere yönlenmekten kaynaklanan, dünyaya yönelik olumsuz bir tutum, yaşam tarzının etik rasyonelleşmesini kendi başına hızlandırıcı değildir. Dünyanın olumsuzlanması, ancak *etkin bir biçimde dünyaya yönelmiş yaşam sürdürümüyle* bağlantı içinde olmadığı ve *dünyadan edilgin bir biçimde el çekmeye* yol açmadığı sürece, dünyanın etik açılardan nesneleştirilmesine götürebilir. Weber bu yüzden *ikinci* bir adımda dünyayı olumsuzlayan tutumların içinden, değeri düşürülmüş ve nesneleştirilmiş bir dünyayla başa çıkmayı etkin bir biçimde hedefleyenleri seçiyor.

İnanç etiğine yönelmiş kurtuluş dinleri içinde, bu tutumlar arasında vaat verme

---

[112] W. Schluchter, (1980 b), s. 19 vd.

[113] Weber (1963), s. 541.

türü ve her birinin ayrıcalıklı *kurtuluş yolları* birbirinden farklılaşır. İnananın kendini aşkın bir tanrının aleti olarak anlayabileceği dinlerde, etkin bir kurtuluş arayışının çileci biçimleri ortaya çıkar; inananın kendini dünyanın derinliklerinde içkin olan bir tanrısal öznedenin kutsal kâsesi olarak anladığı yerde ise gizemci kurtuluş arayışının dalınçsal biçimleri görülür. "Dünyayı reddetme alanındaki karşıtlıklardan daha giriş bölümündeki değinmelerimizde söz etmiştik: Bir yanda tanrının aleti olarak, tanrının istediği *eylemlerde* bulunma anlamında etkin çilecilik; diğer yanda, bir eyleme değil, bir 'sahip olma' anlamına gelen ve bireylerin, tanrısal olanın aleti değil 'kutsal kâsesi' oldukları, böylelikle dünyada eylemenin düpedüz irrasyonel ve dünyadışı kutsallık alanına zarar vermek olarak görünmesi gereken, gizemcinin dalınçsal kutsal *mülkü*."[114] Doğu'nun dalınçsal doğrultudaki "düşünce dinleri" Hinduizm'de olduğu gibi kurtuluş motifini vurguladıklarında, dünyayı reddetmeyi, dünyanın etik bir rasyonelleşmesine doğru yöneltmezler; gizemciliğin edilgin kutsallık arayışı daha çok *dünyadan kaçışa* götürür. Yalnızca Batı'nın çileci doğrultudaki "inanç dinleri," dinsel kanıtlamayı, değerden düşürülmüş ve nesneleştirilmiş bir dünya için her zaman yeni durumlar ve fırsatlar sunan törel bir eyleme bağlarlar. Gizemci, dünyadan el çekerek, çileci ise, dünyanın içinde eyleyerek kendini kanıtlar.[115] Elbette, bir Hıristiyan keşişle bir püritenin ortak yönü olan *dünyayla* çileci bir biçimde *başa çıkma* tutumu henüz etik olarak rasyonelleşmiş yaşam tarzının dindışı yaşam alanlarına yayılması anlamına gelmez. Dünyadan kaçmanın karşısına

---

[114] Weber (1963), s. 538 vd.

[115] Tanrı merkezli *versus* kozmos merkezli kurtuluş temellerinin çileci/gizemci kurtuluş yollarına karşılık düşürülmesi yalnızca özgül yakınlıklar anlamında anlaşılmamalıdır. Batı gelenekleri çerçevesinde gizemci akımlarda var olduğu gibi, Doğu gelenekleri çerçevesinde de çileci akımların olduğu bilinmektedir. Yapısal açıdan daha az olanaklı bu kombinasyonlar gerçi din ustalığı düzleminde denenmiştir, ama bunlardan kültürel olarak yaygın bir etkinliğe sahip dinler gelişmemiştir. Ayrıca bkz. Schluchter (1979), s. 238 vd.: "Öncelikle çileci protestanlıkla düpedüz bir benzerlik gösteren iki örneğin tartışılması buna açıklık getirmektedir; bunlardan birisi iç dünyaya yönelik Konfüçyusçuluk, diğeri de çileci Caynacılıktır. Bu iki din de çileci protestanlık çizgisinde yer alabilecek bir etki gösterir: Künfüçyusçuluğun dinsel etiği, dünyayı rasyonel bir biçimde işlemeye güdüler; Caynacılığın dinsel etiği de kapitalizme, endüstriyel kapitalizme değilse de, ticari kapitalizme güdüler. Ama Konfüçyusçuluğun iç dünyasallığı, çilecilikle bağlantılı değildir ve Caynacılığın etkin tondaki çileciliği, son kertede bu dünyanın düzenlemelerinden uzaklaştırır. Her iki dinde de dünyayla dinsel olarak güdülenmiş başa çıkmaya bir raslantı sonucu varılması söz konusu değildir. Konfüçyusçuluğun dünyayla ilişkisi dünyaya uyum sağlamadır; Caynacılığınki ise –tüm Asyalı kurtuluş dinlerinde olduğu gibi– son kertede dünyaya aldırışsızlık, hatta dünyadan kaçmaktır."

koyduğum ve çileciliğin kurtuluş yolunun yanında gördüğüm, etkin bir yaşam biçiminin *dünyaya yönelmesi* henüz kesinlikle *iç dünyaya ait olmakla* eşanlamlı değildir. Çileci kurtuluş arayışının, dünyaya karşı olumsuz bir tutum temelinde yine de dünyaya yönelmesinin, iç dünyaya ilişkin bir çileciliğe dönüşebilmesi için, şu anda üzerinde durmayacağım bir adımın daha atılması gereklidir.

Şekil 5. *Kurtuluş Dinlerindeki Dünyayı Olumsuzlama Temelinde Dünyaya Karşı Tutumlar*

Kurtuluş yolları / Bir bütün olarak dünyanın değerlendirilmesi	Dünyaya çileci yönelme	Dünyadan gizemci el çekme
Dünyayı olumsuzlama	Dünyayla başa çıkma Yahudilik/Hıristiyanlık	Dünyadan kaçma: Hinduizm

b) *Kuramsal dünya görüşü karşısında dünyaya pratik uyum sağlama.* Max Weber dünyayı olumlama tutumunu, pratiğe yönlenmiş bir *dünyaya uyum sağlamanın* yalnızca bir tek biçimde çözümlüyor; bunu da Çin örneğinde gösteriyor: "Tıpkı doğuştan Hellenlerde olduğu gibi, etiğin her türlü aşkın kök salmışlığı, dünya üstündeki bir tanrı ile yaratılmış bir dünya arasındaki her türlü gerilim, öteki dünyadaki bir hedefe her türlü yönelmişlik ve radikal bir kötüye ilişkin her türlü tasarım eksikti."[116]

Weber, Konfüçyusçuluğu ve Taoculuğu, 'Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği' makalesindeki eğiliminin tutarlı bir sonucu olarak,yalnızca etik rasyonelleşme görüş açısından değerlendirdiği için, bu dünya imgelerinin kısıtlı rasyonelleşme potansiyeli taşıdığı yolundaki ünlü (ve tartışmalı) değerlendirmesine varıyor: "Bu koşulsuz bir biçimde dünyayı olumlama ve ona uyum sağlama etiğinin içsel koşulu, arı büyüsel dinselliğin kesintisiz olarak sürmesiydi; bu dinsellik kişisel nitelikleriyle ruhların hoş tutulmasından, yağmurun yağmasından ve harman zamanı havanın iyi olmasından sorumlu olan imparatordan başlayarak, hem resmi dinselliğin hem de halk dinselliğinin temelinde yatan, ataların ruhlarına tapınmaya ve resmi olmayan (Taoist) büyüsel tedaviye ve animist ruhları zorlamanın süregelmiş öteki biçimlerine, insanlara ve kahramanlara tapınan işlev tanrıları inanışına dek uygulanmıştı."[117]

---

[116] Weber (1963), s. 515.

[117] Weber (1963), s. 515.

J. Needham'ın çığır açıcı incelemeleri[118] sayesinde, bu arada Çinlilerin İÖ 1. ve İS 15. yüzyıllar arasında kuramsal bilginin geliştirilmesinde ve bu bilginin pratik gereksinimler için kullanılmasında, Batı'dan açıkça daha başarılı olduğunu biliyoruz. Avrupa bu konudaki açık önderliği ancak Rönesans'tan sonra üstlenmiştir. Bu durum, bu geleneklerin rasyonelleşme potansiyelini ilkin etiksel değil de bilişsel rasyonelleşme açısından incelemeyi akla getirmiştir. Dünyayı olumlayıcı tutumu Çinlilerin kozmolojik etiğiyle paylaşan antik Yunan felsefesinin, dünya imgesinin rasyonelleştirilmesini daha çok bir kuramlaştırma doğrultusunda ileri götürmesi de bu telkini artırmıştır. Üstelik, başarılı Çin bilimi de ilk bakışta, Yunan felsefesinin metafizik dünya gözleminin takılıp kaldığı aynı sınıra çarpmış görülmektedir: Doğaya ve topluma karşı, etik olarak kök salmış, müdahaleci olmayan tutum Çin'de de, antik Yunan'da da "da Vinci'nin ulaştığı aşamadan, Galilei'nin aşamasına evrimici bir geçişi" engellemiştir. "Ortaçağ Çin'inde eski Yunanlıların –ve hatta ortaçağdaki Avrupalıların– yaptıklarından daha dizgesel bir biçimde deney yapılıyordu; ancak 'bürokratik feodalizm'de bir değişim ortaya çıkmadığı sürece, matematik, empirik doğa gözlemi ve deney, bütünüyle yeni bir tutuma yol açacak bir biçimde birleşememiştir."[119]

Konfüçyüsçülükte ve Taoculukta da, eski Yunan felsefesinde olduğu gibi, rasyonelleşmeye yatkın bir dünya imgesinin temel özellikleri eksik değildir. Somut bir dünya düzeni kavramı ile, görüngülerin çeşitliliği dizgesel bir biçimde yakalanmakta ve ilkelerle ilişkilendirilmektedir. Görünüşler dünyası ile dünyayı aşan ilkeler arasındaki ikiciliği keskinleştiren başat kurtuluş motifleri eksiktir; ama ikici dünya imgesi yapısı, görünüşler dünyasını, (ilkeler düzleminde henüz ayrılmamış) görünümlerden *birinin* ve üstelik burada varlığın ve oluşun bilişsel görünümünün altında nesneleştirilebilecek ölçüde uzaklaştırmaya yeterlidir. Bu görünüm altında dünya imgeleri, görünüşler dünyası soyut görüş açılarından *var olanın* ve *yararlı olanın* bir alanı olarak ayrıştırıldığı ve diğer görünümlerden, normatif ve dışavurumsal görünümlerden arındırıldığı ölçüde, rasyonel kabul edilir. Bilişsel olarak rasyonelleşmiş bir dünya imgesi, dünyayı dalınçsal bir güncelleştirmeye açık olan tüm biçimlerin ve süreçlerin toplamı olarak sunar. Burada, pratik gereksinimlerin öncelik taşımaları ölçüsünde (Weber'in Çin anlayışı için vurguladığı gibi), dünyayı olumla-

[118] J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus*, Frankfurt am Main 1977. Bu kitap hakkında: B. Nelson, "Wissenschaften und Zivilisationen, 'Osten' und 'Westen' – J. Needham und Max Weber," aynı yazarın: *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt am Main 1977, s. 7 vd.

[119] T. Spengler, "Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte." Needham'ın kitabının giriş yazısı (1977), s. 7 vd.

manın kökten tutumu, *dünyaya uyum sağlama* biçimini alır. Buna karşılık dünyanın olumlanması ancak pratik gereksinimlerden koparılmış kavramsal yaşam biçimiyle bağlandığı ve dünya görüşünün yönelimine hizmet ettiği ölçüde, dünyanın arı kuramsal görünümler altında nesneleştirilmesine vardırabilir görünüyor. Çinli aydın tabaka, Yunanlı filozofların yaptığı gibi, pratikten kopuk, dalınca adanmış "akademik" bir yaşamdan, bir bios theoretikos'tan destek alamazdı.

Bu hipotezin ayrıntılı bir biçimde sınanması gerekir; ben bu noktada yalnızca, Çin geleneklerinin ilksel olarak etik görüş açısından değil, kuram görüş açısından incelendiklerinde ve klasik Yunan gelenekleriyle karşılaştırıldıklarında başka bir ışık altında görünecekleri tahmininde bulunabilirim. Dünyanın varlıksal görünümlerden dizgeli bir biçimde birleştirilmesini kolaylaştıran bir dünya tutumunun diğerlerinden farklı olarak ortaya konması, en yüce iyiyi kazanma yöntemlerine bağlı olabilirdi. Elbette burada, inanç etiğine sahip kurtuluş dinleri durumunda olduğu gibi *kurtuluş yolları* değil, *dünyayı araştırma yolları* söz konusudur. Çileciliğin ve gizemciliğin etkin ve edilgin kurtuluş arayışının karşısına, dünyanın etkin ya da edilgin bir biçimde araştırılmasına yarayan yaşam biçimleri konulabilir: Vita activa [etkin yaşam] ve Vita contemplativa [dalınçsal yaşam].[120] Eğer bu kuramsal yaklaşım doğruysa, kurtuluş yollarına ya da birbirinden yaşam biçimlerine göre ayrılan dünyaya yönelik dört tutuma ulaşmayı umabiliriz (Şekil 6).

Şekil 6. *Dünyaya yönelik tutumlar*

Kurtuluş arama ya da dünyayı araştırma yolları / Bir bütün olarak dünyanın değerlendirilmesi	etkin: Çilecilik ya da Vita activa	edilgin: Gizemcilik ya da Vite Contemplativa
Dünyayı olumsuzlama	Dünyayla başa çıkma: Yahudilik/Hıristiyanlık	Dünyadan kaçma: Hinduizm
Dünyayı olumlama	Dünyaya uyum sağlama: Konfüçyüsçülük	Dünyayı seyretme: Yunan metafiziği

Eğer kozmolojik-metafizik bir dünya olumlaması temelinde dünyaya uyum sağlama ve dünyayı seyretme biçiminde farklılaşan dünyaya tavır almaların, dünya imgelerinin bilişsel rasyonelleşmesi açısından dünyayla başa çıkmanın ve dünyadan

[120] Bu konuda bkz. H. Arendt, *The Life of Mind*, Cilt I ve II, New York, 1978.

kaçmanın Weber'in söylediği gibi etik rasyonelleşme açısından taşıdıkları öneme benzer bir önemleri olsaydı; kozmos merkezli dünya imgelerinin tam da bir dünyayı seyretme tutumu ile bağlandıklarında, dünyanın varlık ve oluş görünümleri altında nesneleştirilmesi için en geniş devinim alanını sunduklarını kabul edebilirdik. Bu hipoteze göre, *edilgin dünyayı araştırma biçimi*, içeriksel biçimlenişleri yüzünden bilişsel bir rasyonelleşmeye yatkın olan dünya imgelerinin daha geniş ölçüde merkezsizleşmesine izin verir; öte yandan *etkin kurtuluş arayışı biçimi* etik rasyonelleşmeye yatkın olan dünya imgelerinin daha geniş ölçüde merkezsizleşmesine izin verir. Sonra buna uygun olarak, rasyonelleşme boyutu ve dünya karşısındaki tutuma bağlı olarak, değişik dünya imgelerinin rasyonelleşme potansiyelinin, tahmini değerlendirilişi ortaya çıkar. Bu tahmini değerlendirme Şekil 7'de şematik olarak gösterilmiştir.

Şekil 7. *Dünya imgelerinin rasyonelleşme potansiyeli*

Rasyonelleşme potansiyeli / Rasyonelleşme boyutu	çok	az	
etik	*Dünyayla başa çıkma:* Yahudilik Hıristiyanlık	*Dünyadan kaçma:* Hinduizm	Kurtuluş dinleri
bilişsel	*Dünyaya bakma:* Yunan felsefesi	*Dünyaya uyma:* Konfüçyüsçülük	kozmolojik metafizik dünya imgeleri
	Batı	Doğu	

Buna göre, dünyanın normatif ve varlıksal görünümler altında en geniş ölçüde *nesneleştirilebileceği* bir biçimde yapılanmış olan iki dünya imgesi Batı'da bir araya gelmektedir.

(5) *Büyüden arındırma ve modern dünya anlaması.* Weber dünya imgelerinin rasyonelleşmesini, büyüsel düşüncenin aşılma derecesine göre ölçüyor. Etik rasyonelleşme boyutunda büyüden arındırmayı öncelikle inananlar ile tanrı (ya da tanrısal varlık) arasındaki etkileşimde gözlemliyor. Bu ilişki, ne denli kişilerarasında, kurtulması gereken birey ile dünyaüstü, ahlaksal buyuruculuğu olan bir kutsal merci arasındaki arı iletişimsel bir ilişki olarak biçimlenirse, birey de kendi iç dünyasındaki ilişkileri, ya sadece seçilmişlerin, dinsel ustalığa ulaşmışların ya da tüm ina-

nanların eşit ölçüde bağlı oldukları bir ahlakın soyut görüş açıları altında dizgeselleştirebilir. Bu durumdan şu anlamlar çıkar: a) Tek bir görünüm altında soyutlanmış dünya kavramının, normatif olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin tümü için ayrıştırılması b) eyleyenin, içinde normlara uyabileceği ve onları eleştirebileceği arı etik bir tutumu ortaya koyması ve c) aynı zamanda hem evrenselci ve hem de bireyselci bir kişi kavramının ve bu kavramın bağlılaşıklarının, vicdan, ahlaksal açıdan güvenilirlik, özerklik, suç vb. kavramların oluşması. Böylelikle, geleneksel olarak güvencelenmiş *somut yaşam düzenlerine dindarca bağlanmak* aşılıp, onun yerini *genel ilkelere özgürce yönlenme* alabilir.[121]

Bilişsel boyutta şeylerin ve olayların manipülasyonunun büyüden arındırılması, varolanların bilgisinin mitlerden arındırılması ile birlikte gerçekleşir. Empirik olaylara araçsal müdahale ve bu olayların kuramsal yorumu ne denli birbirinden ayrılırlarsa, birey de yaşama evrenindeki ilişkilerini o denli kesin bir biçimde dizgeselleştirebilir; bu defa dizgeselleştirme istisnasız olarak tüm görüngülerin yasalarına uyduğu kozmolojik-metafizik bir düzenin soyut görüş açılarına göre yapılır. Buradan da şu anlamlar çıkar: a) Bir bütün olarak varolan için biçimsel bir dünya kavramının, genel olarak kendiliklerin yasaya uyan, uzamsal-zamansal bağıntısı için evrensellerle ayrıştırılması[122] b) bilen öznenin içinde doğruluğu dalınçsal bir biçimde araştırabileceği, önermelerde bulunabileceği ve tartışabileceği (pratikten koparılmış) arı kuramsal bir tutumun diğer tutumlardan farklı olarak ortaya konması[123] ve c) duygulanımlardan, yaşama evrenine ilişkin önyargılardan vb. bağımsız olarak, kendini varolana bakmaya adayabilecek epistemik bir Ben'in oluşması.[124] Böylelikle, kökleri mitosta bulunan, *somut görünüşler üst yüzeyinde takılıp kalmaktan* kurtulunup görüngülerin temelinde *yatan genel yasalara* tarafsızca *yönlenmeyle* geçilebilir.

Yukarıda rasyonelleşmenin etik boyutunu kurtuluş dinlerine, bilişsel boyutunu ise kozmolojik-metafizik dünya imgelerine bağladık. Bu bağlama işlemi ancak belirli dünya imgesi yapılarının ve bunlara karşılık düşen dünya karşısındaki tutumların her birinin, bu iki boyuttan ancak birindeki rasyonelleşmeyi daha fazla *elverişli kıldıkları* biçiminde anlaşılmalıdır. Elbette ne Hıristiyan dini etiğe ne de Yunan felsefe-

---

[121] B. Nelson, dünyanın etiksel bir nesneleştirilmesi sayesinde olanaklılaşan kişilerarası ilişkilerin biçimi için "evrensel ötekilik" kavramını kullandı; bkz. Nelson'un kitabındaki giriş ve epilog bölümleri (1977); aynı yazarın "Über den Wucher," R. König, J. Winckelmann (haz.) Max Weber, *KZSS*'nin Özel sayısı, 1963, s. 407 vd.

[122] A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt am Main 1969.

[123] H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt am Main 1973.

[124] H. Blumenberg, *Säkularisirung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974.

si kozmolojiye indirgenebilir. Şimdi (yapısal olarak en çok rasyonelleşme potansiyeline sahip) her iki türdeki dünya imgesi de, dikkat çekecek bir biçimde *aynı* Avrupa geleneği içinde buluşur. Böylelikle, Avrupa ortaçağını karakterize eden üretken bir gerilim ilişkisi doğar. Bu çarpışma, bir yanda dinsel bir inanç etiğinin, diğer yanda kuramsal olarak temellendirilmiş bir kozmolojinin özgül temel kavramlarının kutuplaşmasına, yani radikal bir biçimde belirtilmesine götürür. Bu buluşma aynı zamanda etik ve ontolojik görünümler altında oluşturulmuş *biçimsel* dünya kavramlarının bireştirilmesini de dayatır. Max Weber, Hıristiyanlığı ve İslamı karşılaştırmalı çalışmalarına katma tasarısını gerçekleştirememiştir. Bunu yapsaydı, Arap, Patristik ve Aristotelesçi kavram stratejilerinin çarpıştığı geç ortaçağ felsefesinde ve teolojisinde modern bilinç yapılarının doğuşunu inceleyebilirdi. Weber, dinsel ve metafizik dünya imgelerinin kendi iç mantıklarına göre rasyonelleşme yollarında kristalize olan bilişsel yapıları, çalışmalarının hiçbir yerinde ayrıntılı olarak çözümlemedi. Bu yüzden, dünya imgesi rasyonelleşmesinin sonuçları ile, özgül bir anlamda "modern" olan o dünya anlaması arasında, bir *başka* adımın daha yer aldığı yeterince açık değildir.

Teolojik açıdan yaratılışla ya da metafizik açıdan bir bütün olarak varolanla ilişkilenen, rasyonelleşmiş dünya imgelerinin birliği, Tanrı, varlık ya da doğa gibi kavramlarda, yani kendilerinden kuşku duyulmayan ve tüm argümanların onlara dayandırılabileceği en üst ilkelerde ya da "başlangıç"larda sağlamlaştırılmıştır. Bu temel kavramlarda dünya imgeleri *içerisinde* ayrı ayrı çözülebilen betimsel, normatif ve dışavurumsal görünümler henüz kaynaşmış durumdadır; tam da bu başlangıçlarda bir parça mitsel düşünce varlığını sürdürür[125] ve rasyonelleşmiş dünya imgelerini, dünya imgeleri *olarak*, dindar inanışın ya da derin saygıyla bakmanın geleneği güvenceleyen kipini tehlikeye sokacak sonuçlardan korur. Buna karşılık modern düşünüş biçimi ne etikte ne de bilimde, varsayımsal düşünmenin eleştirel gücünün dışında tutulan rezerve alanları tanımaz. Bu engeli aşmak için ise, ilkin dinsel-metafizik dünya imgelerinin kavramsal çerçevesiyle ulaşılmış bulunan öğrenme düzeyinin *genelleştirilmesi*, yani *etik ve bilişsel rasyonelleşmeyle kazanılan düşünme biçiminin, dünyevi yaşam ve demeyim alanlarına tutarlı bir biçimde uygulanması* gerekir. Bu da ancak, tam da dinsel inanç etiğinin ve kuramsal olarak temellendirilmiş kozmolojinin yüksek biçimlerinin ortaya çıkmalarını borçlu oldukları *birbirinden koparılmaların*

[125] Krş. Th. W. Adorno'nun, mantıkla mutlakçılığı Husserl'in "Mantıksal İncelemeleri" örneğinde eleştirmesi: "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie," Th. W. Adorno, *Ges. Schriften*, Cilt 5, Frankfurt am Main 1971, s. 48 vd.

kaldırılmasıyla olanaklıdır: Burada, çileci kurtuluş arayışının bu dünyanın dünyevi düzenlerinden kopmasını ve dalınçsal adanmanın da bu düzenlerden ayrılmasını kastediyorum.

Weber'in kuramsal yaklaşımı tutarlı bir biçimde sürdürülürse, modernliğin eşiğinde rasyonelleşme potansiyelinin Batı geleneğinden koparılabilmesinden ve kültürel rasyonelleşmenin, toplumsal rasyonelleşmeye çevrilebilmesinden önce çözülmesi gereken iki sorunla karşılaşılır. Ortaçağın keşiş tarikatlarında doruğa vardırılan dinsel çileciliğin, dünyevi eylemleri de (ilkin kökleri dinde olan) inanç etiğinin düzenleyici ilkelerine tabi kılabilmesi için, öncelikle *dindışı yaşam alanlarına* nüfuz etmesi gerekmektedir. Weber Protestan meslek etiğinin doğuşunda bu süreci tanılıyor. Bu etiğin doğuşuna paralel bir gelişme olan (ve o olmadan hukuksal gelişimin mümkün olmayacağı) modern bilimin doğuşuna ise daha az ilgi gösteriyor. Burada kuramın *pratiğin deneyim alanlarından,* özellikle de toplumsal çalışma alanlarından koparılışının aşılması gereklidir. Kuramsal argümantasyonun her şeyden önce, zanaatçının teknik tutumuyla erişilebilir olan deneyim alanlarıyla yeniden bağlantılandırılması gereklidir. Bu ikinci sorun deneysel doğa bilimleri biçiminde çözülmüştür.[126] Yeniçağ biliminde şaşırtıcı bir biçimde birleşen gelenek çizgilerinin sosyal taşıyıcıları, Rönesans'ın skolastik bilginleri, hümanistleri ve özellikle de mühendis ve sanatçıları bilişsel açıdan, rasyonelleşmiş dünya imgelerinde biriktirilmiş potansiyelin bilimsel araştırma pratiği için açığa çıkarılmasında, Protestan mezheplerinin etik açıdan rasyonelleşmiş dünya imgelerinin gündelik yaşam pratiğine çevrilmesinde oynadıkları role benzer bir rol oynarlar.[127]

---

[126] W. Krohn, "Die neue Wissenschaft der Renaissence," G. Böhme, W. v. d. Daele, W. Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt am Main 1977, s. 13 vd.

[127] W. Krohn, "Zur soziologischen Interpretation der neuteitlichen Wissenschaft," aynı yazarın: (Haz.), E. Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1976, s. 7 vd.

3. Toplumsal Rasyonelleşme Olarak Modernleşme: Protestan Etiğinin Rolü

Tutarlı bir biçimde rasyonelleştirilmiş dünya imgeleriyle birlikte ortaya çıkan bilişsel potansiyel, büyüden arındırma sürecinin gerçekleştiği geleneksel toplumlarda henüz etkili olamaz. Bu potansiyel ancak modern toplumlarda açığa çıkar. Bu geçerli kılma süreci toplumun modernleştirilmesi anlamına gelir.[128] Burada piyasayla yönetilen bir iktisat dizgesinin ve onu bütünleyen bir devlet aygıtının farklılaşmasını elverişli kılan dışsal etmenler,[129] Yahudi-Hıristiyan, Arap ve Yunan geleneklerinin gerilim yüklü sentezlerinden kaynaklanan ve kültürel düzlemde devrim yerindeyse hazır bekleyen bilinç yapılarıyla birleşir. Weber idelerin ve ilgilerin eş kökenli olduklarını düşündüğü için, modernleşme süreci aynı biçimde hem "yukarıdan" hem de "aşağıdan;" bilinç yapılarının güdülenimsel olarak kökleşmesi ve kurumlar biçiminde cisimleşmesi olarak ve iktisadi yeniden üretim ve siyasal erk kavgası sorunlarından ortaya çıkan çıkar çatışmalarıyla yenileyici bir biçimde başa çıkılması olarak, okunabilir. Elbette, modern topluma geçiş daha karmaşık bir açıklama gerektirir; bu açıklamanın (naif olarak anlaşılmış bir idealizm ya da materyalizm anlamında) tek yanlı nedensel bağımlılıklar üzerine önsel kabullere güvenmeden, idelerin ve ilgilerin birlikte etkimesini göz önünde bulundurması gerekir. Weber modernleşme süreçlerini, yani kapitalist toplumun ve Avrupa devletler dizgesinin doğuşunu ve bunların 18. yüzyıldan sonraki gelişimini rasyonelleşme süreci olarak betimlemekle, din sosyolojisi incelemelerinin telkin ettiği "yukarıdan" bakan perspektifi almaktadır. Weber, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesiyle ortaya çıkan bilişsel potansiyelin toplumsal olarak nasıl etkili olduğunu incelemektedir.

Merkezsizleşmiş dünya anlaması bir yandan, olgular dünyasıyla *bilişsel olarak nesneleştirilmiş* bir ilişkinin ve kişilerarası ilişkiler dünyasıyla *hukuksal* ve *ahlaksal olarak nesneleştirilmiş* ilişkinin olanağını; öbür yanda ise bireyselleştirilmiş bir gereksi-

---

[128] Bir toplumsal rasyonelleşme kuramı için, kültürel olarak gelişmiş bilinç yapılarının kurumsal cisimlenişi ve güdülenimsel olarak kökleşmesi düşüncesi önem taşımaktadır. Max Weber'in reformasyon sürecine uyguladığı bu model, Rönesans üzerinde ve özellikle Aydınlanma üzerinde de sınanabilir. Bu noktada şu ilginç makalaler derlemesine bakın: H. V. Gumbrecht, R. Reichardt, Th. Schleich (Haz.), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung*, 2 Cilt, Münih 1981.

[129] Bendix (1964), s. 60 vd., s. 219 vd.

nim doğası ile ilişkide, nesneleştirmenin buyrumlarından bağımsızlaşmış bir öznelcilik olanağını sunmaktadır. Bu dünya anlamasının kültürel gelenek alanından sosyal eylem alanına taşınması, üç yolda izlenebilir. Weber'in büyük ölçüde ihmal ettiği birinci yol, gelenekselci savunma tutumlarıyla ve modern adalet düşünceleriyle, aynı zamanda felsefi bilim ve sanat ideleriyle, burjuva ve daha sonra sosyalist damgalı idelerle esinlenmiş olan *sosyal hareketlerle* açılmıştır. İkinci yol, kültürel geleneğin farklılaşmış bileşenlerinin işlenmesi üzerinde özelleşen *kültürel eylem dizgelerine* götürür. 18. yüzyıla dek dallara göre örgütlenmiş bir bilim sektörü, üniversitede öğretilen hukuk öğretisi ve biçimsel olmayan bir hukuk kamusu ve piyasa üzerinden örgütlenmiş bir sanat sektörü ortaya çıkmıştır. Buna karşılık kilise kültürel yorumlama dizgesi üzerindeki dünya çapındaki yetkisinden olur; sosyal yardım görevlerinin yanı sıra dünyevi mercilerle rekabet içinde, ahlaksal-pratik sorunlar üzerinde kısmi bir yetki iddiasında bulunur. Weber, Modernliğin kültür sosyolojisiyle de yalnızca ikincil olarak ilgilenmiştir; esas dikkatini üçüncü yol üzerinde, rasyonelleşmenin en etkili yolu üzerinde yoğunlaştırmıştır: 16. ve 18. yüzyıllar arasında Avrupa'da, amaçsal-rasyonel *eylemin* geniş ölçüde etkili, toplumun tümü için yapı oluşturucu bir *kurumsallaştırılması* gerçekleşir.

Weber'in modern bilinç yapılarının her şeyden önce onlarda cisimlendiğini gördüğü ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini örnek olarak onlardan okuduğu iki kurumsal bütün, kapitalist iktisat ve modern devlettir. Bunlarda "rasyonel" olan nedir? İktisat ve iktidar sosyolojisinden, Weber'in, toplumsal rasyonelleştirmeden söz ettiğinde, kapitalist işletmede ve modern devlet aygıtında gerçekleştirilen *örgütlenme modelini* göz önünde bulundurduğu izlenimi ediniliyor. Bu işletme ve aygıt biçimlerinin rasyonelliği, Weber'e göre, ilk planda girişimcilerin ve memurların, daha sonra da işçilerin ve görevlilerin amaçsal-rasyonel eylemle yükümlü olmalarına dayanıyor. Kapitalist işletmeyi ve modern devlet aygıtını örgütlenme açısından aynı biçimde karakterize eden şey, "nesnel işletme araçlarının" rasyonel hesap yapan girişimcilerin ya da önderlerin elinde "yoğunlaşması"dır. "Nasıl ki zanaatçının ya da ev endüstricisinin, ağanın toprağında çalışan çiftçinin, Kommendatar'ın [kilise vakfından gelir sağlayan kişi –çn.], şövalyenin ve vasalın göreli bağımsızlığı, kendi ekonomik, politik, askeri görevini yapmasını ve bu görevleri yaparken geçinmesini sağlayan araçların, stokların, parasal kaynakların, silahların mülkiyetine sahip olmasına dayanıyorduysa, işçinin, tezgâhtarın, teknik görevlinin, akademik enstitü asistanının ve devlet memurunun ve askerin hiyerarşik bağımlılığı da bütünüyle eşit ölçüde, iş ve ekonomik varoluş için kaçınılmaz olan araçların, stokların ve parasal kaynakların, bir durumda girişimcinin, öbür durumda politik efendinin kul-

lanma gücünde yoğunlaşmış olmasına dayanır ... Bu belirleyici ekonomik temel, işçinin konuya ilişkin iş araçlarından 'koparılması': İktisatta üretim araçlarından, orduda savaş araçlarından, kamu yönetiminde konuya ilişkin yönetim araçlarından, üniversite enstitüsünde ve laboratuvarda bilimsel araştırma araçlarından, bunların tümünde parasal kaynaklardan koparılması, modern erk ve kültür politikası işleyişinde ve askeri devlet işleyişinde ve kapitalist özel teşebbüste, belirleyici temel olarak ortaktır."[130] Konuya ilişkin araçların bu yoğunlaşması, *amaçsal-rasyonel eylemin kurumsallaştırılması* için zorunlu bir koşuldur. Burada, kapitalist girişimcinin amaçsal-rasyonel kararları için amaçsal-rasyonel olarak işleyen ve bu yüzden ne yapacağı önceden kestirilebilen bir yönetim gereklidir. "Ama tarihsel açıdan da bürokratik, rasyonel bir biçimde koyulmuş hukuka ve rasyonel olarak düşünülmüş yönetmeliğe göre yargıda bulunan ve yöneten bir devlete 'ilerleme,' modern kapitalist gelişmeyle çok sıkı bir bağıntı içindedir. Modern kapitalist işletme içsel olarak her şeyden önce hesaba dayanır. Kendi varoluşu için, işleyişleri en azından ilkesel olarak, bir makinenin öngörülen veriminin hesaplanabilmesi gibi, sabit genel normlarla rasyonel bir biçimde hesaplanabilen bir yargıyı ve yönetimi gereksinir."[131]

Weber'in *toplumsal* rasyonelleştirmeyi incelediği referans noktası, *girişimci eylemin* kapitalist işletmede kurumsallaştırılmış olan *amaçsal rasyonelliğidir*; Weber buradan iki işlevsel gereklilik türetiyor: a) Planlı bir biçimde organize edilmiş üretim sürecine eklenmiş bulunan iş güçleri tarafında amaçsal-rasyonel eylem yönlenimleri; b) kapitalist bir işletme için hesaplanabilir ekonomik çevre, yani mal, sermaye ve emek piyasaları; c) bu hesaplanabilirliği güvenceleyebilen bir hukuk dizgesi ve devlet yönetimi, d) hukuku yaptırımlara dayayan ve kendi açısından eylem yönlenimlerini kamu yönetiminde kurumsallaştıran bir devlet aygıtı. Bu referans noktasından bakıldığında, modernleşmeyi toplumsal bir rasyonelleşme olarak ele almaya izin veren merkezi sorunsallaştırma açıklık kazanır. Amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin toplumsal çalışma alanında *kurumsallaştırılması* nasıl olanaklıdır?

Toplumsal rasyonelleştirme, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin, kapitalist işletme ve modern devlet kurumu biçiminde yerleşmesine dayanır; burada açıklanması gereken olgu, iktisadi ve yönetimsel eylemin amaçsal rasyonelliği değil, tersine, bunların kurumsallaştırılmasıdır. Bu kurumsallaştırma da amaçsal-rasyonel düzenlemelerle bağlantılı olarak açıklanamaz, çünkü *amaçsal-rasyonel eylemin normlara bağlanması*, amaçsal rasyonellik yapılarını kişilik dizgesine ve kurumlar dizgesine

[130] Weber (1964), 1047.

[131] Weber (1964), 1048.

yerleştiren bir sosyal bütünleştirme biçimi anlamına gelir. Bu özgül sosyal bütünleştirme biçimi, daha önce belirtildiği gibi, şunları gerektirir:

– amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerini kişilik dizgesinde değersel-rasyonel olarak sabitleyen, tüm alanları dizgeselleştiren bir inanç etiği (Protestan etiği); ayrıca,

– bunlara karşılık düşen değer yönlenimlerinin kültürel olarak yeniden üretilmesini güvenceleyen toplumsal bir altdizge (dinsel dernek ve aile) ve son olarak,

– biçimsel yapısı gereği, eyleyenlerin kendi çıkarlarını amaçsal-rasyonel, sadece başarıya yönlenmiş bir biçimde izlemelerini, törel açıdan tarafsız bir alanda meşru davranış olarak teklif etmeye uygun olan, zorlayıcı bir normlar dizgesi (burjuva hukuku).

İmdi, Weber bu yeniliklerin, kendileri de dünya imgelerinin etik olarak rasyonelleştirilmesinden kaynaklanan *bilinç yapılarının kurumsal bir biçimde cisimleşmeleri* yoluyla ortaya çıktığına inanıyor. Bu yorumuyla, işlevselci modernleşme kuramcılarından ayrılıyor.[132]

Öte yandan, Weber'in modernleşme sorunsalında, karakteristik olarak sınırlandırılmış belirli bir görüş açısından yola çıktığını görmek gerekir: Weber'in modernleşme yaklaşımı, bilimsel araştırma stratejisi açısından yararları olan, ama kendisinin *iki aşamalı* kuramının açıklama potansiyelini sonuna dek kullanmayan bir değişkedir. Weber'in rasyonelleştirme kuramının belirtik kılınmamış dizgeselliğini göz önünde bulundurursak, dünya dinlerinin çözümlenişinin sonunda akla gelen soru netlik kazanır kazanır. Bu çözümlemenin sonucunu, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesinin genel tarihsel sürecinden, yani dinsel-metafizik dünya imgelerinin büyüden arındırılmasından modern bilinç yapılarının ortaya çıktığına değinerek, geçici olarak özetledim. Bu yapılar, kültürel gelenek düzleminde belirli bir biçimde mevcuttur; bunlar, Avrupa ortaçağının feodal toplumunda, ama ancak bir bölümü kilise içindeki, ama özellikle de keşiş tarikatlarındaki oldukça dar bir taşıyıcı kitlesinde, daha sonra da üniversitelerde de yerleşmiştir. Manastırlara kapatılmış bilinç yapılarının daha geniş tabakalarda geçerli kılınması gerekir ki, yeni düşünceler toplumsal ilgileri birleştirebilsin, yeniden yönlendirebilsin, bu ilgilere nüfuz edebilsin ve dünyevi yaşam düzenlerini rasyonelleştirebilsin. Bu perspektiften, şu soru ortaya çıkıyor: Dinsel rasyonelleştirmeden kaynaklanan bilişsel potan-

[132] W. Zapf (Haz.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln 1969; aynı yazarın "Die soziologische Theorie der Modernisierung," *Soz. Welt*, 26, 1975, 212 vd.; bir toplu bakış için: H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

siyel toplumsal olarak sonuna dek kullanılmadan ve bu yolla modernleştirilmiş bir toplumun yapısal olarak farklılaşmış yaşam düzenlerinde cisimlendirilebilmeden önce, geleneksel toplumlardan bildiğimiz yaşama evreni yapıları nasıl değişmeliydi?

Bu *tersine çevrilmiş soru soruş biçimi* empirik yöntemlerle çalışan sosyologlar için alışılmadık bir soru soruş biçimidir, ama Weber'in seçtiği yaklaşımda, içsel ve dışsal etmenleri ayıran, dünya imgelerinin içsel tarihini yeniden kuran ve kültürel olarak farklılaşmış değer alanlarının iç mantığıyla çarpışan bir kurama karşılık gelir. Çünkü böylelikle bu kuram, üçüncü bir kişinin tutumu biçiminde betimlenemeyen, tersine yalnızca bir argümantasyon katılımcısının edimsel tutumu biçiminde yeniden kurulabilen, gelişme mantığı açısından temellendirilmiş bir öğrenme olanakları düzlemine bakmayı sağlar. Rasyonelleştirme kuramı tersine çevrilmiş soruş biçimlerini olanaklı kılar, elbette böyle bir kuram stratejisini izleyen bizler bulgusal olarak bilimdeki, hukuktaki, ahlaktaki ve sanattaki kültürel eylem dizgelerinin gerçek gelişimine dayanamazsak ve modern dünya anlaması bilişsel-araçsal, ahlaksal-pratik ve estetik-dışavurumsal bilginin soyut olarak, yani gelişme mantığı açısından temellendirilmiş *olanaklarının* somut olarak neye benzeyebileceklerini deneysel olarak *bilmezsek*, bu soru soruş biçimlerine erişemeyiz ve bu Weber'deki devre dışı bırakılamayacak Hegelci unsurdur.[133]

Bu zeminde, kapitalist toplumun ve genel olarak modern toplum dizgelerinin doğuşunun ve açınmasının, rasyonelleşme kuramına dayanarak yapılacak bir çözümlemesinin, Avrupa'da izlenen rasyonelleştirme yolunun dizgesel açıdan olanaklı çok sayıdaki yoldan birisi olup olmadığı sorusundan yola çıkması gerekirdi. Burada, kapitalizmle birlikte yerleşen modernleşmenin, modern bilinç yapılarının yalnızca kısmi bir gerçekleşmesi olarak mı betimlenmesi gerektiği ve gerekiyorsa, kapitalist rasyonelleştirmenin seçmeci modelinin nasıl açıklanabileceği sorusu ortaya çıkar. Ne ilginçtir ki, Max Weber, kendisine ait, kültürel rasyonelleşmeden toplumsal rasyonelleşmeye ilerleyen iki aşamalı yaklaşımının dizgeselliğini *izlememiştir*. Weber daha çok, kapitalist işletmede, girişimci eylemin amaçsal rasyonelliğinin ku-

---

[133] E. Tugendhat, birinci ve üçüncü kişinin bakış açısından yapılan çözümlemelerin birbirlerine ilişkisini, bir ahlaksal öğrenme kuramıyla bağıntılı olarak incelemiştir: *Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung*, MS (1979). G. Frankenberg, U. Rödel bu tasarıma dayanıyorlar, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitsschutz – Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*, Frankfurt am Main 1981, Ayrıca krş. J. W. Patterson, "Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech," *West. Pol. Quart.*, Mart 1979, 7 vd.

rumsallaştırılmış bulunduğu olgusundan ve bu olgunun açıklanışının, kapitalist modernleşmenin açıklaması için bir anahtar oluşturduğu olgusundan yola çıkmıştır. Bu noktada emek-değer kuramına ilişkin düşüncelerle çalışan Marx'tan farklı olarak, Weber amaçsal-rasyonel iktisadi eylemin kurumsallaştırılmasını öncelikle Protestan meslek kültürünün ve bunun ardından, modern hukuk dizgesinin yardımıyla açıklamaktadır. Bu iki olgu, gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarını cisimlendirdikleri için, amaçsal-rasyonel eylemin meşru düzenlerinin yayılması anlamında bir toplumsal rasyonelleşmeyi olanaklı kılmaktadır. Bunlarla birlikte kapitalist ekonominin işlevsel buyruklarını yerine getirebilen yeni bir sosyal bütünleşme biçimi doğmaktadır. Weber, rasyonelleşmenin *bu* tarihsel biçimini, *genel olarak* toplumsal rasyonelleşmeyle eşit tutmakta tereddüt etmemiştir.

Weber modern dünya anlamasıyla açılan *olanak ufkunu*, ancak bu ufuk daha önce tanılanmış olan çekirdek görüngünün açıklanmasına yaradığı ölçüde dikkate alıyor; Weber bu olanak ufkunu toplumsal açıdan etkili rasyonelliğin örnek oluşturan çok net bir görünüş biçimi olarak görüyor. Kapitalist işletmenin böyle değerlendirilişi, bir yandan amaçsal-rasyonel girişimci eyleminin *işlevsel görüş açılarından* gerçekten modern toplumlar için merkezi bir önem taşıması yüzünden, bir yandan da amaçsal rasyonellik unsurunun Max Weber'de eylem yönlenimleri düzleminde aldığı özel değerle öneriliyor. Kültürel rasyonelleşmeden toplumsal rasyonelleşmeye geçişte, Weber'in ileride göreceğimiz gibi amaçsal-rasyonel eylem tipine göre kurulmuş eylem kuramında rasyonellik kavramını *önemli sonuçlara yol açacak bir biçimde daraltması* dikkat çekiyor. Yani Weber, batılı rasyonalizmin *doğrudan* olgusal olarak önceden bulunmuş biçimlerini varsayıyor, bu biçimleri rasyonelleşmiş bir yaşama evreninin tersine çevrilmiş olarak tasarlanmış olanaklarına yansıtmıyor. Ne ki, böyle yapmakla kendi geniş kuşatımlı kuramsal yaklaşımının sorun tortusunu iz bırakmayacak bir biçimde ortadan kaldırmış olmuyor. Weber'in zamanı tanılayan düşünüşlerinde, bastırılmış sorunlar yeniden ortaya çıkıyor; burada, bütünselleştirilmiş bir amaçsal rasyonelliğe daraltılmış rasyonelliği ölçebileceği ve eleştirebileceği ölçütlere örtük olarak gereksinim duyuyor. Böylece, "Wirtschaft und Gesellschaft"ın betimsel unsurlarına girmeyen, iki aşamalı olarak kurulmuş toplumsal rasyonalleşme kuramının dizgeselliği, çağdaş kapitalizme ilişkin şimdiki zaman tanısında yeniden su yüzüne çıkıyor.

Öncelikle, Max Weber'in kapitalizmin doğuşu açısından Protestan etiğe atfettiği rolü, ele alacağım 1) ve sonra batılı gelişme yolunun ölçülebileceği bir toplumsal rasyonelleşme modeli için tutamak noktaları kazanmaya çalışacağım (2).

(1) Max Weber'in kendi anlamasına göre, Protestan etiği üzerine incelemeler, Batı'nın toplam kültür gelişmesinin bir anahtar değişkenine ilişkindir. Weber modern meslek kültürünü genel olarak modern bilinç yapılarının bir ürünü olarak değil, girişimci eyleminin amaçsal rasyonelliğinin kapitalist işletme için önemli sonuçlar doğuracak bir biçimde güdülenimsel olarak güvenceleneceği inanç etiğinin geçerli kılınışı olarak görüyor. Kuram stratejisi açısından bakıldığında, Protestanlık incelemeleri merkezi bir önem kazanıyor. Bununla birlikle bu incelemelerin önemi, yöntemsel açıdan birçok yönden sınırlıdır: a) Bu incelemeler, "yukarıdan" bir çözümlemeye yarıyorlar, idelerin güdülenimsel olarak kökleşmesini ve kurumlar biçiminde cisimlenmesini, gelişme kuramı açısından ortaya çıkmış bir sorun çözme potansiyelinin sonuna dek kullanılmasını ele alıyorlar ve bu yüzden "aşağıdan" bir çözümlemeyle, dışsal etmenlerin ve gelişme dinamiğinin incelenmesiyle bütünlenmeleri gerekiyor. Ayrıca (b) bu incelemeler, bugün söyleyebileceğimiz gibi, yapısalcı olarak gerçekleştirilmişlerdir ve nedensel ilişkileri ele almazlar, tersine Protestan etiği ile kapitalizmin modern meslek kültürü içine sızmış tini arasındaki "seçilmiş akrabalık ilişkisi"ni ele alırlar. Bu yüzden, Weber'in kendi istemi olan, "Protestan çileciliğin toplumsal kültür koşullarının toplamından, özellikle *ekonomik* koşullardan da, oluşu ve kendine özgülüğü içinde nasıl etkilendiğini ..."[134] çözümleme istemini de karşılamıyorlar. Bu incelemeler (c) rasyonelleştirme girdabına çekilmiş katmanlara özgü yaşama evrenlerinin değişik bileşenleri arasında bir karşılaştırma yapmaya, yaşam tarzının daha çok bilişsel-yararcı, estetik-dışavurumcu ya da ahlaksal-pratik olarak belirlenmiş biçimleri arasında bir vurgulama yapmaya bile izin vermiyorlar. Oysa bizim bağlamımızda (d) her şeyden önce, bu incelemelerin, etikleştirilmiş dünya imgelerinde dile gelen o dünya anlamasının, Protestan meslek kültürüne nasıl seçmeci bir biçimde girdiği sorusunu ele *almıyor* oluşları önemlidir. Ancak, Max Weber'in başka bir yerde işaretlerini verdiği ve bugün bile güncelliğin koruyan bu *öteki* sorular bağlamında,[135] Protestan etiğinin batılı rasyonalizmin açıklanması için taşıdığı önem belirlenebilirdi. Bu soruları, sonuncusu dışında bir kenara bırakacağım.

Değinildiği gibi, Kalvinist öğretiye göre, mesleki çalışmanın başarısı, öteki dünyada mutluluğa *ulaşmanın* doğrudan doğruya bir aracı değildir, ancak, ilkesel olarak belirsiz bir inayet derecesinden *emin olmanın* dışsal işaretidir. Weber bu ideolojik ara bağlantı yardımıyla, Kalvinizmin yalnızca iç dünyasal çileci tutumların

[134] Weber (1973), 190.

[135] Schluchter (1979), 210 vd.

yayılması için değil, özellikle de nesneleştirilmiş, dizgeselleştirilmiş *ve amaçsal-rasyonel meslek etkinliğinde yoğunlaşmış* bir yaşam tarzı biçimi açısından ulaştığı önemi açıklamaktadır. Weber ticari kâr çabasının karşısına neden Katolik engeller çıktığını açıklamak istemiyor; onun asıl açıklamak istediği, "ekonomik fırsat kazancından ekonomik bir dizgeye" dönüşümün, "ekonomik serüvenin romantikliğinden, rasyonel ekonomik yaşam yöntemine"[136] doğru gelişimin ne sayesinde olanaklı olduğudur. Weber Kalvinizm'de ve Protestan mezhepler çevresinde, bir yandan yöntemli yaşam tarzını kurtuluş yolu olarak gösteren *öğretileri* keşfediyor; öte yandan, aile eğitimine de esin veren dinsel dernek yaşantısında, erken kapitalizmin taşıyıcı tabakalarında bu öğretilerin sosyalleştirici etkililiğini sağlayan *kurumu* buluyor: "Kalvinizmin tanrısı, kendine inananlardan tek tek 'iyi yapıtlar' değil, yapıtların bir *dizge* haline yükseltilmiş kutsallığını istiyordu. Katolik mezhebindeki, günah, pişmanlık, ceza, günahlardan kurtulma, yeni günahlar arasındaki tam insana özgü gidip gelmeler ya da yaşamın tümüne ilişkin, günahların süreli cezalarla ödendiği, kilisenin inayet araçlarıyla dengelenen hesap pusulasının, burada hiç sözü edilmiyordu. Böylelikle, gündelik yaşamdaki insanların etik praksisi, plansızlığından ve dizgesizliğinden çıkartılıp, yaşamı sürdürmenin bütününe ilişkin tutarlı bir *yöntem* olarak biçimlendirilmişti. 'Metodistler' adının, tıpkı anlam açısından kesinlikle eşdeğerli 'Prezisler' adının 17. yüzyıldaki düşünsel atalarına uygulanmış olması gibi, 18. yüzyılda püriten düşüncelerin son büyük canlandırılışına katılanlara takılmış olması bir raslantı değildir. Çünkü, insanın status naturae'den [doğal konumdan] status gratiae'ye [inayet konumuna] yükseltilmesi inayetinin etkileri, ancak tüm yaşamın anlamının her saatte ve her eylemde kökten bir dönüştürülüşünde kendini gösterebilirdi. 'Azizlerin' yaşamı sadece aşkınsal bir hedefe; uhrevi mutluluğa yönelmişti, ama *tam da bu yüzden*, bu yaşam bu dünyadaki akışı içinde hemen hemen *rasyonelleşmişti* ve sadece Tanrı'nın yeryüzündeki şanını artırma görüş açısının egemenliğindeydi."[137]

Bu alıntıda Weber ilk planda, Kalvinizmin, inananları, gündelik yaşam pratiğini dizgesizliğinden çıkarmaya, yani bireysel kurtuluş arayışını, etik inanışın, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlakın, *tüm* yaşam alanlarına ve *tüm* yaşam evrelerine eşit ölçüde *nüfuz edebileceği* bir biçimde uygulamaya zorlayan yönünü vurguluyor. 'Azizlerin' yaşamına ilişkin değini elbette mezhep dindarlığının bir başka yönüne gönderme yapıyor; ve Protestan etiğin yalnızca genel olarak iç dünyasal çileciliği değil, özel

[136] Weber (1972), 232.

[137] Weber (1973), 133 vd.

olarak erken kapitalist girişimcilerin yöntemli yaşam biçimini karakterize eden eylem yönlenimlerini olanaklı kıldığını, ancak bu değini açıklıyor: Bu yaşam biçimi, yaşamı sürdürmenin dizgeselliğidir ve sıradan insanın, rahiplerin kutsal merhametlerine, katolik kilise gibi makamsal karizması olan bir af kurumunun yardımına güvenemeden, yani kendi yaşama evrenini kurtuluş açısından önem taşıyan yaşam alanları ve öteki yaşam alanları diye bölemeden, yaşamını özerk bir biçimde, uzlaşım sonrası bir ahlakın ilkelerine göre düzenlemesiyle ortaya çıkmıştır.

Max Weber'in "yöntemli" olarak tanımladığı yaşam tarzı, özellikle, meslek alanının "nesneleştirilmesi"yle ve bu demektir ki, ahlaksal açıdan *hem parçalara ayrılıp hem de aşırı önem kazandırılmasıyla* karakterize edilir. Meslek çalışması alanı *içindeki* etkileşimler, ahlaksal açıdan sosyal eylemin normlardan ve değerlerden koparılabileceği ve herkesin kendi çıkarlarını başarıya yönlenmiş, amaçsal-rasyonel bir biçimde kollaması olarak yeniden biçimlendirilebileceği ölçüde nötralize edilirler. Aynı zamanda, mesleki başarı, bireysel kurtuluş yazgısıyla öyle bağlanmıştır ki mesleki çalışma *bir bütün olarak* etikle yüklenir ve dramatize edilir. Amaçsal-rasyonel mesleksel kanıtlamanın, geleneksel törellikten kurtarılmış bir alanının ahlak içinde sağlamlaştırılması, Protestan etiğinin yukarıdaki alıntıda yalnızca şöyle bir ima edilen yönüyle bağlantılıdır: Bu yön keşişlerin, rahiplerin ve sıradan insanların etiğinin katolik yan yanalığını, ustaların dinselliği ile kitlelerin dinselliği arasından elitist bir ayrımdan yana bertaraf eden bir kurtuluş dini inanış etiğinin, inayet tikelciliğiyle sınırlandırılmasıdır.

W. Schluchter, mezhep Protestanlığında çok belirgin olan bu *inayet tikelciliğinin* etik sonuçları üzerinde, Troeltsch'in kurduğu mezhep ve kilise karşıtlığına dayanarak, enerjik bir biçimde çalışmıştır. Bireyin içsel yalnızlaşması ve *komşu*'nun, stratejik eylem bağlamlarında nötrleştirilmiş bir öteki olarak anlaşılması, en dikkat çekici iki sonuçtur: "Çileci Protestanlık, sıradan insanlar için, normal Katoliklerin bakışıyla insandışı gibi görünen bir dinsel ustalık etiği formüle eder ... Çileci Protestanlığın mutlak bireyselciliği, ilk Hıristiyanlardaki tanrısal sevgi topluluğuna götürmez. Gerçi ... tanrının *çocukları* olma idesine izin verir, ama tanrının *topluluğu* olma idesine izin vermez ... Bu yüzden çileci Protestanlığın dinsel etiği *kardeşçe olmayan* sonuçları bulunan, monologsal bir inanış etiğidir."[138] Schluchter, gelişme potansiyelini genel olarak yaşam tarzı biçiminin etik bir rasyonelleştirilmesinde değil, tersine özel olarak kapitalist girişimcinin törel açıdan nötralize edilmiş bir alanda sürekli amaçsal-rasyonel, yani: *Nesnelleştirici bir tutum içinde* eyleyebilmesi

[138] Schluchter (1979), s. 250 vd.

için gerekli olan kişilerarası ilişkilerin nesneleştirilmesinde görüyor.

Elbette, Weber kişilerarası ilişkilerin stratejik olarak nesneleştirilmesi anlamında "nesneleştirme"nin, geleneksel olarak alışılmış, uzlaşımsal olarak düzenlenmiş yaşam ilişkilerinin rasyonel bir biçimde aşılmasının biricik olanaklı yolu olduğunu varsayıyor. Aynı varsayımı paylaşan Schluchter de, yukarıda alıntılanan yerde şöyle devam ediyor: Çileci Protestanlığın etiği "son kertede, tüm tutarlı Hıristiyan kurtuluş-dinsel akımlar gibi, bireyin tanrıyla ilişkisini, öteki insanlarla ilişkilerinin *üzerine* yerleştirmekle kalmıyor; bu ilişkilere yeni bir imlem de veriyor; bu imlem bu ilişkilerin artık dindarlık kavramlarıyla yorumlanmamasına dayanıyor. Böylelikle bu etik insanlar arasındaki ilkin dinsel, sonra da dindışı ilişkilerin nesneleştirilmesi için bir güdülenim sağlıyor."[139] Buna karşılık, gelenek sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarının, meşru düzenler düzlemine geçtikleri anda, dindarlığın kılavuzluğundaki tözsel yaşam ilişkilerinin geleneksel temelleriyle kendi başına bağdaştırılamaz olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. İlkesel olarak, gelenekselciliğin büyüsü, *törel açıdan nötralize edilmiş bir eylem dizgesi ayrılmadan* da bozulabilirdi. Etik rasyonalizm, yukarıda gördüğümüz gibi, meşru bir biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplamı olarak biçimsel bir dünya tasarımını beraberinde getirir, özerk eyleyen bireyler bu dünya içinde kendilerini ahlaksal açıdan kanıtlayabilirler. Tüm geleneksel değerleri salt uzlaşımlar olarak değerden düşüren bu nesneleştirme, dindarlığın meşruluk temelini şimdiden yıkar. Bunun için, hukuksal olarak örgütlenmiş bir stratejik eylem alanını olanaklılaştıran, kapitalist iktisat ilişkisi için yine de işlevsel açıdan gerekli olan o özel nesneleştirme gerekli değildir.

İmdi, Max Weber böyle bir gelişme olanağını belirtik bir biçimde reddetmiştir. Ama ilginçtir ki Weber bu reddetmeyi, önerildiği üzere, işlevsel buyruğu yalnızca stratejik eylemin özgür bırakılışını toplumsal çalışma alanında değersel-rasyonel bir biçimde sağlamlaştıran bir etik tarafından yerine getirilebilecek olan bir iktisat dizgesinin gelişme dinamiğine empirik bir biçimde işaret ederek temellendirmiyor. Bunun yerine Weber, gelişme mantığına ilişkin bir olguya, yani tutarlı bir biçimde etikleştirilmiş bir kurtuluş dininin rasyonelleştirilmiş bir iktisadın ve nesneleştirilmiş bir politikanın kişisel olmayan düzenleriyle *yapısal* olarak bağdaştırılamayacağı olgusuna başvuruyor. Bu savın dizgesel önemi yüzünden, bu argümanı ayrıntılı olarak göstereceğim.

Weber *ilkin* Hıristiyan kardeşlik etiğini, rasyonel olarak işlenmiş bir inanç etiğinin örnek biçimi olarak görüyor: "Kurtuluş idesi ne denli rasyonel ve inanç etiği

[139] Schluchter (1979), s. 251.

açısından ne denli yüceltilmiş bir biçimde yapılandırıldıysa, komşuluk bağının karşılıklılık etiğinden gelişen buyruklar da bundan dolayı dışsal ve içsel olarak o denli çok yükselmişlerdi. Dışsal olarak kardeşçe bir sevgi komünizmine, ama içsel olarak bir şefkatlilik [Caritas] inanışına, acı çekenleri sevmeye, komşuyu sevmeye, insanları sevmeye ve son olarak, düşmanlarını sevmeye dek varmışlardı."[140] Ahlaksal temel ilkelerin katı evrenselci kavranışı, içselleştirilmiş, son derece soyut eylem yönlenimleri temelinde özerk özdenetimin biçimi ve sınırsız bir iletişim topluluğunun üyeleri arasındaki ilişkilerin tam karşılıklılığı – bunlar, kurtuluş dinlerinin etikleştirilmesinin büyük bir tutarlılıkla ileri götürüldüğü yerde, kehanetler yoluyla yaratılan bir "mesihçi dernek dindarlığı"nın "yeni sosyal topluluğu"ndan doğan dindar bir ***kardeşlik*** etiğinin özellikleridir.[141]

Weber'in çalışmasındaki "Ara Değerlendirme," özünde iletişimsel olan bu etiğin, "kardeşlik düşmanı" *iç dünyasal* yaşam düzenleriyle, bu düzenler ne denli derine işleyecek biçimde rasyonelleştirilirseler o denli keskin bir çelişki içine düşeceğine ilişkin biricik argüman olarak okunabilir: "Bu yüzden modern rasyonel kapitalist iktisadın evreni, kendi içkin yasalarına ne denli uyarsa, dinsel bir kardeşlik etiğiyle düşünülebilir her türlü ilişki açısından o denli ulaşılmaz olmaktadır."[142] Çünkü politikada olduğu gibi burada da bu etik "biçimsel rasyonelliğe ket vurma" etkisini göstermek zorundadır. Evrenselci kardeşlik etiği, içinde iktisadın ve devletin kardeşlik düşmanı bir evren olarak nesneleştikleri ekonomik-yönetsel rasyonellik biçimleriyle çarpışır: "Nasıl ki ekonomik ve politik rasyonel eylem kendi iç yasalarına uyarsa, dünyanın içindeki başka her türlü rasyonel eylem de, kendisinin amaçları ya da araçları olmaları gereken, dünyanın kardeşliğe yabancı koşullarına kaçınılmaz bir biçimde bağlı kalır ve bu yüzden kardeşlik etiğiyle aralarında bir biçimde bir gerilim doğar."[143]

Yapısal olarak kardeşlik ve kardeşçe olmama karşıtlığı içinde temellendirilmiş bu çatışmanın azaltılması ancak iki yoldan olanaklıdır: Ya Hıristiyan gizemciliğinin "kozmik olmayan kardeşliğine" geri dönmekle ya da iç dünyasal çilecilik yoluyla ve böylelikle Protestan meslek etiğinin paradoksu üzerinden olanaklıdır; Protestan meslek etiği "ustaların dindarlığı olarak, sevginin evrenselliğinden vazgeçmiş, dünyadaki tüm etkinliği tanrının hizmetindeki, son anlamıyla bütünüyle anlaşılmaz

---

[140] Weber (1963), s. 543.

[141] Weber (1963), 542 vd.

[142] Weber (1963), s. 544.

[143] Weber (1963), s. 552.

olan ama bilinebilen tek pozitif istenç olan istencinin hizmetindeki etkinlikler olarak ve tanrının inayetinin derecesinin sınanması olarak rasyonel bir biçimde üstlenmiş ve böylelikle tüm dünyayla birlikte yaratılmış olarak ve düşmüş olarak değerden düşürülen ekonomik evrenin nesneleştirilmesini tanrının istediği bir şey ve bir görev konusu olarak kabul etmiştir. Bu durum aslında insanların ve her insanın ulaşabileceği bir hedef olarak kurtuluştan, nedensiz ama sürekli tikel bir lütuf uğruna ilkesel vazgeçiştir. Aslında, bu kardeşçe olmama durumu artık gerçek bir 'kurtuluş dini' değildi."[144]

Benmerkezci bir biçimde daraltılmış, kapitalist iktisadın kardeşlik düşmanlığına eklenmiş çileci meslek etiğinin, iletişimsel olarak açındırılmış kardeşlik etiğinin ulaşmış bulunduğu düzeyin altına *inayet tikelciliği biçiminde geri düşüşü*, bundan daha kaba bir biçimde formüle edilemez. Bununla birlikte, Weber bu kavrayışı kuramsal açıdan verimli kılmamıştır. Weber'in Protestan etiğinin kapitalist gelişme sürecinde daha sonraki yazgısına ilişkin çözümlemesi izlendiğinde, bu durum daha da anlaşılmazdır.

Protestan etiği, toplumsal çalışma alanında amaçsal-rasyonel eylemin güdülenimsel temelinin oluşması için gerekli koşulları yerine getirmektedir. Amaçsal-rasyonel eylem yönleniminin bu değersel-rasyonel sağlamlaştırılmasıyla, elbette yalnızca kapitalist toplumun başlangıç koşullarını yerine getirmektedir; kapitalizmin, kendi kararlılaşmasının koşullarını güvenceleyemeden yola çıkarmaktadır. İmdi Weber, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin uzun erimde Protestan etiği için yıkıcı bir ortam oluşturduğuna ve söz konusu altdizgeler kapitalist büyümenin ve devlet erkinin yeniden üretiminin bilişsel-araçsal iç yasalarına göre açındığı ölçüde, bunun daha da çok oluştuğuna inanıyor. İnanç etiğinin ahlaksal-pratik rasyonelliği, ortaya çıkmasını olanaklılaştırdığı toplumda kurumsallaştırılmamaktadır. Uzun erimde, bu etiğin yerine, varlığını ahlakın empirist bir biçimde yeniden yorumlanmasına, yani amaçsal rasyonelliğin değerinin sözde ahlaksal bir biçimde yükseltilmesine borçlu olan ve ahlaksal değer alanına artık içsel bir ilişkiyle bağlanmayan bir yararcılık geçirilmektedir. Weber, toplumsal rasyonelleştirmenin bu kendi *kendini yıkıcı modelini* nasıl açıklıyor? Kardeşlik bileşenini Protestan etiği zaten devredışı bırakmıştı; bu yüzden bu bileşeni modern yaşam koşullarının bir karşıtı yapan, genel olarak onun bir kurtuluş dini bağlamına yerleştirilmiş olması olabilirdi.

Gerçekten de dinin yazgısı hakkında ve böylelikle, Weber'in dediği gibi, temelleri dinde bulunan bir etik hakkında karar veren, bilimsel olarak rasyonelleştiril-

[144] Weber (1963), 545 vd.

miş yorumlama modelleri ve yaşam düzenleriyle girilen rekabettir: "Dünya imgesinin ve yaşamı sürdürmenin aynı zamanda kuramsal ve pratik entelektüel ve amaca yönelik rasyonelleştirilmesinin modern biçiminin, genel bir sonucu olmuştur: Bu özel rasyonelleştirme türü ne denli ilerlediyse, din de, –dünya imgesinin entelektüel biçimlendirilmesi noktasından bakıldığında– o denli irrasyonellik alanına itilmiştir."[145] Weber "Ara Değerlendirme"de bu çatışmanın temelini daha keskin çizgilerle ortaya koyuyor: "Etik dinselliğin başvurduğu rasyonel bilgi, kendi normlarına uyarak özerk ve iç dünyasal bir biçimde, bir doğruluklar kozmosu biçimlendirdi; bu kozmosun yalnızca rasyonel dinsel etiğin dizgesel postulatlarıyla, bir kozmos dünyanın *bu etiğin* istemlerine yeterli olduğu ya da herhangi bir 'anlama' sahip olduğu postulatlarıyla artık işi olmadığı gibi bu iddiayı ilkesel olarak reddetmek zorundaydı. Doğal nedensellik kozmosu ve postula edilen etik dengeleme nedenselliği kozmosu birbirleriyle bağdaşmaz bir karşıtlık içindeydi. Ve bu kozmosu yaratan bilim, kendi varsayımları hakkında kesin bir karar veremez göründüğü halde, 'entelektüel dürüstlük' adına, dünyaya düşünerek bakmanın biricik olanaklı biçimi olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Böylelikle, tüm kültür değerleri gibi anlak da kültür varlığının, insanın tüm kişisel etik niteliklerinden bağımsız, yani kardeşçe olmayan bir aristokrasisini yaratmıştır."[146]

Toplumsal rasyonelleşmenin kendi kendini yıkıcı modelinin bu açıklanışı ikna edici değildir, çünkü Weber, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bir bilincin yalnızca dinsel bağlamlarda varlığını koruyabileceğini kanıtlamamıştır. Weber, ilkelerin kılavuzluğundaki etiğin bir kurtuluş dini içine yerleştirilmesinin, ahlak bilincinin ve kurtuluş ilgisinin birbirine bağlanmasının, genetik görüş açısından, yani ahlaksal bilincin bu aşamasının ortaya çıkışı için hiç kuşkusuz vazgeçilmez olması gibi, ahlak bilincinin korunması için de neden vazgeçilmez olduğunu açıklamalıydı. Bunun için (a) ne ikna edici empirik apaçıklıklar (b) ne de güçlü dizgesel argümanlar vardır.

a) Weber "çileci Protestanlığın kültürel imlemini, modern kültürün öteki plastik unsurlarıyla ilişki içinde" değerlendirme[147] programını uygulamamıştır. Bu programın, başka şeylerin yanı sıra, hümanizmin ve felsefi ve bilimsel empirizmin sosyal-etik etkilerini kapsaması gerekirdi. Bu sırada Weber'in aydınlanmanın rasyonalizmine girmiş olan ve burjuva tabakalarda sıradan kişiler için laikleştirilmiş bir

[145] Weber (1963), 253.
[146] Weber (1963), 569.
[147] Weber (1973), 189.

ahlakı teşvik eden gelenekleri ele alması da gerekiyordu; ve bu gelenekler, katolik kilise dindarlığı dünyasından özgürleşmenin etkisi düşünüldüğünde, Protestan etiğiyle kesinlikle eşdeğerdeydi. Bernhard Grouethuysens'in 1927 yılında yaptığı ünlü inceleme,[148] böyle bir durum üzerinde yoğunlaşmaktadır: Fransız burjuvazisinde kilise karşısında özerk bir burjuva ahlak bilincinin oluşması. Groethuysen her şeyden önce 17. ve 18. yüzyıl vaazlerine ve 18. yüzyılın ikinci yarısındaki pedagojik ve felsefi risalelere dayanıyor. Bu kaynaklardan, dinsel bağlamlardan koparılmış, ilkelerin kılavuzluğundaki bir etik imgesi oluşturuyor; burjuva tabakaları bu etikle kendilerini hem ruhbanlar sınıfından hem de safiyane bir dindarlık içindeki halktan ayırmışlardır. Burjuva "burada ayrım yapmasını çok iyi bilir: Kendisi için dünyevi ahlak ve bilim, başkaları için ise din."[149] Groethuysen, bu dönemin Fransız burjuvazisinin Katolik tasarım dünyası içinden nasıl gelişip, "toplumsal-iktisadi yaşamı düzenlemek ve iddialarına geçerlilik kazandırmak için gereksindiği"[150] laikleştirilmiş yaşam görüşlerini nasıl geliştirdiğini gösteriyor. Burjuva ahlakı kendi kendisine yeterlidir. Burjuva birey Katolik olarak kalsa da kalmasa da, kilise Katolikliği burjuva tabakaların gündelik yaşam pratiği üzerindeki eylem yönlendirici gücünü yitirir: "Burjuva, kendi yaşam biçimini, kendi ahlakını bulmuştur ve bunlar burjuva yaşam koşullarıyla sıkı bir ilişki içindedir ..."[151]

b) Gelenek sonrası bir aşamadaki ahlak bilincinin, din içine yerleştirilmeden kararlılaşamayacağı savında, dizgesel nedenler de eksiktir. Dinsel dünya imgelerinin etikleştirilmesi, ahlaksal-pratik sorunlar üzerinde özelleşmiş bir değer alanının farklılaşmasına götürüyorsa, etik rasyonelleşmenin, bu değer alanı içinde ve üstelik betimsel iddialardan ve dışavurumsal ödevlerden kurtarılmış bir pratik aklın kendi yasalarına göre, sürdürülmesi beklenebilir. Yeniçağın felsefi dünyevi etikleri bu çizgide yer alır; bu etikler Kantçı etik tipindeki biçimsel etikler üzerinden, günümüzün kısmen Kant'a kısmen de rasyonel doğal hukuka bağlanan, ama yararcı görüş açılarını da alan tartışım etiklerine götürür. Bu etiklere, Weber'e dayanarak, *bilişselci sorumluluk etikleri diyebiliriz.*[152]

---

[148] B. Groethuysen, *die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Cilt, Frankfurt am Main, 1979.

[149] Groethuysen (1979), I, 17.

[150] Groethuysen (1979), II, 210.

[151] Groethuysen (1979), II, s. 213.

[152] Burada, başkalarının yanı sıra Baier'in, Hare'nin, Singer'in, Rawls'ın, Lorenzen'in, Kambartel'in Apel'in ve benim ahlak kuramsal yaklaşımlarını da ekleyebilirim. Krş. Oelmüller 1978 a; R. Wimmer 1980.

Elbette, Weber, özellikle yöntembilgisel bağlamlarda, kendi döneminin pozitivizmiyle belirlenmiş bir argümantasyon konumundan yola çıkıyor; buna göre etik değer yargıları salt öznel tutumları dile getirirler ve öznelerarasında bağlayıcılığı olan bir temellendirmeye yatkın değillerdir. Oysa Weber'in sorumluluk etiklerinin inanç etikleri karşısındaki üstünlüğüne ilişkin kendi argümanları bununla çelişiyor. Weber, dinsel kardeşlik etiğinin bir inanış etiği olarak sınırlarını kanıtlama çabasına giriştiği anda, kendisi de etik bir dizgecinin rolünü üstlenmiş oluyor. Weber'e göre bu etik "daha en birinci sorunun çözümü için bir araç ..." sunmuyor, bu soru "tekil durumlarda, bir eylemin etik değerinin neye göre, bu edimin *başarısına* göre mi, yoksa –bir biçimde etik olarak belirlenecek– *kendine özgü değerine* göre mi belirleneceğidir. Yani eyleyenin sonuçlar üzerindeki sorumluluğunun, amaçları kutsallaştırıp kutsallaştırmadığı ve ne ölçüde kutsallaştırdığı ya da tersine olarak, eylemin taşıdığı düşünüş biçiminin değerinin, eyleyene sonuçlar üzerindeki sorumluluğu reddetme, bu sorumluluğu tanrıya ya da tanrının izin verdiği dünyanın düşmüşlüğüne ve aptallığına yükleme hakkını verip vermediği sorusudur. Dinsel etiğin inanış etiğine yükseltilişi, sonuncu seçeneğe eğilim gösterecektir: 'Hıristiyan doğru olanı yapar ve başarıyı Tanrı'nın takdirine bırakır'"[153] Weber bu ve benzeri argümanlarla[154] bir felsefi tartışma zeminine giriyor; ahlak ve hukuk, dinsel (ve metafizik) dünya imgelerinin kavramsal çerçevesinden koptuktan sonra, bu felsefi tartışma ahlaksal-pratik sorunların iç mantığını, eylem normlarının haklı çıkarılışındaki mantığı ortaya koyabilirdi.

Akla uygun, yani bilimsel olmayan ama modern bilimsel düşüncenin temellendirme istemleriyle *uyumlu* bir ahlak kuramının olanaklılığı, en baştan devredışı bırakılamazsa, bilimsel olarak aydınlatılmış bir gündelik yaşam bilinci ile Protestan meslek etiği arasındaki bilişsel uyumsuzluğun başka türlü, örneğin inayet tikelciliğinin özel karakteri ile açıklanması gerekirdi. O zaman Weber'in, inayet seçimi öğretisinin irrasyonel karakteri hakkında ve kökleri bu öğretide bulunan yaşam tarzı türü üzerine ara sıra yaptığı değinmeler de dizgesel bir önem kazanırdı. Protestan etiği, ilkönce dinsel kardeşlik etiğinde dile gelen ahlak bilincinin kesinlikle örnek değil, tersine biçimi bozulmuş, *son derece irrasyonel* bir cisimlenişidir. R. Döbert meslek etiğinin tarihte etkili olmuş değişkelerinin yapısal görüş açılarından göster-

[153] Weber (1963), s. 552.

[154] M. Weber'de etik ve bilim kuramı bağlantısı için krş. W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tgb. 1971.

dikleri ikili yüzü çok iyi çözümlemiştir.[155] O zamana dek yalnızca adeta dünyadışı bir öneme sahip olan bilinç yapıları, Protestan etiğiyle birlikte, kapitalizmin bazı taşıyıcı tabakalarında kökleşmiştir. Ama bu kurumsallaştırmanın başarısının bedeli, ilkesel olarak erişilebilir bilinç yapılarının yalnızca *seçmeci bir biçimde yararlanmakla* ödenmiştir. Döbert her şeyden önce, kararları ilkesel olarak temellendirilemez olan bir Tanrı'nın inayet tikelciliğine ve yardımcı kuruluşlarla az ya da çok aydınlatıcı bir biçimde psikolojik olarak katlanılır kılınması gereken acımasız bir inayet belirsizliğine dikkati çekiyor. Bu seçmecilik kendini, dinsel toplumsallaşmanın baskıcı yönlerinde de göstermektedir; örneğin kendi dinsel topluluğunun içinde bile araçsal bir davranış içine giren dinsel ustanın iç dünyasındaki bütünsel yalnızlığında ya da bireyin kendi iç doğasıyla özgürce bir ilişki içinde olmasını dışlayan dürtü denetiminin katılığında. Weber, Protestan mezhepler üzerine yazdığı makalelerde, yöntemli-rasyonel yaşam tarzının bu can sıkıcı, düpedüz semptomatik yönlerini kesinlikle gizlemiyor.[156]

Ama Protestan etiği, ayrıca bu etiğin bağlamı içinde yer aldığı öğretiler, içlerinde cisimlendiği yaşam biçimleri ve kişilik yapıları, ilkelerin kılavuzluğundaki bir ahlakın basit anlatımı olarak kabul edilmezse, etik rasyonelleşmenin bu biçiminin *tikel karakterini* ciddiye alırsak, Anababtistler gibi evrenselci kardeşlik etiğini çekincesizce, yani sosyal topluluğun ve politik istenç oluşumunun yeni biçimlerinde kurumsallaştırmak isteyen Protestan mezhepleri başka bir ışık altında görünür.[157] Etikleştirilmiş dünya imgelerinin potansiyelini *özel kişilerin* disiplinlileştirilmiş mesleki çalışmasının kanallarına aktarmak istemeyen, tersine sosyal devrimci yaşam biçimlerine dönüştürmek isteyen bu sosyal hareketler, ilk hamlede başarısızlığa uğramıştır. Çünkü *radikalleştirilmiş yaşam biçimleri*, kapitalist bir iktisat etiğinin istemlerine karşılık gelmiyordu. Bu bağlantıların daha ayrıntılı çözümlenmesi gerekiyor. Yine de bu düşünüşler şu soruları sormamızı sağlayabilir:

– Weber'in incelediği, Protestan hedef gruplarının yöntemli yaşam tarzı, yalnızca gelenek sonrası, kapitalist bir işletme yönetimi için işlevsel olan bir ahlaksallık örneğini gerçekleştirdikleri için mi tarihsel önem kazanmıştır;

– Weber'in gözlemlediği kararsızlıkları, kapitalist gelişimin, gelenek sonrası ey-

---

[155] Döbert (1977), s. 544 vd.

[156] Weber (1973), s. 279 vd., s. 318 vd.

[157] Krş. Weber'in "Baptistler devrimi" hakkındaki notu, (1963), s. 554. Ayrıca R. V. Dülmen, *Reformation als Revolution*, Münih 1977; orada (s. 373 vd.), başka literatür bilgileri de veriliyor.

lem yönlenimlerine yalnızca sınırlı bir biçimde izin vermesine, yani bilişsel-araçsal rasyonelliğin iktisatın ve devletin ötesinde başka yaşam alanlarına da nüfuz ettiği ve orada ahlaksal-pratik ve estetik-pratik rasyonellik karşısında öncelik kazandığı bir rasyonelleşme modelini teşvik etmesine mi dayanmaktadır?[158]

(2) Bu sorular, Weber'in iki aşamalı kurulmuş kuramsal yaklaşımından kaynaklanmasına karşın, kendisinin izlemediği bir argümantasyon çizgisinde yer alıyor. Weber'in empirik incelemeleri, *doğrudan doğruya* kapitalizmin doğuşu sorunu ve amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin kapitalizmin doğuş evresinde olgusal olarak nasıl kurumsallaştırılabildikleri sorunu üzerinde yoğunlaşıyor. Böylelikle Weber toplumsal rasyonelleşmeyi en baştan amaçsal rasyonellik görünümüyle ilişkilendiriyor; bu sürecin tarihsel profilini, *yapısal açıdan olanaklı olmuş* olanın arka planına yansıtmıyor. Ne var ki, bu daha karmaşık sorunsallaştırma Weber'in yaşadığı zamana koyduğu tanıda yeniden karşımıza çıkıyor. Burada Weber, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin, amaçsal-rasyonel temellerinden kopmaları ve kendi dinamikleriyle bağımsızlaşmaları karşısında huzursuz oluyor. Bu özgürlük yitimi savını ilerde ele alacağız. Weber bu savı, karşılaştırmalı din sosyolojisi incelemelerinin sonucuyla, yani bağımız birer kültürel değer alanı olarak birbirinden farklılaşmış bilinç yapılarının buna uygun olarak *uzlaşmaz* yaşam düzenlerinde cisimlenmeleriyle, bağlantılandırıyor. "Ara İnceleme"nin konusu, Weber'e göre tutarlı bir meslek etiği ile yapısal olarak farklılaşmış bir toplumun laik düzenleri arasında ortaya çıkması *gereken, içeriden temellendirilmiş* çatışmalardır. Bu konuya gönderme yapan, zaman tanılayıcı düşünüşleri, şimdilik bir yana bırakıyorum. Öncelikle bu düşünüşlerin temelinde yatan değer alanları ve yaşam düzenleri modelini ayrıştıracağım.

Weber'in "Ara İnceleme"sine temel olarak aldığı dizgesel görüş açısı, şu ünlü tümcede formüle edilmiştir: "... insanların çeşitli dışsal ve içsel, dinsel ve dünyevi değer alanlarıyla ilişkilerinin rasyonelleştirilmesi ve bilinçli bir biçimde yüceltilmesi ... üstelik: Tek tek alanların *içsel yasalarının* ve bunların sonuçlarının *bilincinde* olmaya ve böylelikle bunları dış dünyayla ilişkilerin doğal yansızlığında gizli kalan gerilimler içinde birbirleriyle karşılaştırmaya zorlamıştır"[159] "İç yasalar" *idelerin* "rasyonel kapalılığı"na gönderme yapıyor; içsel ve dışsal, manevi ve maddi değerlere sahip olmak, *ilgi konum*larını temellendiriyor. İdeler, onlara kendi başlarına

---

[158] H. Marcuse, Weber'i bu perspektiften eleştiriyor, "Industrialismus und Kapitalismus," O. Stammer (Haz.) (1965), s. 161 vd.; ayrıca krş. Käsler'in kitabındaki giriş bölümü (1972), s. 7 vd.

[159] Weber (1963), 541 vd.

baktığımız sürece, *kültürel değer alanlarını* oluşturuyorlar; ilgilerle birleştikleri anda, değerlere sahip olmayı meşru bir biçimde düzenleyen *yaşam düzenlerini* oluşturuyorlar. Önce bu yaşam düzenlerinin dizgeselliğini (a), sonra onların "iç yasalarını" ele alacağım (b); ardından da modern bilinç yapılarının tikel gerçekleştirilmesi sorununu yeniden ele alacağım (c).

a) Weber "Ara İnceleme"de kültürel gelenek düzlemleri ile kurumsallaştırılmış eylem dizgeleri ya da yaşam düzenleri arasında tam bir ayrım yapmıyor. "Dünyanın düzenleri ve değerleri"yle karşılaştırmanın referans noktasını oluşturan ve dünya imgeleri çözümlemesinin bağlamına da uygun düşen dinsel kardeşlik etiği, öncelikle *kültürel simgecilik* olarak ele alınıyor. Öte yandan bilim ve sanat daha çok yaşam düzenleri görünümü altında, yani *sosyal eylem dizgeleri* olan iktisat ve devletle eşzamanlı farklılaşmış olan *kültürel eylem dizgeleri* olarak ortaya çıkıyor. Weber'in temel kavramlarının dizgeselliği, kültürel gelenek düzlemleri ile kültürel eylem dizgeleri arasında aşağıdaki farklılaşmayı öneriyor (Şekil. 8).

Şekil 8. *Kültürel Bütünlük*

Kültürel değer alanları	bilişsel ideler	normatif ideler	estetik ideler
kültürel eylem dizgeleri: Manevi değerlere sahip olma	bilim uğraşısı	dinsel topluluk	sanat uğraşısı

Üç kültürel eylem dizgesi, *manevi değerlere sahip olmayı* düzenleyen yaşam düzenleridir. Weber, *dünyevi değerlere sahip olmayı* bunlardan ayırıyor. Modern toplumlarda, yaşam düzenleri her şeyden önce gündelik yaşama ilişkin kültür varlıkları olan *zenginlik* ve *erk*; ve gündelik yaşam dışındaki varlık olan cinsel (ya da erotik olarak yüceltilmiş) *aşk* etrafında kristalize olur. Böylece, dinsel kardeşlik etiğinin onlarla bir gerilim içinde olabileceği beş yaşam düzeni (kültürel ya da daha dar anlamda sosyal eylem dizgeleri) ortaya çıkar: Bkz. Şekil 9.

Weber "Ara İnceleme"de, "Din ile dünya arasındaki gerilim ilişkilerini" çözümlemeyi hedefliyor; burada kardeşlik etiği dinsel referans noktasını oluşturuyor. Weber'in çözümlemesine göre, "insanların dışsal ve içsel değerlere sahip olmanın çeşitli alanlarına olan ilişkileri" özgünlükleri içinde ne denli ortaya konuyorsa, çatışmalar da o denli keskin olmalıdır. Ve yaşam düzenleri ne denli geniş ölçüde rasyonelleştirilirse, bu durum o denli daha çok söz konusudur. Weber'i bu noktada ilgi-

lendiren çatışmalar ya da "gerilim ilişkileri," *dıştan*, bağdaşmaz *ilgi konumlarından* değil, tersine *içten*, çeşitli *yapıların* bağdaşmazlığından kaynaklanmaktadırlar. Doğrudan doğruya metni değil de bu sorunsallaştırmanın dizgeselliğini izlersek, öncelikle kültürel değer alanlarına yönelmemiz gerekir; çünkü bu değer alanları, doğrudan doğruya idelerin iç yasalarına uyarlar; yaşam düzenlerinde ise idelerle ilgiler, meşru düzenler olarak zaten birbirleriyle kaynaşmıştır.

Şekil 9. *Dinsel İnanış Etiğiyle Gerilim İçindeki Yaşam Düzenleri*

kültürel ideler / sahip olma ilgileri	gündelik yaşama ilişkin		gündelik yaşam dışı
manevi değerler	Bilgi: Bilgi uğraşısı		Sanat: Sanat uğraşısı
maddi değerler	Zenginlik: Ekonomi	Erk: Siyaset	Aşk: hazcı karşı kültürler

b) Weber etik değer alanları olan bilim ve sanatı karşı karşıya koyuyor. Bunlarda, kültürün, her birinin evrensel bir iddia ölçütüne göre birbirinden ayrıldığı bilişsel, normatif ve anlatımsal bileşenlerini görüyoruz. Bu kültürel değer alanlarında, dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesi sonucu ortaya çıkmış bulunan modern bilinç yapıları dile geliyor. Bu durum, yukarıda gösterdiğimiz gibi, nesnel, sosyal ve öznel dünyalara ilişkin biçimsel kavramlara ve bunlara karşılık düşecek biçimde, bilişsel ya da ahlaksal olarak *nesneleştirilmiş* bir dış dünya ve özneleştirilmiş bir iç dünya karşısındaki temel tutumlara götürmüştür. Bu sırada dışsal doğa süreçleri karşısında nesneleştirici tutumu, toplumun meşru düzenleri karşısında normlara uyumlu (ya da eleştirel) tutumu ve içsel doğanın öznelliği karşısında dışavurumsal tutumu ayırmıştık. Artık, (Piaget'nin anladığı anlamda) merkezsizleşmiş bir dünya anlamasının modernlik açısından belirleyici yapıları, eyleyen ve bilen öznenin aynı dünyanın bileşenleri karşısında farklı temel tutumlar alabilmesiyle karakterize edilebilir. Temel tutumların kombinasyonlarından ve biçimsel dünya tasarımlarından, dokuz temel ilişki ortaya çıkar; aşağıdaki şema "İnsanların farklı alanlarla olan ilişkilerinin rasyonelleştirilmesi" için, Weberci akıl yürütme doğrultusunda elde edilen kılavuzu gösteriyor.

Şekil 10. *Biçimsel Pragmatik İlişkiler*

dünyalar / temel tutumlar	1. nesnel	2. sosyal	3. öznel
1. nesneleştirici	bilişsel-araçsal ilişki	bilişsel-stratejik ilişki	nesnelci öz ilişki
2. normlara uyumlu	nesneleştirilmemiş dünyaya karşı ahlaksal estetik ilişki	zorlayıcı ilişki	sansürleyici öz-ilişki
3. dışavurumsal		öz sahneleme	duyusal-kendiliğinden öz-ilişki

Burada, biçimsel-pragmatik ilişkileri dizgeli bir biçimde incelemem mümkün değil; şimdilik örnek olarak göstermek amacıyla, karakteristik anlatım biçimlerine sezgisel olarak işaret etmekle yetineceğim. Bilişsel-araçsal ilişki (1.1) iddialarda, araçsal eylemlerde, gözlemlerde vb. irdelenebilir; bilişsel-stratejik ilişki (1.2) amaçsal-rasyonel tipteki sosyal eylemlerde; zorunlu ilişki (2.2) normlara göre düzenlenen eylemlerde; öz-sahneleme (3.3) duygusal anlatımlarda, libidonal heyecanlarda, yaratıcı başarımlarda vb. görülebilir. Nesneleştirilmemiş bir çevre karşısındaki estetik bir ilişkiyi irdelemek için (3.1) bilindiği gibi sanat yapıtları, genel olarak da biçem görüngüleri, ayrıca morfolojik bir doğa gözlemini yansıtan kuramlar da uygundur. En bulanık olanlar ise, doğayla ahlaksal-pratik, "kardeşçe" bir ilişki açısından örnek oluşturan görüngülerdir, meğer ki gizemci esinli geleneklere, tabulaştırmalara (örneğin vejeteryan iğrenme engellerine), hayvanlarla insanbiçimlileştirici ilişkiye dayanılmak istenmesin.

Bu geçici karakterize etme denemesi bile, bir aktör ile onun dışsal ya da içsel çevresi arasında "büyüden arındırma" sayesinde biçimsel olarak erişilebilir olan pragmatik ilişkilerden yalnızca bazılarının seçildiğini ve standartlaştırılmış anlatım biçimleri olarak telaffuz edildiğini gösteriyor. Biçimsel olanakların bu farklılaştırıcı kullanılışının dışsal ya da içsel nedenleri olabilir. Bu kullanım modern bilinç yapılarıyla sunulan rasyonelleşme potansiyelinin kültüre ve topluma özgü bir kullanılışını, yani toplumsal rasyonelleşmenin seçmeci bir modelini yansıtabilir. Ama belki de, bu biçimsel pragmatik ilişkilerden yalnızca birkaçının bilgi birikimine uygun olması yüzünden durum böyledir. Bu yüzden, *bilgi edinme* görüş açısından kültürel değer alanlarının Max Weber'in anladığı anlamda *kendi yasalarına uyan* gelişmesine izin verecek ölçüde üretken olan ilişkileri tanılamaya çalışmalıyız. Burada

dizgesel bir istemi yerine getiremeyeceğim için, Weber'in önermelerine bağlı kalıyorum. Weber, sınıflandırılan aktör-dünya ilişkilerinden yalnızca altısının "rasyonalleştirilebilir ve bilinçli bir biçimde yüceltilebilir" olduğu görüşündedir:

Şekil 11. *Biçimsel pragmatik ilişkiler*

dünyalar / temel tutumlar	1	2	3	1
3	Sanat ↓			
1	↑ Bilişsel-araçsal rasyonellik *Bilim Teknik*	*Sosyal teknolojiler* ↓	X	
2	X	↑ Ahlaksal pratik *Hukuk*	rasyonellik *Ahlak* ↓	
3		X	↑ Estetik pratik *Erotizm*	rasyonellik *Sanat*

Dışsal doğaya ve topluma karşı nesneleştirici tutum, içinde bilgi üretiminin (sosyal teknolojileri de içermek üzere), bilimsel ve teknik ilerleme biçimini alabileceği karmaşık bilişsel-araçsal bir rasyonellik bütününü yeniden yazıyor. 1.3 alanının boş kalması, içsel doğaya karşı nesneleştirici tutum içinde, öznellik yoluyla hiçbir şey öğrenilemeyeceği kabulüne karşılık geliyor. Topluma ve içsel doğaya karşı normlara uyumlu tutum, içinde bilgi üretiminin hukuk ve ahlak tasarımlarının dizgesel bir işlenmesi biçimini alabileceği bir ahlaksal-pratik rasyonellik bütününü yeniden yazıyor; 2.1 alanının boş kalması, nesneleştirilmemiş bir doğayla kardeşçe bir ilişkiyi örneğin modern doğa bilimleriyle rekabet edebilecek doğa-felsefesel bilgiler biçiminde rasyonel olarak biçimlendirme olanağı karşısında kuşku duyulduğunu gösteriyor.[160] Son olarak da, içsel ve dışsal doğaya karşı anlatımcı tutum, içinde bilgi üretiminin, gereksinimlerin otantik yani değişmiş tarihsel koşullar altında yenilenmesi gereken yorumlanışları biçimini alabileceği estetik-pratik rasyonellik bütününü yeniden yazıyor. 3.2 alanının boş kalması, etkileşimin belirli

[160] Krş. Mc Carthy'ye verdiğim yanıt: Held/Thompson, (1982).

anlatımcı biçimlerinin (örneğin karşı kültürsel yaşam biçimlerinin), kendi başlarına rasyonelleşmeye yatkın yapılar oluşturmadıklarını, başka değer alanlarındaki yenileştirmelere bağlı kaldıkları sürece, asalakça olduklarını gösteriyor.

Şimdi, temel tutumlardan ve dünya tasarımlarından biçimsel pragmatik olarak türetilmiş bu üç rasyonellik bütünü, tam olarak, Avrupa modernliğinde farklılaşmış olan üç kültürel değer alanına işaret ediyorlarsa, bu şemanın dizgesel değerine karşı henüz bir itiraz yöneltilemez. Weber'in görüşüne göre, modern bilinç yapıları, genel tarihsel bir büyüden arındırma süreci sonucunda ortaya çıkmışlardır ve bu bakımdan yalnızca özel bir kültürün duyarlı yönlerini yansıtmazlar. Weber'in tarihsel serimlemeleri, elbette bir dizgesellik istemini karşılamaya yetmiyor. Belki bir *argümantasyon kuramı*'ndan, bağımsız bir temellendirme elde edilebilirdi. Bunun için öncelikle sadece bilimsel araştırma stratejisine ilişkin bir değinide bulunacağım.

Kültürel değerler, geçerlilik iddialarına göre farklılıkların ortaya çıktığı ve süreklileştirilmiş bir bilgi üretimi sayesinde karakterize ediliyorlarsa ve bu bilgi üretiminin sürekliliği yalnızca öğrenme süreçlerinin düşünsemeli oluşuyla, yani argümantasyonun kurumsal olarak birbirinden farklılaşmış biçimleriyle geri besleme içinde oluşuyla güvencelenebilirlerse; o zaman *tarihsel olarak biçimlenmiş* (1.1, 1.2; 2.2, 2.3; 3.3, 3.1 kombinasyonlarından türettiğimiz) *değer alanlarının*, her biri tipsel, *evrensel bir geçerlilik iddiasına* özelleşmiş argümantasyon biçimi için inandırıcı ilişkilerinin bulunduğunun gösterilebilmesi gerekir. Bu gösterilemezse ya da tersine olarak "x" ile karakterize edilen "boş" alanlarda (1.3, 2.1, 3.2), yani bu alanların temsil ettiği deneyim alanlarında özelleşmiş argümantasyon biçimleri gerçekten bulunabilirse, bizim hipotezimiz çürütülmüş olur. Bir yanlışlama için, bizim için tasarlanması zor uygun değer alanlarıyla, bunlara uygun, sürekli bir bilgi üretiminin yer aldığı kültürlerin bulunduğunun betimsel olarak gösterilmesi de yeterli olacaktır.

Bu bağlamda Max Weber'in yararcılığı (1.3) ve bohemliği (3.2) değerlendirişi öğreticidir: Max Weber bu iki görüngüyü de, içsel yasalarla donatılmış, rasyonelleşmeye yatkın değer alanlarını cisimleştirmedikleri için, kararlılaşabilir bulmuyor. Ve dışsal doğayla ahlak- biçimli, etkileşim olarak yorumlanmış ilişkiyi de (2.1) yalnızca, başka değer ve yaşam alanlarının rasyonelleşmesiyle gözden yiten "büyülü bahçe" olarak görüyor.

(c) Modern bilinç yapılarının sözü edilen üç rasyonelleşme bütünü üzerinde yoğunlaştıklarından yola çıkarsak, *yapısal olarak olanaklı* toplumsal rasyonelleştirmeyi,

karşılık düşen idelerin (bilim ve teknik, hukuk ve ahlak, sanat ve 'erotizm' alanlarından) ilgilerle birleşebileceği ve buna uygun olarak birbirinden farklılaşmış yaşam düzenlerinde cisimlenebileceği bir biçimde tasarlayabiliriz. Bu biraz fazla cesur olan model, *rasyonelleşmenin seçmeci olmayan bir modeli* için gereken koşulları söylememizi sağlayabilir: Üç kültürel değer alanı uygun eylem dizgelerine öyle bağlanmalıdır ki, geçerlilik iddiaları üzerinde özelleşmiş bir bilgi üretimi ve iletimi güvence altına alınmış olsun; uzmanların kültürlerinden gelişmiş bilişsel potansiyel de iletişimsel gündelik yaşam pratiğinde iletilmeye devam edilme ve sosyal eylem dizgeleri için verimli kılınmalıdır; sonunda, kültürel değer alanları öyle dengeli bir biçimde kurumsallaştırılmalıdırlar ki, onlara karşılık düşen yaşam düzenleri, heterojen yaşam düzenlerinin kendi yasalarına bağlı kılınmamaları için yeterince özerk olsunlar. Seçmeci bir rasyonelleşme modeli ancak, kültürel geleneğin üç kurucu bileşeninden (en az) bir tanesi dizgesel bir biçimde işlenmediğinde ya da (en azından) bir kültürel değer alanı yetersiz yani toplumun bütünü için yapı oluşturucu bir etkisi olmadan kurumsallaştırıldığında ya da (en azından) bir yaşam alanı, öteki yaşam düzenlerini kendilerine yabancı bir rasyonellik biçimine bağlı kılacak ölçüde yayıldığında ortaya çıkar.

Gerçi Weber bu türden tersine çevirmeci düşünüşlerden yola çıkmamıştır. Ama bu dosyada, "Ara İnceleme"nin dizgesel kapsamı çok iyi bir biçimde aydınlığa çıkarılabilir:

– *Bilişsel-araçsal rasyonellik* bilim uğraşısında kurumsallaştırılır; aynı zamanda, burjuva toplumunun yapısını belirleyen ekonomik ve siyasal yaşam düzeninin kendi yasalarına göre gelişmesi, biçimsel rasyonellik ölçütüne göre gerçekleşir.

– *Estetik-pratik rasyonellik* sanat girişiminde rasyonelleştirilir; elbette, özerk sanatın da, bu altdizgenin etrafında oluşan entelektüel karşı kültürler gibi, toplumun tümü üzerinde yapı oluşturucu bir etkisi yoktur; bu alanın gündelik yaşam dışındaki değerleri olsa olsa gündelik yaşamda, bilimde, ekonomide ve devlette yerleşmiş "uzman insanların kuramsal ve pratik" rasyonalizminin "baskı"sına tepki gösteren "keyif insanlarının" iç dünyada kurtuluşa yönelmiş hazcı yaşam biçeminin odak noktasını oluşturabilir.

– Kurtuluş dinlerindeki kardeşlik etiğinin *ahlaksal-pratik rasyonelliği*, uzman insanlarla da ve keyif insanlarıyla da bağdaşmazdır; modern dünyada, öteki iki rasyonellik bütününün içinde egemenliği ele geçirdiği ve işbölümü içinde bir "kardeşçe olmamanın dünya iktidarını" kurduğu yaşam düzenleri egemendir; aynı zamanda bilişsel-araçsal olarak nesneleşmiş ve öznelciliğe doğru yön değiştirmiş bu dünya

karşısında, iletişimsel uzlaşmayla sağlamlaştırılmış bir özerkliği hedefleyen ahlak tasarımlarının yerleşmek için yeterli şansı yoktur; kardeşlik etiği uzun erimde kültürel olarak kendini yeniden üretmesini sağlayabilecek kurumlarda tutunacak bir nokta bulamamaktadır.

– Ama yalnızca dinsel kardeşlik etiği değil, "nesneleştirilmiş ekonomik evrenin sevgisizliği"ne uyum sağlayan etik biçimi, yani *Protestan etiği* de uzun erimde öteki rasyonellik bütünlerinin değirmen taşlarında ufalanıp gidecektir. Bu etik ilkin Protestan meslek kültüründe modernleşmenin başlaması için gereken koşullar yerine geldiği ölçüde kurumsal bir geçerlilik kazanacaktır gerçi; ama modernleşme süreçlerinin kendileri, geriye etkili olarak, amaçsal-rasyonel eylemin değersel-rasyonel temellerini yok eder; Weber'in tanısına göre meslek yönleniminin inanış etiksel temelleri yararcı bir biçimde yorumlanmış araçsalcı bir çalışma tutumundan yana ortadan kaldırılır.

Son olarak tüm rasyonelleşme biçimlerinin devindirici gücü olmuş bulunan, dinsel olarak telaffuz edilmiş gereksinim, yani "dünyanın akışının, en azından insanların ilgilerine dokunduğu ölçüde, bir biçimde *anlamlı* bir süreç olduğu" iddiası karşılanmamış olarak kalır. Toplumsal rasyonelleşmedeki paradoks, "kültür insanına doğru salt iç dünyasal bir özyetkinleşmenin, yani 'kültür'ün indirgenebilecekmiş gibi göründüğü son değerin anlamsızlığı"[161] deneyimidir.

"Ara İnceleme"nin dizgesel kapsamı bu biçimde göz önünde bulundurulursa, Weber'in sezgilerinin rasyonelleşmenin seçmeci bir modeli yönünü, çentikli bir modernleşme profilini işaret ettiği açıklık kazanır. Bununla birlikte Weber, toplumsal rasyonelleşmenin *paradoks* değil, ama *tikel* karakterinden söz etmiştir. Weber rasyonelleşmenin diyalektiğinin asıl temelini, dünyanın rasyonelleşmesinin yıkımının nüvesinin, özgür bırakılan bilişsel potansiyellerin dengesiz kurumsal cisimlenişinde değil, zaten bu rasyonelleşmeyi olanaklılaştıran kültürel değer alanlarının iç yasalarının farklılaşmasında yer aldığını görüyor.

Weber, ahlaksal-pratik rasyonellik bütününü, modern bilim ve özerk sanat düzeyinde dünyevileştirilmiş dinsel kardeşlik etiğini, kurtuluş dinsel temelinden koparılmış bir iletişimsel etiği dikkate *almadığı* ve genel olarak din ile dünya arasındaki gerilim ilişkileri üzerinde odaklandığı ölçüde, bu düşüncenin belirli bir inandırıcılığı vardır.

Ayrıca, "Ara İnceleme"de modern hukukun dizgesel bir yerinin olmadığı da göze çarpıyor. Modern hukuka, söz konusu yerde yalnızca bir kez, devlet düzeni bağ-

[161] Weber (1963), 569.

lamında, ahlaksal-pratik tözü bulunmayan örgütlenme aracı olarak rastlanıyor.[162] Ama modern hukuk, amaçsal-rasyonel eylemlerin kurumsallaştırılmasında, Protestan meslek etiğininkine benzer bir rol oynuyor. Kapitalist iktisat ilişkisi hukuksallaştırılmadan, amaçsal-rasyonel eylemin kendi etik-güdülenimsel temellerinden koparılmış bir altdizgesinin otomatikleştirilmesi ya da kendi kendini kararlılaştırması düşünülemez. Weber bu yüzden "Ara İnceleme"deki şimdiki zaman tanısını ancak, modern hukuk gelişiminin ahlaksal-pratik rasyonellik alınyazısından kurtarmayı ve bilişsel-araçsal rasyonelliğin bir başka cisimlenişi olarak kavranılır kılmayı başardığı zaman gerçekleştirebilir.

[162] Weber (1963), 547.

4. Hukukun ve Yaşanılan Çağın Tanılanmasının Rasyonelleşmesi

Weber'in rasyonelleştirme kuramında, hukukun gelişiminin hem seçkin hem de çift anlamlı bir yeri vardır. Hukukun rasyonelleştirilmesinin çift anlamlılığı, hem amaçsal-rasyonel iktisat ve yönetim eyleminin kurumsallaştırılmasını hem de amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin ahlaksal-pratik temellerinden koparılmasını olanaklı hale getirmiş ya da olanaklı hale getirecekmiş gibi görünüyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yöntemli yaşam tarzı ahlaksal-pratik bilinç yapıların bir cisimlenişi olarak kabul edilmektedir; ama ilkelerin kılavuzluğundaki meslek etiği, Weber'in söylediği gibi, yalnızca dinsel bir bağlam içine yerleştirildiği sürece etkili olur. Gördüğümüz gibi bilimin ve dinin gelişmesinin diyalektiği, dinsel inanç kesinliklerinin sarsılması sonucunda etik eylem yönlenimlerinin artık güvenilir bir biçimde yeniden üretilememelerinin empirik temellendirilmesini verecektir. Bu açıklama benzer bir biçimde modern hukuk için geçerli olamazdı; çünkü modern hukuk daha en baştan dünyevileştirilmiş bir biçimde ortaya çıkmıştı. Bu yüzden Weber hukuk sosyolojisinde, din sosyolojisi incelemelerindekinden farklı bir stratejiden yararlanıyor. Protestan etik örneğinde, ahlaksal-pratik bilinç yapılarının sürekli bir biçimde kurumsallaştırılamayacağının nedenlerini gösterirken, *modern hukuku da* değer biçici değer alanından koparılacağı ve baştan bilişsel-araçsal rasyonelliğin kurumsal bir cisimlenişi olarak görünebileceği *bir biçimde yeniden yorumluyor.* Bu strateji "Ara İnceleme"de taslağı çizilen düşünce akışına dayanan bir şimdiki zaman tanısıyla bağlantılıdır. Bu yüzden, hukuk'un rasyonelleştirilmesine konu edinmeden (2) önce, Weber'in yaşadığı çağı tanılamasının en önemli iki bileşenini ele almak istiyorum.

(1) Weber yaşadığı çağı çözümlemesinde, modernleşmenin genel tarihteki büyüden arındırma sürecinin bir ilerlemesi olarak ortaya çıktığı kuramsal perspektife, başka yerde olduğundan daha sıkı sarılıyor. Kapitalizmin *doğuş* evresi için önemli olan bağımsız kültürel değer alanlarının farklılaşması ve kapitalist toplumun geç 18. yüzyıldan bu yana serpilmesini karakterize eden amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin özerkleşmesi, Weber'in varoluşsal-bireyselci bir şimdiki zaman eleştirisini bağladığı iki eğilimdir. Birinci bileşen, *anlam yitimi savıyla*, ikinci bileşen de *özgürlük yitimi savıyla* belirtilebilir. Bu iki sav bir arada, bugüne dek, dünya görüşsel gereksinimlerini ilan edilmiş bilimciliklerine bütünüyle kurban etmek istemeyen sosyal bilimcilerin ilerleme karşısında kuşkucu arka plan ideolojilerini belirlemiş-

tir.[163]

Bağımsız kültürel değer alanlarının birbirinden farklılaşmasıyla, bu alanların iç yasaları da anlaşılır olur. Bu durumun, Weber'e göre, iki ayrı sonucu vardır. Bir yandan böylelikle simge dizgelerinin rasyonelleştirilmesi, her defasında ancak (doğruluk, normlara uygunluk, güzellik ve otantiklik gibi) soyut bir değer ölçütü altında olanaklı olur; öte yandan böylelikle metafizik-dinsel dünya imgelerinin anlam verici birliği de parçalanır: Özerkleşmiş değer alanları arasında, artık üst mevkideki tanrısal ya da kozmik bir dünya düzeninin görüş açısından uzlaştırılamayacak olan rekabetler ortaya çıkar. Eylem dizgeleri bu 'son' idelere doğru kristalleştiğinde, bu yaşam alanları "birbirleriyle ... dış dünyayla olan ilişkinin doğal yansızlığında gizli kalan gerilimler"[164] içine girer. "Ara İnceleme"de çıkış noktası olarak alınan bu merkezi düşünceleri, Şekil 11'in yardımıyla netleştirebiliriz.

Tek tek değer alanlarının iç mantığı, toplumsal yapılara karşılık düşecek bir biçimde farklılaşmış yaşam alanlarına dönüştüğü ölçüde, kültürel düzlemde *geçerlilik iddiaları arasında bir fark* olan şey, toplum düzleminde, kurumsallaştırılmış eylem yönlenimleri arasındaki gerilimlere, yani *eylem çatışkılarına* dönüşebilir. Yukarıdaki şemada karşıt yönlü oklar, eyleyenlerin *aynı* gerçeklik alanı karşısında duruma göre alabilecekleri karşıt anlamlı temel tutumları gösteriyor. Eyleyenler, topluma karşı normlara uyumlu, ama gereğinde nesneleştirici bir tutum ve içsel doğaya karşı dışavurumsal, ama gereğinde normlara uygun bir tutum da alınabilir. Bu "tutum değiştirme" olanakları merkezsizleşmiş bir dünya anlamasının özgürlük derecesi için karakteristiktir. Ne var ki, değişik kültürel değer alanları aynı kurumsal alanda *eşzamanlı* olarak etkili olmaya ve böylelikle aynı yerde değişik türden rasyonelleşme süreçleri birbirleriyle rekabet etmeye başlar başlamaz, bu özgürlük dereceleri çatışkıların kaynağı olabilir. Bilişsel-araçsal, ahlaksal-pratik ve estetik-dışavurumsal eylem yönlenimleri, kişilik dizgesinin ortalama bütünleşme yeteneğini aşırı zorlayacakları *yaşam biçemleri arasında süreğen çatışmalara* yol açacak ölçüde, uzlaşmaz yaşam düzenleri biçiminde özerkleşemez.

Sosyal eylem durumlarının ve yaşam alanlarının çeşitliliği içinde, yaşama evreninin birliğinin nasıl güvence altına alınabileceği sorunu elbette hâlâ varlığını sürdürmektedir. Parçalı bir yapı gösteren kabile toplumları içinde bile birbirinden

---

[163] Amerikan sosyal bilimcileri arasındaki yeni-muhafazakâr potansiyel için bkz. P. Steinfels, *The Neoconservatives*, New York 1979; Federal Almanya için bkz. R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*, Frankfurt am Main 1979.

[164] Weber (1971), I, s. 541.

farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır; burada değişik yaşam alanları arasındaki uzlaşmaz karşıtlık henüz mitsel dünya yorumunun araçlarıyla aşılır: Her alan kendine özgü ve öteki tüm erklerle iletişim içinde olan bir başlangıç erkiyle temsil edilir; bu mitsel görünün değişik bir biçimini, yaşam sorunlarını tanrıların kavgası olarak kişileştirmeye ve gökyüzüne yansıtmaya izin veren çoktanrıcılık oluşturur. Yüksek kültürlerin gelişme aşamasında toplum meslek gruplarına ve sosyal tabakalara göre farklılaşır, böylece yaşama evreninin birliği artık mitsel dünya yorumları aracılığıyla güvence altına alınamaz. Burada bu birlik sağlayıcı işlevi dinsel-metafizik dünya imgeleri yerine getirir ve bunlar birbirinden ne denli rasyonel olarak biçimlendirilirse bu işlevi o denli etkili bir biçimde yerine getirirler.

Ama modern toplumlarda kültürel değer alanlarının birbirinden farklılaşmasıyla birlikte tam da bu bütünleşme başarımı sorgulanmaktadır. Dünya imgelerinin rasyonelleştirilmesinin modern bilinç yapıları ortaya çıkarması ölçüsünde, bunlar dünya imgeleri *olarak* parçalanır: "Etik-yöntemsel yaşam tarzının her dinsel peygamberlikten doğan devasa rasyonalizmi, çoktanrıcılığı 'gerekli birinin' uğruna tahtından indirmişti ve sonra, dışsal ve içsel yaşamın gerçeklikleri yüzünden, hepimizin Hıristiyanlık tarihinden bildiğimiz tavizleri vermek ve ilişkilendirmeleri yapmak zorunda kalmıştı. Ama bu dinsel 'gündelik yaşam'dır. Çok sayıdaki eski tanrı, büyüleri bozulmuş ve bu yüzden kişisel olmayan erkler biçiminde, mezarlarından çıkıyorlar, yaşamımız üzerinde güç sahibi olmaya çalışıyorlar ve kendi aralarında yine o sonu gelmez kavgalarına başlıyorlar. Ama tam da modern insana çok zor gelen ve genç kuşaklara en zor gelen şey, böyle bir gündelik yaşam içinde büyümüş olmaktır. Her türlü 'yaşantı' avcılığı bu zayıflıktan kaynaklanır. Çünkü zayıflık, zamanın yazgısının ciddi yüzüne bakamamaktır."[165]

Tıpkı bilişsel açıdan rasyonelleştirilmiş metafizik dünya imgeleri gibi, etik açıdan rasyonelleştirilmiş dünya imgeleri de kendi ilkelerinde dünyanın duruma göre nesnel ya da sosyal bir dünya olarak rasyonel işlemeye erişilebilir kılındığı (tanrı, doğa, akıl gibi) üç görünümü *hâlâ bir arada tutmuşlardır*. Bu yüzden, eylemlerinde ve düşüncelerinde bu dünya imgelerine yönlenenlerin yaşamı sürdürüş biçimlerine bütünlüklü bir anlam verebilmişlerdir. Weber "Ara İnceleme"de ve "Meslek Olarak Bilim"de, modern yaşam düzenlerinin rasyonel iç yasaları yüzünden, dünyanın hem öznel bir inancın adına etik açıdan birleştirilmesinin hem de bilim adına kuramsal olarak birleştirilmesinin olanaksızlaştığı savlarını geliştiriyor. Weber yeni çoktan-

[165] M. Weber, "Wissenschaft als Beruf," *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968 b, 604 vd.

rıcılığın geri dönüşünü çağın işareti olarak görüyor; bu çoktanrıcılıkta tanrıların savaşımı, değer ve yaşama düzenleri arasındaki uzlaşmaz bir karşıtlığın kişisellikten çıkarılmış, *nesneleştirilmiş* bir biçimine bürünüyor. Rasyonelleşmiş dünya anlamsız olmuştur, "çünkü dünyanın değişik değer düzenleri birbirleriyle sonu gelmez bir savaşım içindedir. Yaşlı Mill ... bir defasında: Arı deneyimden yola çıkılırsa, çoktanrıcılığa varılacağını söylemişti. Bu, yüzeysel bir formüllendirmedir, kulağa paradoks gibi gelmektedir, ama doğruluk payı da vardır. Bu doğruluk payı da şudur ki, bugün yine bildiğimiz gibi, bir şey yalnızca güzel olmadığı halde değil, güzel olmadığı *için* ve güzel olmadığı *ölçüde* kutsal olabilir – bunun kanıtlarını Eski Ahit'teki İşaya kitabının 53. bölümünde ve Mezmur 22'de bulabilirsiniz; ve bir şey yalnızca iyi olmadığı halde değil, iyi olmadığı için de güzel olabilir ve bunu da Nietzsche'den beri yeniden biliyoruz ve daha önce bunu Baudelaire'in şiir kitabına verdiği 'Fleurs de mal' [Kötülük Çiçekleri] adından biliyoruz; ve bir şeyin güzel, kutsal ve iyi olmadığı halde doğru olabileceği de, herkesin bildiği bir gerçektir. Ama bunlar tekil düzenlerin ve değerlerin tanrıları arasındaki savaşımın sadece en basit durumlarıdır ... Tıpkı eski, henüz tanrıların ve şeytanların büyüsünden kurtulamamış dünyada olduğu gibidir, ama başka bir anlamda: Nasıl ki Helen insanı bir zamanlar Afrodit'e ve sonra Apollon'a ve özellikle de yaşadığı kentin tanrılarından her birine kurban sunduysa, bugün bile her davranışın, büyüden kurtarılmış ve mitsel olandan arındırılmış ama içsel açıdan doğru plastikliği, aynıdır. Ve bu tanrıların ve aralarındaki savaşımın üzerinde hüküm süren yazgıdır, ama elbette ki kesinlikle 'bilim' değildir."[166]

Weber, anlam yitimi savını "yeni çoktanrıcılık" formülüyle dile getiriyor. Bu formüle, Weber'in kuşağında tipik olan ve Nietzsche'nin etkili bir biçimde dramatize ettiği nihilizm deneyimi yansıyor. Weber'in kuramının, söylendiğine göre zaten din tarihsel büyüden arındırma sürecine, yani modern bilinç yapılarının bağımsızlaşmasına yerleştirilmiş bir diyalektiğin yardımıyla temellendirilmeninse kuramın kendisinden daha özgün bir yanı vardır: *Aklın kendisi pek çok değer alanına bölünür ve kendi evrenselliğini yok eder.* Weber bu anlam yitimini, toplumun düzenlemelerinde artık oluşturulamayan birliği şimdi her bireyin kendi özel yaşamöyküsü içinde, ümitsizliğin verdiği cesaretle, umutsuzların saçma umuduyla oluşturmaları için, bireylere yönelik varoluşsal bir davet olarak yorumluyor. Amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerini değersel-rasyonel bir biçimde birleştiren ve temellendiren pratik rasyonellik, yeni önderlerin karizmasında değil, yalnızca bireyin kişiselliğinde yer

[166] Weber (1968 b), 603 F.

bulabilir; bu içsel, kahramanca öne sürülmesi gereken özerklik aynı zamanda tehlikededir, çünkü modern toplumun içinde, bu özerkliğe karşılık düşecek eylem yönlenimlerinin ve eylem eğilimlerinin kültürel olarak yeniden üretimini güvenceleyebilecek meşru bir düzen bulunmamaktadır.

Amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin özerkleşerek, bireylerin özgürlüğünü tehdit etmesi savı, yukarıdaki ilk savdan kolaylıkla çıkan bir sonuç değildir; anlam yitimi savıyla özgürlük yitimi savı arasında ne gibi bir bağıntı olduğu belirsizdir. Weber'in bu savı ortaya koyduğu ünlü paragraf şöyledir: "Modern kapitalist tinin ve sadece bunun değil, modern kültürün de en kurucu bileşenlerinden birisi olan, *meslek idesi* temelinde rasyonel yaşam tarzı, –bu serimlemelerin göstereceği gibi– *Hıristiyan çileciliğinin* tininden doğmuştur ... çilecilik keşişlerin hücrelerinden çıkarılıp meslek yaşamına aktarıldığında ve iç dünyasal törelliğe egemen olmaya başladığında, kendi payına, günümüzde –yalnızca doğrudan ekonomik çaba içindekilerin *değil*– bu dişli çarkın içine doğan tüm bireylerin yaşam biçemini çok karşı konulmaz bir zorlamayla belirleyen ve belki de fosil yakıtın son gramı tüketilinceye kadar belirleyecek olan, modern, mekanik-makinesel üretimin teknik ve ekonomik gerekliliklerine bağlı iktisat düzeninin o devasa evrenini kurmaya yardımcı olmuştur. Baxter'e göre dünyevi değerlere yönelik endişe, azizlerin sırtında yalnızca 'insanın her an üstünden atabileceği ince bir pelerin gibi' durmalıydı. Ama yazgı, bu pelerini çelik bir kafese dönüştürdü. Çileciliğin dünyayı yeniden kurmaya ve dünyada etkili olmaya başlamasıyla, bu dünyanın maddi değerleri, tarihte daha önce görülmedik bir biçimde, insanlar üzerinde artan ve sonunda kaçınılmaz hale gelen bir erk sahibi oldu. Günümüzde çileciliğin tini bu kafesten –nihai olarak mı, bilinmez– dışarı çıkmıştır. Yine de zafer kazanmış kapitalizm, mekanik bir temele dayandığından beri, artık bu dayanağa gerek duymamaktadır ... Gelecekte bu kafeste kimin oturacağını ve bu korkunç gelişmenin sonunda yeni kehanetlerin ya da eski düşüncelerin ve ideallerin güçlü bir yeniden doğuşunun mu *ya da* –bu ikisi de olmazsa– sancılı bir kendini-önemli-görme tavrına bürünmüş mekanikleşmiş bir taşlaşmanın mı ortaya çıkacağını henüz hiç kimse bilmiyor. Bunun ardından bu kültür gelişmesinin'son insanları' için şu sözler gerçekliğe dönüşebilirdi şüphesiz: 'Ruhsuz uzman insanları, gönülsüz haz insanları': Bu hiçlik, insanlığın daha önce hiç ulaşılmamış bir aşamasına çıkmış olduğunu zanneder."[167]

Weber kapitalizmin doğuşunu ve açınmasını amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin kurumsallaşması görünümünden inceliyor ve bu sırada, Protestan meslek

[167] Weber (1973), I, 187-189.

etiğinin ve modern hukukun rolüyle karşılaşıyor. Bunların yardımıyla iktisattaki ve devletteki bilişsel-araçsal rasyonelliğin nasıl kurumsallaştırıldığını gösteriyor; ancak buradan, bu altdizgelerin "çelik gibi sert bir kafes" biçiminde şeyselleşecekleri kötümser tahmini kendi başına çıkmıyor. Çünkü Weber bu tahminle "değer ve inanç yargıları alanına" girdiği duygusunu da taşıyor.[168] Bununla birlikte daha sonraki makaleleri (Meslek Olarak Politika, Meslek Olarak Bilim, Ara Değerlendirme vb.), ikinci savın, yalnızca her şeye nüfuz eden bir bürokratikleşmenin işlev bozucu yan etkilerine işaret eden bir eğilim önermesi olarak empirik açıdan kanıtlanmakla kalmayıp,[169] kuramsal bir önerme olarak birinci savdan türetildiği izlenimini de veriyor. Bu çaba bir sınama karşısında tutunamaz. Bu konuda iki düşüncemi belirteceğim.

Öncelikle birinci sav kendinde inandırıcı değildir. Elbette, modern bilinç yapılarının ortaya çıkmasıyla birlikte, dinsel ve metafizik temel kavramların telkin ettiği doğrunun, iyinin ve yetkin olanın birliği parçalanır. Dünyanın bilişsel, değer biçici ve dışavurumsal görünümlerini uzlaştırmaktan çok iç içe geçiren, etkili bir kavram olan akıl kavramı bile metafizik düşüncenin yaklaşımıyla tutarsızlaşır. Bu bakımdan Weber, haklı olarak "aklın karizmasına" karşı çıkıyor[170] ve birbirinden farklı, Yeni Kantçı söyleyişle, birbirine indirgenemeyen değer alanlarının iç mantığında parçalanan bir rasyonellik kavramında diretiyor. Ama Weber, aklın tözsel birliğinin yitiminden, birbirleriyle savaşan, uzlaşmazlıkları *birbiriyle bağdaşmaz* geçerlilik iddialarının çoğulculuğunda kök salmış, birbiriyle çekişme içinde olan inanç güçleriyle meydana gelen çoktanrıcılık sonucunu çıkardığında, fazla ileri gitmiş oluyor. Kendi mantıklarına göre rasyonelleştirilmiş değer alanlarının çeşitliliği içinde rasyonelliğin *birliği* tam da geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanması biçimsel düzleminde güvencelenmiştir. Geçerlilik iddiaları, empirik iddialardan, argümanlar yardımıyla sağlanabilecekleri önvarsayımıyla ayrılırlar. Ve argümanlar ya da gerekçelerin en azından bir ortak yönleri vardır; ki bu da onların ve yalnızca onların, varsayımsal geçerlilik iddialarının ortaklaşa sınanışının iletişimsel koşulları altında rasyonel güdüleme gücünü açındırabilmeleridir. Önermesel doğruluk, normatif uygunluk, içtenlik ve otantiklik (ve kurallara uygun simge kuruluşuyla ilişkili düzgünlük ya da anlaşılırlık) biçiminde birbirlerinden farklılaşmış geçerlilik iddiaları yalnızca genel olarak temellendirilmeyi değil, iddianın türüne göre tipik ar-

---

[168] Weber (1973), I, 189.

[169] M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, s. 60 vd.

[170] Weber (1964), 922.

gümantasyon biçimlerinde gerekçeler gösterilmesini de gerektirirler; ve iddianın türüne göre argümantasyonlar, farklı tartışımsal bağlayıcılık derecesi olan değişik roller üstlenirler. Gördüğümüz gibi, bugüne kadar, söz edimi *biçimleri* arasındaki içsel bağıntıları doyurucu bir biçimde kuşatan bir pragmatik argümantasyon mantığının eksikliği duyulmuştur. Argümantasyonun birliğinin neye dayandığını ve tüm tözsel akıl kavramları eleştirelci bir biçimde geçersiz kılındıktan sonra, işlemsel rasyonellikle neyi kastettiğimizi, ancak böyle bir tartışım kuramı belirtik bir biçimde ortaya koyabilirdi.[171]

Weber kültürel geleneklerin tikel değer *içerikleri* ile kültürün bilişsel, normatif ve dışavurumsal bileşenlerinin değer alanları halinde özerkleşmesi ve kendi mantığı bulunan rasyonellik bütünlerini oluşturmasını belirleyen evrensel değer *ölçütleri* arasında yeterli bir ayrım yapmamıştır. Değer ölçütlerinin ya da evrensel geçerlilik iddialarının tikel değer içerikleriyle iç içe geçmesinin bir örneği yukarıda (s.336) alıntılanan yerde bulunuyor; Weber burada değişik geçerlilik iddiaları arasındaki farkın üzerinde duruyor ve doğruluğun, normatif bağlayıcılığın (kutsallığın) ve güzelliğin birbirlerine indirgenemeyeceğini gösterdikten sonra şöyle devam ediyor: "Ama bunlar tekil düzenlerin ve değerlerin tanrıları arasındaki savaşımın sadece en basit durumlarıdır ... Fransız ve Alman kültürünün değeri arasında 'bilimsel' bir karara nasıl varılabileceğini bilmiyorum. Burada da değişik tanrılar birbirleriyle savaşır, üstelik bunu tüm zamanlar boyunca yaparlar."[172] Alman ve Fransız kültürünün değer dizgeleri aslında, içlerinde nesnel bir biçim aldıkları yaşam biçimleri gibi birbirlerine indirgenemez olan değer *içeriklerinin* tarihsel biçimlenişlerine iyi bir örnektir. Ama *değer maddelerinin* çoğulculuğunun, doğruluk sorularının, adalet sorularının ve beğeni sorularının farklılaştırılabildikleri ve rasyonel olarak işlenebildikleri geçerlilik görünümleri arasındaki farkla bir ilişkisi yoktur.

Bu yüzden kültürel bilginin her birinde evrensel bir geçerlilik görünümüne göre geliştirildiği bilim, hukuk ya da sanat uğraşlarının farklılaşması da, uzlaşmaz yaşam düzenleri arasında bir çatışmayı kesinlikle kışkırtmaz. Bu kültürel eylem dizgeleri, doğrudan doğruya ilişkili oldukları kültürel değer alanları ile, ekonomi ve devlet gibi, zenginlik, erk, sağlık vb. gibi tekil maddi değerler de kristalize olan sosyal eylem dizgeleri arasında yer alır. Son kertede irrasyonel olan eylem yönlenimleri arasındaki rekabet ilişkileri ancak bu değişik değer maddelerinin kurumsallaşmasıyla birlikte ortaya çıkar. Buna karşılık üç genel rasyonellik bütünüyle bağ-

[171] Bkz. yukarıda s. 47 vd. (Argümantasyon Kuramına Arasöz).

[172] Weber (1968 b), 604.

lantılı olan rasyonelleşme süreçleri, değişik bilişsel yapıların cisimlenişi anlamına gelir; bu yapılar olsa olsa gündelik yaşam pratiğinde bireylerin kendi eylem yönlenimlerini bir rasyonellik bütününden bir diğerine değiştirebilmeleri için santrallerin konulması gerektiği sorununu doğurur.

Bu santrallerden *birisi*; bilişsel-araçsal ve normatif rasyonellik bütünleri arasında yer alanı, kapitalist toplumla birlikte oluşan sosyal bütünleşme biçimi açısından özel bir önem taşır. Bu sorunu, amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin kurumsallaşması tanımından biliyoruz. Böylelikle amaçsal-rasyonel iktisadi ve yönetimsel eylemin başarıyla kurumlaşmış yaşam alanlarının özgürlüğü tehdit edecek biçimde özerkleştiği savının, birinci savla nasıl bir bağıntı içinde olduğu sorusuna geri dönüyoruz (burada ben bu savı yalnızca argüman uğruna doğru varsayıyorum).

Biçimsel hukukun örgütlenme aracı, gelenek sonrası hukuk tasarımlarına dayanıyor olmasına karşın, yapıları benzer ahlaksal düzenlemeler gibi, ister bilim isterse de sanat tarafından dayatılan bir rekabet değildir. Hukuk dizgesi daha çok, giderek daha karmaşıklaşan bir iktisat ve yönetim dizgesine göre büyür; hatta meslekler dizgesine gerekli güdüleri sağlayan ahlaksal kaynaklar kuruduğu ölçüde, bu büyüme daha da kaçınılmaz olur. Bu yüzden Max Weber, ya ahlaksal-pratik tözü kuruyan "çelik kafes" vizyonunu dramatiklikten çıkarmak ya da ahlakı ve hukuku *değişik* rasyonellik bütünlükleriyle ilintilendirmek seçenekleriyle karşı karşıyadır. Weber ikinci seçeneği seçer ve bir yandan ahlaksal gelişme ve diğer yandan da hukukun rasyonelleşmesiyle ortaya çıkan yapısal benzerlikleri ihmal eder. Weber hukuku ilk planda dünyevi gereksinimlerin sağlanması ya da meşru erk uğruna savaşım gibi, biçimsel rasyonelleşmeye açık bir alan olarak görür. Ama bu sırada değer modellerinin ve geçerlilik iddialarının birbirine karıştırılması bir kez daha Weber'in işine yarar. Çünkü hukuk düzeninin rasyonelleşmesi ancak ve ancak hukukun soyut değer ölçütüyle yani bir yanda normların "uygunluğu" ile öbür yanda zenginlik ya da erk gibi değer maddeleri arasında içsel bir bağıntı bulunduğu zaman, iktisat ve iktidar düzeninde olduğu gibi amaçsal rasyonellik kesin görünümü altına sokulabilirdi.

Şimdi burada, her biri soyut bir geçerlilik görünümü altında kendi iç mantığına göre rasyonelleşmiş değer alanları modelinin yerine, doğruluk, zenginlik, güzellik, sağlıklılık, hukuk, erk, kutsallık vb. gibi sınıflandırılmamış değerlerin çokluğu tasarımı geçer; bu tikel ve son kertede irrasyonel değerler arasında, gerekçelerle ortadan kaldırılamayacak çatışmalar vardır. Eğer bu değerler havuzu içinden, bazı değerler, rasyonelleşmeye yatkın yaşama düzenlerinin kristalleşme çekirdeği olursa, rasyonelleşmenin görünümü yalnızca amaç-araç ilişkilerine uzanabilir. Weber'in ör-

nek olarak bilimselleştirilmiş hekimlik mesleği pratiğine, sanat bilimine ve hukuka uyguladığı model işte *bu* modeldir: "*Hekimlik mesleğinin* genel 'varsayımı' beylik sözlerle dile getirilirse: Salt yaşam olarak yaşamın korunması ve salt acı olarak acının olabildiğince azaltılması ödevinin olumlanmasıdır. Ve bu ödev sorunludur. Hekim, araçlarıyla ölümcül hastanın yaşamasını sağlar: Bu hastanın kendisi yaşamdan kurtulmak için yalvarsa da, hastanın yaşamını değersiz bulan, bu değersiz yaşamın korunmasının maliyetine katlanamayan hasta yakınları onu acılardan kurtarmak isteseler bile – belki de bu hasta zavallı bir delidir, yakınları açıkça itiraf ederek ya da etmeyerek onun ölmesini istemektedirler ve istemek zorundadırlar. Ancak tıbbın ve ceza yasasının varsayımları hekimin bunları dikkate almasını engeller. Yaşam yaşanmaya değer midir, değil midir ve ne zaman yaşanmaya değerdir? – tıp bunu sormaz. Tüm doğa bilimleri bize, *eğer* yaşama *teknikle* egemen olmak istiyorsak ne yapmalıyız, sorusunun yanıtını verirler. Ama yaşama teknikle egemen olmalı mıyız ve olmak istiyor muyuz ve nihayetinde bunun bir anlamı var mı, sorularını bir kenara bırakırlar ya da bu soruları kendi amaçları için varsayarlar. Ya da *sanat bilimi* gibi bir disiplini ele alın. Sanat yapıtlarının var olduğu gerçeği, estetik için önceden verilmiştir. Estetik, bu nesne durumunun hangi koşullarda var olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Ama sanat ülkesinin, belki de şeytansı bir görkem ülkesi, bu dünyaya ait bir ülke olup olmadığı, bu yüzden en derinlerinde tanrıya karşı ve en derin aristokratik tininde de insanların kardeşliğine karşı olup olmadığı sorusunu ortaya atmaz. Yani sanat yapıtlarının olmasının *gerekip gerekmediğini* sormaz. – Ya da *hukuku* ele alalım: Hukuk, kısmen zorlayıcı mantıksal olarak kısmen de uzlaşımsal olarak verili şemalarla bağlantılı hukuksal düşüncenin kurallarına göre neyin geçerli olduğunu, yani belirli hukuk kurallarının ve bu kuralların belirli yorumlarının ne zaman bağlayıcı olarak kabul edildiğini saptar. Hukukun var olmasının gerekip gerekmediği ve tam da bu kuralları koymanın gerekip gerekmediği sorusunu yanıtlamaz; tersine yalnızca, başarıya ulaşmak isteniyorsa, bu hukuk kuralının bizim hukuk düşüncemizin normlarına göre, başarıya ulaşmanın en uygun aracı olduğunu söyleyebilir."[173]

Bu noktada hukuk bilimi, genel olarak hukuk alanını temsil edecek bir biçimde, ekonomi ya da devlet gibi, tikel bir değer görüş açısından biçimsel olarak, yani amaç-araç ilişkileri açısından rasyonelleştirilebilen bir yaşam düzeni modeline göre tasarlanmıştır. Ama bu model, sözü edilen örnekler arasında, açıkça yalnızca tıbbi bakım örneği için uygundur. Burada doğabilimsel bilginin değere yönlenmiş uygu-

[173] Weber (1968 b), 599 vd.

lanması, yani hizmetlerin, sağaltım pratiği olarak belirli bir değer içeriğine, hastaların sağlığına yönelmiş bulunan bir meslek pratiği çerçevesinde rasyonelleştirilmesi olayı söz konusudur. Bu değer, empirik olarak hemen hemen genel bir kabul görmüştür, bununla birlikte burada, evrensel bir geçerlilik iddiasıyla kesinlikle içsel bir bağlantısı bulunmadığı için tikel bir değer örneği söz konusudur. Elbette bu durum bilimsel bir disiplin olarak tıp için geçerli değildir: Bilimsel araştırma *olarak* tıp, tikel değerlere değil, doğruluk sorularına yönlenmiştir. Bilimsel disiplinler olarak görüldükleri sürece, aynı durum sanat bilimi ve hukuk bilimi için de geçerlidir. İmdi, bu disiplinler de meslek pratiğine çevrilebilirler, örneğin sanat bilimi sanat eleştirisine, hukuk bilimi hukuk kararlarına, hukuk yayınlarına vb. çevrilebilir. Böylelikle, kültürel eylem dizgeleri olan sanat uğraşının ve yargının birer bileşeni olurlar. Ama bu bileşenler, hekimlik mesleği pratiğine benzer bir biçimde 'sağlık' gibi tikel bir değere değil, her bir durumda evrensel geçerlilik iddialarından birine göre birbirinden farklılaşmış bulunan bilgi dizgelerine yönlenir. Bu bakımdan sanat uğraşı ve yargı, sağlık işlerine değil bilim uğraşına benzer. Burada, bilim dizgesinde empirik-kuramsal bilginin elde edilmesi için yapıldığı gibi, örnek oluşturan deneyimleri dile getiren yapıtların otantikliğinin değerlendirilmesi ya da normatif sorunların üzerinde çalışılması söz konusu değildir.

Bu yüzden, olsa olsa amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin yerleştirilmesi görünümü altında uygun bir biçimde çözümlenebilecek olan, empirik-kuramsal bilginin tıptaki uygulanışı örneğini genelleştimek ve toplumsal rasyonelleşmeyi *tüm* yaşam alanlarında amaçlar için, tikel değerler altında seçilebilecek araçların bir rasyonelleşmesi olarak kavramak uygun değildir. İmdi, ahlaksal-pratik rasyonellik Weber'in kendi kuramsal yaklaşımına göre, amaçsal-rasyonel iktisat ve yönetim eylemlerinin *kurumsallaştırılması* açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Weber, hukukun rasyonelleşmesinin ilk planda kurum dizgesinin *değersel-rasyonel* bir biçim değişikliği görünümü altında, ancak ikinci planda *amaçsal-rasyonel* eylem yönlenimlerinin yerleşmesi görünümü altında kavranması gerektiğini görmeseydi, buna şaşırırdık. Ama Weber'in modernleşme süreçlerini rasyonelleşme süreçleri olarak kavramasını sağlayan iki değişik soru soruş biçiminin muğlak bir biçimde iç içe geçmiş olması, tam da hukuk sosyolojisinde çelişkilere yol açıyor.

Bu çelişkiler merkezi bir çelişkiye dayanıyor: Weber bir yandan, kapitalizmin doğuşunu borçlu olduğu iki yeniliği, Protestan meslek etiğiyle ve modern hukuk dizgesiyle özdeşleştiriyor. Bu ikisiyle, kişilik ve kurumlar dizgesindeki, ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bilincin cisimlenişi gerçekleşiyor. Protestan meslek etiği

ve modern hukuk dizgesi, amaçsal-rasyonel eylem yönlenimlerinin değersel-rasyonel bir pekiştirilmesini güvenceliyor. Weber, gösterdiğim gibi, amaçsal ve değersel-rasyonel eylem görünümlerinin koordine edilmesinden yola çıkan karmaşık bir pratik rasyonellik kavramını kullanıyor. Bununla birlikte Weber, *diğer yandan* toplumsal rasyonelleşmeyi sadece amaçsal rasyonellik görünümü altında inceliyor. Weber, kültürel gelenek incelemelerine temel aldığı kapsamlı rasyonellik kavramını, kurumlar düzleminde uygulamıyor. Eylem dizgelerinin rasyonelliği açısından yalnızca bilişsel-araçsal rasyonellik bütününe önem veriyor. İktisat ve politika altdizgelerinde ilginç bir biçimde değersel-rasyonel eylemin değil, yalnızca amaçsal-rasyonel eylem görünümünün yapı oluşturucu bir etkiye sahip olması gerekiyor. Weber'in iktisat, devlet ve hukuk sosyolojisinden, modern toplumlarda rasyonelleşme süreçlerinin yalnızca empirik-kuramsal bilgiye ve eylemin araçsal ve stratejik görünümlerine yerleştiği pratik rasyonellik ise özerk olarak, yani bir altdizgeye özgü iç mantıkla kurumsallaştırılamayacağı izlenimi edinilmektedir.

(2) Birbiriyle çelişen bu eğilimler, hukuk sosyolojisine yansıyor. Bir yanda modern hukuk, Protestan etiğine benzer bir biçimde, gelenek sonrası bilinç yapılarının bir cisimlenişi olarak kabul ediliyor: Hukuk dizgesi, ahlaksal-pratik rasyonelliğin biçimlerine uyan bir yaşam düzenidir (a). Diğer yanda Weber hukukun rasyonelleşmesini sadece amaçsal rasyonellik görünümü altına sokmaya ve iktisattaki ve devlet yönetimindeki bilişsel-araçsal rasyonelliğin cisimleşmesine paralel bir olay olarak kurmaya çalışıyor. Bu da ancak, meşruluk sorunsalının empirist bir yeniden yorumlanması ve politik dizgenin kavramsal olarak ahlaksal-pratik rasyonellik biçimlerinden koparılması pahasına gerçekleşir: Weber politik istenç oluşumunu da erki ele geçirme ve erk rekabeti süreçlerine indirgiyor. (b).

(a) İlk önce burjuva hukukunun gelenek sonrası karakteri hakkında konuşalım. Sosyal eylemler meşru düzenlemeler çerçevesinde kurumsallaştırılır; ve bu düzenlemeler de anlaşmaya dayanır. Burada anlaşma normların öznelerarasında kabul edilişi üzerinde temellenir. Normatif anlaşma geleneğe dayanıyorsa, Weber *uzlaşımsal topluluk eylemi*'nden söz ediyor. Uzlaşımla bağlanmış eylemin yerine başarıya yönlenmiş, amaçsal-rasyonel eylem geçtiği ölçüde, uzlaşımlardan bağımsızlaşmış *ilgi eylemlerinin* devinim alanlarının nasıl meşru olarak düzenlenecekleri, yani birbirlerine karşı nasıl normatif açıdan bağlayıcı bir biçimde sınırlandırılabilecekleri sorusu ortaya çıkmaktadır.

Normatif anlaşma geleneklerle önceden verilmiş bir anlaşmadan, iletişimsel olarak ulaşılmış, yani *kararlaştırılmış* bir anlaşmaya doğru kaymalıdır. Sınır durumlar-

da, neyin meşru düzen olarak kabul edilmesi gerektiği, biçimsel olarak kararlaştırılır ve pozitif bir biçimde yazılı olarak belirtilir, böylelikle *rasyonel toplum eylemi* uzlaşımsal topluluk eyleminin yerine geçer: "Elbette, anlaşma eyleminden toplum eylemine geçiş akışkandır, – ne de olsa bu ikincisi *sözleşmeyle* düzenlenen bir özel durumu oluşturur ... Ve tersine hemen hemen her toplumsallaşma, toplumsallaşmış kişilerarasında, kendi rasyonel amaçlarının çemberinin ötesinde uzanan ('toplumsallaşmayla *belirlenmiş*') bir anlaşma eyleminin üzerine çıkma eğilimindedir ... Ve bireyin eylemlerini *rasyonel* bir biçimde yönlendirdiği bu çemberler, kendileri için kurucu olan şansların türüne göre ne denli zengin ve çok çeşitliyseler, 'rasyonel toplumsal *farklılaşma*' da o denli ilerlemiş demektir; bu farklılaşma ne denli *toplumsallaşma* karakterine bürünürse, 'rasyonel toplumsal *örgütlenme*' de o denli ilerlemiş olur."[174]

Amaçsal-rasyonel eylemin normlara göre düzenlenmesinin ideal tipsel biçimi, özgürce kararlaştırılmış, yasal güce sahip *yazılı kurallardır*; yazılı olarak saptanmış düzene dayanan kurum ya birliktir ya da bir baskı aygıtının başlangıçtaki kararı sürekli olarak yaptırımlarla koruduğu kurumda, bir kurumdur. Weber bu kavramlarda toplumsal rasyonelleşmenin eğilimini betimliyor: "Genelde ... anlaşma eyleminin yazılı hukuk yoluyla gitgide artan bir biçimde amaçsal-rasyonel olarak düzenlendiğini ve özellikle birliklerin giderek daha yaygın bir biçimde amaçsal-rasyonel olarak düzenlenmiş kurumlara dönüştürüldüğünü saptıyoruz."[175] Burada Weber "amaçsal-rasyonel" deyimini kendisinin ortaya koyduğu tanımlama kurallarıyla uyum içinde kullanmıyor;[176] Weber'in burada "değersel-rasyonel" demesi gerekiyordu. Aşağıdaki düşünüşler de bunu savunmaya yöneliktir.

Normatif anlaşma hukuksal olarak yaptırıma bağlanmış bir kararlaştırma biçimini alıyorsa, bu anlaşmanın ortaya çıkma süreci, onun rasyonel olarak güdülenmiş olduğu tahminini temellendirir. Anlaşma burada da henüz normatif bir kural koymanın geçerliliğine ilişkindir, bu kural koyma meşru düzenin bileşeni olur ve eyleyenleri kural koymayı gerektiren bir konu için, belirli değer yönlenimlerine yükümlü kılar. Sonunda, normatif olarak saptanmış sınırlar *içinde*, hukuk özneleri, uzlaşımları dikkate almadan amaçsal-rasyonel olarak eyleyebilirler. Böylelikle amaçsal-rasyonel eylemin kurumsallaştırılması için, özgür (tartışımsal) kararlaştırma ve özerk (istençli) yazılı yasa koyma idesi altında yer alan ve değersel rasyonel-

[174] (174) Weber (1968 a), s. 201 vd.

[175] Weber (1968 a), 210.

[176] Bkz. Yukarıda s. 196-197 vd.

liğin biçimsel özellikleriyle tanımlanmış bir tür normatif anlaşma gereklidir. Bu bakımdan Weber'in konumu elbette belirsiz değildir; terminolojisinin tutarsızlığı bir raslantı değildir.

Weber modern hukukun dizgeselliğini, onun rasyonelliğinin önemli bir belirtisi olarak gösteriyor. Modern hukuk büyük ölçüde hukukçular hukukudur. Hukuk eğitimi almış hakimler ve hukuk uzmanlarıyla, yargı ve kamusal yönetim profesyonelleştirilmiş olur. Yalnızca yasaların uygulanması değil, yasaların konulması da gittikçe daha güçlü bir biçimde biçimsel işlemlere ve böylelikle hukukçuların uzmanlık bilgilerine bağlanır. Bu koşullar, hukuk kurallarının dizgeselleştirilmesini, hukuk dogmalarının tutarlılığını, yani çözümsel kavramsallık, tümdengelimli kesinlik, ilkesel temellendirme gibi hukukun içsel, salt biçimsel ölçütlere göre rasyonelleştirilmesini kolaylaştırırlar. Bu eğilimi, daha geç ortaçağın hukuk fakültelerinde gözlemek olanaklıdır; bu eğilim (örneğin Kelsen tarafından kavramsallaştırılan) hukuksal pozitivizmle tam olarak yerleşir. Elbette hukukun bu biçimsel yapılandırılması, biçimsel-işlemsel düşüncenin sınırlandırılmamış bir biçimde hukuk uzmanlarının meslek pratiği bilgisine uygulanması, ilginç bir olgudur; ama daha değişik ulusal hukuk gelişimlerinde bu eğilimin çok düzensiz bir biçimde yerleşmiş olması gerçeği bile (bu eğilim, Roma hukuku geleneğindeki ülkelerde daha belirgindir), modern hukuktaki rasyonellik artışını her şeyden önce *içsel bir dizgeselleştirmede* arama önerisine karşı kuşku uyandırmaktadır. Anlam bağıntılarının bu dizgeselleştirilmesi daha çok ahlaksal bilincin dünya imgelerinin etik rasyonelleştirilmesiyle olanaklılaştırılmış olan, gelenek sonrası bir aşamasına geçmeyi öngerektirir. Ancak bu aşamada, meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin toplamı olarak sosyal dünyaya ilişkin biçimsel bir kavram ortaya çıkar.

Böyle bir dünyada ahlaksal eylem öznesi kendini nasıl yöntemli yaşam tarzının ilkelerine göre yönlendirebiliyorsa, özel özne de, yasal sınırlar içinde salt başarıya yönlenmiş bir biçimde eylemeye *hakkı olduğunu* duyumsayabilir. Dinsel dünya imgesinin büyüden arındırılması ve dünya anlamasının merkezsizleştirilmesi, kutsal hukuk kavramlarının, ilkesel olarak özgür ve eşit hukuk ortaklarının varsayımsal bir perspektifinden yeniden biçimlendirilmesinin önkoşuludur. Bu kişiler, ideye göre, hangi normların geçerlilik kazanacağına ya da yitireceğine ilişkin kararlar alabilir: "... her yerde başlangıçta, eylem için 'hukuk' karakteri taşıyan, yani 'hukuksal zorlama'yla güvencelenmiş kuralların, *normlar* olarak bilerek yaratılabileceği düşüncesi bütünüyle eksikti. Hukuksal kararlarda öncelikle ... 'norm' kavramı eksikti. Bu kararlar, bugün yargılar açısından doğal kabul ettiğimiz gibi, sabit 'kuralların'

birer 'uygulanışı' olarak görülmüyorlardı. Ama eylem için 'geçerli' ve tartışmaların karara bağlanması için *bağlayıcı* normlar düşüncesinin ortaya çıktığı yerde, bu normlar önceleri insanların koyduğu yazılı yasaların ürünleri ya da sadece olası nesnesi olarak bile görülmüyorlardı. Tersine, bu normların 'meşru' varlığı bir yanda, kendilerinden belirli alışkanlıkların *mutlak kutsallığına* dayanıyordu ki, bunlardan sapıldığında ruhlarda huzursuzluğa ya da tanrıların öfkelenmesine yol açılabileceği düşünülüyordu. Bu normlar 'gelenek' olarak [ve böylelikle] en azından kuramsal açıdan değiştirilemez olarak kabul ediliyordu. Bunların kabul edilmesi ve doğru, alışkanlığa uygun bir biçimde yorumlanması gerekiyordu, *ama insanların onları yaratması olanaksızdı.* Bu normları yorumlamak, onları en uzun süredir bilenlere, yani fiziksel açıdan 'en yaşlı insanlara' ya da kabilenin en yaşlılarına ya da –ve en çok da– büyücülere ve rahiplere düşüyordu, çünkü büyüsel güçler hakkındaki uzmanlık bilgileri sayesinde yalnızca bu kişiler belirli kuralları, ayrıca duyu ötesi güçlerle ilişki kurmak için gereken sanat kurallarını bilmek ve öğrenmek zorundaydı. Buna karşın şimdi normlar *dayatılmış* yeni kurallar olarak bilinçli bir biçimde de ortaya çıkıyorlar. Ama bu ancak, buna uygun tek olası yeni bir *vahiy* yoluyla gerçekleşebilir. Ya, somut tekil durumlarda neyin en doğru olduğuna ilişkin yeni bir bireysel kararın vahyi olarak ortaya çıkar; ki başlangıçta bu durum söz konusuydu. Ya da gelecekte tüm benzer olaylarda neyin gerçekleşeceğine ilişkin genel bir norm biçiminde ortaya çıkıyorlar. Bu biçimlerde hukuk vahyi, geleneğin durağanlığına karşı en ilk, devrimci unsurdur ve tüm hukuk 'yazımı'nın kökenidir."[177] Weber *modern hukukun biçimsel niteliklerinin* doğuşunu, "hukuk *peygamberlerinin* karizmatik hukuk vahyinden, *onursal* hukukçuların empirik hukuk yaratımlarına ve hukuk buluşlarına (önlemsel ve önyargısal hukuk yaratımı), oradan da dünyevi *imparatorluk* ve teokratik güçler yoluyla hukuk dayatmasına ve sonuç olarak da *hukuk eğitimi* görmüşler (uzman hukukçular) tarafından dizgesel bir biçimde yazılı yasa koymaya ve uzmanlığa dayalı, yazınsal ve biçimsel mantıksal eğitim temelinde gerçekleşen, 'yargıya' "[178] dek iziliyor.

Weber'in hukukun rasyonelleşmesini incelediği görüş açısı için, Schluchter, kutsal yöntemlerin büyüden arındırılmasıyla benzeşik olarak, "hukuk yöntemlerinin büyüden arındırılması" başarılı formülünü buldu. Weber bu süreci, hukuksal eylemin biçiminin ritüel olarak korunmasının, yargının içeriksel doğruluğunu güvence lediği "büyüyle belirlenen biçimselciliğin" başlangıçlarından, hukuk süreci normla-

[177] Weber (1964), s. 570.

[178] Weber (1964), s. 645.

rının, hukuk sürecinin malzemesinden, yani işlem ve içerikten ayrıldığı çağdaş hukukun "mantıksal biçimselciliği"ne kadar izliyor.

Weber, vahyedilmiş hukuktan geleneksel hukuka ve 'kararlaştırılmış' ya da 'yazılı olarak konmuş' modern hukuka kadar bir gelişmeyi, bir yandan değişik *hukuk alanlarının* farklılaşması açısından, bir yandan da *hukukun geçerlilik temelinin* kavramsallaştırılması açısından kuruyor. İlkel hukuk aşamasında nesnel norm kavramı henüz yoktur; geleneksel hukuk aşamasında normlar verili olarak, geleneksel uzlaşımlar olarak kabul edilirler; ve ancak modern hukuk aşamasında normlar keyfi bir biçimde yapılmış sözleşmeler olarak görülürler ve sadece varsayımsal olarak geçerli olan ilkelere göre yargılanırlar.

Hukukun rasyonelleşmesi, gelişim psikolojisinin varlıkoluş için kanıtladığı aynı aşamaları, sırayla uzlaşım öncesi, uzlaşımsal ve uzlaşım sonrası aşamaları yansıtır. Klaus Eder'in antropolojik malzemeler açısından sınadığı savı,[179] Schluchter Weber'in hukuk sosyolojisi üzerinde sınıyor: "İlkel hukuk süreci henüz eylemlerden bağımsız bir 'nesnel' hukuk tanımamaktadır: Eylemler ve normlar iç içe geçmiştir. Sosyal eylemin kurala uygunluk şansı, sadece göreneğe ve töreye ya da çıkar konumuna dayalıdır. Çünkü eylem henüz, bir insanlar çevresi tarafından 'salt kendi varlıklarından ötürü,' 'bağlayıcı' kabul edilmiş hukuksal yükümlülüklere yönlenmemektedir. Böyle bir yönlenme ancak, şimdi eylemleri de verili hukuk normları ışığında yargılayan geleneksel hukuk sürecine geçişle birlikte gerçekleşmektedir. Gerçi bu normlar henüz tikelci normlar olarak kalırlar: Henüz evrensel hukuk ilkelerine dayandırılmamışlardır. Bu dayandırma, bu tür ilkelerin akılcı bir biçimde açıklanabileceğini varsayan doğal hukukun başarımıdır. Ama böylelikle hukuk yalnızca ilkesel değil, aynı zamanda üst-hukuksal bir zemine oturtulmuş olmaktadır. Mevcut hukuk şimdi kendini böyle ilkelerle meşrulaştırmak zorundadır; ve bu ilkelerle çeliştiğinde değiştirilmelidir ve değiştirilebilir. Böylelikle yasa koyma ilkesine kesin bir itilim verilmiştir. Gerçi doğal hukuk henüz hukuk ilkelerinin verili olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak bu düşünce sarsıldığı zaman, bu ilkelerin kendileri düşünsenebilir oldukları zaman, hukuk kesin anlamda pozitif olabilir. Buna da modern hukuk süreciyle ulaşılmıştır. Burada hemen hemen tüm hukuk yapılmış ve böylelikle gözden geçirilebilir olarak kabul edilebilir. Ve hukukun 'sağlamlaştırılması' da bu yüzden üst hukuksal ilkelerden, hukuksal ilkelere aktarılmıştır. Bu ilkeler henüz varsayımsal bir karakter taşır, bu da hukukun özerkleştiği, ama aynı zamanda hukuk dışı bağlamlara bağlı kaldığı olgusunun bir dile gelişi-

[179] Eder (1976), s. 158 vd.

dir."[180]

Modern bilinç yapıları ancak bu gelişim aşamasında, burjuva özel hukuku gibi her şeyden önce üç biçimsel belirtiyle; pozitiflikle, meşrulukla ve biçimsellikle nitelenen bir hukuk dizgesi içinde cisimlenebilir.

Pozitiflik: Modern hukuk pozitif bir biçimde yapılmış hukuk olarak görülür. Kabul edilmiş ve kutsanmış geleneklerin yorumlanmasıyla geliştirilmez; daha çok, sosyal olguları hukuksal örgütlenme araçlarıyla uzlaşımsal olarak düzenleyen özerk bir yasa koyucunun istencini dile getirir.

Meşruluk: Modern hukuk, hukuk kişilerinin hukuka genel olarak itaat etmenin dışında törel bir güdülerinin olmadığını varsayar; onların kişisel eğilimlerini yaptırımlı sınırlar içerisinde korur. Kötü eğilimlere değil normlardan sapan eylemlere yaptırım uygulanır (burada güvenilirlik ve suç önkoşul olarak kabul edilmiştir).

Biçimsellik: Modern hukuk özel kişilerin meşru keyfilik alanlarını tanımlar. Törel açıdan nötralize edilmiş bir alanda hukuk kişilerinin, özel ama hukuksal sonuçlarla bağlanmış eylemlerdeki keyfi davranma özgürlüğü önvarsayılır. Özel hukuk ilişkisi bu yüzden (somut yükümlülükler ve konuya göre buyruklar üzerinden pozitif bir düzenleme yerine) ilkesel olarak kabul edilmiş hakların sınırlandırılması yoluyla, negatif bir biçimde düzenlenebilir. Bu alanda, hukuksal olarak yasaklanmayan her şey serbesttir.

Yukarıda sayılan üç yapısal vasıf, hukukun geçerliliği ve hukuk yapma kipine, cezalandırılabilirlik kıstaslarına ve yaptırım kipine, son olarak da hukuksal eylemin örgütlenme türüne ilişkindir. Bu ayırt edici nitelikler, tüm kişilerin, ilkin kamusal olarak yaptırıma bağlanmış, ama her zaman meşru olarak değiştirilebilen kararlar olarak yasalara itaat ederek stratejik eylemde bulunduğunun; ikincisi, törel kaygılar gözetmeden kendi çıkarlarını kolladığının ve üçüncüsü, bu çıkar yönlenimlerine göre geçerli yasalar çerçevesinde (yani hesaplanabilir hukuksal sonuçları da gözeterek) en iyi kararları aldığının varsayıldığı bir eylem dizgesini tanımlıyor; başka bir söyleyişle, hukuk kişilerinin kişisel özerkliklerinden amaçsal-rasyonel bir biçimde yararlandıkları varsayılıyor.

Pozitiflik, meşruluk ve biçimsellik, stratejik eylemin çok iyi belirlenmiş alanlarının hukuksal olarak bağlayıcı bir kurumsallaştırılmasının genel nitelikleridir. Bu nitelikler, modern hukukun piyasalar üzerinden düzenlenen bir iktisat ilişkisinin işlevsel buyruklarını yerine getirmesini sağlayan biçimi belirtik kılar. Ama bu dizge işlevselliği, içinde amaçsal-rasyonel eylemin genelleşebildiği hukuk yapılarının bir

[180] Schluchter (1979) 146.

sonucu olarak *ortaya çıkar*; bu hukuk yapılarının kendilerinin nasıl olanaklı olduğunu *açıklamaz*. Başka bir deyişle, modern hukukun amaçsal-rasyonel eylemin kurumsallaştırılması açısından işlevsel olmasıyla, bu işlevin yerine getirebileceği yapısal nitelikleri henüz açıklanmış olmaz. Modern hukukun biçimi daha çok, cisimlendirdiği gelenek sonrası bilinç yapılarıyla açıklanır. Bu bakımdan Weber, modern hukuk dizgesini, ahlaksal-pratik değer alanına yerleştirilmiş olan ve erken kapitalist girişimcilerin yöntemli yaşamı sürdürmesine benzer bir biçimde, normatif uygunluk soyut değer ölçütüne göre rasyonelleşebilen bir yaşam düzeni olarak anlamak zorundadır. Ama hukukun rasyonelleşmesini sadece amaçsal rasyonellik görünümü altında incelemeye yönelik karşıt çaba, bununla çelişir.

Hukukun pozitifleştirilmesi, meşrulaştırılması ve biçimselleştirilmesi, hukukun geçerliliğinin artık törel geleneklerin doğal otoritesinden beslenemeyeceği, tersine özerk, yani *yalnızca verili amaçlara göreli olmayan bir temellendirme* gerektirdiği anlamına gelir. Ama ahlaksal bilinç böyle bir istemi ancak uzlaşımsallık sonrası aşamada karşılayabilir. *Hukuk normlarının ilkesel olarak eleştirilebilirliği ve haklı çıkarılmayı gerektirdiği düşüncesi*, eylem normları ile eylem ilkeleri arasında bir ayrım yapma, normların ilkelerin kılavuzluğunda üretilmesi kavramı, normatif olarak bağlayıcı kuralların akılcı bir kararlaştırılması tasarımı, sözleşme ilişkilerini ancak olanaklı kılan bir sözleşme tasarımı, hukuk normlarının genelliği ve temellendirilebilirliği arasındaki bağıntıyı kavrayış, genel hukuk yeteneği, soyut hukuk kişileri, öznelliğin hukuk koyucu gücü kavramları vb. ancak bu aşamada doğar. *Bu gelenek sonrası hukuk ve ahlak temel kavramları* ilkin rasyonel doğa hukukunda geliştirilmiş ve dizgeselleştirilmiştir. Hukuk normlarının temellendirilmesi modeli, ilgili kişilerin ilkesel olarak özgür ve eşit olan sözleşme tarafı rolünde buluştuğu, dayatmasız bir kararlaştırmadır. Temellendirme tasarımları tekil durumlarda hangi görünümü alırlarsa alsınlar, modern hukuk açısından önemli olan, genel olarak özerk, yalın gelenekten bağımsız bir temellendirmenin gerekli olması, Weber'in sözcükleriyle, *geleneksel anlaşma geçerliliğinin yerine rasyonel anlaşma geçerliliğin konulmasıdır*.

Modern hukukla birlikte gerçekleşen ahlaksallık ve meşruluk ayrımının bir sonucu olarak, meşruluk alanının *bir bütün olarak* pratikte haklı çıkarılmayı gerektirmesi sorunu ortaya çıkar. Ahlak içermeyen, bununla birlikte hukuk ortaklarının yasaya karşı itaatini isteyen hukuk alanı, ilkelerle temellendirilmiş bir ahlaka işaret eder.

Hukuk düzeninin pozitifleştirilmesinin asıl başarımı, temellendirme sorunsalının *ortadan kaldırılmasına* değil, *temellendirme sorunlarının yerini değiştirilmesidir*, yani

hukukun teknik kullanımını temellendirme sorunlarından *uzaklaştırılmasına* dayanır: Tam da hukuk bilincinin gelenek sonrası yapısı, haklı çıkarma sorunsalını, temellere ötelenebilen, ama böylelikle ortadan kaldırılamayan bir ilkeler sorunu biçiminde keskinleştirir. Biçimsel olarak konulmuş burjuva anayasalarında içerilen temel haklar kataloğu, yasama yetkisini teokratik istenç oluşumunu anlamaya bağlayan halk egemenliği temel ilkesinin yanı sıra, yapısal olarak zorunlu hale gelmiş bu haklı çıkarmanın dile gelişidir.

Burjuva anayasalarının meşrulaştırmada etkili olan temel kurumlarını (aynı şekilde özel ve ceza hukukununkiler de), *yalnızca* gelenek sonrası bilinç yapılarının cisimlenmesi olarak anlamak elbette mümkün değildir, bunlar da yine işlevsel ve ideoloji eleştirisel açılardan "soruşturulabilir." Ancak, hukuk dizgelerinin işlevselci çözümlemesi, ideoloji eleştirisinden yalnızca, sonuca bağlanmamış normatif geçerlilik iddialarını suçlamak için yararlanır, bunları desteklemek için değil; aksi halde, bu bakımdan bağımsızlaşmış bir dizge işlevselciliğinden daha iyi olmayan bir Marksist işlevselciliğin boş formüllerinin tuzağına düşer. Max Weber bu bağıntıyı apaçık görmüş izlenimini uyandırıyor. Modern hukukun politik iktidarın, yani 'meşru iktidar'ın örgütlenme aracı olması ölçüsünde, bu iktidar, modern hukukun ilkesel olarak temellendirme gerekliliğini karşılayan bir meşrulaştırmaya bağımlıdır. Örneğin, tüm yurttaşların rasyonel bir anlaşması olarak yorumlanabilecek olan bir anayasa, bu meşrulaştırmaya hizmet eder: "Günümüzdeki birliklerimiz, özellikle de siyasal olanlar, 'meşru' iktidar tipindedir. Bu demektir ki: Emir vermenin meşruluğu emir gücünün sahipleri için rasyonel olarak koyulmuş, üzerinde anlaşılmış ya da zorla dayatılmış kurallara dayanır; ve bu kuralları koymanın meşrulaştırılması da rasyonel olarak koyulmuş ya da yorumlanmış 'anayasa'ya dayanır."[181]

Bu türden formüllendirmeler elbette Weber'in hukuk pozitivizmi hakkında yanıltıcı olmaktadır. Genel olarak Weber modern hukuku ve meşru iktidarı kavramsal açıdan öyle dar tutmaktadır ki, *temellendirme gerekliliği ilkesini, yazılı yasa koyma ilkesinin yararına gölgede bırakılmaktadır*. Weber her şeyden önce, uzmanlar tarafından dizgeselleştirilen bir hukukun biçimselciliğiyle ve koyulmuş normların pozitifliğiyle bağıntılı olan yapısal özellikleri vurgulamaktadır. Weber, benim yukarıda hukukun pozitifliği, meşruluğu ve biçimselliği olarak irdelediğim yapısal nitelikleri öne çıkarıyor. Ama temellendirme gerekliliğini göz ardı ediyor, modern hukuk kavramından tam da, 17. yüzyılda akıl hukukuyla birlikte ortaya çıkan ve o zamandan bu yana, tüm hukuk normları için olmasa bile, bir bütün olarak hukuk dizgesi

[181] Weber (1963), s. 267 vd.

için, özellikle de meşru iktidarın kamusal-hukuksal temelleri için ayırt edici olan rasyonel temellendirme tasarımlarını dışlıyor. Weber bu yolla hukuku amaçsal-rasyonel olarak kullanılabilir bir örgütlenme aracına benzetiyor, hukukun rasyonelleşmesini ahlaksal-pratik rasyonellik bütününden koparıyor ve amaç-araç ilişkilerinin saf bir rasyonelleşmesine indirgiyor.

(b) Weber modern hukukun rasyonelliğini çoğu kez, artık amaçsal-rasyonel iktisat ve yönetim eyleminin *değersel-rasyonel pekiştirilmesinin* değil, tersine hukuksal örgütlenme aracının *amaçsal-rasyonel uygulanabilirliğinin* önplanda durabileceği bir biçimde betimliyor. Bu durum kendini *argümantasyonun* üç karakteristik *çizgisinde* gösteriyor: Rasyonel doğal hukukun yorumunda, yasallığın ve meşruluğun pozitivist bir tavırla eşit tutulmasında ve hukukun biçimsel niteliklerinin "maddesel rasyonelleşme" tarafından tehdit edilmesi savında.

Doğal hukukun yorumu üzerine: Locke ve Hobbes'dan Rousseau ve Kant'a, oradan da Hegel'e dek, değişik versiyonları içinde rasyonel doğal hukuku, hukuksal olarak örgütlenmiş devlet ve toplum anayasalarının temellendirilmesi çabalarına ilişkin bir kuramsal çerçeve olarak anlayabiliriz.[182] Bu akıl hukuku, Weber'in de saptadığı gibi, pozitif hukukun meşruluğunu biçimsel koşullara bağlar: "Tüm meşru hukuk yazılı kural koymaya dayanır ve yazılı kural koyma da sonuç olarak rasyonel anlaşmaya dayanır. Bu anlaşma ya, özgür bireylerin gerçek bir ilk sözleşmesi üzerinde, somut bir anlaşmadır ve gelecekte koyulacak yasaların ortaya çıkış türünü de düzenler. Ya da idesel anlamda, yalnızca, içeriği akla uygun, özgür anlaşmayla koyulmuş bir düzen kavramıyla çelişmeyen hukukun meşru olması anlamında bir anlaşmadır. 'Özgürlük hakları,' özellikle de *sözleşme özgürlüğü* böyle bir doğal hukukun en önemli bileşenidir. Ya bir yanda devlet de dahil olmak üzere tüm toplumsallaşmaların gerçek tarihsel temeli olarak ya da değerlendirmenin düzenleyici ölçütü olarak özgür rasyonel sözleşme, doğal hukuksal konstrüksiyonların evrensel biçimsel ilkelerinden birisi olmuştur."[183]

Weber rasyonel doğa hukukunda "amaçsal-rasyonel geçerliliğin en yalın tipini" görüyor ve bunu içsel geçerlilik bağlamlarının dışsal etkilliği için en etkileyici örnek olarak veriyor: "İdeal iddiaları karşısında her ne kadar sınırlanmış olsa da,

---

[182] L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956; C. B. McPherson, *Die Politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt am Main 1967; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei J. Locke*, Frankfurt 1969; I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt am Main (1975).

[183] Weber (1964), s. 637.

mantıksal olarak türetilmiş önermelerinin eylem üzerindeki pek de küçük olmayan etkisi tartışılamaz ..."[184]

Akıl hukuku rasyonel bir temellendirme ilkesine dayanır ve ahlaksal-pratik rasyonelleşme anlamında, henüz dinsel temelli olan Protestan etiğinden daha ileridir. Bununla birlikte Weber akıl hukukunu tam olarak modern hukuka dahil etmez. Modern hukuku özenle "hem vahyedilmiş, hem yapılmış, hem de geleneksel hukuktan ayırmak"[185] ister. Demek ki Weber, yalnızca *yasa koyma* ilkesine dayanan kesin anlamda modern hukuk ile, (rasyonel olsa da) temellendirme ilkelerine dayanan, henüz tam anlamıyla "biçimsel" olmamış hukuk arasında bir karşıtlık kurar. Weber'e göre modern hukuk pozitivist anlamda, karar alma yoluyla koyulan ve rasyonel anlaşmadan, genel olarak da ne denli biçimsel olurlarsa olsunlar, temellendirme tasarımlarından bütünüyle koparılmış hukuk olarak anlaşılmalıdır. Weber, "yalın biçimsel doğa hukukun olamayacağını" düşünmektedir: "Doğal hukuk açısından neyin meşru olduğunun *maddesel* ölçütü, 'doğa' ve 'akıl'dır ... Geçerli olması gereken, olgusal olarak her yerde ortalama var olanla özdeş kabul edilir; hukuksal ya da etik kavramların mantıksal olarak işlenmesiyle kazanılan 'normlar,' 'doğa yasaları' gibi, 'Tanrı'nın kendisinin bile değiştiremeyeceği' ve bir hukuk düzeninin karşı koymaya çalışmayacağı genel bağlayıcı kurallara dahildir."[186]

Bu argüman kafa karıştırıcıdır, çünkü doğal hukuksal, henüz yeterince biçimsel olmayan temellendirme tasarımlarındaki radikallik eksikliğine yönelik içkin bir eleştiri, genel olarak temellendirme ilkelerinin gerekliliğine yönelik aşkın bir eleştiriyle, saydam olmayan bir biçimde birleştirilmekte ve her ikisi de doğalcı yanlış karara yönelik bir eleştiri biçimine büründürülmektedir. Elbette, doğal hukuk kavramının 17. ve 18. yüzyılda da henüz güçlü metafizik yananlamlarının olduğu itirazı yöneltilebilir. Ama başlangıçta özgür ve eşit taraflar olarak tüm hukuk ortaklarının birlikte yaşamlarını çıkarlarının akılcı bir dengelenmesine göre düzenlediği bir sözleşme modeliyle modern doğa hukuku kuramcıları, hukukun işlemsel bir temellendirilmesini, yani geçerlilikleri eleştirilebilen ilkelerden oluşan bir temellendirilme istemini ilk yerine getirenlerdir. Bu bakımdan, bu bağlamda "doğa" ve "hukuk" herhangi bir metafizik içeriğe karşılık düşmez; bunlar daha çok, bir anlaşmanın meşrulaştırıcı gücü olması, yani rasyonel olması gerekiyorsa karşılaması gereken biçimsel koşulları betimler. Weber yine gelenek sonrası bir temellendirme düzeyi-

[184] Weber (1968 a), s. 317.

[185] Weber (1968 a), s. 317.

[186] Weber (1964), 638.

nin biçimsel özellikleri ile özel, maddi değerleri birbirine karıştırıyor. Rasyonel doğal hukukta da yapısal ve içeriksel görünümler arasında yeterli bir ayrım yapmıyor ve bu yüzden "doğa"yı ve "hukuk"u, kesin anlamda modern hukukun *herhangi* bir değerin ya da ilginin yerleştirilmesi için bir araç olarak kendini onlardan kopardığı değer *içerikleriyle* eşit tutabiliyor.

Yasallık inancı üzerine: Pozitivist hukuk kavramı Weber'i, yasal iktidarın nasıl meşrulaştırılabileceği sorusunda sıkıntıya sokuyor. Rasyonel anlaşmanın (doğal hukuksal sözleşme kuramlarının belirli bir biçimde ortaya koyduğu) herhangi bir biçimi, "dinsel vahiy ve geleneğin kutsallığının otoritesi ve bu otoritenin taşıyıcıları güçlerini yitirdiklerinde"[187] hâlâ olanaklı olan "bir hukukun meşruluğunun biricik tutarlı biçimi" anlamına geliyorsa, o zaman şu sorun ortaya çıkar. Meşruluğun *her* siyasal iktidarın varlığını sürdürmesi için zorunlu bir koşul olduğu varsayıldığında, yasallığı yalın kararlaştırmacı bir yapısı olan bir hukuka (yani bu temellendirmeyi ilkesel olarak değersizleştiren bir hukuka) dayanan yasal bir iktidar genel olarak nasıl meşrulaştırılabilir? Weber'in, C. Schmitt'ten Luhmann'a[188] kadar hep örnek alınan yanıtı şudur: İşlemler yoluyla. Burada, işlemler yoluyla meşrulaştırma, hukuk normlarının ahlaksal-pratik haklı çıkarılmalarının biçimsel koşullarına geri dönme anlamına değil,[189] tersine, işlem yönergelerinin yargıda, yürütmede ve yasamada korunması anlamına gelir. Bu durumda meşruluk, "koyulmuş kuralların yasallığına ve bu kurallarla iktidarı kullanması için seçilmiş olanların emir verme yetkisine inanmaya" dayanır.[190] Yasallık sadece olgusal olarak varolan bir hukuk düzeniyle uyum içinde olma anlamına geliyorsa ve bu düzen de keyfi olarak koyulmuş bir hukuk olarak pratik-ahlaksal bir haklı çıkarılmaya olanak vermiyorsa, meşruluğa duyulan inancın meşrulaştırma gücünü nasıl ortaya koyabileceği belirsiz kalmaktadır. Yasallık inancı ancak, neyin yasal olduğunu ortaya koyan hukuk düzeninin meşruluğunun zaten önvarsayılmış olması koşuluyla bir meşruluk yaratabilir. Bu döngüden çıkış yolu yoktur.[191]

---

[187] Weber (164).

[188] N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969; benim buna yönelik eleştirim için bkz.: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1971, s.243 vd.

[189] Bu noktada bkz.: R. Alexy (1978 b), ayrıca R. Dreiner, "Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems," aynı yazarın: *Recht, Moral, Ideologie*, Frankfurt am Main 1981, s. 270 vd.

[190] (190) Weber (1964), s. 159.

[191] J. Winckelmann, *Legitimät und Legalität in M. Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 1952;

Sosyolojik temel kavramlarla söylendiğinde "Yasallık [taraflarca] a) ilgililerin bu konuda anlaşmaları sayesinde, b) dayatma (insanların insanlar üzerindeki *meşru* olarak geçerli bir iktidarı temelinde) ve itaatkârlık sayesinde, *meşru* olarak kabul edilebilir."[192] Her iki durumda da meşrulaştırmayı sağlayan, yasallığın kendisi değil, tersine ya (a) hukuk düzeninin zaten temelinde yer alan rasyonel bir anlaşma; ya da (b) hukuk düzenini dayatanların *başka bir biçimde* meşrulaştırılmış iktidarıdır. Burada sözleşilmiş ve dayatılmış düzen arasındaki geçiş akışkandır: "Günümüzde en yaygın meşrulaştırma biçimi *yasallık* inancıdır, *biçimsel olarak* doğru ve bilinen biçimde ortaya çıkmış yasa koymalara itaat etmedir. Burada sözleşilmiş ve dayatılmış düzenler arasındaki karşıtlık sadece görelidir. Çünkü sözleşilmiş bir düzenin geçerliliği *oy birliğiyle* anlaşmaya dayanmıyorsa –geçmişte bu çoğu zaman gerçek meşruluk için gerekli görülmüştür–, tersine insanların oluşturduğu bir çerçevede, çoğunluk karşısında farklı düşünenlerin olgusal itaatkârlığına dayanıyorsa –ki çoğu zaman durum böyledir–, o zaman gerçekten azınlığa yönelik bir dayatma söz konusudur."[193]

Gerçi, yasallık inancının bağımlı olduğu her iki meşruluk kaynağı, akışkan geçişlerde de çözümsel olarak birbirinden ayrılabilir: *Temellendirilmiş bir anlaşma* ve *güçlü bir istencin ortaya koyulması*. Ve bu ikisi için de şu durum geçerlidir: "Düzenlerin bireyler ya da birden fazla kişi tarafından dayatılması karşısında itaatkârlık, bunun için yalın korku ya da amaçsal-rasyonel güdüler belirleyici olmadığı, tersine yasallık tasarımları var olduğu sürece, dayatanın ya da dayatanların herhangi bir anlamda meşru *iktidar* gücüne inanmayı gerektirir...."[194]

Bir işlemin yasallığına duyulan inanç kendi başına, yani pozitif hukukla meşruluk üretemez – bu sonuca daha yasallık ve meşruluk deyimlerinin mantıksal çözümlenişinden varılır. Bu durum o denli açıktır ki, Weber'in, yasal iktidarı nasıl olup da meşru iktidarın *bağımsız* bir biçimi olarak gördüğünü sormak gerekir. Ben bunun için yalnızca bir argüman bulabiliyorum, ama o da daha ayrıntılı bir sınama karşısında tutunamıyor. Yasallık inancı daha genel bir görüngünün özel bir durumu olarak görülebilir. Rasyonel bir biçimde ortaya çıkmış teknikler ve düzenlemeleri gündelik yaşamda kullanan ya da bunlara uyanlar, normal olarak artık bu teknik ve

---

Habermas (1973 a), s. 133 vd.; K. Eder, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts," *Soziale Welt*, 2, 1978, 247 vd.

[192] Weber (1968 a), 316.

[193] Weber (1968 a), s. 317.

[194] Weber (1968 a), s. 318.

düzenlemelerin içsel nedenlerini görmez: "*Tam da* 'rasyonel' bir düzenin empirik 'geçerliliği,' ağırlıklı olarak bildik, alışılmış, aşılanmış olana, hep yinelenene itaat etmekte görüş birliği içinde olmaya dayanır. Toplumsal farklılaşmanın ve rasyonelleşmenin ilerlemesi, mutlaka her zaman olmasa da, sonuçta kesinlikle normal olarak, rasyonel tekniklerle ve düzenlerle pratikte karşılaşan kişinin bunların rasyonel zemininden genelde her zaman büyük ölçüde uzaklaşması anlamına gelir; genelde bu zemin bu kişilere, 'yabanılların' büyücülerinin büyü işlemlerinin anlamının olduğundan daha uzaktır. Toplumsal eylemin rasyonelleşmesinde kesinlikle onun koşullarının ve bağlantılarının bilgisinin evrenselleşmesi etkili olmaz, tersine çoğu zaman tam tersi söz konusudur."[195]

Weber burada ikincil gelenekselcilik gibi bir şeye, içinde rasyonellik yapılarının cisimlendiği önvarsayımlarla yüklü düzenlemelerin sorunsal olmaktan çıkarılmasına gönderme yapıyor. Yasallık inancını böylesi bir gelenekselleştirme etmeninin anlatımı olarak anlayabiliriz. Ama bu durumda da böyle bir inanç, bir kararın yasallığını meşruluk *belirtisi* yapan hukuk düzeninin küresel olarak varsayılan *rasyonel temellerine* duyulan güvendir; Weber'de bunu görüyor: "Bu bakımdan, 'uygar' insanın durumuna, 'yabanıl' insanın durumuna karşıt olarak özgül 'rasyonel' özelliğini kazandıran şey, ister tramvay ya da asansör, ister mahkeme, ordu ya da tıp olsun, onun gündelik yaşam koşullarının ilkesel olarak rasyonel yapıda olduğuna, yani rasyonel bilgiye, yaratıma ve denetime açık insan ürünleri olduğuna duyulan, genel olarak alışkanlıkla kazanılmış bir inançtır – bunun da 'anlaşmanın' karakteri açısından çok önemli sonuçları vardır."[196] Demek ki bir hukuksal düzen, katılanlar gerektiğinde bu düzenin varlığı için yalnızca uzmanların iyi gerekçeler gösterebileceğinden, hukuk açısından sıradan kişilerin ise yeri geldiğinde bunu yapabilecek durumda olmadığından yola çıktığında bile rasyonel bir anlaşma anlamında geçerlilik iddia edebilir.

Nereden bakılırsa bakılsın, yalnızca pozitif hukuka dayanan bir yasallık, temeldeki bir meşruluğun *göstergesi* olabilir, ama onun *yerine geçemez*. Yasallık inancı bağımsız bir meşruluk tipi değildir.[197]

Biçimsel ve maddi rasyonelleşmenin diyalektiği üzerine: Weber pozitivist hukuk kav-

---

[195] (195) Weber (1968 a), s. 212 vd.

[196] Weber (1968 a), s. 214.

[197] W. Schluchter bu boşluğu doldurmak için (H. Heller'e dayanarak) pozitif hukuk ile bir sorumluluk etiğinin temelleri arasında köprü işlevi görecek "hukuksal temel ilkeleri" ortaya koyuyor (1979, s. 155 vd.). Bu temel ilkelerin statüsü belirsiz kalıyor ve Weber'in dizgeselliği içinde yabancı bir unsur oluşturuyor.

ramını benimsedikten ve kararlaştırmacı bir işlem meşruluğu kavramını geliştirdikten sonra, hukukun rasyonelleşmesinin kutbunu bilişsel değer alanına kaydırabilir ve etik rasyonelleşmenin görüş açılarından bağımsız olarak inceleyebilir. Ama hukukun rasyonelleşmesi, amaçsal-rasyonel iktisadın ve yönetimin amaçsal-rasyonel bir örgütlenmesi sorunu biçiminde yeniden yorumlandığı anda ahlaksal pratik rasyonelliğin kurumsal cisimlenişine ilişkin sorunları yalnızca bir kenara itilmekle kalmaz, tersine adeta tersyüz edilirler: Bu sorunlar artık irrasyonelliğin, en azından "biçimsel hukuk rasyonelliğinden sapan gerekçelerin"[198] kaynakları olarak görülürler.

Weber yasal iktidarın temellendirme gerektirmesine gönderme yapmayı, yani rasyonel bir anlaşmanın meşrulaştırıcı temeline inme denemesini, tikel değerlere gönderme yapmakla karıştırıyor. Bu yüzden *hukukun maddi olarak rasyonelleşmesi* Weber için ileriye giden bir etikleşme anlamına değil, hukukun bilişsel rasyonelliğinin yıkılması anlamına geliyor: "Şimdi modern sınıf sorunlarının doğmasıyla, bir yandan hukukla ilgisi olanların bir bölümü (yani işçi sınıfı) tarafından, diğer yandan da hukuk ideologları tarafından hukuka yöneltilen maddi istemler ortaya çıkar; bu istemler doğrudan doğruya iş ahlakı ölçütlerinin tek başına geçerli olmasına karşıdır ve patetik törel postulatlar ('adalet,' 'insan onuru') temelinde sosyal bir hukuk istemektedir. Ama *hukukun biçimselliği* bunu ilkesel olarak sorgular."[199] Bu perspektif, hukukun gelişimini rasyonelleşmenin diyalektiğiyle, ironik bir biçimde de olsa, ilişkilendirmeye izin verir.

Weber modern hukukun, onu amaçsal-rasyonel eylemin altdizgeleri için örgütlenme aracı olmaya uygun kılan biçimsel nitelikleri üzerinde büyük bir gayretle çalışıyor; ama hukuk kavramını pozitivistçe öyle sınırlıyor ki, hukukun rasyonelleşmesi açısından ahlaksal-pratik görünümü (temellendirme ilkesini) ihmal edebiliyor ve yalnızca bilişsel-araçsal görünümü (yazılı yasa koyma ilkesi) dikkate almak ona yetiyor. Weber modern hukukun gelişimindeki ilerlemeleri sadece biçimsel rasyonellik, yani stratejik eylem tipine uyan eylem alanlarının değerlerden bağımsız, amaç ve araç görünümleri altında planlı bir şekilde biçimlendirilmesi görüş açılarından düşünüyor. Buna göre, hukukun rasyonelleşmesi artık etiğin ve yaşam tarzının rasyonelleşmesi gibi ahlaksal-pratik değer alanının içsel yasalarına göre ölçülmüyor; hukukun rasyonelleşmesi doğrudan doğruya bilişsel-araçsal değer alanında yer alan bilgideki ilerlemelerle bağlantılandırılıyor.

---

[198] Weber (1964), s. 654.

[199] Weber (1964), s. 648.

Weber hukukun bu biçimsel rasyonelleşmesi için empirik göstergeler sayıyor; bunlar a) hukuk ilkelerinin çözümleyici bir biçimde dizgeselleştiriminden ve hukuk normlarıyla kurulacak profesyonel, hukuk normları tarafından şekillendirilmiş ilişkiden ve b) meşruluğun yasallıkla bağlantılandırılmasından, yani temellendirme sorunlarının yerine işlem sorunlarının geçirilmesinden okunabildiği ölçüde, hukukun biçimsel niteliklerinin iyileştirilmesinden özellikle söz ediyor. Ayrıca bu iki eğilim için, bir bakışta anlaşılamayacak olmuş, ama ilkesel olarak "rasyonel" kabul edilen hukuk karşısında sıradan insanların ikincil gelenekselciliği ayırt edicidir: "... her koşulda, teknik ve ekonomik gelişmenin sonucu olarak, sıradan kişilerin tüm amatör yargıçlıklarına karşın teknik içeriği sürekli çoğalan hukuk hakkındaki bilgisizliklerinin kaçınılmaz bir biçimde artması; hukukun bir uzmanlık alanı oluşu; ve her defasında geçerli olan hukukun giderek daha çok rasyonel ve bu yüzden her zaman amaçsal-rasyonel olarak yeniden yaratılması gereken, her türlü içeriksel kutsallıktan kaçınılması gereken teknik bir aygıt olarak değerlendirilmesi, hukukun kaçınılmaz bir yazgısıdır. Bu yazgı, halen var olan hukuka genel nedenler yüzünden kat kat artan bir biçimde eklenebilirliği sayesinde gerçi gizlenebilir, ama bu yazgıdan gerçekten kaçmak mümkün değildir."[200]

"Teknik içeriği sürekli çoğalan hukuk hakkındaki bilgisizliğin" meşrulaştırma yolunu uzattığı ve kamu yönetimini meşrulaştırma baskısından kurtardığı doğrudur. Ama meşrulaştırma yolunun uzatılması, yasallık inancının bir bütün olarak hukuk dizgesinin meşruluğuna duyulan inancın yerine geçebileceği anlamına gelmez. Normatif geçerlilik iddialarının hukuk dizgesinin varlığını sürdürmesi açısından kayda değer sonuçlara yol açmadan genel olarak dizgenin üyelerinin bilincinden çekildiğine ilişkin, hukuk pozitivizmiyle ağırlık kazanan, sosyal bilimsel işlevselcilik tarafından benimsenen ve *aşırı genişletilen* kabul, empirik açıdan tutarlı değildir. Ayrıca bu kavramsal stratejinin en çok sorun yaratan sonucu, Weber'in modern hukukun yalın, ahlaksal-pratik temellendirme bağlamlarından koparılmış bir örgütlenme aracı olarak seyreltilmesine karşı olan *tüm* devinimleri "maddi rasyonelleşme" olarak olumsuz değerlendirmek etmek zorunda kalmasıdır. Weber hem hukukun gelenek sonrası statüsüne gerçekten saldıran, hukukun temellerinin yeniden ideolojikleştirilmesi eğilimlerini, hem de gelenek sonrası bilinç yapılarının *süregiden* cisimlenişi anlamına gelen, hukukun etik rasyonelleşmesine yönelik baskıyı, *hiçbir ayrım gözetmeden*, hukukun gelişmesinin biçimselcilik karşıtı eğilimleri olarak düzenliyor.

---

[200] Weber (1964), s. 656.

Buradan Weber'in yaşadığı çağı tanılaması için ironik bir sonuç çıkıyor. Weber etik eylem yönlenimlerinden salt yararcı eylem yönlenimlerine doğru bir kutup değişimden yakınıyor ve bu değişimi, güdülenimsel temellerinin ahlaksal-pratik değer alanından koparılması olarak kavrıyor. Böylece, hukuktaki paralel eğilimlere yönelen devinimleri selamlaması gerekiyor. Weber, bir önceki bağlamda amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin "çelik gibi sert bir bağlılık kafesi" biçiminde bağımsızlaşmaları olarak gördüğü şeyi, kurumlar dizgesinin sosyal bütünleyici çekirdeği olarak hukukun, aynı ahlaksal-pratik değer alanından koparılması söz konusu olduğunda, en azından bir tehlike olarak görebilirdi. Oysa tam tersi bir durum söz konusudur. Weber yalnızca hukukun yeniden ideolojileştirilmesine yönelik gelenekselci çabalarda değil, hukuku işlemsel temellendirme istemleriyle bağlantılandırmaya yönelik ilerici girişimlerde de, hukukun biçimsel niteliklerine bir ket vurma görüyor: "Her durumda, hukuksal kavramların yerine sosyolojik ve ekonomik ya da etik akıl yürütmeler geçtiğinde, çalışmanın yargının temellerinden anlatımını bulan hukuksal titizliği oldukça güçlü bir biçimde azaltılmış olacaktır. Bu devinim, her bakımdan, 'uzmanların' iktidarına ve sonunda kendi babası olan rasyonalizme karşı karakteristik geri adımlardan birisidir."[201]

Weber bu iki uğrağı, ahlakın ve hukukun gelişimine yönelik yaptığı değerlendirmenin tutarlılığı bozulmayacak şekilde, gelişmiş kapitalist toplumların tikel rasyonelleşmesi modeline yerleştiremiyor. Bu tutarsızlığın köklerini ideoloji eleştirisel bir biçimde araştırmak niyetinde değilim. Beni, Weber'in rasyonelleşme kuramını, ortaya koyduğu gibi uygulayamayışının içkin nedenleri ilgilendiriyor. Ancak bizzat kuramın kuruluşunda bulunduğunu tahmin ettiğim hatalar aydınlatıldığında, Weber'in yaşadığı çağı tanılamasının dizgesel içeriği de, Weber'in kuramının uyarıcı potansiyelini kendi günümüzde çözümleme yapma amacıyla kullanabileceğimiz bir biçimde yeniden kurulabilir. Ben hataların kuram stratejisi açısından önem taşıyan iki yerde bulunduğunu tahmin ediyorum.

İlk olarak eylem kuramsal kavramlaştırmadaki darboğazların izini süreceğim. Bu darboğazlar Weber'i eylem dizgelerinin rasyonelleşmesini bir tek amaçsal rasyonellik görünümden başka görünümler altında incelemesini engelliyor; oysa Weber dünya imgelerinin rasyonelleşmesini ve modernlikte belirleyici olan kültürel değer alanlarının birbirinden farklılaşmasını, toplumsal rasyonelleşmeyi tüm karmaşıklığı içinde gözler önüne seren, yani Batı rasyonalizminin ahlaksal-pratik ve estetik-anlatımcı görüngülerini de içeren bir kavramsallık içinde betimliyor. Bu sorun,

[201] Weber (1964), s. 655.

Weber'in eylem kuramının eleştirel bir çözümlenişiyle bağlantılı olarak, iletişimsel eylem kuramının temel kavramına geri dönmeye ve iletişimsel akıl kavramının aydınlatılmasında ilerlemeye vesile olacak (Birinci Ara İnceleme).

İkinci olarak, hukukun rasyonelleşmesinin çift anlamlılığının, bir eylem kuramının sınırları içinde kesinlikle uygun bir biçimde kavranamayacağını göstermek istiyorum. Hukuksallaştırma eğilimlerinde, eylem dizgelerinin gerçekten amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin ahlaksal-pratik temellerinden koparılması sonucunu doğuran, biçimsel bir örgütlenişi yerleşir. Ama kendi kendini düzenleyen altdizgelerin, iletişimsel olarak yapılanmış bir yaşama evreni karşısındaki bu bağımsızlaşmasının, eylem yönlenimlerinin rasyonelleşmesinden çok bir dizge farklılaşması düzeyiyle ilgisi vardır. Bu sorun da, eylem kuramsal yaklaşımı yalnızca bir iletişimsel eylem kuramı çizgisinde genişletmekle kalmayıp, dizge kuramsal yaklaşımla birleştirmemize (İkinci Ara İnceleme) vesile olacaktır. Ancak bu iki yaklaşımın bütünleştirilmesi, iletişimsel eylem kuramını, ilkin Max Weber'in ele aldığı toplumsal rasyonelleşme sorunsalını başarıyla ele alabilecek bir toplum kuramının taşıyıcı temeli haline getirebilir (Son İnceleme).

III. Birinci Ara İnceleme:

Sosyal Eylem, Amaçlı Etkinlik ve İletişim

Max Weber'in din sosyolojisi incelemeleri izlendiğinde, geleneksel dünya imgelerinin parçalanmasından sonra birbirinden ayrılmış bulunan üç rasyonellik bütününün de, modern toplumların yaşama düzenlerinde neden eşağırlıklı birer kurumsal karşılık bulamadığı ve iletişimsel gündelik yaşam pratiğini neden aynı ölçüde belirlemediği empirik bir soru, her şeyden önce yanıtı olmayan bir sorudur. Weber eylem kuramına ilişkin temel kabulleriyle bu soruyu öyle önyargılamıştı ki, *toplumsal* rasyonelleşme süreçleri ancak sadece amaçsal rasyonellik yönünden görülebiliyordu. Bu yüzden eylem kuramının kavram stratejisindeki darboğazları irdelemek ve bu eleştiriyi iletişimsel eylem kavramının daha ayrıntılı bir çözümlemesi için çıkış noktası olarak kullanmak istiyorum.

Bu taslakta, Anglo-Sakson dünyasında geliştirilen çözümleyici eylem kuramıyla bir tartışmaya girmekten kaçınıyorum.[1] Bu başlık altında yapılan ve vardıkları sonuçlardan başka bir yerde yararlandığım[2] incelemeler, kesinlikle bütünlüklü bir yaklaşımı temsil etmez; ama kavram çözümleme yöntemleri ve sorunu göreli dar bir kapsamda ele almaları ortak yönlerdir. Çözümleyici eylem kuramı, amaçsal etkinlik yapılarını açıklaması bakımından verimlidir. Bununla beraber, yalnızca bir aktörü ele alan atomist eylem modeliyle sınırlı kalır ve kişilerarası ilişkilerin ortaya çıkmasını sağlayan eylem koordinasyon mekanizmalarını ihmal eder. Eylemleri, varolan nesne durumlarının bir dünyasını öngören ontolojik varsayıma göre tasarlar ve sosyal etkileşimler açısından önem taşıyan aktör-dünya bağlantılarını ihmal eder. Eylemler, nesnel dünyaya amaçsal müdahalelere indirgendiklerinden, amaç-araç ilişkilerinin rasyonelliği önplanda yer alır. Son olarak, çözümleyici eylem kuramı kendisine düşen görevi temel kavramların üstkuramsal bir açıklanması olarak görür; eylem kuramsal temel kabullerin empirik olarak kullanılabilirliğini dikkate almaz ve bu yüzden toplumbilimsel kavram oluşturmayla bağlantı kuramaz. Toplum kuramının amaçları açısından özgül olmayan bir dizi felsefi sorun üretir.

Empirizm, çözümleyici eylem kuramı alanında çok önceden yapılmış kavgaları yineliyor; konular yine aynı: Tin ve beden ilişkisi (idealizm karşısında materyalizm), gerekçeler ve nedenler (istenç özgürlüğü karşısında determinizm), davranış ve eylem (nesnelci eylem betimlemesi karşısında nesnelci olmayan eylem betimle-

---

[1] M. Brand, D. Walton (Haz.), *Action Theory*, Dordrecht 1976; Beckermann (1977), Meggle (1977).

[2] Bkz. yukarıda s. 122 vd.

mesi), eylem açıklamalarının mantıksal konumu, nedensellik, yönelimsellik vs. Çözümleyici eylem kuramı, Kant öncesi bilinç felsefesinin saygın sorunlarını, abartılı bir biçimde formüle ederek, yeni bir perspektifle ele alıyor; ama sosyolojik bir eylem kuramının temel sorunlarına girmiyor.

Sosyolojik görüş açılarından, iletişimsel eylem kavramını kullanmak uygundur: "Koordine edilmiş eylemin gerekli oluşu, toplumda belirli bir iletişim gereksinimi üretir; eğer gereksinimlerin doyurulması amacıyla eylemlerin etkin bir koordinasyonun olanaklı olması gerekiyorsa, bu iletişim gereksinimi de karşılanmak zorundadır."[3] Eylem koordinasyonu mekanizması olarak dilsel anlaşmayı ilgi alanının odağına koyan bir iletişimsel eylem kuramı için, çözümsel felsefe çekirdek disiplini olan imlem kuramıyla, düpedüz ümit verici bir bağlantı noktası oluşturur. Bu durum eylem kuramının bir bakımdan, en yakınında duran imlem kuramsal yaklaşım için, yani H. P. Grice'in incelemeleriyle başlayan,[4] D. Lewis tarafından bütünlenen[5] ve St. R. Schiffer[6] ve J. Bennett[7] tarafından ayrıntılı bir biçimde geliştirilen *yönelimsel anlambilim*[8] için daha az geçerlidir. Bu nominalist imlem kuramı, dil yoluyla gerçekleştirilen etkileşimlerin koordinasyon mekanizmasının aydınlatılması için uygun değildir; çünkü anlaşma edimini sonuca yönlenmiş eylem örneğine göre çözümler.

Yönelimsel anlambilim, simgesel bir x deyiminin imleminin anlaşılmasını, bir konuşucu K'nun, bir dinleyici D'ye bir imin yardımıyla bir şeyler anlatma niyetinin anlaşılmasına dayandıran, karşı bir tasarıma dayanır. Böylelikle bir konuşucunun, doğrudan anlaşma yolu kapalı olduğunda başvurabileceği türetilmiş bir anlaşma kipi, anlaşmanın özgün kipi olarak stilize edilir. Yönelimsel anlambilimin simgesel x deyiminin ne anlama geldiğini, K'nun x ile neyi kastettiğine ya da neyi dolaylı olarak anlatmaya çalıştığına dayandırma çabası başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü bir

---

[3] S. Kanngieser, "Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse," Apel (1976), s. 273 vd. buradaki alıntı s. 278'den. Th. S. Frentz, Th. B. Farrell, "Language-Action. A Paradigm for Communication," *Quart. J. of Communication* 62, 1976, s. 333 vd.

[4] H. Grice, "Intendieren, Meinen, Bedeuten"; aynı yazarın "Sprecher-Bedeutung und Intentionen," G. Meggle (Haz.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt am Main 1979, s. 2 vd., s. 16 vd.

[5] D. Lewis, *Conventions*, Cmbr./Mass. 1969, Almancası: Berlin 1975.

[6] St. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford 1972.

[7] J. Bennett, *Linguistic Behavior*, Cambr. 1976.

[8] J. Heal, "Common Knowledge," *Philos. Quart.* 28, 1978, s. 116 vd.; G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin 1981.

dinleyicinin K'nun x ile neyi *kastettiğini* anlaması, x'in *imlemini* anlamak ve K'nun x'i kullanarak izlediği niyeti, yani K'nun eylemiyle ulaşmak *istediği amacı anlamak biçiminde*, iki türlü olabilir. K'nun D'de bir imlem yönelimi yaratma niyetini başarıyla gerçekleştirmesi ancak D, K'nun kendisiyle iletişim kurma niyetini gördüğü ve K'nun iletişim kurma niyetini ortaya koymakla neyi kastettiğini anladığı zaman söz konusu olabilir. D, K'nun sadece iletişim kurma niyetini görmekle, onun neyi kastettiğini, yani kendisiyle *hangi konuda* iletişim kurmak istediğini anlayamaz.[9]

Bir iletişimsel eylem kuramı için konuşucunun yönelimi üzerine değil, yalnızca dilsel anlatımın yapısı üzerine kurulan çözümleyici imlem kuramları öğreticidir. Ancak iletişimsel eylem kuramı bu arada ikiden fazla aktörün eylemlerinin anlaşma mekanizmasının yardımıyla birbirine nasıl bağlandıkları, yani sosyal uzamlarda ve tarihsel zamanlarda nasıl bir ağ halinde birleştirilebildikleri sorununu da göz önünde tutar. *Karl Bühler'in Organon modeli*, bu iletişim kuramsal sorunsallaştırma için iyi bir örnektir. Bühler[10] bir konuşucu (verici) tarafından bir dinleyici (alıcı) ile nesneler ve nesne durumları hakkında anlaşmak amacıyla kullanılan dilsel göstergeye ilişkin göstergebilimsel modelden yola çıkıyor. Bühler gösterge kullanımının üç değişik işlevini ayırıyor: Bir nesne durumunun serimlenmesinin bilişsel işlevi, konuşucunun yaşantılarının bildirilmesinin anlatımsal işlevi ve alıcıya yöneltilen istemlerin çağrısal işlevi. Dilsel gösterge bu görüş açılarından eşzamanlı olarak simge, belirti ve sinyal işlevleri görür: "Nesnelere ve nesne durumlarına karşılık düşürülmesi sayesinde bir *simgedir*, iç dünyasını dile getirdiği vericiye bağımlılığı sayesinde bir *belirtidir* ve dışsal ya da içsel davranışını öteki trafik işaretleri gibi yönlendirdiği dinleyiciye çağrısı sayesinde de bir *sinyaldir*."[11]

Bu dil modelinin dilbilimde ve psikolojide alımlanışı ve eleştirilişi[12] üzerinde durmam gerekmiyor, çünkü belirleyici netleştirmeler (bir istisnayla)[13] dil çözümle-

---

[9] Tek tek eleştiriler için: J. Habermas "Intentionalistische Semantik" (1976), aynı yazarın: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, s. 307 vd.; A. Leist, *Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik*, 1978, Linguistic Agency Univ. Of Trier, Series A, Paper No. 51; ayrıca krş. K. O Apel, "Intentions, Conventions and Reference of Things," H. Parret (Haz.), Meaning and Unterstanding, Berlin 1981; aynı yazarın: "Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy," *Soc. Critism* 7, 19780, s. 115 vd.

[10] K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena 1934.

[11] Bühler (1934), s. 28.

[12] W. Busse, "Funktionen und Funktion der Sprache," B. Schlieben-Lange (Haz.), *Sprachtheorie*, Hamburg 1975, s. 207; G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tübingen 1980.

[13] R. Jakobson, "Linguistik und Poetik" (1960), R. Jakobson, *Poetik*, yayına hazırlayanlar E.

yiciler tarafından yapılmıştır; en azından Bühler'in modelindeki en önemli üç çözümleyici imlem kuramı, iletişim kuramını dışarıdan, aktarım sürecinin sibernetik bir biçimde yeniden formüle edilmesi yoluyla değil; içeriden, dilsel anlatımların kullanılış kurallarının biçimsel çözümlenişi yoluyla netleştirilebilir. Organon modelinin biçimlendirilmesinin imlem kuramsal yönü, anlaşma sürecinin verici ile alıcı arasında bir bilişi [Information] akışı olarak, nesnelci bir biçimde kavranılışından[14] uzaklaştırıp, dil ve eylem yetisi olan öznelerin anlaşma edimleri yoluyla sağlanan bir etkileşimine ilişkin biçimsel pragmatik kavrama yakınlaştırır.

Carnap, Peirce'in ortaya koyduğu ve Morris'in daha da geliştirdiği pragmatist gösterge kuramına dayanarak, Bühler'in ilkin yalnızca işlevselci açıdan baktığı simge bütününü sözdizimsel ve anlamsal görüş açılarından içsel olarak kurulan bir dil çözümlemesine açmıştır: İmlemlerin taşıyıcısı olan, yalıtılmış gösterge değil, bir dil dizgesinin unsurlarıdır, yani biçimleri sözdizimsel kurallar yoluyla ve anlamsal içerikleri gösterilen nesnelerle ya da nesne durumlarıyla bağlantı kurma yoluyla belirlenen tümcelerdir. *Carnap'ın mantıksal sözdizimi* ve *gönderge anlambiliminin* temel kabulleriyle, dilin serimleme işlevinin biçimsel çözümlenişi için bir yol açılmaktadır. Buna karşılık Carnap dilin çağrı ve anlatım işlevlerini, dil kullanımının empirik bir çözümlemeye bırakılması gereken, pragmatik görünümleri olarak görüyor. Bu anlayışa göre, dil pragmatiği, sözdizimi ve anlambilim gibi, yeniden kurulabilir kuralların genel bir dizgesiyle kavramsal bir çözümlemeye açılabilecek bir biçimde belirlenmemiştir.

Elbette imlem kuramı ancak, gönderge anlambiliminden *doğruluk anlambilimine* bir adım atılarak kesin olarak biçimsel bir bilim biçiminde kurulabilir. Frege'nin temelini attığı, Wittgenstein'ın ilk döneminden Davidson ve Dummett'e kadar inşa edilen anlambilim kuramı, tümce ve nesne durumu, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi merkeze yerleştirir.[15] Bu ontolojik yön değiştirmeyle birlikte anlambilim kuramı, serimleme işlevinin nesneleri gösteren isimler modeli sayesinde açıklanabileceği görüşünden de kurtulmuş olur. Tümcelerin imlemi ve tümce imleminin anlaşılması, önermelerin geçerliliğine ilişkin dile içkin bağıntıdan ayrılamaz. Konuşucu ve dinleyici, bir tümcenin imlemini, bu tümcenin hangi koşullarda doğru olduğunu

---

Holenstein ve T. Schelbert, Frankfurt am Main 1979, s. 83 vd.

[14] P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York 1962; H. Hörmann, *Psychologie der Sprache*, Heidelberge 1967; aynı yazarın, *Meinen und Verstehen*, Frankfurt am Main 1976.

[15] K. O. Apel, "Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie," Apel (1973 a); ayrıca krş. St. Davis, "Speech Acts, Performence and Competence," *J. of Pragmatics* 3, 1979, s. 497. vd.

bilirlerse anlayabilir. Buna uygun olarak, bir sözcüğün imlemini, bu sözcüğün, kuruluşuna yardım olduğu tümcenin doğru olabilmesine nasıl bir katkıda bulunduğunu bilirlerse anlayabilirler. Demek ki doğruluk anlambilimi bir tümcenin imleminin, onun doğruluk koşulları tarafından belirlendiği savını açındırıyor. Böylelikle dilsel bir anlatımın *imlemi* ve bu anlatımın yardımıyla oluşturulan bir tümcenin *geçerliliği* arasındaki içsel bağıntı öncelikle nesne durumlarının dilsel serimlenmesi boyutu için işlenecektir.

Elbette bu kuram, tüm tümceleri savlayıcı [assertorisch] tümceler modeline göre çözümlemek durumundadır; tümcelerin kullanılmasının değişik kipleri biçicisel incelemeye dahil edilir edilmez, bu yaklaşımın sınırları belirginleşir. Daha Frege bile, önesürümlerin ya da soruların savlayıcı ya da sorulayıcı [interrogativ] gücü ve bu sözcelerde kullanılan önerme tümcelerinin yapısı arasında bir ayrım yapmıştı. Wittgenstein'ın geç döneminden başlayıp, Austin üzerinden Searl'e dek varan çizgide tümcelerin biçimsel anlambilimi söz eylemlerine yayılmıştır. Bu anlambilim artık dilin serimleme işleviyle sınırlı değildir, tersine, edimsözsel güçlerin çeşitliliğinin tarafsız bir çözümlemesine açıktır. *İmlemin kullanımı kuramı* dilsel anlatımın pragmatik görünümünü de kavramsal bir çözümlemeye açar ve *söz edimleri kuramı*, bilişsel-olmayan kullanım biçimlerine uzanan bir biçimsel pragmatiğe giden ilk adım anlamına gelir. Ama aynı zamanda söz edimi sınıflarının dizgeselleştirilmesi yolunda, Stenius'tan başlayan Kenny'den Searle'e dek uzanan çabaların gösterdiği gibi doğruluk anlambiliminin ontolojik varsayımlarına bağlı kalır. İmlem kuramı, ancak dilin çağrı ve anlatım işlevlerine (ve gerektiğinde, Jakobson'un vurguladığı, doğrudan serimleme aracına ilişkin "şiirsel" işleve), doğruluk anlambilimin dilin serimleme işlevine yaptığı gibi bir temellendirme verebilirse, Bühler'in bir program oluşturacak biçimde tasarladığı iletişim kuramının bütünleyicilik düzeyini yakalayabilir. Bir evrensel pragmatik üzerine düşünüşlerimde bu yolu izledim.[16]

Geçerlilik kavramını tümcelerin doğruluklarının geçerliliğinin ötesinde genelleştirmek ve yalnızca anlamsal düzlemde tümceler için değil, pragmatik düzlemde sözceler için geçerlilik koşullarını tanılamak başarılabilirse, Bühler'in dil işlevleri kuramı, çözümleyici imlem kuramının yöntemleri ve kavrayışlarıyla birleştirilebilir ve amaca yönlenmiş eyleme ilişkin bir kuramın çekirdeği haline getirilebilir. Bu amaçla dil felsefesinde Austin'in başlattığı ve K. O. Apel'in tarihsel açıdan aydınlatıcı bir biçimde serimlediği paradigma değişikliği[17] "dilin Logos biçiminde karakte-

[16] Habermas (1976 a).

[17] K. O. Apel, "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung

rize edilmesi"nden, yani dilin serimleme işlevine ayrıcalık tanınmasından kopuşun, dil kuramının ontolojik varsayımlarının seçilmesinde de sonuçlar yaratabileceği bir biçimde radikalleştirilebilir. Burada söz konusu olan, yalnızca savlayıcı kipin yanı sıra, dil kullanımının öteki eşit kiplerine de yer vermek değildir; daha çok, öteki kipler için de, savlayıcı kipe benzer bir biçimde geçerlilik iddialarının ve dünya bağlantılarının varlığının kanıtlanması gerekir.[18] Bu doğrultuda, *edimsözsel* rolü, geçerliliği temellendiren önermesel bileşenin karşısına *irrasyonel* bir kuvvet olarak koymayıp, tersine bir konuşucunun sözcesiyle hangi geçerlilik iddiasında bulunduğunu, bu iddiayı nasıl öne sürdüğünü ve *ne için* öne sürdüğünü özgülleştiren bir bileşen olarak kavramayı öneriyorum.

Bir konuşucu, bir sözcenin edimsözsel gücüyle bir dinleyiciyi, söz edimi sunumunu almaya ve böylelikle *rasyonel olarak güdülenmiş bir bağ içine girmeye* güdüleyebilir. Bu kavrayış, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin birden fazla dünyaya gönderme yapabildiklerini ve birbirleriyle bir dünyadaki herhangi bir şey hakkında anlaşmakla, iletişimlerinin temeline ortaklaşa varsaydıkları bir dizgeyi koyduklarını - varsayar. Bu bağlamda ben, dış dünyayı bir nesnel ve bir de sosyal dünya biçiminde farklılaştırmayı ve iç dünyayı da bu dış dünyayı tamamlayıcı bir kavram olarak ortaya koymayı önerdim. Buna uygun geçerlilik iddiaları olan doğruluk, uygunluk ve içtenlik de sonra dil kullanımının ya da dil işlevlerinin temel kiplerinin temellendirildikleri ve tek tek dillere göre değişen söz eylemlerinin sınıflandırıldıkları kuramsal görüş açılarının serimlenmesinde birer kılavuz olabilirler. Buna göre, Bühler'in üzerinde durduğu dilin çağrı işlevinin de düzenleyici ve buyrumsal işlevlere bölünmesi gerekecektir. Düzenleyici dil kullanımında taraflar değişik biçimde normatif geçerlilik iddialarında bulunur ve ortak sosyal dünyalarındaki bir şeye gönderme yaparlar; buyrumsal dil kullanımında, nesnel dünyadaki bir şeye gönderme yaparlar, bu sırada konuşucu dinleyenin amaçlanan nesne durumunun varlık kazanacağı biçiminde davranmasını sağlamak için, ona karşı bir erk iddiasında bulunur. İletişimsel edimlerin yani söz eylemlerinin ya da onlara eşdeğer, eylemsel olmayan sözcelerin eylem koordinasyonu işlevini nasıl üstlendikleri ve *etkileşimlerin kurulmasına nasıl katkıda bulundukları* gösterilebilirse, bu doğrultuda bilimsel pragmatik olarak hazırlanmış bir iletişim kuramı sosyolojik bir eylem kuramı için verimli kılınabilir.

Son olarak, iletişimsel eylem, etkileşime katılanların yaşama evreninden kesitler

---

der Sprache," *Festschrift für Perpeet*, Bonn 1980.

[18] Bkz. yukarıda, s. 127 vd.

ortaya koyan durumsal bağlamlara bağlıdır. Eylem kuramının, toplum kuramının temel kavramlarına bağlanmasını, ancak, Wittgenstein'ın yol açtığı arka plan çözümlemeleri üzerinden,[19] iletişimsel eylemi bütünleyici bir kavram olarak ortaya konabilecek bu yaşama evreni kavramı güvenceler.

Bir ara değerlendirme çerçevesinde, bu programı olsa olsa inandırıcı kılabilirim. Weber'in eylem kuramının iki versiyonundan yola çıkarak ilkin eylem koordinasyonu sorununun merkezi önemine açıklık kazandırmak istiyorum (1). Sonra Austin'in edimsözsel ve etkisözsel edimler arasında yaptığı ayrımı, anlaşmaya yönlenmiş eylemlerle başarıya yönlenmiş eylemler arasında bir ayrım yapmak için verimli kılmak istiyorum (2); ve böylece söz edimi sunumlarının edimsözsel bağlayıcılık etkisini (3) ve eleştirilebilir geçerlilik iddialarının rolünü (4) incelemek istiyorum. Söz eylemlerini sınıflandırmaya yönelik rakip çabalarla girdiğim tartışma, bu savların onaylanmasına yarıyor (5). Son olarak, biçimsel pragmatik inceleme düzleminden empirik pragmatiğe bazı geçiş yollarını göstermek ve iletişimsel eylem kavramının neden yaşama evreni kavramıyla bütünlenmesi gerektiğini, söz eylemlerinin sözcüksel ve bağlama bağımlı imlemi ilişkisinde açıklamak istiyorum (6).

(1) *Weber'in Eylem Kuramı'nın İki Versiyonu*

Weber ilkin "anlam"ı eylem kuramının temel kavramı olarak ortaya koyuyor ve bu kategorinin yardımıyla eylemleri gözlemlenebilir davranıştan ayırıyor: "İnsani bir davranış (bu davranış dışsal ya da içsel bir yapma, yapmama ya da katlanma olabilir) eyleyenin ya da eyleyenlerin onu öznel bir anlamla bağlantılandırdıkları anda ve bağlantılandırdıkları sürece eylem adını alır."[20] Burada Weber bir imlem kuramına değil, yönelimselci bir bilinç kuramına dayanıyor. "Anlam"ı, dilsel imlemler modeli sayesinde irdelemiyor ve "anlam"ı olası anlaşmanın dilsel ortamıyla değil, tersine ilkin yalıtılmış olarak tasarlanan bir eylem öznesinin kanıları ve niyetleriyle ilişkilendiriyor. Bu ilk yol ayrımı Weber'i bir iletişimsel eylem kuramından ayırıyor. Dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin, dilsel anlaşmaya göndermede bulunan kişilerarası ilişkisi değil, tek başına bir eylem öznesinin amaçlılığı temel alınıyor. Dilsel anlaşma, yönelimselci anlambilimde olduğu gibi, teleolojik eylemde bulunan öznelerin karşılıklı etkisi örneğine göre tasarlanıyor: "Bir dil topluluğu, ideal tipsel 'amaçsal-rasyonel' sınır durumunda ... ötekilerde kastedilen bir anlamın 'anlaşılması' beklentisiyle yönlenmiş bulunan sayısız bireysel edimle

[19] L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt am Main 1970.

[20] Weber (1964), 3.

tanımlanır."[21] Anlaşma, basit olarak kullanılan bir yönelim kavramının yardımıyla kurulmuş olması gereken, türetilmiş bir görüngü olarak kabul edilir. Demek ki Weber teleolojik bir eylem modelinden yola çıkıyor ve 'öznel anlam'ı (iletişim öncesi) bir eylem niyeti olarak belirliyor. Eyleyen kişi ya erk elde etmek ya da zenginlik kazanmak gibi ilgilerini izleyebilir; ya da dindarlık ya da insanlık onuru gibi değerlere yaraşır olmak isteyebilir; ya da coşkuları ve tutkuları yaşayarak doyuma ulaşmaya çalışabilir. Duruma özgü amaçlarla ayrıntılı olarak üzerinde çalışılan bu *yararcı, değere bağlı* ve de *coşkusal* hedefler, eyleyen öznelerin hedefe yönelik etkinlikleriyle bağlantılandırılabildikleri öznel anlamın biçimlenişleridir.[22]

Weber monologlara göre tasarlanmış bir eylem kuramından yola çıktığı için, "toplumsal eylem" kavramını anlam kavramına açıklık getirmek yoluyla ortaya koyamıyor. Daha çok, toplumsal etkileşimin koşullarının yerine gelmesi için amaçsal etkinlik modelini iki belirlemeyle genişletmek zorunda kalıyor: Bunlar (a) *öteki* eylem öznelerinin davranışına yönlenme ve (b) daha fazla etkileşim katılımcısının eylem yönlenimlerinin *birbirleriyle yansımalı bir ilişki* içinde oluşu. Weber, açık ki toplumsal etkileşimler için (a) koşulunu yeterli mi görmesi, yoksa (b)yi de mi istemesi gerektiği konusunda kararsız kalıyor. "Wirtschaft und Gesellschaft"ın § 1'inde şöyle diyor: "Eyleyen ya da eyleyenler tarafından kastedilen anlama göre, başkalarının davranışıyla ilişkilendirilen ve akışı içinde bu davranışa yönlenmiş olan bir eyleme 'toplumsal' eylem denilmektedir."[23] Buna karşılık Weber § 3'te katılımcıların eylem yönlenimlerinin birbirleriyle *karşılıklı olarak* ilişkilendirilmiş olmaları gerektiğini vurguluyor: "Birden fazla kişinin karşılıklı olarak birbirine ayarlanmış ve böylelikle yönlendirilmiş davranışına, anlam içeriğine göre 'toplumsal ilişki' denilmelidir."[24]

Ama bir başka karar, eylem kuramının konstrüksiyonu açısından daha önemlidir. Weber eylemin rasyonelleşmeye yatkın görünümünü teleolojik eylem modeli temelinde mi ortaya koymalı, yoksa bunun için temel olarak toplumsal etkileşim kavramından mı yararlanmalıdır? Birinci durumda (a) Weber'in, amaçsal etkinlik modelini veren, rasyonelleşmeye yatkın görünümle, araçsal ve amaçsal rasyonellikle yetinmesi gerekiyor. İkinci durumda (b) eylem yönlenimlerinin yansımalı ilişki-

---

[21] Weber (1968 a), s. 194.

[22] H. Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie*, Tübingen 1967.

[23] Weber (1964), s. 4.

[24] Weber (1964) s. 19.

sinin değişik türlerinin ve böylelikle eylemlerin rasyonelleştirilebilecekleri başka görünümlerin var olup olmadığı sorusu ortaya çıkarıyor.

a) *Resmi Versiyon.* Bilindiği gibi Weber, amaçsal-rasyonel, değersel-rasyonel, coşkusal ve geleneksel eylemleri ayırıyor. Bu tipoloji, aktörün amaçsal etkinlik içinde yönlenebileceği eylem hedefleri kategorilerine, yararcı, değere bağlı ve duygusal hedeflere, dayanıyor. Sonra ilkin daha ayrıntılı olarak belirlenmemiş, geriye kalan bir kategori olarak 'geleneksel eylem' ortaya çıkıyor. Bu tipolojiye, açıkça eylemin rasyonelleşme derecelerini ayırma ilgisi kılavuzluk etmiştir. Weber burada toplumsal ilişkiyi kullanmıyor. Yalnızca, teleolojik olduğu tasarlanan monologsal bir eylemin amaç-araç ilişkisini, rasyonelleşmeye yatkın bir görünüm olarak görüyor. Bu perspektiften bakıldığında, eylemlerde nesnel bir yargılamaya açık olanlar, yalnızca mevcut bir duruma nedensel bir müdahalenin *etkililiği* ve amaçsal-rasyonel bir araç örgütlenmesi hakkındaki düzenleyici ilkenin ya da eylem planının, yani öznel kanının temelinde yatan empirik önermelerin *doğruluğudur.*

Böylece Weber, tipolojisi için referans noktası olarak amaçsal-rasyonel eylemi seçiyor. "Her eylem gibi toplumsal eylem de belirlenmiş olabilir. 1. *Amaçsal-rasyonel* olarak: Dış dünyanın ve öteki insanların davranışlarına ilişkin beklentiler yoluyla ve bu beklentilerden insanın başarı olarak ulaşmaya çalıştığı ve tartıp biçtiği kendi rasyonel *amaçları* için 'koşullar' ya da 'araçlar' olarak yararlanılmasıyla. 2. *Değersel-rasyonel* olarak: Belirli bir davranışın, salt davranış olarak ve başarıdan bağımsız olarak –etik, estetik, dinsel ya da başka nasıl yorumlanırsa– mutlak *özgün* değerine bilinçli olarak inanma yoluyla 3. *Coşkusal*, özellikle de *duygusal* olarak: Güncel coşkular ve duygu durumları yoluyla. 4. *Geleneksel* olarak: Edinilmiş alışkanlıklar yoluyla"[25] W. Schluchter'in yorumlama önerilerinden biri[26] izlenirse, bu tipoloji amaçsal-rasyonel eylemin biçimsel vasıfları bakımından yeniden kurulabilir. Net bir biçimde telaffuz edilmiş *değerler* ufkundan, *amaçları* seçen ve alternatif *sonuçları* dikkate alarak uygun *araçları* organize eden bir aktör, amaçsal-rasyonel davranmaktadır. Weber'in önerdiği eylem tipleri sıralanışında, eyleyen öznenin bilinci adım adım daralır: Değersel-rasyonel eylemde, öznel anlamda sonuçlar köreltilir ve böylelikle rasyonel bir denetimden uzaklaştırılır; coşkusal eylemde sonuçlar ve değerler ve yalnızca olgusal olarak alışılmış eylemde amaç da köreltilir (Şekil 12).

---

[25] Weber (1964) s. 17.

[26] Schluchter (1979), s. 192.

Şekil 12. *Resmi Eylem Tipolojisi*

Artan rasyonellik derecesine göre eylem tipleri	Öznel anlam şu unsurlarla ilgilidir:			
	Araçlar	Amaçlar	Değerler	Sonuçlar
Amaçsal-rasyonel	+	+	+	+
Değersel-rasyonel	+	+	+	–
Coşkusal	+	+	–	–
Geleneksel	+	–	–	–

Weber elbette 'amaçsal-rasyonel' eylemi ancak ona sınırlayıcı bir imlem ekleyebildiği zaman bu konstrüksiyona yerleştirebilir. Burada bu tip yalnızca inanç etiğine ilişkin eylem yönlenimini içerebilir, ama sorumluluk etiğine ilişkin eylem yönlenimini içeremez. Burada ilkelerin kılavuzluğundaki karakter dikkate alınmamıştır, oysa örneğin Protestan etiği bu karakter sayesinde yöntemli bir yaşam tarzının çerçevesi niteliğini kazanır. Weber'in etik olarak rasyonelleştirilmiş bilinç yapılarından okuduğu, geleneksel sonrası bilinç yapıları, daha çözümsel nedenlerden dolayı, toplumsal olmayan eylemlerin bir kategorizasyonuna dayanan bir eylem tipolojisi içine giremez; çünkü ahlaksal bilinç kişilerarası eylem çatışkılarının görüş birliğine varılması yoluyla düzenlenmesiyle ilişkilidir.

b) *Resmi Olmayan Versiyon.* Weber toplumsal eylemin kavramsal basamağında bir tipoloji oluşturmayı denediğinde, eylem rasyonelliğinin başka görünümleriyle karşılaşıyor. Toplumsal eylemler, eylem koordinasyonu mekanizmalarına göre toplumsal bir ilişkinin yalnızca *ilgi konumlarına* mı, yoksa aynı zamanda *normatif anlaşmaya* da mı dayandığına göre, ayrılabiliyor. Böylelikle Weber bir iktisat düzeninin salt olgusal varlığı ile bir hukuk düzeninin toplumsal geçerliliği arasında bir ayrım yapıyor; toplumsal ilişkiler birinde çıkar konumlarının olgusal olarak iç içe geçmesi yoluyla, diğerinde ise normatif geçerlilik iddialarının kabul edilmesiyle varlık kazanır. İlkin sadece ilgilerin birbirini bütünleyiciliğiyle güvencelenen eylem koordinasyonu, "anlaşma geçerliliğinin" eklenmesiyle, yani "belirli bir davranışın hukuksal ya da uzlaşımsal olarak buyurulmuşluğuna inanma"[27] yoluyla normatif olarak yeniden biçimlendirilmiş olabilir. Weber bu durumu töreden uzlaşıma geçişte geleneklerin oluşumu üzerinde irdeliyor: "Uzlaşımsal kurallar normal olarak yalın olgusal eylem kurallarının, yani yalın 'töre'nin, ilkin ruhsal zorlama yoluyla güven-

[27] Weber (1964), s. 247.

celenen bağlayıcı'normlar' biçimine dönüştürüldüğü yoldur."[28]

Ancak, *ilgilerin birbirlerini bütünleyiciliğine* dayanan etkileşim yalnızca töre, yani körü körüne bir alışma biçiminde değil, rasyonel yarışma davranışı basamağında da, örneğin tarafların net bir bütünleyicilik bilincinin yanı sıra, aynı zamanda kendi ilgi konumlarının olumsallığına ilişkin bir bilinç de oluşturdukları modern takas ilişkisi biçiminde de vardır. Öte yandan *normatif görüş birliğine* dayanan etkileşim yalnızca geleneğe bağlı uzlaşımsal eylem biçimini almaz; örneğin modern hukuk dizgesi, rasyonel doğal hukuku, özgürler ve eşitler arasında bir temel sözleşme fikriyle, akılcı istenç oluşturma süreçlerine dayandıran, aydınlanmış bir meşruluk inancına bağımlıdır. Bu düşünüş sürdürülürse, toplumsal eylem tiplerini a) koordinasyonun türüne göre ve b) toplumsal ilişkinin rasyonellik derecesine göre kurmak akla yakındır (Şekil 13).

Bu tipleme için tutamak noktaları "Wirtschaft und Gesellschaft"ta bulunuyor;[29] "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie"[30] başlıklı makale sayesinde bu tipleme nispeten iyi bir biçimde ortaya konabiliyor. Ancak bu konuya girmeyeceğim, çünkü Weber ilgi konumlarıyla sağlanan ve normatif anlaşmayla sağlanan sosyal ilişkiler arasındaki ilginç ayrımı, eylem yönlenimleri düzleminde kendisi de açık bir biçimde ortaya koymuyor (bu eksikliği 'başarıya yönlenme *versus* anlaşmaya yönlenme' başlığı altında gidereceğim). Weber'in geleneğe bağlı ve rasyonel anlaşma arasında gerçi bir ayrım yapması, ama bu rasyonel anlaşmayı gördüğümüz gibi, özel hukuk kişileri arasındaki anlaşma modelinde yetersiz bir biçimde irdelemesi, en azından tartışımsal istenç oluşumunun ahlaksal-pratik temellerine dayandırmaması daha önemlidir. Yoksa bu noktada, toplumsal eylemin topluluk eyleminden amaçsal-rasyonel eylem yönlenimleriyle değil, tersine ahlaksal pratik rasyonelliğin daha üst yani uzlaşım sonrası aşamasıyla ayrıldığının açıklık kazanması gerekirdi. Böyle bir şey gerçekleşmediği için, özgül bir değersel rasyonellik kavramı, Weber'in kültürel gelenekler düzleminde incelediği etik rasyonelleşmenin toplumsal eylem dizgeleri üzerindeki sonuçları açısından kavranabilmesi için, kendisine atfedilmesi gereken önemi kazanamıyor.

---

[28] Weber (1964), s. 246.

[29] Weber (1964), s. 19-26, 240-250.

[30] Weber (1964), s. 169-213.

Şekil 13. *Alternatif Bir Eylem Tipolojisi*

Eylemin rasyonellik derecesi / Koordinasyon	Düşük	Yüksek
ilgi konumu yoluyla	olgusal olarak alışılmış eylem ("töre")	stratejik eylem ("ilgi eylemi")
normatif anlaşma yoluyla	uzlaşımsal anlaşma eylemi ("topluluk eylemi")	uzlaşım sonrası anlaşma eylemi ("toplum eylemi")

Weber resmi olmayan eylem tipolojisini toplumsal rasyonelleşme sorunsalı açısından verimli kılamamıştır. Buna karşılık resmi versiyon, kavramsal açıdan öyle dar tutulmuştur ki, toplumsal eylemler bu çerçeve içinde ancak amaçsal rasyonellik görünümünden değerlendirilecektir. Bu kavramsal perspektiften bakıldığında, eylem dizgelerinin rasyonelleşmesinin yerleşmesi ve yaygınlaşmasının, amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelere özgü tipleriyle sınırlı kalması gerekir. Toplumsal rasyonelleşme süreçlerinin tüm yaygınlıkları içinde incelenebilmeleri için, eylem kuramına ilişkin *başka* temeller gereklidir.

Bu yüzden, giriş bölümünde verdiği genişletilmiş iletişimsel eylem kavramını yeniden ele almak ve Weber'in resmi eylem kuramında ihmal edilen, eylemin rasyonelleşmeye yatkın görünümlerini, söz edimi kuramıyla bağlantılı olarak, kavramsal temeller içinde sağlamlaştırmak istiyorum. Bu yoldan, Weber'in kültürel çözümlemelerinde kullandığı karmaşık rasyonellik kavramına, eylem kuramı açısından yetişmeyi umuyorum. Bu sırada çıkış noktası olarak aldığım eylem sınıflandırması, toplumsal eylemleri, eylemlerin ilgi konumlarıyla ve normatif anlaşmayla koordine edilmelerine karşılık düşecek biçimde iki eylem yönlenimine göre ayırması bakımından Weber'in eylem kuramının resmi olmayan versiyonuna dayanıyor:

Şekil 14. *Eylem Tipleri*

Eylem yönlenimi / Eylem konumu	Başarıya yönlenmiş	Anlaşmaya yönlenmiş
toplumsal olmayan	araçsal eylem	—
toplumsal	stratejik eylem	iletişimsel eylem

Amaçsal-rasyonel eylem modeli, aktörün ilk planda amaçlara göre yeterince netleştirilmiş bir hedefe ulaşmaya yönlendiğinden, verili durumda kendisine uygun görünen araçları seçtiğinden ve eylemin önceden kestirilebilir öteki sonuçlarını yan koşullar olarak hesaba kattığından yola çıkar. Başarı, dünya içinde verili bir durumda hedefe yönelik olarak bir şeyler yapma ya da yapmama yoluyla nedensel olarak yol açılabilen bir durumun ortaya çıkması biçiminde tanımlanır. Ortaya çıkan eylem etmenleri, eylemin getirdiği sonuçlardan (koyulan amacın gerçekleştirilmesi durumunda), eylemin yarattığı sonuçlardan (aktörün önceden kestirdiği ve amaçla birlikte yöneldiği ya da hesaba kattığı sonuçlar) ve yan sonuçlardan (aktörün önceden kestiremediği sonuçlar) oluşur. Başarıya yönlenmiş bir eylemi, teknik eylem kurallarına uyulması görünümü altında inceliyor ve bir müdahalenin etki derecesini durumlar ve olaylar bağlamı içinde değerlendiriyorsak, bu eylemi *araçsal* olarak adlandırıyoruz; başarıya yönlenmiş bir eylemi rasyonel seçme kurallarına uyma görünümü altında inceliyor ve etkisinin derecesini rasyonel bir rakibin kararları üzerinde değerlendiriyorsak, bu eylemi *stratejik* olarak adlandırıyoruz. Araçsal eylemler toplumsal etkileşimlerle bağlantılı olabilir; stratejik eylemler ise toplumsal eylemlerdir. Buna karşılık, katılan aktörlerin eylem planlarının benmerkezci ego hesapları üzerinden değil de anlaşma edimleri üzerinden koordine edildiği durumlarda, *iletişimsel* eylemlerden söz ediyorum. İletişimsel eylemlerde taraflar birincil olarak kendi başarılarına yönlenmemiştir; eylem planlarını ortak durum tanımı temelinde birlikte kararlaştırabilmeleri koşuluyla, kendi bireysel hedeflerini izlerler. Bu bakımdan, durum tanımlarının görüşülmesi, iletişimsel eylem için gerekli olan yorumlama başarımlarının önemli bir bileşenidir.

(2) *Başarıya yönlenme versus anlaşmaya yönlenme.* Stratejik ve iletişimsel eylemleri tipler olarak belirlerken, somut eylemlerin bu görünümler altında sınıflandırılabileceğinden yola çıkıyorum. 'Stratejik' ve 'iletişimsel' nitelemeleriyle yalnızca, *aynı* eylemin birinde amaçsal-rasyonel eylemde bulunan rakiplerin birbirlerini karşılıklı etkilemesi olarak ve diğerinde bir yaşama evreninin üyeleri arasındaki anlaşma sü-

reci olarak betimlenebildiği iki çözümsel görüş açısını tanımlamakla yetinmiyorum. Toplumsal eylemler daha çok tarafların başarıya yönlenmiş ya da anlaşmaya yönlenmiş bir tutum almalarına göre ayrılabilir; ve üstelik bu tutumlar, uygun koşullarda katılanın sezgisel bilgisi yoluyla tanımlanabilir. Bu yüzden ilkönce bu iki tutumun kavramsal bir çözümlenişi gereklidir. Bu çözümleme bir eylem kuramı çerçevesinde, bir psikoloji ödevi olarak görülemez. Ben, davranış eğilimlerini empirik olarak karakterize etmeyi değil, anlaşma süreçlerinin, biçimsel olarak karakterize edilebilen katılım koşullarının türetilebildiği genel yapılarını kavramayı hedefliyorum. 'Anlaşmaya yönlenmiş tutum' deyiminden ne anladığımı açıklamak için, 'anlaşma' kavramını çözümlemem gerekiyor. Burada, bir gözlemcinin anlaşma süreçlerini betimlerken kullandığı yüklemler değil, başkalarını ne zaman etkilediklerini ve onlarla ne zaman anlaştıklarını sezgisel olarak ayırt edebilen ve üstelik anlaşma denemelerinin ne zaman başarısızlıkla sonuçlandığını bilen yetkin konuşucuların kuram öncesi bilgisi söz konusudur. Yapılan bu ayrımların temelinde örtük olarak yatan standartları belirtik olarak verebilseydik, aradığımız anlaşma kavramını elde etmiş olurduk.

Anlaşma, dil ve eylem yetisi olan özneler arasında bir görüş birliğine ulaşma süreci olarak kabul edilir. Yine de, bir grup kişi, bu grubun yöneldiği önermesel bir içeriği ya da yönelimsel bir nesneyi göstermeyi zorlaştıracak ölçüde bulanık bir ruh halindeyken, görüş birliği içinde olduklarını duyumsayabilir. Böyle ortaklaşa bir *aynı görüşte olma*, anlaşma denemelerinin başarıya ulaştıkları zaman saptadıkları *anlaşma* türünün koşullarını yerine getirmez. İletişimsel olarak ulaşılan ya da iletişimsel eylemde ortaklaşa varsayılan anlaşma, önermesel açıdan farklılık göstermiştir. Bu dilsel yapı sayesinde, böyle bir anlaşma yalnızca dış etkiler sonucunda doğamaz, taraflarca geçerli olarak kabul edilmiş olması gerekir. Bu bakımdan, salt *olgusal* olarak var olan bir *aynı görüşte olma*'dan ayrılır. Anlaşma süreçleri, bir sözcenin içeriği hakkında rasyonel olarak güdülenmiş bir onaylamanın koşullarını gerçekleştiren bir anlaşmayı hedefler. İletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşmanın rasyonel bir temeli vardır; böyle bir anlaşma hiçbir yönden, ne araçsal olarak, eylem durumuna doğrudan müdahale yoluyla; ne de stratejik olarak bir rakibin kararlarını başarıya yönelik hesaplarla etkileme yoluyla *zorla dayatılamaz*. Elbette bir anlaşma, nesnel olarak dayatılmış olabilir, ama *açıkça* dıştan etkileme ya da şiddet uygulama yoluyla ortaya çıkan bir durum, öznel açıdan bir anlaşma *sayılamaz*. Anlaşma ortak *kanılara* dayanır. Birinin söz edimi, ancak öteki bu edimde içerilen sunumu (ne denli örtük olursa olsun) ilksel olarak eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına evet ya da hayır bir biçiminde tavır almakla kabul ettiğinde, başarıya ulaşır. Hem sözcesiyle

bir geçerlilik iddiasında bulunan ego, hem de bu iddiayı kabul ya da reddeden alter, kararlarını potansiyel gerekçelere dayandırır.

Konuşma modeline gönderme yapamasaydık, iki öznenin birbirleriyle anlaşmasının ne demek olduğunu çözümlemek için bir adım bile atamazdık. Anlaşma insan diline telos olarak içkindir. Gerçi dil ve anlaşma arasında bir araç-amaç ilişkisi yoktur. Ama anlaşma kavramını ancak, tümceleri iletişimsel bir niyetle kullanmanın ne demek olduğunu gösterebilirsek açıklayabiliriz. Bu konuşma ve anlaşma kavramları karşılıklı olarak birbirlerini yorumlar. Bu yüzden anlaşmaya yönlenmiş tutumun biçimsel pragmatik vasıflarını, iletişim katılımcılarının tutumu modelinde çözümleyebiliriz; bu modele göre en basit durumda taraflardan biri bir söz edimini gerçekleştirir ve diğeri de buna evet ya da hayır biçiminde bir tavır alır, (gündelik iletişim pratiğinde sözceler çoğu kez belirtik dilsel bir biçim ve çoğu zaman, sözel bir biçime bile sahip olmasalar da).

Başarıya ve anlaşmaya yönlenmiş eylemleri, söz eylemlerinin çözümlenmesi yoluyla birbirinden ayırmak istediğimizde, şöyle bir zorlukla karşılaşıyoruz. Bir yandan konuşucunun ve dinleyicinin bir şey üzerinde anlaşmalarına yardımcı olan iletişimsel edimleri bir eylem koordinasyonu mekanizması olarak görüyoruz. İletişimsel eylem kavramı, değişik tarafların teleolojik yapılı eylem planlarını birbirine bağlayan ve tekil eylemleri böylelikle bir etkileşim bağlamına ekleyen anlaşma edimlerinin, teleolojik eyleme indirgenemeyecekleri bir biçimde kurulmuştur. Bu bakımdan paradigma oluşturan bir kavram olan dil yoluyla sağlanan etkileşim kavramı, yönelimsel anlambilim gibi anlaşmayı başarıya yönlenmiş eyleyen özneler arasındaki bir koordinasyon sorununun çözülmesi olarak kavramsallaştırmak isteyen bir imlem kuramıyla bağdaşmaz. Ama öte yandan dil yoluyla sağlanan *her* etkileşim de, anlaşmaya yönlenmiş eyleme bir örnek *oluşturmaz*. Hiç kuşkusuz, sonsuz sayıda dolaylı anlaşma biçimi vardır: Örneğin bir tarafın öteki tarafa, sinyaller yoluyla bir şey anlatmaya çalışması, onun durum algılamalarının çıkarım yoluyla işlenmesi üzerinden belirli bir görüş oluşturması ya da belirli niyetleri kavramasını sağlaması; ya da bir tarafın diğer taraftan, kendi amaçları zaten alışılmış bir gündelik iletişim pratiği zemininde dikkati çekmeyecek bir biçimde yararlanması, yani dilsel araçları manipülatif bir biçimde kullanarak, kendi istediği bir davranışta bulunmasını sağlaması ve böylelikle onu kendi eylem başarısı için araçlaştırması gibi. Sonuçlara yönlenmiş böyle bir dil kullanımının örnekleri, söz eyleminin anlaşmaya yönlenmiş eyleme model olma değerini düşürüyor gibiler.

Genel olarak dolaylı yoldan anlaşmanın, bir şeyi dolaylı olarak anlatmanın ya

da anlaşılmasını sağlamanın yararlandıkları *özgün kipin* olduğu anlaşmaya yönlenmiş dil kullanımı gösterilirse, böyle bir değerden düşme söz konusu olmaz. Austin'in edimsözler ve etkisözler arasında yaptığı ayrım bence tam da bunu başarıyor.

Bilindiği gibi Austin düzsözsel, edimsözsel ve etkisözsel edimler ayrımını yapıyor.[31] Austin önerme tümcelerinin ('p') ya da nominalize edilmiş önerme tümcelerinin ('-ki p') içeriğine düzsözsel diyor. Konuşucu *düzsözsel edimlerle* nesne durumlarını dile getirir; bir şey söyler. Konuşucu *edimsözsel edimlerle* bir şeyler söyleyerek bir eylemi gerçekleştirmiş olur. Edimsözsel rol, bir önesürüm, bir vaat, bir buyruk, bir itiraf vs. olarak kullanılan bir tümcenin ('M p') kipini ortaya koyar. Standart koşullarda kip, birinci tekil kişinin şimdiki zamanında kullanılmış edimsel bir yüklemin yardımıyla dile getirilir, bu sırada anlamı özellikle söz eyleminin edimsözsel bileşeninin 'böylelikle' ekine olanak vermesinden anlaşılır: "Böylelikle sana vaat ediyorum (buyuruyorum, itiraf ediyorum) ki, p." Son olarak, konuşucu *etkisözsel edimlerle* dinleyicide bir etki uyandırmayı hedefler. Bir söz eylemi gerçekleştirmekle, dünyadaki bir şeye etkide bulunur. Demek ki Austin'in saydığı üç edim, şu deyimlerle de karakterize edilebilir: *Bir şeyler* söylemek; bir şeyler söylemiş olmakla eylemde bulunmak; bir şey söylemiş olmakla eylemde bulunmak *yoluyla* bir şeye etki etmek.

Austin kavramsal sınırları, edimsözsel ve etkisözsel bileşenlerden oluşan *söz eyleminin* ('M p')[32] konuşucunun her zaman iletişimsel bir niyetle, yani bir dinleyicinin sözcesini anlayabilmesi ve kabul edebilmesi hedefiyle gerçekleştirdiği edimsözsel edimin kendi kendine yeterli oluşunu, konuşucunun iletişimsel niyetinin ve ulaşmak istediği edimsözsel hedefin, sözcelenenin açık imleminden çıkarılabileceği anlamında anlamak gerekir. Teleolojik eylemlerde ise durum farklıdır. Bu eylemlerin anlamını yalnızca, yazarın izlediği niyetler ve gerçekleştirmek istediği amaçlar sayesinde tanılarız. Nasıl ki edimsözsel edimler için *söylenenin imlemi* kurucu ise, teleolojik eylemler için de, eyleyenin *yönelimi* kurucudur.

Austin'in *etkisözsel etkiler* olarak adlandırdığı şey, edimsözsel eylemlerin teleolojik bir eylem bağlamında bir rol üstlenmesiyle ortaya çıkar. Bu tür etkiler, bir konuşucu aynı zamanda başarı yönlenimli eylemde bulunduğunda ve bu sırada söz ey-

---

[31] J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962, Almancası: Stuttgart 1972.

[32] Söz edimleri kuramının, Austin'deki gelişimini bir kenara bırakıyorum (krş. Habermas 1976, s. 228 vd.) ve Searl'ın bu kurama kazandırdığı yorumdan yola çıkıyorum. J. R. Searle, *Speech Acts*, Londra 1969, Almancası: Frankfurt am Main 1971. Ayrıca: D. Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt am Main 1976.)

lemlerini, söylenenin imlemiyle yalnızca olumsal bir bağıntı içindeki niyetlerle bağlantılandırdığında ve bu gibi hedefler için araçlaştırdığında ortaya çıkar: "Bir düzsözsel ve böylelikle de bir edimsözsel edimi gerçekleştiren, üçüncü bir anlamda bir başka eylemi de gerçekleştirebilir. Bir şey söylendiğinde bunun çoğu zaman hatta normal olarak, dinleyicinin, konuşucunun ya da başka kişilerin duyguları, düşünceleri ya da eylemleri üzerinde bir etkisi olur; ve bu sözce, etkiler yaratma tasarısı, niyeti ya da amacıyla gerçekleştirilmiş olabilir. Bu durumu göz önünde bulundurursak, konuşucunun ancak dolaylı olarak düzsözsel ve edimsözsel edim diye adlandırılan ya da hiç adlandırılmayan bir eylemi gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Böyle bir eylemi gerçekleştirmeyi, *etkisözsel* bir eylemin ya da bir etki sözün gerçekleştirilmesi olarak tanımlamalıyız."[33]

Edimsözsel ve etkisözsel edimlerin arasındaki sınırın nasıl çizileceği, geniş kapsamlı bir tartışma başlatmıştır.[34] Bu tartışma sırasında dört sınır çizme kıstası belirginleşmiştir.

a) Bir konuşucunun bir sözceyle izlediği edimsözsel hedef, söylenen sözün söz eylemleri için kurucu olan imleminden kaynaklanır; bu anlamda söz edimleri kendi kendilerini tanılarlar.[35] Konuşucu, edimsözsel edimin yardımıyla, söylediği şeyin selam, buyruk, uyarı, açıklama vb. olarak anlaşılmasını istediğini belirtir. Konuşucunun iletişimsel niyeti, dinleyicinin söz eyleminin açık içeriğini anlaması gerektiğinden ibarettir. Bununla birlikte bir konuşucunun etkisözsel hedefi, genel olarak hedefe yönelik eylemlerde izlenen amaçlar gibi, söz eyleminin açık içeriğinden kaynaklanmaz; bu hedef yalnızca eyleyenin yönelimi üzerinden saptanabilir. Örneğin, bir gözlemci, tanıdığı birinin caddede aceleyle yürüdüğünü görmekle, onun neden böyle acele ettiğini anlayamazsa, bir dinleyici de kendisine yöneltilen bir dileği anlamakla, konuşucunun bu dileği sözcelemekle *daha başka* neyi amaçladığını hemen öğrenemez. Yine de, kendisine hitap edilen kişi, konuşucunun etkisözsel hedeflerini bağlamdan çıkarsayabilir.[36] Öteki üç kıstas söz eylemlerinin kendi kendini tanılama karakteriyle bağıntılıdır.

(b) Örnek (1) ve (2)'deki gibi bir söz ediminin betimlenişinden, konuşucunun buna karşılık düşen edimsözsel başarısının koşulları türetilebilir, ama başarıya yönlenimli eylemde bulunan bir konuşucunun gerektiğinde bu söz edimini gerçek-

---

[33] Austin (1972), s. 116.

[34] B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart 1975, s. 86 vd.

[35] D. S. Schwayder, The Stratification of Behavior, Londra 1965, s. 287 vd.

[36] M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen*, Stuttgart 1976.

leştirerek ulaşmak istediği ya da ulaştığı etkisözsel başarıların koşulları türetilemez. (3) ve (4) gibi etkisözlerin betimlenişine, söylenen sözün imlemini ve bununla birlikte bir dinleyenin dolaysızca anlayabileceği şeyi aşan başarılar girerler.

(1) K, D'ye işyerinden istifa ettiğini öne sürdü.

K'nun (1)'de verilen sözceyle edimsözsel bir başarıya ulaşması, ancak D onun önesürümünü anladığında ve doğru olduğunu kabul ettiğinde söz konusudur. Aynı durum şu sözce için de geçerlidir:

(2) D, K'yı işyerinden istifa etmemesi için uyardı.

D, (2)'de verilen sözceyle edimsözsel bir başarıya ancak K, onun uyarısını anladığında ve (sözcenin bağlama göre tahmin içeren ya da ahlaksal-çağrısal bir anlamı olmasına göre) doğru ya da uygun olarak kabul ettiğinde söz konusudur. Her durumda, (2)'de betimlenen sözcenin kabul edilmesi dinleyicide belirli eylem yükümlülüklerini ve konuşucuda bunlara uygun eylem beklentilerini temellendirir. Beklenen eylem sonuçlarının pratikte ortaya çıkıp çıkmaması, konuşucunun edimsözsel başarısını etkilemez. Örneğin K hiçbir şey söylemezse, bu etkisözsel olarak ulaşılmış bir etki değil, iletişimsel olarak varılmış bir anlaşmanın sonucudur; böylelikle dinleyenin bir konuşma sunumuna evet demekle üstlenmiş olduğu bir yükümlülüğün gerçeklenmesidir.

(3) K, işyerinden istifa ettiğini söyleyerek, D'yi (amaçladığı gibi) dehşete düşürdü,

betimlemesinden (1)'de betimlenen önesürümün edimsözsel başarısının, etkisözsel bir etkiye ulaşmak için yeterli bir koşul olmadığı görülüyor. Dinleyen, başka bir bağlamda aynı sözceye karşı bir rahatlama tepkisi de verebilirdi. Aynı durum,

(4) D, işyerinden istifa etmemesi uyarısıyla, K'yı huzursuz etti,

sözcesi için de geçerlidir. Başka bir bağlamda, örneğin K, D'nin onun kötülüğünü istediği kuşkusu içindeyse, aynı uyarı K'nun niyetini pekiştirebilirdi. Bu yüzden, etkisözsel etkilerin betimlenişi, söz eyleminin *ötesine uzanan* bir teleolojik eylem bağlamıyla bağıntılı olmalıdır.[37]

(c) Austin, bu tür düşünüşlerden, edimsözsel başarıların söz eylemiyle *uzlaşımsal olarak* düzenlenen ya da *içsel* bir bağıntı içinde olduğu, etkisözsel etkilerin ise söylenenin imleminin dışında kaldığı sonucunu çıkardı. Bir söz ediminin olası etkisözsel etkileri, raslantısal bağlamlara bağlıdır ve edimsözsel başarılar gibi uzlaşımlarla sa-

[37] M. Schwab, *Redehandeln*, Kõnigstein 1980, s. 28 vd.

bitlenmemiştir.[38] Elbette (4) bir karşı örnek olarak gösterilebilirdi. Huzursuz olma, ancak dinleyici uyarıyı ciddiye aldığında ve onaylanma duygusu da ancak dinleyici uyarıyı ciddiye almadığında, akla yatkın bir tepkidir. Edimsözsel edimlerin oluşturulduğu eylem yüklemlerinin imlemlerine ilişkin uzlaşımlar, bazı durumlarda etkisözsel etkilerin belirli türlerini dışarıda bırakır. Bununla birlikte, bu etkiler, söz eylemleriyle yalnızca uzlaşımsal bir biçimde bağlantılı değildir. Bir dinleyici K'nun bir önesürümünün doğru, bir buyruğunun uygun, bir itirafının içten olduğunu kabul ediyorsa, böylelikle onun sonraki eylemlerini belirli uzlaşımsal yükümlülüklerle bağlantılandırmaya hazır olduğunu içkin bir biçimde belirtiyordur. Buna karşılık, bir dostun K tarafından ciddiye alınan uyarısıyla uyandırabileceği huzursuzluk duygusu, ortaya çıkabilecek ya da çıkmayabilecek bir durumdur.

(d) İncelediğimiz düşünüşe benzer düşünüşler Strawson'u uzlaşımsallık kıstasının yerine bir başka sınır çizme kıstası koymaya yöneltti.[39] Bir konuşucu, başarıya ulaşmak istiyorsa, etkisözsel hedeflerini açığa vuramaz; oysa edimsözsel hedeflere ulaşmak ancak onları söylemekle olanaklıdır. Edimsözler açıkça söylenir; etkisözlerin etki söz olduğu açıkça itiraf edilmez. Bu ayrım etkisözsel edimlerin betimlendiği yüklemlerin (dehşete düşürme, huzursuzluk yaratma, kuşkuya düşürme, gücendirme, yanıltma, incitme, kızdırma, moralini bozma vb.) etkisözsel edimlere ulaşmak için yararlanılan edimsözsel edimleri gerçekleştirmek için kullanılan yüklemlerle betimlenemeyişlerinden de anlaşılıyor. Etkisözsel edimler, teleolojik eylemler içinde, konuşma eylemlerinin yardımıyla aktörün eylem hedefini açıkça ilan ya da itiraf etmemesi koşuluyla gerçekleştirenler alt sınıfına girer.

Düzsözsel ve edimsözsel edimler biçiminde ayrım, söz eylemlerinin önermesel içeriğini ve kipini çözümsel görünüm olarak ayırma anlamına gelir; bir yanda bu iki edim tipi, diğer yanda etkisözsel edimler arasında yapılan ayrımın ise kesinlikle çözümsel bir karakteri yoktur. Söz eylemlerinin yardımıyla etkisözsel sonuçlara, ancak bu eylemlerin teleolojik, başarıya yönlenmiş eylemlerin içine *araç olarak katılmalarıyla* ulaşılabilir. Etkisözsel sonuçlar, söz eylemlerinin stratejik etkileşim bağlamlarına bütünlenmesinin bir belirtisidir. Bu sonuçlar, bir aktörün edimsözsel başarıların yardımıyla bir dinleyiciyi belirli bir biçimde etkilemek amacıyla yaptığı, yönelinmiş eylem sonuçlarına ya da bir teleolojik eylemin sonuçlarına dahildirler. Söz eylemleri ancak edimsözsel hedeflere ulaşmaya uygunlarsa bu *edimsözsel olmayan dinleyici etkileme hedefine* hizmet edebilirler. Dinleyici, konuşucunun ne söyle-

[38] Austin (1972), s. 134.

[39] P. Strawson, "Intention and Convention in Speech Acts," *Philos. Rev.* 1964, s. 439 vd.

diğini anlamayacak olursa, teleolojik eylemde bulunan bir konuşucu bile, iletişimsel edimlerin yardımıyla, dinleyicinin istenilen biçimde davranmasını sağlayamaz. Bu bakımdan, daha önce "sonuca yönlenmiş dil kullanımı" olarak betimlediğimiz şey, kesinlikle başlangıçsal dil kullanımı değil, tersine edimsözsel hedeflere hizmet eden söz eylemlerinin başarıya yönlenmiş eylem koşullarına altlanmasıdır.

Ama söz eylemleri böyle bir işlevi kesinlikle her zaman görmedikleri için, dilsel iletişimi yapılarının amaçsal etkinlik yapılarıyla bağlantılandırılmadan da açıklanabilmesi gerekir. Teleolojik eylemde bulunan kişinin başarıya yönlenmiş tavrı, anlaşma süreçlerinin başarıya ulaşmasında kurucu değildir; hele ki bu süreçler stratejik eylemlere katılmışlarsa, hiç değildir. Anlaşma ve anlaşmaya yönlenmiş eylem derken kastettiğimiz şey, *yalnızca* edimsözsel eylemler üzerinden açıklanmalıdır. Bir söz ediminin yardımıyla yapılan bir anlaşma denemesi, ancak bir konuşucu Austin'in anladığı anlamda edimsözsel hedefine ulaştığı zaman başarıya ulaşır.

Etkisözsel etkiler genel olarak teleolojik eylemler gibi, dünyadaki, dünyaya müdahale etme yoluyla ortaya çıkartılan durumlar olarak betimlenir. Buna karşılık edimsözsel başarılara, iletişim taraflarının birbirleriyle dünyadaki herhangi bir şey hakkında anlaştıkları, kişilerarası ilişkiler düzleminde ulaşılır; bu anlamda *iç dünyaya değil*, dış dünyaya ilişkindirler. Edimsözsel başarılar olsa olsa, iletişim taraflarının ait oldukları ve onların anlaşma sürecinin arka planını oluşturan yaşama evreni içinde ortaya çıkar. İleride daha geliştireceğim bu anlaşmaya yönlenmiş eylem modeli, Austin'in edimsözleri ve etkisözleri ayırma biçimiyle karanlıkta kalmaktadır.

Tartışmamızdan, etkisözlerin, stratejik etkileşimlerin özel bir sınıfı olarak kavranabileceği ortaya çıkıyor. Bu sırada edimsözler, teleolojik eylem bağlamlarına araç olarak yerleştiriliyor. Ne var ki, Strawson'un gösterdiği gibi, bu kullanımın çekinceleri bulunmaktadır. Teleolojik eylemde bulunan bir konuşucunun, edimsözsel hedefine, yani dinleyicinin söyleneni anlamasına ve söz edimi sunumunun kabul edilmesiyle bağlantılı yükümlülükleri üstlenmesine, kendi etkisözsel hedefini de vermeden ulaşması gerekir. Bu çekince, etkisözlere, örtülü stratejik eylemlerin özgün asimetrik karakterini kazandırır. Bu eylemler, taraflardan en azından birinin stratejik davrandığı, ancak bu sırada edimsözsel hedeflerin normal olarak ulaşılabilecekleri koşulları yerine *getirmediği* gerçeği açısından, öteki tarafları yanılttığı etkileşimlerdir. Bu etkileşim tipi, eylem koordinasyonunun dilsel mekanizmasını, söz eylemlerinin edimsözsel bağlama etkisinin yardımıyla açıklaması beklenen bir çözümleme için bu nedenle de uygun değildir. Bu amaç için, etkisözlerin asimetrileri-

ni ve çekincelerini taşımayan bir etkileşim tipi uygun olacaktır. *Tüm* tarafların bireysel eylem tasarılarını birbirlerine göre ayarladıkları ve bu yüzden edimsözsel hedeflerini *çekincesizce* izledikleri etkileşim türlerini, iletişimsel eylem olarak adlandırdım.

Austin de, söz eylemlerini etkileşim bağlamlarında çözümlüyor. Vaftiz etmek, iddiaya girmek, atama yapmak gibi kurumsal bağlılığı olan söz edimlerinin gerçekleştirilmesiyle doğan yükümlülüklerin, ilgili kurumlar ya da eylem normları yoluyla apaçık bir biçimde düzenlendikleri söz eylemlerinde dilsel sözcelerin etkisözsel karakterinin ortaya konması, Austin'in yaklaşımının adeta can alıcı noktasıdır. Ama Austin söz eylemlerinin edimsözsel bağlama etkisini çözümlemesini sağlayan bu etkileşimleri, etkisözsel etkilerin ortaya çıktığı etkileşimlerden *ayrı bir tip* olarak ele almamakla da konuyu bulanıklaştırıyor. Bir iddiaya giren, bir subayı başkomutan ilan eden, birisine bir buyruk veren, bir nasihatte ya da bir uyarıda bulunan, bir tahmin yapan, bir öykü anlatan, bir itirafta bulunan, bir sırrı açığa vuran vb. bir kimse, iletişimsel eylemde bulunur ve *aynı etkileşim düzleminde* hiçbir etkisözsel etki üretemez. Konuşucu, ancak karşısındakini stratejik eylemde bulunduğunu gizleyerek yanıltırsa etkisözsel hedefler güdebilir; örneğin askeri birliği bir pusuya düşürmek için, o birliğe saldırı emri verdiğinde; karşısındakini zor duruma sokmak için üç bin marklık bir iddiaya girmeyi teklif ettiğinde; akşam geç bir saatte, misafirin gitmesini geciktirmek için bir öykü daha anlattığında vb. İletişimsel eylemde, amaçlanmamış eylem sonuçları her zaman ortaya çıkabilir elbette; ama bu sonuçların yönelinmiş başarılar olarak konuşucuya atfedilmesi tehlikesi ortaya çıktığı anda, konuşucu yan sonuçların *etkisözsel etkiler* olduğuna ilişkin *yanlış izlenimi* ortadan kaldırmak için açıklamalar yapmak ve tekziplerde bulunmak, gerektiğinde özür dilemek zorunda kalır. Aksi durumda, iletişime katılanların kendilerini aldatılmış duyumsamalarını, kendi açılarından stratejik bir tutum içine girmelerini ve anlaşmaya yönlenmiş eylemden ayrılmalarını göze almak zorundadır. Ne var ki, karmaşık eylem bağlamlarında, doğrudan doğruya iletişimsel eylem koşullarında gerçekleştirilen ve kabul edilen bir eylemin, aynı zamanda *başka* etkileşim düzlemlerinde *üçüncü kişilerde* etkisözler etkilere yol açan stratejik bir değeri olabilir.

Bu yüzden, tüm tarafların söz eylemleriyle edimsözsel hedefler *ve yalnızca bu tür hedefler* güttüğü, dil yoluyla sağlanan etkileşimleri iletişimsel eylem sayıyorum. Buna karşılık, taraflardan en az birinin, söz eylemleriyle bir dinleyende etkisözsel etkilere yol açmak istediği etkileşimleri, dil yoluyla sağlanan stratejik eylem olarak görüyorum. Austin, bu iki durumu değişik iki etkileşim tipi olarak birbirinden

ayırmamıştı, çünkü söz eylemlerini, yani anlaşma edimlerini, bizzat dil yoluyla kurulan etkileşimlerle tanılama eğilimindeydi. Austin, söz eylemlerinin *öteki* eylemler için koordinasyon mekanizması işlevi gördüğünü anlamadı. Söz eylemlerinin, stratejik etkileşimlere sokulmadan önce bu tür iletişimsel eylem bağlamlarından çıkarılması gerekir. Bu da yine ancak söz eylemlerinin, etkileşim yapıları söylenenin imlemine sürekli gönderme yapan iletişimsel eylem karşısında göreli bir bağımsızlığa sahip olması yüzünden olanaklıdır. Austin'in yaptığı gibi kurumsal olarak bağlanmış söz eylemleri örneğinde saplanıp kalınmazsa, bir söz eylemi ile, bu söz eyleminin eylemi koordine edici başarımıyla kurduğu etkileşim bağlamı arasındaki ayrım daha kolay görülebilir.[40]

(3) *İmlem ve Geçerlilik.* Edimsözsel ve etkisözsel edimlerin tartışmalı ilişkisi üzerinden, söz eylemlerinin aslında stratejik olarak kullanılabileceklerini, ama iletişimsel eylemler için kurucu bir imleme sahip olduklarını gösterdim. İletişimsel eylemi stratejik etkileşimden ayıran, tüm tarafların her biri bireysel olarak izlenen eylem tasarılarının, kabul edilebilir bir koordinasyonu için temel oluşturan bir anlaşmaya ulaşmak amacıyla, edimsözsel hedefleri çekincesizce gütmeleridir. Bundan sonra, eylem koordinasyonu işlevlerini yerine getiren, iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşmanın hangi koşulları gerçekleştirmesi gerektiğini açıklamak istiyorum. Bunu yaparken yönleneceğim model, her biri bir konuşucunun dil ediminden, bir dinleyicinin evetleyici tavrından oluşan temel sözce çiftleri modelidir. Aşağıdaki örnek tümcelerde[41]

---

[40] Ayrıca krş. Habermas (1976 b), s. 221: "Kurumsal olarak bağlanmış söz eylemleri için sürekli belirli kurumlar gösterilebilir; kurumsal olarak bağlanmamış söz eylemleri için, sadece genel bağlam koşulları gösterilebilir, ilgili bir edimin başarıya ulaşabilmesi için bu koşulların tipik olarak gerçeklenmesi gerekir. İddiaya girme ya da vaftiz etme edimlerinin ne anlama geldiğini açıklamak için, iddia ya da vaftiz kurumlarına göndermede bulunmam gerekir. Buna karşılık, buyruklar, öneriler ya da sorular bir kuruma değil, çok değişik kurumlara karşılık düşen söz eylemi tipleridir. 'Kurumsal bağ' elbette her durumda açık ve net bir kademelendirmeye izin veren bir kıstas değildir: otorite ilişkilerinin kurumsallaştırıldığı her yerde buyruklar olabilir; atamalar özel yani bürokratik olarak kurulmuş makam örgütlenmelerini öngerektirir; evlilikler (evrensel yaygınlığı bulunan) tek bir kurumu gerektirir. Ama bu durum, çözümsel bakış açısının yararlılığının değerini düşürmüyor. Kurumsal olarak bağlanmamış söz eylemleri (genel olarak düzenleyici bir anlamları olduğu sürece) genel olarak eylem normlarının genel görünümüne gönderme yaparlar; ama özsel olarak özel kurumlarla sabitlenmiş değillerdir."

[41] Krş. D. Wunderlich, "Zur Konventionalität von Sprechhandlungen," D. Wunderlich (Haz.), *Linguistische Pragmatik*, Frankfurt am Main 1972, s. 16 vd.; aynı yerde standart biçimdeki söz eylemlerinin dilbilimsel açıdan karakterize edilişi de bulunuyor.

(1) Sana (böylelikle) yarın gelme sözü veriyorum

(2) Sigaraların söndürülmesi rica edilir

(3) Senin davranış tarzını iğrenç bulduğumu itiraf ediyorum

(4) Tatilde havanın yağışlı geçeceğini (sana) önceden söyleyebilirim

her durum için, evetleyici bir tavrın ne olduğu ve hangi türden etkileşim sonuçlarını temellendirdiği rahatlıkla görülebilir:

(1') Evet, buna güveniyorum...

(2') Evet, buna riayet edeceğim....

(3') Evet, bu konuda sana inanıyorum....

(4') Evet, bunu hesaba katmalıyız....

Dinleyici, "Evet" sözüyle bir söz edimi teklifini kabul etmekte ve bir yanda *sözcenin içeriği*, diğer yanda *söz edimine ilişkin güvencelere* ve *etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıklara* ilişkin bir anlaşmayı temellendirmektedir. Söz edimi açısından tipik olan eylem potansiyeli, konuşucunun belirtik söz edimleri durumunda, söylediği şey için bir etkisözsel yüklem yardımıyla ortaya koyduğu iddiada dile gelir. Dinleyici, bu iddiayı kabul ederek, söz edimiyle yapılmış bulunan teklifi kabul etmiş olur. Bu edimsözsel başarı, konuşucu ile dinleyici arasında eylem devinim alanlarını ve etkileşim sonuçlarını düzenleyen ve genel eylem seçenekleri üzerinden dinleyici için bağlantı kurma olanakları açan, kişilerarası ve koordinasyon açısından etkili bir ilişkinin kurulmasını sağlıyorsa, eylem açısından önem taşır.

Şimdi, söz eylemlerinin eylemi koordine edici güçlerini, kurumsal olarak bağlanmış söz eylemleri örneğindeki gibi, bu otoriteyi normların toplumsal geçerliliğinden ve buyrumsal istenç sözceleri örneğindeki gibi, olumsal olarak kullanılabilen bir yaptırım potansiyelinden almıyorlarsa nereden alıyorlar sorusu ortaya çıkıyor. Bir sözcede muhatap alınan dinleyicinin perspektifinden (doğru algılanmış) bir söz eylemine gösterilen tepkilerin üç düzlemini ayırt edebiliriz: Dinleyici sözceyi *anlar*, yani söylenenin imlemini kavrar; dinleyici bir söz edimiyle yapılan iddiaya karşı *'evet' ya da 'hayır' tavrını alır*, yani söz ediminin teklifini kabul ya da reddeder; ve dinleyici ulaşılmış bir anlaşmanın sonucunda eylemini *uzlaşımsal olarak saptanmış eylem yükümlülüklerine* yöneltir. Koordinasyonda etkili anlaşmanın *pragmatik* düzlemi, anlamı anlamanın anlamsal düzlemini etkileşim sonuçları açısından önemli bir anlaşmanın, bağlama bağlı olarak geliştirilmesinin *empirik* düzlemiyle bağlantılandırır. Bu bağlantılandırmanın nasıl ortaya çıktığı, imlem kuramının yöntemleriyle aydınlatılabilir; bunun için elbette, tümcelerin anlaşılmasıyla sınırlı kalan biçimsel

anlambilimsel yaklaşımın genişletilmesi gerekir.[42]

Biçimsel pragmatik olarak kullanılan imlem kuramı, iletişimsel olarak kullanılan bir tümceyi, yani bir *sözceyi anlamanın ne demek olduğu* sorusundan yola çıkar. Biçimsel anlambilim, bir tümcenin imlemiyle, bu tümceyi bir söz ediminde kullandığında onun sözcüksel olarak imlediğinden farklı bir şey kastedebilen konuşucunun düşüncesi arasında kavramsal bir ayrım çizgisi koyar. Yine de bu ayrım *tümce imlemlerinin* biçimsel çözümlenişi ile, sözcelenen *görüşlerin* empirik çözümlenişi arasında yöntemsel bir ayrım kurulmasına izin vermez; çünkü bir tümcenin sözcüksel imlemi, tümcenin iletişimsel kullanımının standart koşullarından bağımsız olarak kesinlikle açıklanamaz. Yine de biçimsel pragmatiğin de standart örneklerle düşünülenin, söylenenin sözcüksel imleminden sapmaması için önlemler alması gerekir. Bu yüzden çözümlememizi *standart koşullarda* gerçekleştirilen söz eylemleriyle sınırlı tutuyoruz. Böylelikle, bir konuşucunun söylediği şeyin sözcüksel imlemi dışında başka bir şey kastetmeyişi güvencelenmiş oluyor.

Şimdi, doğruluk anlambiliminin temel kabulüyle uzak bir benzerlik kurarak, bir sözcenin anlaşılmasını, bu sözcenin bir dinleyici tarafından kabul edilebileceği koşulların bilgisine dayandırmak istiyorum. *Bir söz edimini, onu kabul edilebilir kılanın*

---

[42] Wittgenstein'ın geç dönemine bağlanılarak (W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964; Tugendhat 1976) geliştirilen imlemin kullanımı kuramı bile, tümcelerin tek olarak kullanımlarıyla sınırlı kalıyor. Frege'nin imlem kuramı gibi, bu kuram da önerme tümcelerinin *in foro interno* iletişimsel olmayan kullanımı örneğine yönleniyor; iletişimsel edimlerin yardımıyla bir şey hakkında anlaşan konuşucu ile dinleyici arasındaki kişilerarası ilişkileri görmezden geliyor. Tugendhat anlambiliminin bu kendini sınırlayışını, dilin iletişimsel kullanımının yalnızca özel dilsel anlatımlar için özellikle de edimsel yüklemler ve onlarla oluşturulan söz eylemleri için kurucu olduğunu öne sürerek temellendiriyor; oysa dilin anlamsal açıdan önemli bölümlerde monologsal bir akıl yürütme için kullanılabileceğini söylüyor. Gerçekten de önermelerde konuşucu-dinleyici ilişkilerinden soyutlanmış düşünce ile kişilerarası ilişkilerin imgelemde canlandırılması arasında, sezgisel olarak kolaylıkla ulaşılabilecek bir ayrım bulunmaktadır. İmgeleyen Ben'in kendini bir etkileşim bağlamında bir yere yerleştirdiği öykülerin imgelenmesinde, birinci, ikinci ve üçüncü tekil kişideki iletişim taraflarının her nasılsa içselleştirdikleri roller, düşünülenin ya da tasarlananın anlamı için kurucu olarak kalıyorlar. Ancak, önermelerdeki tek başına düşünme de, salt mecazi bir anlamda tartışımsal değildir. Bu durum, bir önermenin geçerliliği ve böylelikle savlayıcı gücü sorunsal haline geldiği anda ve tek başına düşünen kişi, çıkarım yapmaktan hipotezlerin bulunmasına ve sınanmasına geçmek zorunda kaldığında ortaya çıkar. Çünkü o zaman, tek başına düşünen kişi önermecinin ve önermeciye karşı çıkanın argümantasyon rollerini, tıpkı bir iletişimsel ilişkideki biçimiyle, hayal kuran birinin gündelik yaşam sahnelerini anımsadığında, konuşucu-dinleyici ilişkilerinin öyküleyici yapısını alması gibi, kendi düşüncelerine almak zorunda kalır.

ne olduğunu bilirsek anlarız. Konuşucunun perspektifinden, kabul edilebilirlik koşulları, kendi edimsözsel başarısının koşullarıyla özdeştir. Kabul edilebilirlik, nesnelci anlamda bir gözlemcinin perspektifiyle değil, iletişime katılanın edimsel tutumuyla tanımlanır. Bir söz edimine ancak bir dinleyici, konuşucunun iddiasına 'evet' biçiminde tavır alabilmesi için gerekli koşulları yerine getiriyorsa, "kabul edilebilir" diyebiliriz. Bu koşullar tek yanlı olarak, ne konuşucuya ne de dinleyiciye göreli olarak yerine getirilemez; bunlar daha çok etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıklar üzerine içeriksel açıdan özgülleştirilmiş bir anlaşmayı söz edimine tipik olarak temellendiren bir dilsel iddianın, *öznelerarasında kabul edilmesinin* koşullarıdır.

Sosyolojik bir eylem kuramının görüş açılarından, beni öncelikle söz eylemlerinin koordinasyon başarımlarında söz konusu olan mekanizmanın açıklanması ilgilendiriyor; bu yüzden, kullanılan dilsel anlatımların dilbilgisel açıdan düzgün oldukları ve söz edimine tipik olarak gereken bağlam koşullarının yerine getirildiği varsayılabildiğinde, bir konuşucuyu bir söz edimi sunumunu kabul etmeye güdüleyen koşullar üzerinde yoğunlaşıyorum.[43] Bir dinleyici, dilbilgisel açıdan düzgün olma ve genel bağlam koşullarının[44] dışında, bir konuşucu tarafından olumlayıcı bir tavır almaya güdülenebileceği *özsel koşulları* biliyorsa, bir sözcenin imlemini anlar.[45] Bu *dar anlamdaki kabul edilebilirlik koşulları* K'nun standart örneklerde edimsel bir eylem yükleminin yardımıyla anlattığı edimsözsel rolün anlamına gönderme yapar.

Ama biz önce uygun bağlam koşullarında buyrum olarak kullanılan dilbilgisel açıdan düzgün bir dilek tümcesini inceleyelim:

(5) Senden (böylelikle) sigaranı söndürmeni istiyorum.

---

[43] Örneğin bir vaatin,

(1+) sana dün Hamburg'ta olduğumu vaat ediyorum

biçimini almasıyla, dilbilgisel açıdan düzgün olmanın bir koşulu çiğnenmiş olur. Buna karşılık K doğru (1) tümcesini, D'nin zaten K'nun bir ziyaretini hesaba katacağı varsayımıyla sözcelediğinde, bir vaat için tipik olarak önvarsayılan bağlam koşullarından biri çiğnenmiş olur.

[44] Söz edimleri kuramına felsefi ve dilbilimsel katkılar esas olarak bu koşulların çözümlenişini ele alıyor. D. Wunderlich, Searl'ın geliştirdiği kuramsal görüş açılarından, "öneriler" tipindeki söz eylemlerini çözümlüyor: *Grundlagen der Linguistik*, Hamburg 1974, s. 349 vd.

[45] R. Bartsch da bu anlamda doğruluk ve geçerlilik koşullarından farklı olarak 'Kabul edilebilirlik koşulları'ndan söz ediyor: "Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen," G. Grewendorf (Haz.) *Sprechakttheorie und Semantik*, Frankfurt am Main. 1979, s. 217 vd.

Etkisözsel edimler örneğine göre buyrumlar çoğu zaman, bir K aktörünün D'yi belirli bir eylemi yapmaya yöneltme çabaları olarak anlaşılır. Bu anlayışa göre, K bir dilek tümcesini ancak sözcesiyle, D'nin bu sözceden K'nun onu e eylemini yapmaya yöneltme çabasında olduğunu anlaması yönelimini birleştirdiğinde gerçekleştirir.[46] Ancak bu anlayışla, dileklerin edimsözsel anlamı yanlış yorumlanır. Bir konuşucu bir buyrumu sözcelediğinde, D'nin *ne* yapmasını istediğini *söyler*. Anlaşmanın bu *doğrudan biçimi*, onun bir dinleyicinin belirli bir eylemi yapmasının dolaylı olarak sağlayabileceği bir söz edimini gereksiz kılar. Dileklerin edimsözsel anlamı daha çok aşağıdaki açımlamalarla[47] betimlenebilir:

(5a) K, D'ye 'p'nin gerçekleşmesi için özen göstermesi gerektiğini söyledi.

(5b) K, D'ye 'P'yi gerçekleştirmesi gerektiğini ima etti.

(5c) K'nun sözcelediği dilek, D'nin 'p'ye yol açması gerektiği biçiminde anlaşılmalıdır.

Burada 'p' sözcenin belirli zamanına göreli olarak, gelecekte yer alan ve öteki tüm koşullar aynı kaldığında dinleyenin bir şeyi yapması ya da yapmamasıyla varoluş kazanabilecek olan bir durumu, örneğin D'nin yanan sigarasını söndürerek yol açtığı sigara-içmeme durumunu gösterir.

Bir dinleyici (5) çağrısını,

(5') Evet, istenileni yapacağım....

olumlu tavrıyla kabul edebilir. Kendimizi dar anlamda kabul edilebilirlik koşullarıyla sınırlarsak, D'nin kabul etme koşulları iki bileşene ayrılır.

Dinleyici dileklerin edimsözsel anlamını (5a) ya da (5b) ya da (5c) gibi tümcelerle açımlayabileceği ve önermesel içerik olan "sigarayı söndürme"yi kendisine yönelik bir dilek anlamında yorumlayabileceği biçimde anlayabilir. Aslında dinleyici (5) dileğini 'p'nin ortaya çıkacağı koşulları ve bu koşulların yerine gelmesi için kendisinin verili koşullarda neyi yapması ya da yapmaması gerektiğini biliyorsa anlayabilir. Nasıl ki önermeyi anlamak için onun doğruluk koşullarının bilinmesi gerekiyorsa, bir buyrumu anlamak için de, hangi koşullarda buyrumun gerçeklenmiş kabul edildiğinin bilinmesi gerekir. Pragmatik olarak kullanılan bir imlem kuramı çerçevesinde, öncelikle anlambilimsel olarak formüllendirilmiş bu *yerine getirilme koşulları*, etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıklar anlamında yorumlanacaktır. Dinleyici bir buyrumu, K'nun istediği 'p' durumuna yol aç-

[46] Searle de (1969, s. 66) şaşırtıcı bir biçimde, yönelimsel anlambilimin bu anlayışına yaklaşıyor; ayrıca krş. Schiffer (1972), s. 63.

[47] Schwab (1980) s. 65.

mak için neyi yapması ya da yapmaması gerektiğini biliyorsa anlar; böylelikle, kendi eylemlerini K'nun eylemlerine nasıl *bağlayabileceğini* de bilir.

Buyrumların anlaşılmasını, etkileşim bağlamına genişletilmiş bu perspektiften kavradığımız anda, elbette "yerine getirme koşullarının" bilgisinin bir dileğin ne zaman kabul edilebilir olduğunu bilmeye yetmediği açığa çıkacaktır. İkinci bileşen olarak, etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıklara *uyulmasını temellendiren, anlaşmanın koşullarının* bilgisi *eksiktir*. Dinleyici, dileğin edimsözsel anlamını ancak konuşucunun istencini dinleyiciye dayatabilmeyi neden bekleyebildiğini bilirse tam olarak anlar. Konuşucu, bir buyrumla, dinleyicinin onu kabul etmesi durumunda boyun eğmesi gereken bir *erk iddiasında* bulunur. Konuşucunun erk iddiasını gerçekleştirmek için *temellendirilmiş* bir beklenti içinde olması, bir buyrumun imlemine dahildir; bu durum ancak K'nun muhatabının, onun erk iddiasına boyun eğmek için gerekçeleri olduğunu bilmesi koşuluyla geçerlidir. Dilekleri öncelikle olgusal istenç sözceleri olarak anladığımız için, söz konusu gerekçeler söz eyleminin edimsözsel anlamının içinde yer alamaz; bu nedenler ancak söz eylemiyle dıştan bağlantılı bir yaptırım potansiyelinde yer alabilir. Böylelikle kabul edilebilirlik koşullarını eksiksiz kılmak için *gerçekleşme koşullarının yaptırım koşullarıyla bütünlenmesi* gerekir.

Demek ki bir dinleyici, (a) bir muhatabın istenilen durumu (sigara içmemek) meydana getireceği koşulları biliyorsa; ve (b) K'nun, D'nin (örneğin güvenlik yönetmeliklerinin çiğnenmesi durumunda uygulanacak cezaların tehdidi ile) K'nun isteğine boyun eğmek zorunda kalmasını bekleyeceği koşulları biliyorsa, (5) dileğini anlayabilir. Dinleyici ancak bu iki (a) ve (b) bileşenlerinin bilgisiyle, bir dinleyicinin (5) çağrısına (5') anlamında evetleyici bir tavır alabilmesi için hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğini bilir. Bu koşulları bilmekle, sözceyi neyin kabul edilebilir kıldığını anlar.

Gerçek buyrumlardan ya da *basit* dileklerden *normlarla yetkilendirilmiş* dileklere ya da emirlere geçtiğimizde ve (5)'i, (2)'nin bir değişkesiyle karşılaştırdığımızda, durum öğretici bir biçim alarak karmaşıklaşır.

(6) Size (böylelikle) sigaranızı söndürme talimatını veriyorum.

Bu sözce, kabul edilmiş normları, örneğin uluslarası havacılığın güvenlik yönetmeliklerini ve belirli konumlara sahip kişileri, örneğin hostesleri, belirli durumlarda, uçak inişe geçtiğinde, belirli kişilere, yani burada uçak yolcularına, belirli yönetmeliklere dayanarak, sigaralarını söndürme talimatını verme yetkisiyle donatan kurumsal bir çerçeveyi varsayar.

Burada da edimsözsel anlam öncelikle (a)'da sayılan koşullarda özgülleştirilebilir; ama buyrumlar örneğinde edimsözsel anlam yalnızca, söz eyleminin bağlamından bütünlenmesi gereken (b) koşullarına *gönderme yapmaz*; dilsel iddianın kabul edilmesinin bu koşulları ve böylelikle K ve D arasındaki anlaşma, edimsözsel edimin kendisinden *doğar*. Buyrumsal istenç sözcesi örneğinde K, ancak D'yi belirgin bir biçimde tehdit edebileceği ya da kandırabileceği yaptırımlara sahipse, D'nin onun isteğine boyun eğmesini beklemek için haklı nedenlere sahiptir. K normların geçerliliğine başvurmadığı sürece, yaptırım potansiyelinin hukuksal olarak ya da olgusal olarak temellendirilmiş olması arasında bir ayrım yoktur: Çünkü K bir buyrumu, yani kendi isteğinden başka bir şey olmayan bir buyrumu sözcelediğinde, D'nin gerekçeleri üzerinde yalnızca empirik bir zarar tehditiyle ya da bir kazanç teklifiyle etkili olur. İstenç sözcelerinin kabul edilmesinin nedenleri, dinleyicinin, konuşucunun ancak empirik olarak, sadece şiddet ya da mallar aracılığıyla etkileyebileceği gerekçeyle ilgilidir. Buyrumlar ya da talimatlar gibi, normlarla yetkilendirilmiş dileklerde durum başkadır. Konuşucu (5)'den farklı olarak (6) ile güvenlik yönetmeliklerinin *geçerliliğine* başvurur ve bir talimat vermekle, bir geçerlilik iddiasında bulunur.

Bir *geçerlilik iddiasının* bildirilmesi, olumsal bir istencin anlatımı değildir; ve bir geçerlilik iddiasına alınan evet tavrı, salt empirik olarak güdülenmiş bir karar değildir. Her iki edim de, bir geçerlilik iddiasında bulunma ve bunun kabul edilmesi, uzlaşımsal sınırlamalara bağlıdır, çünkü böyle bir iddia ancak bir eleştiri biçiminde reddedilebilir ve eleştiriye karşı ancak bir çürütme biçiminde savunulabilir. Bir talimata karşı koyana, itaatsizlik durumunda beklenen cezalar değil, geçerli yönetmelikler anımsatılır. Ve temelde yatan normların geçerliliğinden kuşku duyan kişi, yönetmeliğin yasallığına yani onun toplumsal geçerliliğinin yasaya uygunluğuna karşı; ya da yönetmeliğin meşruluğuna yani ahlaksal-politik anlamda uygun ya da haklı çıkarılmış olma iddiasına karşı *gerekçeler* ileri sürmek zorunda kalacaktır. Geçerlilik iddiaları *içsel olarak* gerekçelerle bağlantılıdır. Bu bakımdan talimatların kabul edilebilirlik koşulları, bir söz eyleminin *kendisinin* edimsözsel anlamından çıkarılabilir; bu koşulların ek yaptırım koşullarıyla tamamlanması gerekmez.

Böylece bir dinleyici (6) talimatını, (a) bir dinleyenin istenilen durumu (sigara içmeme) gerçekleştirebileceği koşulları biliyorsa ve (b) K'nun (a) içeriğindeki bir dileği geçerli yani normatif olarak haklı çıkarılmış görebilmesi için ikna edici nedenlere sahip olabileceği koşulları biliyorsa, anlayabilir. (a) koşulları, ilgili bir dilek için öne sürülen geçerlilik iddiasının öznelerarası kabul edilişinin dayandığı

bir anlaşmadan doğan eylem yükümlülüklerine[48] ilişkindir. (b) koşulları ise bu geçerlilik iddiasının kabul edilmesine ilişkindir; burada bir eylemin ya da temelde yatan normun *geçerliliği*, onun geçerliliği için gerekli koşulların sağlandığı *iddiası* ve öne sürülen geçerlilik iddiasının *doğrulanması*, yani bir eylemin temelde yatan normun geçerliliğinin koşullarının yerine geldiğinin temellendirilmesi arasında ayrım yapmalıyız. Bir dinleyici, bir konuşucuyu kendi söz ediminin sunumunu kabul etmeye, geçerlilik iddiası ve geçerlilik iddiasının doğrulanması arasındaki içsel bir bağıntı sayesinde, gerektiğinde dinleyicinin geçerlilik iddiasına yönelik eleştirisine dayanan ikna edici gerekçeler gösterebilme *güvencesini* verebildiği için, artık söyleyebileceğimiz gibi, *rasyonel olarak güdülenebilir*. Bu yüzden bir konuşucu edimsözsel başarısının bağlayıcı gücünü söyleyenin geçerliliğine değil, söz edimiyle öne sürdüğü geçerlilik iddiasını gerektirdiğinde sağlamak için verdiği *güvencenin koordine edici etkisine* borçludur. Edimsözsel rolün bir erk iddiasını değil bir geçerlilik iddiasını dile getirdiği tüm durumlarda, söz eylemiyle olumsal olarak bağlanmış bir yaptırım potansiyelinin empirik olarak güdüleyici gücünün yerini, geçerlilik iddiasının güvencelenişinin rasyonel olarak güdüleyici gücü alır.

Bu durum yalnızca (1) ve (2) gibi düzenleyici söz edimleri için değil, (3) ve (4) gibi anlatımcı ve betimleyici söz edimleri için de geçerlidir. Nasıl ki bir konuşucu (1) ile, istenilen bir duruma bizzat yol açma niyeti için normatif bir geçerlilik iddiası *üretiyorsa*; ve nasıl ki (2) ile D'ye yönelik olarak K'nun istediği bir durumu ortaya koyması dileği için normatif bir geçerlilik iddiasında *bulunuyorsa*; konuşucu (3) ile açığa vurulan bir yönelimsel yaşantı için bir içtenlik iddiasında ve (4) ile de bir önerme için bir doğruluk iddiasında bulunur. (3) o ana dek gizlenmiş bir duygusal tutumun açığa çıkarılmasıdır; (4) ise konuşucunun geçerliliğini bir itirafta bulunarak ya da bir tahmin yaparak güvencelediği bir önermenin ortaya konulmasıdır. Böylece bir dinleyici (3) itirafını, (a) bir kişinin 'p'den tiksinti duyabileceği koşulları biliyorsa ve (b) K'nun düşündüğünü söylediği ve böylelikle bundan sonraki davranışının bu itirafla tutarlılık içinde olacağının güvencesini verdiği koşulları biliyorsa anlar. Bir dinleyici (4)'ü (a) bu tahmini doğrulayan koşulları biliyorsa ve (b) K'nun (a) içeriğindeki bir önermeyi doğru kabul etmek için inandırıcı nedenlere sahip olabileceği koşulları biliyorsa anlar.

---

[48] Bu yükümlülükler, buyruklar ya da talimatlar durumunda birinci planda dinleyici için, söz vermeler ya da ilan etmeler durumunda birinci planda konuşucu için, kararlaştırmalar ya da sözleşmeler durumunda simetrik olarak iki taraf için de, (normatif kapsamlı) öneriler ya da uyarılar için gerçi iki taraf için de ama asimetrik olarak doğarlar.

Elbette önemli asimetriler de vardır. Örneğin (a) da sayılan koşullar (3) ve (4) gibi anlatımcı ve betimleyici söz eylemlerinde her bir geçerlilik iddiasının öznelerarasında kabul edilişinden doğan eylem yükümlülüklerine değil, yalnızca konuşucunun geçerlilik iddiasında bulunduğu bir yaşantı ya da bir önerme tümcesinin önermesel içeriğinin anlaşılmasına ilişkindir. Gerçi (1) ve (2) gibi düzenleyici söz edimlerinde (a) koşulları da konuşucunun onun için normatif geçerlilik ürettiği ya da öne sürdüğü bir niyet ya da bir çağrı tümcesinin önermesel içeriğinin anlaşılmasına ilişkindir; ama burada içerik *aynı zamanda* dinleyici açısından geçerlilik iddiasının kabul edilmesinden doğan, etkileşim sonuçları açısından önemli sonuçlar taşıyan bağlayıcılıkları da dolaylı olarak betimler.

Anlatımcı söz edimlerinin imleminden, genel olarak eylem yükümlükleri, ancak konuşucunun davranışının neyle çelişemeyeceğini özgülleştirmesi yoluyla doğar. Bir konuşucu, karşısındakileri söylediğinin düşündüğüyle aynı olduğuna, gerekçeler göstererek değil, ancak ediminin tutarlılığıyla inandırabilir. Bu yüzden bir doğruluk iddiasını kabul etmiş bulunan muhataplar, belirli yönlerden bir davranış tutarlılığı bekleyebilirler; ama bu beklenti (b)'de anılan koşullar sonucu doğar. Elbette düzenleyici ve betimleyici söz eylemlerinde de, geçerlilik iddiasıyla verilen güvencelerden tutarlılıklar doğar; ama yerine göre normların haklı çıkarılmasına ya da önermelerin temellendirilmesine katkıda bulunan bu *geçerlilik açısından önem taşıyan* yükümlülükler, yalnızca üstiletişimsel bir düzlemde *eylem açısından* önemlidir. Ancak, konuşucunun anlatımcı söz edimleriyle üstlendiği kendini kanıtlama yükümlülükleri *etkileşimin sürmesi için doğrudan önem taşır*; bunlar, anlatımcı söz edimlerinde konuşucunun söylediğinin düşündüğüyle aynı olup olmadığını dinleyicinin eylem dizimlerinin tutarlılığına bakarak sınayabileceği sunumunu içerir.[49]

Betimleyici söz edimlerinin imleminden, genel olarak *özel* eylem yükümlülükleri doğmaz; (a) ve (b)'de söz edilen kabul edilebilirlik koşullarının sağlanmasıyla, ancak konuşucu ve dinleyici eylemlerini doğru olarak kabul edilen önermelerle çelişmeyen durum yorumlamalarına dayandırmakla yükümlü olduklarında, etkileşim açısından önem taşıyan bağlayıcılıklar doğar.

Konuşucunun bir erk iddiasını bağladığı gerçek bir buyrumu, konuşucunun eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasında bulunduğu söz eylemlerinden ayırdık. Geçerlilik iddiaları gerekçelere içsel olarak bağlıdır ve edimsözsel role rasyonel olarak güdüleyici bir güç verirler; erk iddialarının ise gerçekleştirilebilmeleri için bir yaptırım potansiyeliyle destekleniyor olması gerekir. Yine de dilekler *ikincil* norm-

[49] "Söz edimine içkin" bu yükümlülükler için bkz. Habermas (1976 b), s. 252 vd.

lara bağlanabilirler. Bu durum, niyet tümceleri ile niyet bildirimleri arasındaki ilişkide gösterilebilir. Niyet tümceleri buyrumların oluşturulduğu dilek tümceleriyle aynı kategoriye girer; yani niyet tümcelerini içselleştirilmiş ve konuşucunun kendi kendisini muhatap aldığı dilekler olarak anlayabiliriz.[50] Elbette dilekler edimsözsel edimlerdir; oysa ki niyet tümceleri ancak niyet bildirimlerine ya da önceden bildirmelere dönüştürüldükleri zaman, edimsözsel bir rol üstlenirler. Her ne kadar yaptırımlarla bütünlenmeyi gerektiriyorsa da, buyrumların doğalarında yer alan edimsözsel gücü vardır; öte yandan buyrumsal güçlerini adeta *in foro interno* yitirmiş olan niyet tümceleri, geçerlilik iddialarıyla bir bağlantıya girdikleri zaman yeniden edimsözsel bir güç kazanabilirler.

Bu bağlantı:

(7) (Sana) İtiraf ediyorum ki, ... niyetindeyim

gibi anlatımcı söz eylemleri biçiminde; ya da

(8) Sana (böylelikle) açıklıyorum ki, ... niyetindeyim

gibi normatif söz eylemleri biçiminde olabilir.

(8)'deki gibi önceden bildirmelerde konuşucu, zayıf bir normatif bağ içine girer; tıpkı gerçekleşmeyen bir vaatte olduğu gibi, muhatabın bu bağdan da şikayetçi olma hakkı vardır.

Niyet tümcelerinin normlara bağlanmasının bu örneğinde, basit dileklerin normatif olarak yetkilendirilmiş dileklere ya da yalın buyrumların buyruklara dönüştürülmesi de anlaşılır hale gelir. (5) dileği, normatif bir geçerlilik iddiasıyla yüklenerek, (6) talimatına dönüştürülebilir. Böylelikle kabul edilebilirlik koşullarında, her defasında (b) ile verilen bileşen değişir; buyrumsal erk iddiasına eklenen yaptırım koşullarının yerine, eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasının kabul edilmesi için rasyonel güdüleyici koşullar geçer. Bu koşullar edimsözsel rolden türetilebilecekleri için, normlara bağlanmış dilek yalın buyrumda olmayan bir özerklik kazanır.

Burada yalnızca konuşucunun eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasını bağladığı söz eylemlerinin, deyim yerindeyse kendi gücüyle ve elbette anlaşmaya yönelik dilsel iletişimin geçerlilik temeli sayesinde bir dinleyiciyi bir söz edimi sunumunu kabul etmeye yönelttiği ve böylelikle eylem koordinasyonu mekanizması olarak etkili olabildiği bir kez daha açıklık kazanıyor.[51]

---

[50] Bkz. ilerde Cilt 2, s. 455 vd.

[51] Schwab ne basit ve normlara bağlanmış dilek arasında, ne buyrum ve buyruk arasında, ne de monologsal ve iletişimsel olarak kullanılmış niyet tümceleri arasında, yani niyet ve niye-

Bu düşünüşlerden sonra, geçici olarak ortaya konulan iletişimsel eylem kavramını netleştirmek gerekiyor. İlkin, tarafların bireysel eylem tasarımlarını iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşma temelinde çekincesizce koordine ettikleri tüm etkileşimleri, iletişimsel eylem saydık. "Edimsözsel hedeflerin çekincesizce izlenmesi" belirlemesiyle, konuşucunun edimsözsel başarıları *dikkat çekmeden* etkisözsel hedefler için kullandığı örtük stratejik eylem durumların dışarıda bırakılması gerekiyordu. Ama bu durumda konuşucunun karşısındaki kişinin kararları üzerinde etkili olma hedefini *açıkça* bildirdiği ve bu arada erk iddiasını gerçekleştirebilmek için bütünleyici yaptırımlara dayanmak zorunda olduğu buyrumsal istenç sözceleri edimsözsel edimler olur. Bu yüzden konuşucular, gerçek buyrumlarla ya da normlara bağlanmış dileklerle edimsözsel hedefleri çekincesizce izleyebilir ve aynı zamanda stratejik eylemde bulunabilirler.

İletişimsel eylem için, yalnızca konuşucunun eleştirilebilir geçerlilik iddialarını bağladığı söz eylemleri kurucudur. Öteki durumlarda, bir konuşucu etkisözsel edimlerle dinleyicinin kesinlikle tavır alamayacağı, bildirilmemiş hedefleri izliyorsa; ya da dinleyicinin buyrumlara karşı olduğu gibi, *temellendirilmiş* bir tavır alamayacağı edimsözsel hedefleri izliyorsa, dilsel iletişimde her zaman bulunan, gerekçeleri kavrama yoluyla güdülenmiş bir bağlama potansiyelinden yararlanılamaz.

(4) *Geçerlilik iddiaları*. İletişimsel eylemleri, öteki tüm sosyal eylemlerden onların edimsözsel bağlayıcılık etkileriyle ayırdıktan sonra, iletişimsel eylemlerin çeşitliliğini söz eylemleri tiplerine göre sınıflandırmak uygun olacaktır. Ve bir dinleyicinin, bir konuşucunun sözcesine rasyonel olarak güdülenmiş bir biçimde 'evet' ya da 'hayır' diyerek tavır alma seçenekleri, söz eylemlerinin sınıflandırılmasında uygun bir kılavuzdur. Buraya kadarki örneklerde konuşucunun sözcesiyle tam bir geçerlilik iddiasında bulunmasını çıkış noktası aldık. Konuşucu (1) vaatiyle önceden bildirilmiş bir niyet için bir geçerlilik iddiasını; (2) talimatıyla, bir dilek için bir geçerlilik iddiasını; (3) itirafıyla bir duygu sözcesi için bir geçerlilik iddiasını ve (4) tahminiyle de bir önerme için bir geçerlilik iddiasını birleştirir. Bunlara karşılık olarak bir dinleyen 'hayır' biçiminde bir tavır almayla (1) ve (2)'nin uygunluğuna, (3)'ün içtenliğine ve (4)'ün doğruluğuna karşı çıkar. Bu tablo, her söz eylemine birden fazla yönden karşı çıkılabilecek, yani geçersizliği öne sürülerek reddedilebi-

---

tin açıklanması arasında ayrım yaptığı için, buyrumlar ve niyet açıklamaları arasında yanlış bir paralellik kuruyor ve ikisini de betimleyici söz eylemlerinden geçerlilik ve yerine getirilme başarısının birbirlerinden ayrılması ve hiyerarşik kademelendirilmesi yoluyla ayırıyor. Schwab (1980), s. 72 vd.; s. 74 vd.; s. 95 vd.

lecek olması bakımından eksiktir.

Bir yüksek lisans öğrencisinin, profesörün kendisine yönelik

(7) Bana bir bardak su getirin lütfen

dileğini, yalın bir buyrumsal istenç sözcesi olarak değil, tersine anlaşmaya yönlenmiş tutum içinde gerçekleştirilmiş bir söz edimi olarak anladığını varsayalım. O zaman bu ricayı ilksel olarak üç geçerlilik görünümü açısından reddedebilir. Ya bu sözcenin normatif uygunluğuna karşı çıkabilir:

(7') Hayır, bana hizmetlilerinizden biriymişim gibi davranamazsınız

ya da sözcenin öznel içtenliğine karşı çıkabilir:

(7") Hayır, aslında sizin tek istediğiniz beni öteki öğrencilerin karşısında küçük düşürmek

ya da belirli varoluş varsayımlarının doğru olduğuna karşı çıkabilir:

(7"') Hayır, en yakındaki musluk o kadar uzakta ki, dersin sonundan önce geri dönemem.

Birinci durumda, profesörün eyleminin verili normatif bağlamda uygun olduğuna karşı çıkılmaktadır; ikinci durumda, profesörün belirli bir etkisözsel etkiye ulaşmak istediği için, düşündüğüyle söylediğinin aynı olduğuna karşı çıkılmaktadır; üçüncü durumda profesörün verili koşullarda doğruluklarını varsaymak zorunda olduğu önermelere karşı çıkılmaktadır.

Bu örnekte gösterilen, anlaşmaya yönlenmiş söz eylemlerinin *tümü* için geçerlidir. İletişimsel eylem bağlamlarında, söz eylemlerine bu üç görünümün *her biri* açısından her zaman itiraz edilebilir: Konuşucunun eylemi için normatif bir bağlama (ya da doğrudan doğruya normlara) gönderme yaparak iddia ettiği uygunluk görünümünden; konuşucunun yalnızca kendisinin ulaşabileceği öznel yaşantıların sözcelenmesi için iddia ettiği içtenlik görünümünden; ve konuşucunun sözcesiyle bir önerme (ya da adlandırılmış bir önermenin içeriğinin varoluş önvarsayımları için) öne sürdüğü doğruluk görünümünden.

Bu güçlü sav istenilen örneklerde sınanabilir ve bizi Bühler'in dil işlevleri modeline götürecek olan düşünüşlerle kabul edilebilir hale getirilebilir.

En dar anlamıyla 'anlaşma' terimi, dil ve eylem yetisi bulunan (en azından) iki öznenin dilsel bir anlatımdan aynı şeyi anlamalarıdır. Bu noktada, basit bir anlatımın imlemi, bu deyimin kabul edilebilir bir söz eyleminin imlemine yaptığı katkıya dayanır. Ve bir konuşucunun böyle bir edimle ne söylemek istediğini anlamak

için, dinleyicinin bu edimin kabul edilebileceği koşulları bilmesi gerekir. Bu bakımdan, daha basit bir anlatımın anlaşılması bile, 'anlaşma' teriminin en dar anlamından öteye gider. Şimdi, dinleyici bir söz edimi teklifini kabul ettiğinde, dil ve eylem yetisi bulunan (en azından) iki özne arasında bir *anlaşma* doğar. Ama bu anlaşma, yalnızca izleksel olarak öne sürülmüş tek bir geçerlilik iddiasının öznelerarası kabul edilişine dayanmaz. Böyle bir anlaşmaya aynı zamanda üç düzlemde birden ulaşılır. Bir konuşucunun, iletişimsel eylemde anlaşılır bir dilsel anlatımı yalnızca bir dinleyici *ile bir şey* hakkında anlaşmak ve bu sırada *kendisini* anlaşılır kılmak amacıyla seçtiği düşünülürse, bu düzlemler sezgisel olarak kolaylıkla belirlenebilir. Konuşucunun iletişimsel niyeti şunları içerir: (a) Kendisi ve dinleyici arasında meşru olarak kabul edilen kişilerarası bir ilişkinin oluşabilmesi için verili normatif bağlam açısından *uygun* bir konuşma eylemi gerçekleştirmek; (b) dinleyicinin, konuşucudaki bilgiyi alması ve paylaşması için *doğru* bir önermede (ya da *isabetli* varoluş varsayımlarında) bulunmak; ve (c) dinleyicinin söylenene inanması için, görüşleri, niyetleri, duyguları, dilekleri vb. içtenlikle sözcelemek. İletişim yoluyla ulaşılmış bir anlaşmanın öznelerarası ortaklığı, normatif uyuşma, paylaşılan önermesel bilgi ve öznel içtenliğe duyulan karşılıklı güven düzlemlerinde yer alması, yine *dilsel anlaşmanın işlevleriyle* açıklanabilir.

Söz edimleri, (a) konuşucunun meşru düzenler *dünyasındaki* bir şeye gönderme yaptığı, kişilerarası ilişkilerin kurulmasının ve yenilenmesinin; (b) konuşucunun var olan nesne durumları *dünyasındaki* bir şeye gönderme yaptığı, durumların ve olayların serimlenmesinin ve varsayılmasının; ve (c) konuşucunun yalnızca kendisine açık olan öznel *dünyadaki* bir şeye gönderme yaptığı, yaşantıların anlatımının yani kendini serimlemenin aracı işlevini görür. İletişimsel olarak ulaşılan anlaşma tam üç eleştirilebilir geçerlilik iddiasına göre ölçülür, çünkü aktörler birbirleriyle bir şey hakkında anlaştıklarında ve bu sırada kendilerini anlattıklarında, her bir söz eylemini tam üç dünya bağlamına yerleştirmekten ve edimleri için bu görünümlerin her biri açısından geçerlilik iddiasında bulunmaktan kaçınamazlar. Anlaşılır bir söz edimi sunumuna itiraz eden kişi, bu geçerlilik iddialarından en az birine karşı çıkar. Dinleyici bir söz edimini uygun, doğru ya da içten olmadığı gerekçesiyle reddettiğinde, 'hayır' derken o sözcenin kişilerarası bir ilişkiyi pekiştirme, nesne durumlarını serimleme ya da yaşantıların bildirilmesi işlevini yerine getirmediğini söylemiş olur; çünkü bu sözceyi ya bizim meşru biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler *dünyamızla*, ya var olan nesne durumları dünyasıyla ya da *her bir* öznel yaşantılar dünyasıyla uyum içinde olmadığını düşünmektedir.

Anlaşmaya yönlenmiş söz eylemleri böylelikle hep karmaşık bir dünya göndermeleri ağına yerleştirilmiş olsa da, söz eylemlerinin edimsözsel rollerinden (standart koşullarda edimsözsel bileşenlerinin imleminden), konuşucunun sözcesinin öncelikle hangi geçerlilik görünümü açısından anlaşılmasını istediği anlaşılır. Konuşucu bir önermede bulunduğunda, bir şey öne sürdüğünde, anlattığında, açıkladığında, serimlediğinde, öngördüğünde, irdelediğinde vb. dinleyici ile, bir doğruluk iddiasının kabul edilmesi temelinde bir anlaşmaya varmaya çalışmaktadır. Konuşucu bir yaşantı tümcesini sözcelediğinde, bir şeyi açığa çıkardığında, bir sırrı açıkladığında, itiraf ettiğinde, açığa vurduğunda vb. bir anlaşmaya ancak bir içtenlik iddiasının kabul edilmesi temelinde varılabilir. Bir konuşucu bir buyruk ya da bir söz verdiğinde, bir kimseyi görevlendirdiğinde ya da uyardığında, bir vaftizi onayladığında, bir şey satın aldığında, birisiyle evlendiğinde vb. anlaşma tarafların eylemin normlara uygunluğunu kabul edip etmediklerine bağlıdır. Anlaşma ne denli açık bir biçimde yalnızca başat bir geçerlilik iddiasına yönlenmişse, bu temel kipler de o denli arı olarak belli olur. Çözümleme, amaca uygun olarak idealize edilmiş ya da arı *söz edimi örnekleri* üzerinde durur. Burada aklıma gelenler:

– *basit önerme tümcelerinin* kullanıldığı betimleyici söz eylemleri

– *basit yaşantı tümcelerinin* (1. tekil kişi, şimdiki zaman) görüldüğü, anlatımcı söz eylemleri; ve

– ya (buyruklarda olduğu gibi) basit *istek tümcelerinin* ya da (söz vermelerde olduğu gibi) basit *niyet tümcelerinin* görüldüğü düzenleyici söz eylemleri.

Bu bütünlerden her biri için çözümleyici felsefede geniş bir literatür bulunuyor. Bu literatürde, konuşucunun yönlendiği genel geçerlilik iddialarını açıklamaya ve konuşucunun bu sırada girdiği temel tutumları netleştirmeye olanak veren araçlar geliştirilmiş ve çözümlemeler yapılmıştır. Burada, tarafsız bir gözlemcinin dünyada yer alan herhangi bir şeyle ilişkiye girdiği *nesneleştirici tutum*; ayrıca kendini serimleyen bir öznenin, yalnızca kendisinin erişebileceği iç dünyasından bir şeyi, bir izleyici kitlesinin gözleri önüne sererken girdiği *anlatımcı tutum*; ve son olarak da sosyal grupların üyelerinin, meşru davranış beklentilerini yerine getirirken içine girdikleri *normlara uyumlu tutum* söz konusudur. Bu üç temel tutuma birer "dünya" kavramı karşılık düşer.

Sıradan belirtik söz eylemlerini Mö ile gösterelim; burada "M" edimsözsel ve "p" önermesel bileşeni belirtmektedir;[52] ve M(b) bilişsel, M(a) anlatımcı ve M(d)

[52] E. Stenius, "Mood and Language Game," *Synthese*, 17.1967, s. 254 vd.; ayrıca krş. D. Føllesdal, "Comment on Stenius' 'Mood and Language Game'," *Synthese* 17, 1967, s. 275 vd.

düzenleyici dil kullanımını göstersin; bu durumda temel tutumlar sayesinde konuşucunun önermesel bileşenin hangi anlamda yorumlanmasını istediği, sezgisel olarak ayırt edilebilir. M(b)ö tipindeki geçerli bir sözcede "p" nesnel dünyada *var olan* bir nesne durumunu imler; M(a)ö tipindeki geçerli bir sözcede "ö" ilan edilen ve konuşucunun *iç dünyasına* atfedilen öznel bir yaşantıyı imler; ve M(d)ö tipindeki geçerli bir sözcede "ö," sosyal dünyada meşruluğu kabul görmüş bir eylemi imler.

Anlaşmaya yönlenmiş dil kullanımının tam üç temel kipinin ayırt edilmesi yalnızca gösterdiğimiz söz edimleri kuramı biçiminde temellendirilebilir. Gerekli çözümlemeleri burada yapamayacağım, ama önerilen programa karşı ilk bakışta akla gelen birkaç itirazda bulunmak istiyorum.

A. Leist, benim temel savımı şöyle formüle etti:

"Anlaşmaya yönlenmiş eylemin edimsözsel ve önermesel açıdan birbirinden farklılık gösteren ve kuramsal bağlılığı bulunmayan tüm söz edimlerindeki her K ve D, anlaşılır biçimde konuşmanın, içten olmanın, sözcesini doğru ve edim açısından önem taşıyan bir norma uygun görmenin istendiğine ilişkin olarak karşılıklı bilgiye sahiptir."[53] Bu formüllendirme öncelikle bir açımlama gerektiriyor: Ben, 'anlaşmaya yönlenmiş' söz eylemlerini *etkileşim kuramsal* görüş açılarından, ister gerçek buyrumlar gibi erk iddialarıyla bağlandıkları ve bu yüzden kendi güçlerinden kaynaklanan bir edimsözsel bağlayıcılık yetkisi göstermedikleri için, ister konuşucu bu tür sözcelerle etkisözsel hedeflere ulaşmak istediği için olsun, stratejik eylem bağlamları içine sokulan söz edimlerinden ayırıyorum. Bu durumda yönelimsel anlambiliminden kaynaklanan 'karşılıklı bilgi' deyimini kullanmak yerine 'ortak varsayımlar' diyorum. Ayrıca 'sunulmuş' deyimi normatif bir anlamı akla getiriyor, ben zayıf aşkınsal yananlamları göze alarak, iletişimsel bir anlaşmaya ulaşılmak istendiğinde sağlanması gereken 'genel koşullar'dan söz ediyorum. Son olarak da bir yanda bir iletişim koşulu olarak, dilsel anlatımın düzgünlüğü ya da anlaşılırlığı ile, diğer yanda içtenlik, önermesel doğruluk ve normlara uygunluk iddiaları arasında bir hiyerarşi oluşturmanın eksikliğini duyuyorum. Bu iddiaların kabul edilmesi, K ve D arasında etkileşim sonuçları açısından önem taşıyan bağlayıcılıkları temellendiren bir anlaşmaya götürür. Konuşucunun kendi geçerlilik iddiasının sağlanması için üstlendiği güvenceyi ve de dinleyicinin bir geçerlilik iddiasını olumsuzlayarak üstlendiği karşılıklı yükümlülüğü bundan ayırıyorum.

Şimdi öncelikle,

– anlaşmaya yönlenmiş *tüm* söz edimleriyle birlikte *tam* üç geçerlilik iddiasında

[53] A. Leist, "Was heisst Universalpragmatik?" *Germanistische Linguistik*, H. 5/6, 1977, s. 93

bulunulduğu (a);

– geçerlilik iddialarının birbirlerinden *yeterince ayırt edilebilecekleri* (b); ve

– geçerlilik iddialarının *biçimsel pragmatik* olarak, yani tümcelerin iletişimsel kullanımı düzleminde çözümlenmeleri gerektiği (c),

kabullerine karşı itirazlar yöneltilmiştir.

a'ya ek) Betimleyici olmayan söz eylemleriyle açıkça hiçbir doğruluk iddiasında bulunamamamıza karşın, *doğruluk iddiasının evrenselliği* öne sürülebilir mi?[54] Yalnızca betimleyici söz eylemleriyle, öne sürülen 'p' önermesinin doğru olduğu iddiasında bulunabileceğimiz elbette doğrudur. Ama tüm öteki söz edimleri de önermesel bir bileşen içerir; normal durumda bu bileşen, adlandırılmış bir 'ki p' önerme tümcesi biçimindedir. Bu demektir ki, konuşucu betimleyici olmayan söz eylemleriyle de nesne durumlarına gönderme yapar; elbette bunu doğrudan doğruya, yani 'p'nin olduğunu düşünen, bu görüşte olan, bunu bilen ya da buna inanan bir kişinin önermesel tutumu içinde gerçekleştirmez. Anlatımcı söz eylemlerinde yaşantı tümcelerini ya da düzenleyici söz eylemlerinde dilek ya da niyet tümcelerini kullanan konuşucu başka tür önermesel tutumlar içindedir. Bu tutumlar asla önermesel bileşende söz edilen nesne durumunun varlığına yönelik değildir. Konuşucu, betimleyici olmayan bir söz eylemiyle, bir şeyi canının çektiğini ya da bir şeyden tiksindiğini, bir şeyi ortaya koymak ya da ortaya koyulduğunu görmek istediğini söylediğinde, söz edilen nesne durumlarının değil, *başka* nesne durumlarının varlığını *varsayar*. Bir nesnel dünya kavramı, nesne durumlarının yalıtılmış bir biçimde havada asılı durmayıp, bağlantı içinde olmalarını gerektirir. Bu yüzden konuşucu, söz eyleminin önermesel bileşeniyle, gerektiğinde savlayıcı tümceler biçiminde netleştirilebilen *varoluş varsayımlarını* birleştirir. Bu bakımdan, betimleyici olmayan söz eylemlerinin de bir doğruluk göndermesi vardır.

Üstelik bu durum sadece önermesel açıdan birbirinden farklılık gösteren söz eylemleri için geçerli değildir; edimsözsel olarak kısaltılmış edimler, örneğin bir selam olarak sözcelenen "Merhaba" da, söz eyleminin önermesel kapsamının *bütünlenmesini* sağlayan normların yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir; örneğin bir selamlaşma durumunda dinleyene esenlik dilenmesi ya da onun toplumsal statüsünün onaylanması gibi. Bir selamın varoluş varsayımları arasında, durumu iyi ya da kötü olabilecek bir kişinin var olmasını, o kişinin bir toplumsal grubun üyesi olmasını vb. sayabiliriz.

Normatif uygunluk iddialarının evrenselliği söz konusu olduğunda durum biraz daha

[54] Leist (1977), s. 97 vd.

farklıdır. Buna karşı, düzenleyici olmayan söz eylemlerinin imleminden, normatif bağlamlara bir göndermenin çıkarılamayacağı itirazı yöneltilebilir.[55] Yine de iletimler kimi zaman 'yersiz,' haberler 'asılsız,' itiraflar 'rezilce,' açıklamalar 'incitici' olabilir. Düzenleyici olmayan söz eylemlerinin bu açıdan bakıldığında başarısız olabilmesi, onlar için dışsal bir durum değil, tersine onların söz eylemleri *olarak* taşıdıkları özelliklerden zorunlu bir biçimde doğan bir sonuçtur. Bu söz eylemlerinin edimsözsel bileşeninden, konuşucunun betimleyici ve anlatımcı söz eylemleriyle de kişilerarası ilişkilere girdiği görülebilir; ve bu ilişkiler her durumda, varolan normatif bağlama uysunlar ya da uymasınlar, meşru düzenler dünyasına aittir.

Geçerlilik iddiaları tablosunun tamlığına yönelik itirazlar da gelebilir. Bu tablo, örneğin Grice'ın önerdiği söz postulatlarıyla[56] karşılaştırılsa, belirli paralellikler saptanabileceği gibi, asimetriler bulunduğu da saptanabilir. Böylece konuşucunun konuya, konuşma bağlamı açısından önem taşıyan bir katkıda bulunabileceği postulatının, bu tabloda bir karşılığı yoktur. Konuşmacının katkısının taşıdığı öneme ilişkin böyle bir iddianın dinleyici tarafından öne sürülebileceği ve bunun (tek bir söz eylemi yerine) bir metinle ilişkilendirilebileceği, yani bir evet/hayır testinden geçirilemeyeceği bir yana; böyle bir istemin evrenselliğini temellendirmek de zordur. Örneğin dost sohbetleri, hatta kültürel ortamlarda olduğu gibi, konuşma katkılarının belirli bir gereksizliğinin adeta istendiği açık durumlar vardır.[57]

b'ye ek) Ayrıca, doğruluk ve içtenlik iddiaları arasında net bir ayrım yapmanın olanaklılığı açısından bakıldığında da kuşkular doğuyor. 'p' görüşünü içtenlikle öne süren bir konuşucunun, aynı zamanda 'p' için doğruluk iddiasında bulunması gerekir mi? "K'dan, doğruyu söylemek istediğinden –ki bu içtenlikli olmaktan başka bir anlama gelmez– başka bir anlamda doğruyu söylemesini beklemek"[58] olanaksız görünüyor. Bu itiraz bir bütün olarak, anlatımcı söz eylemleri sınıfına değil, önermesel bileşenlerinde birinci tekil kişi şimdiki zamanda (düşünüyorum ya da biliyorum, inanıyorum, tahmin ediyorum, görüşündeyim 'ki p,' gibi) bilişsel yüklemlerin görüldüğü sözcelere ilişkindir. Demek ki aynı zamanda, bilişsel yüklemlerin

---

[55] Leist (1977), s. 109.

[56] H. P. Grice, "Logic and Conversation," P. Cole, J. L. Morgan (Haz.) *Syntax and Semantics*, Cilt 3 N. Y. 1974, s. 41 vd.; A. P. Martinich, "Conversational Maxims and some Philosophical Problems," *Philos. Quart.* 30, 1980, s. 215 vd.

[57] Bu türden başka itirazlar için krş. J. Thompson, "Universal Pragmatics," D. Hld, J. Thompson (1982).

[58] Leist (1977), s. 102; K. Graham, "Belief and the Limits of Irrationality," *Inquiry* 17, 1974, s. 315 vd.

yardımıyla anlatılabilen önermesel tutumlar ile, betimleyici söz eylemleri arasında da içsel bir ilişki vardır. Bir kimse 'p'yi öne sürüyor, saptıyor, betimliyor; aynı zamanda 'ki p'yi düşünüyor ya da biliyor ya da inanıyordur. Moore,

(9+) Şu sırada yağmur yağıyor, ama şu sırada yağmur yağdığına inanmıyorum,

gibi sözcelerin paradoksal karakterine işaret etmişti.[59] Bu içsel bağıntılara karşın bir dinleyici,

(9) Şu sırada yağmur yağıyor,

önermesinin olumsuzlanmasıyla iki *ayrı* geçerlilik iddiasını reddedebilir. Olumsuz tavır alışıyla hem,

(9') Hayır, bu doğru değil,

hem de,

(9") Hayır, hiç de düşündüğünü söylemiyorsun,

diyebilir.

Dinleyici, ilk durumda (9)'u betimleyici, ikinci durumda ise anlatımcı bir sözce olarak anlamaktadır. Nasıl ki (9") tavrı (9') tavrının olumsuzlanmasını içermezse, 'p' önermesinin olumsuzlanması da 'ki p' inanışının olumsuzlanmasını kesinlikle içermez. Elbette dinleyici, K *eğer* 'p'yi öne sürüyorsa, 'ki p'ye de inandığını varsayabilir. Ancak bu durum, doğruluk iddiasının nesne durumu 'p'nin varlığına ilişkin olmasını, içtenlik iddiasının ise yalnızca 'k p' görüşünün ya da inancının ilan edilmesiyle ilgili olmasını değiştirmez. Bir katil, itirafta bulunurken, ne düşünüyorsa onu söyleyebilir ve bunu yalan söylemek istemeden yapabilir. Ama bir olayın nasıl gerçekleştiği bilgisini sakladığı için yalan söylediği halde, istemeden doğruyu da söyleyebilir. Elinde yeterince apaçık olgu bulunan bir yargıç, birinci durumda içten bir sözceyi yanlış olduğu için eleştirebilir ve ikinci durumda doğru bir sözcenin içtenliksiz olduğunu gösterebilir.

Buna karşılık Tugendhat, tek bir geçerlilik iddiasıyla sonuca ulaşmaya çalışıyor.[60] Wittgenstein'ın kişisel diller savına gönderme yaparak girdiği geniş tartışmada;

(10) Ağrılarım var; ve

---

[59] J. Searle, bu argümana gönderme yapıyor: "Intentionalität und der Gebrauch der Sprache," Grewendorf (1979), s. 163 vd.

[60] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, 5. ve 6. Konferans.

(11) Irzıma geçilmesinden korkuyorum,

gibi yaşantı tümceleriyle, aynı önermesel içerikteki

(12) Ağrıları var; ve

(13) Irzına geçilmesinden korkuyor,

önerme tümcelerine, aynı savlayıcı geçerlilik iddiasının bağlandığını, bu sırada birbirine karşılık düşen birinci ve üçüncü kişi zamirlerinin aynı göndergeye sahip olmaları gerektiğini göstermeye çalışıyor; Eğer Tugendhat'ın benzeşim savı doğruysa, (10)'un ya da (11)'in olumsuzlanmasının anlamı, (12)'nin olumsuzlanmasının anlamıyla aynıdır. Bu durumda, doğruluk iddiasının yanı sıra, bir de içtenlik iddiasını postula etmek gereksizdir.

Tugendhat ilkin Wittgenstein'ı izleyerek bir anlatım jestini, "Ah" bağırışını çıkış noktası alıyor ve dilsel olarak körelmiş bu acı çığlığının yerine, anlamsal düzlemde yaşantı tümcesi (10) ile temsil edilen anlatımcı bir sözcenin geçeceğini tasarlıyor. Wittgenstein bu tür yaşantı tümcelerinin önerme karakterinin bulunmadığını söylüyor.[61] Wittgenstein ağrının bu iki bilişsel olmayan anlatım biçimi, jest ve tümce, arasında bir süreklilik bulunduğunu varsayıyor. Buna karşılık, Tugendhat'a göre kategorisel fark, yaşantı tümcesinin yanlış olabileceğinde, ama jestin yanlış olamayacağında yatıyor. Tugendhat'ın çözümlemesinin vardığı sonuca göre; eş anlamlı bir yaşantı tümcesine dönüştürülmesiyle "bağırışla aynı kurala göre kullanılmasına karşın, ancak normlara uygun kullanıldığında doğru olabilen bir anlatım üretilir; ve böylelikle doğru ya da yanlış olabilen ve bununla birlikte bilişsel olmayan savlayıcı tümcelerin biricik örneği ortaya çıkar."[62] Bu yüzden (10) gibi yaşantı tümceleri (12) gibi aynı önermesel içerikteki önerme tümcelerinden, doğruluğa yatkınlık kıstasıyla ayırt *edilemez*. Bu iki tümce türü de doğru ya da yanlış olabilir. Ne var ki, yaşantı tümceleri, "düzeltilemez bir bilgiyi" dile getirirler ve bu yüzden kurallara uygun kullanıldıklarında doğru olmaları *gerekir*. (10) ve (12) tümceleri arasında, (10)'un kurallara uygun kullanılması durumunda (12)'nin doğru olması gibi bir "doğrulayıcı simetri" bulunmaktadır.

Tugendhat bu bağıntıyı, konuşucunun kendisini özdeşleştirmeden kendisini tanımladığı 'Ben' tekil teriminin özelliğiyle açıklıyor. Bu sav doğru olsa bile, bir tümcenin savlayıcı karaktere sahip olmasının ve bununla birlikte bilişsel olarak yani var olan nesne durumlarını yansıtmak için kullanılamadan doğruluğa yatkın ol-

---

[61] L. Wittgenstein, "Zettel §§ 404, 549," *Schriften*, Cilt. V, Frankfurt am Main, s. 369 ve 398.

[62] Tugendhat (1979), s. 131.

masının nasıl açıklanabileceği sorunu çözülmüş olmuyor.

Genel olarak, savlayıcı tümcelerin kullanılma kuralı bir bilgiye *işaret eder*; yalnızca anlatımcı tümceler örneğinde, dilsel anlatımın uygun kullanımının, bu tümcenin doğruluğunu da *güvencelemesi* beklenir. Ama bir konuşucunun (10) tümcesiyle kendisini yanıltıp yanıltmadığını *saptamak* isteyen bir dinleyici, (12) tümcesinin doğru olup olmadığını *sınamalıdır*. Buradan, birinci kişideki anlatımcı tümcelerin, kendilerine atfedilen doğruluk iddiasını üçüncü kişinin buna karşılık düşen önerme tümcelerinden olsa olsa *ödünç aldıkları* için, asıl işlevlerinin bilgi anlatmak olmadığı görülür; çünkü doğruluk iddiasının varlığına gönderme yaptığı nesne durumunu ancak bu ikinciler *serimleyebilir*. Böylece Tugendhat, bir konuşucunun yaşantı tümceleriyle söylediğini, çelişkili olarak nitelendirmek gerektiği ikilemine düşüyor. Bir yanda konuşucunun önermesel doğruluk anlamında geçerlilik iddiasında bulunduğu bir bilmenin [Wissen] söz konusu olması gerekir; öte yandan bu bilme bir bilgi [Erkenntnis] statüsünü alamaz, çünkü bilgiler sadece ilkesel olarak doğru olmadıkları gerekçesiyle reddedilebilecek savlayıcı tümceler biçiminde verilebilir. Yine de bu ikilem ancak içtenliğin doğrulukla benzeşik geçerlilik iddiası, doğruluk iddiasıyla özdeşleştirildiği zaman ortaya çıkar. Anlamsal düzlemden pragmatik düzleme geçildiği ve tümceler arasında değil de söz eylemleri arasında bir karşılaştırma yapıldığı anda, ikilem ortadan kalkar.

(14) Sana itiraf etmeliyim ki, günlerdir ağrı çekiyorum

(15) Onun günlerdir ağrı çektiğini sana bildirebilirim

Burada (14)'teki birinci ve (15)'teki üçüncü kişi zamirinin aynı göndergeye sahip olması gerekir. Bundan sonra konuşucunun (14)'ün geçersiz olması durumunda dinleyiciyi yanılttığı, oysa (15)'in geçersiz olması durumunda konuşucunun dinleyiciye doğruyu söylemediği, ama bu arada bir yanıltma niyetinin olmasının da gerekmediği daha ilk bakışta görülebilir. Demek ki, anlatımcı söz eylemleri için eş anlamlı betimleyici söz eylemlerindekinden ayrımlı bir geçerlilik iddiası postula edilmelidir. Wittgenstein "Philosophische Untersuchungen"in bir yerinde, bir itiraf örneğinde, anlatımcı sözcelerin betimleyici bir anlama sahip olmadıklarını, yani doğruluğa yatkın olmadıklarını ve bununla *birlikte geçerli ya da geçersiz* olabileceklerini gösterirken, bu kavrayışa çok yakınlaşıyor: "Ben şöyle veya böyle düşündüm *itirafının* doğruluğunun kıstasları, bir olayın gerçeğe uygun *betimlenişinin* kıstaslarıyla aynı değildir. Ve doğru itirafın önemi, herhangi bir olayı kesin bir doğrulukla vermesinden kaynaklanmaz. Bu önem daha çok, doğruluğu *içtenliğin* özel kıstaslarıyla

güvencelenmiş olan bir itiraftan çıkarılabilen özel sonuçlardan gelir."[63]

c'ye ek) Bu argümanlarla birlikte artık geçerlilik iddialarının biçimsel pragmatik yaklaşımla çözümlenişine karşı çıkan üçüncü itiraz grubuna gelmiş bulunuyoruz. Hak iddiaları modeline göre kişilerarasındaki ilişkileri ilgilendiren ve öznelerarası kabul görmeye dayanan bu geçerlilik iddiaları, simgesel anlatımların geçerliliği için, standart durumda edimsözsel bileşene bağımlı önermesel içerikteki tümcenin geçerliliği için öne sürülür. Bu yüzden, bir geçerlilik iddiasını karmaşık ve türetilmiş bir görüngü olarak görmek akla yatkındır; temelde yatan görüngü, tümcelerin geçerlilik koşullarının sağlanmasına dayandırılabilir. Ama sonra bu koşulların, bu tümcelerin betimleyici, anlatımcı ve düzenleyici söz eylemlerinde kullanılmasının pragmatik düzleminden çok, önerme, yaşantı, dilek ve niyet tümcelerinin çözümlenişi düzleminde aranması gerekmez mi? Edimsözsel bağlayıcılık etkisini, konuşucunun söylenenin geçerliliği için verdiği bir güvenceyle ve dinleyicinin buna karşılık düşen rasyonel güdülenimiyle açıklamak isteyen bir söz eylemleri kuramı, kullanılan tümcenin hangi koşullarda geçerli olduğunu açıklayan bir imlem kuramından yararlanmak zorunda değil midir?

Bu tartışmada söz konusu edilen saha sınırlaması ya da isimsel tanımlama değil, bir tümcenin *geçerliliği tasarımının*, bu tümcenin sözcelenmesiyle öne sürülen geçerlilik iddiasının *doğrulanması tasarımından* bağımsız olarak açıklanabilip açıklanamayacağıdır. Ben bunun olanaklı olmadığını savunuyorum. Betimsel, anlatımcı ve normatif tümcelerin anlamsal incelemeleri, tutarlı bir biçimde yapılmaları koşuluyla, çözümleme düzlemlerinin değiştirilmesini gerektirirler. Tümcelerin geçerlilik koşulları için yapılan çözümleme, ilgili geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesi koşullarının çözümlenmesini *kendiliğinden* dayatır. M. Dummett'in doğruluk anlambilimini geliştirmesi de bunun bir örneğidir.[64]

Dummmett savlayıcı bir tümcenin doğru olması için karşılaması gereken koşullar ile, bu tümcenin doğru olduğunu öne süren bir konuşucunun aynı zamanda tümcenin imlemini de belirleyen bu koşullar hakkındaki bilgisi arasındaki ayrımı çıkış noktası olarak alır. Doğruluk koşullarının bilgisi, verili durumda bu koşulların

---

[63] Wittgenstein (1960), s. 535; ayrıca krş. St. Hamshire, *Feeling and Expression*, Londra 1961; B. Aune, "On the Complexity of Avowals," M. Black (Haz.) *Philosophy in America*, Londra 1965, s. 35 vd.; D. Gustafson, "The Natural Expression of Intention," *Philos. Forum*, 2, 1971, s. 299 vd.; aynı yazarın: "Expressions of Intentions," *Mind* 83, 1974, s. 321 vd.; N. R. Norrick, "Expressive Illocutionary Acts," *J. of Pragmatics* 2, 1978, s. 277 vd.

[64] M. Dummett, "What is a Theory of Meaning?" G. Evans, J. McDowell (Haz.), *Truth and Meaning*, Oxford 1976, s. 67 vd.

yerine getirilip getirilmediklerinin *nasıl saptanacağını bilmeye* dayanır. Doğruluk anlambiliminin tümce imleminin anlaşılmasını, doğruluk koşullarının bilinmesiyle açıklamak isteyen ortodoks versiyonunun temelinde, her tümce için, en azından her savlayıcı tümce için, doğruluk koşulunun yerine getirilip getirilmediğine her defasında etkili bir biçimde karar vermeye yarayan yöntemler bulunduğunun, gerçekçi olmayan bir biçimde kabul edilmesi yatar. Bu kabul, üstü kapalı bir biçimde, bir gözlem dilinin basit yüklemsel tümcelerine temel bir önem atfeden empirist bir bilgi kuramına dayanır. Ne var ki, Tugendhat'ın görünüşte temel tümcelerin doğrulanması için postula ettiği bu tür argümantasyon oyunu bile, bir algoritma gibi, yani diğer temellendirme istemlerinin ilksel olarak dışarıda bırakılacağı biçimde uygulanabilecek olan bir karar verme işleminden oluşur.[65] Özellikle gerçekdışı koşul tümcelerinde, genel varoluş tümcelerinde ve bir zaman göstergesi içeren tümcelerde (genel olarak, güncel olarak ulaşılmayan uzamlarda ve zamanlara ilişkin bütün tümcelerde) etkili karar verme süreçlerinin eksik olduğu açıkça görülüyor: "Zorluk çıkmaktadır, çünkü doğal dil bir etkin bir şekilde karar verilemeyen, gerçeklik durumlarının sağlanıp sağlanmadığını belirlemek için etkin bir işlem bulunmayan birçok tümceyle doludur."[66]

Örneklerin çoğunluğunda olmasa bile, birçoğunda savlayıcı tümcelerin doğruluk koşullarının bilinmesi *sorunlu* olduğu için, Dummett bu noktada bir tümceyi doğru yapan koşulların bilinmesi ile, bir konuşucuya bir tümcenin doğru olduğunu öne sürme hakkı sağlayan gerekçeler arasındaki ayrımı vurguluyor. Sonra da, sezgiselciliğin temel kabullerine dayanarak, imlem kuramını şöyle yeniden formüllendiriyor: "... Bir önermenin anlaşılması, onu neyin doğruladığını, yani onun kesin bir biçimde doğru olarak nasıl kurulduğunu görme kapasitesini içerir. Bir önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar vermek için araçlarımız olmasına gerek yoktur, sadece doğruluğunun ne zaman kurulduğunu görme kapasitesine sahip olabilmeliyiz."[67] Bir tümcenin anlaşılması için, bu tümcenin doğruluk koşullarının yerine getirildiği *iddiasının doğrulanabileceği gerekçeleri* bilme yeteneği gereklidir. Demek ki bu kuram bir tümcenin imlemini, geçerlilik koşullarının bilinmesiyle sadece dolaylı olarak bir konuşucunun bir doğruluk iddiasını doğrulaması için nesnel olarak elinin altında bulunan gerekçelerin bilinmesiyle ise dolaysız olarak açıklıyor.

---

[65] Tugendhat (1976), s. 256 vd.

[66] Dummett (1976), s. 81 [Metinde İngilizcedir, –çn].

[67] Dummett (1976), s. 110 vd. [Metinde İngilizcedir, –çn].

Bu noktada konuşucunun, monologsal olarak uygulanabilir bir işleme göre bu tür gerekçeleri üretmesi hâlâ mümkün olabilirdi; o zaman doğruluk koşullarının bir doğruluk iddiasının temellendiriminin kavramlarıyla net olarak açıklanması, tümcelerin anlamsal düzleminden, tümcelerin iletişimsel kullanımının pragmatik düzlemine geçmeyi de gerektirmeyecekti. Ancak Dummett, konuşucunun gerekli doğrulamaları, çıkarım kurallarına göre tümdengelimli olarak zorlayıcı bir biçimde kesinlikle yapamayacağını da vurguluyor. Her defasında el altında bulunan gerekçelerin sayısı, yalnızca argümantasyonlarla ölçülebilen bir dilsel yapılar evreninin içsel ilişkileri yoluyla betimlenebilir. Dummett bu düşünceyi öyle ileri götürüyor ki, sonunda doğrulamacılığın temel tasarımından bütünüyle vazgeçiyor: "Doğrulamacı bir kuram, anlama ilişkin herhangi bir inandırıcı kurama bir tümcenin anlamını değerlendirilebileceği zemin açısından açıklayamaya yaklaşabildiği kadar yaklaşır, konuşucunun, sonuçlandırıcı olmayan ya da dolaylı olabilecek asıl zemininini verili anlamlar açısından, doğrudan ve sonuçlandırıcı türden ayırt etmek zorundadır, (özellikle konuşucunun sözce sırasında ikinci türden olan hakkında zemini olamayacağı gelecek zamandaki tümceler için). Ancak, yanlışlamacı bir kuram bir önesürümün içeriğini konuşmacının o önermeyi yaparken verdiği vaatle birleştirir, bir önesürüm konuşucunun yanlışlığının sınanamayacağı türden bir bahistir."[68]

Ben bunu, geçerlilik iddialarının tartışım yoluyla doğrulanmasının yanılgıya düşebilme özelliğine bir işaret olarak görüyorum. Bu noktada Dummett'in imlem kuramının ayrıntılarına giremeyeceğim. Ancak, bir konuşucunun bir tümcenin geçerliliği açısından ortaya attığı edimsözsel iddianın, esas olarak eleştirilebilmesi önemlidir. Her durumda, gözden geçirilmiş doğruluk anlambilimi, doğruluk koşullarının bir doğruluk iddiasının nasıl doğrulandığına ilişkin bilgiden bağımsız olarak açıklanamayacağı olgusunu dikkate almaktadır. Bir önesürümü anlamak demek, bir konuşucunun öne sürülen önermenin doğruluk koşullarının yerine getirildiği güvencesini vermek için iyi gerekçelere ne zaman sahip olduğunu bilmek demektir.

Savlayıcı tümcelerin imlemi örneğinde olduğu gibi, anlatımcı ve normatif tümceler için de anlamsal bir çözümlemenin, kendi sınırları ötesine uzandığı gösterilebilir. Tam da Wittgenstein'ın yaşantı tümcelerini çözümlemesine bağlanan tartışma, anlatımlara bağlı iddianın doğası gereği *başkalarına* yönelik olduğuna açıklık kazandırıyor. Dile getirme ve ilan etme işlevinin anlamı zaten bu anlatımların birincil

[68] Dummett (1976), s. 126 [Metinde İngilizcedir, –çn].

olarak iletişimsel amaçla kullanıldığını gösteriyor.[69] Normların gerekli geçerliliğinin öznelerarası karakteri daha da açıktır. Burada da kişisel bütünlüğün zedelenmesi ya da değerinin düşmesi karşısında, görünüşe bakılırsa öznel duygusal tepkiler için basit yüklemleri ele alan bir çözümleme, bizi adım adım ahlaksal temel kavramların öznelerarası ve kişilerüstü anlamına götürecektir.[70]

(5) *Söz edimlerinin sınıflandırılması üzerine*

Anlaşmaya yönlenmiş söz eylemlerinin geçerliliğine tam üç evrensel görünümden karşı çıkılabileceği yolundaki savımız doğruysa, söz eylemleri tiplerinin birbirinden farklılılaşmasının da temelini oluşturan bir geçerlilik iddiaları dizgesi bulunduğunu varsayabiliriz. Bu durumda evrensellik savı, söz eylemlerini kuramsal görüş açılarına göre sınıflandırma denemesi için de yararlı olabilir. Düzenleyici, anlatımcı ve betimleyici söz eylemleri sınıflandırmasını buraya kadar hiçbir açıklama yapmadan kullandım. Şimdi bu sınıflandırmayı, *öteki* sınıflandırma denemeleriyle eleştirel bir tartışmaya girerek haklı çıkarmak istiyorum.

Bilindiği gibi Austin, "How to do things with words?" başlıklı konferans dizisinde, söz eylemlerinin tiplere ayrılması için bir adım atmıştı. Austin edimsözsel edimleri, edimsel yüklemler üzerinden sınıflandırmış ve beş tip edimi ayırırken (verdictives [yargılayıcılar], exercitives [uygulayıcılar], commisives [yükümleyiciler], behabitives [davranışsallar] ve expositives [sergileyiciler]) bu sınıflandırmanın geçici olduğunu da yadsımamıştı.[71] Aslında Austin yalnızca yükümleyiciler sınıfı için net bir sınır çizme kıstası veriyor: Konuşucu, vaatlerle, tehditlerle, önceden bildirmelerle, adaklarla, sözleşmelerle vs. gelecekte belirli eylemleri yapacağını taahhüt eder. Konuşucu, kendisini belirli bir eylem biçimiyle yükümlü kılan normatif bir bağlanmaya girer. Austin'in sınıflandırmasının betimleyici karakteri göz önünde bulundurulsa bile, öteki sınıflar doyurucu bir biçimde tanımlanmamışlardır. Açıklık ve ayrıklık istemlerini karşılamazlar;[72] Austin'in sınıflandırması, değişik görüngüleri hep aynı kategorilere ya da her görüngüyü en çok bir kategoriye yerleştirme zorunluluğunu getirmiyor.

Austin'in 'yargılayıcılar' kategorisi, bir kademelendirme ya da bir değerlendir-

---

[69] P. M. S. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, Böl. VIII ve IX, Frankfurt am Main 1978, s. 289 vd.

[70] P. F. Strawson'un ahlaksal incinmelerden kaynaklanan öç almaları çözümlemesi bunun inandırıcı bir örneğidir, aynı yazarın *Freedom and Resentment*, Londra 1974.

[71] Austin (1962), s. 150 vd.

[72] Yine de Th. T. B. Ballmer gibi güçlü istemlerde bulunulmaması gerekir: "Probleme der Klassifikation von Sprechakten," Grevendorf (1979), s. 247 vd.

me anlamındaki "yargıların" gösterildiği sözceleri kapsıyor. Austin burada betimleyici ve normatif içerikli yargılamalar arasında bir ayrım yapmıyor. Bu yüzden hem 'sergileyiciler' hem de 'uygulayıcılar' sınıflarıyla kesişmeler oluyor. 'Uygulayıcılar' sınıfı öncelikle tüm bildirimcileri, yani kurumsal olarak, çoğu zaman hukuksal olarak yetkilendirilmiş kararların (yargılama sonuçları, evlat edinmeler, atamalar, aday göstermeler, istifalar vb.) anlatımlarını kapsıyor. Bu sınıfta da, yalnızca 'ad vermek' ve 'ödüllendirmek' örneklerinde olduğu gibi 'yargılayıcılar' sınıfıyla değil, 'protesto etmek' örneğinde olduğu gibi, 'davranışsallar' sınıfıyla da çakışmalar görülüyor. 'Davranışsallar' da tam heterojen bir sınıf oluşturuyor. Bu sınıf, yakınmalar ve acıma gösterileri gibi standartlaştırılmış duygu sözcelerinin yanı sıra, hem kurumsal olarak bağlanmış sözceler için anlatımlar (tebrik etmeler, lanet okumalar, bir kimsenin şerefine konuşmalar, hoşgeldiniz selamları) hem de özür dileme anlatımlarını (her türden özür dilemeler, teşekkürler, hatır alma sözleri) içeriyor. Son olarak, *sergileyiciler* sınıfında da, nesne durumlarını serimlemeye yarayan betimleyici sorular ve yanıtlar, hitaplar, alıntılar vb. gibi konuşmanın kendisiyle ilişkili iletişimsel sözceler arasında bir ayrım yapılmıyor. Bunların arasından bir de, sonuç çıkarmak, tanılamak, hesaplamak, sınıflandırmak vb. gibi işlemleri gerçekleştirdiğimiz anlatımları ayırmamız gerekiyor.

Searle, Austin'in sınıflandırmasını daha da netleştirmeye çalışmıştır.[73] Bunun için belirli bir dil içinde ayrımlaşmış bulunan edimsel yüklemler listesine değil, bir konuşucunun değişik söz eylemleri tipleriyle, onların tek tek diller içinde gerçekleştirilme biçimlerinden bağımsız olarak izlediği edimsözsel niyetlere ya da hedeflere yönleniyor. Searle, toplu bir bakış sağlayan ve sezgisel olarak aydınlatan bir sınıflandırmaya ulaşıyor: Betimleyici, yükümleyici, yönerici, bildirimci ve anlatımcı söz eylemlerini ayırır. Öncelikle iyi tanımlanmış bir sınıf olarak betimleyici (ya da sergileyici) söz eylemlerini ortaya koyuyor. Ayrıca yükümleyici sınıfını Austin'den olduğu gibi devralıp, bunun karşısına yönerici sınıfını koyuyor; yükümleyici söz eylemlerinde konuşucun kendisi bir yükümlülük altına girerken, yönerici söz eylemlerinde ise konuşucu dinleyiciyi belirli bir eylemi yapmaya yöneltmeyi deniyor. Searle, talimatları, ricaları, yönergeleri, dilekleri, davetleri ve bunların yanı sıra duaları da yönerici sınıfına sokuyor. Burada bir yanda dilekçeler, uzaklaştırmalar, buyruklar vb. gibi normlandırılmış dilekler ile diğer yanda basit buyrumlar, yani yetkilendirilmemiş istek sözceleri arasında bir ayrım yapmıyor. Bu yüzden yö-

[73] J. Searle, "A. Taxonomy of illocutionary Acts," J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge 1979, s. 1 vd.

nericiler ile bildirimciler arasında kesin bir ayrım yapılmamış oluyor. Gerçi bildirimci sözceler için, normatif bağlayıcılığı (örneğin atamalar, istifalar, savaş ilanları, işten çıkarmalar) güvenceleyen tek tek kurumlar gereklidir; ama bu sözcelerin de yönergeler ve buyruklarla benzer bir normatif anlamları vardır. Son sınıf anlatımcı söz eylemlerini kapsıyor. Bu eylemler, konuşucunun onlara kendi ruhsal tutumlarını içtenlikle dile getirmesi hedefiyle tanımlanıyor. Ne var ki Searle bu kıstası uygularken belirsiz davranıyor; bu yüzden itiraflar, açığa çıkarmalar, açığa vurmalar vb. gibi örnekler bu sınıfta eksik kalıyor. Sadece yakınmalar ve sevinç ve acıma bildirimleri anılıyor. Belli ki Searl, Austin'in davranışsalları karakterize edişi konusunda yanılgıya düşerek kutlamalar ve selamlamalar gibi kurumsal olarak bağlanmış söz eylemlerini de bu sınıfa sokuyor.

Austin'in söz eylemleri tiplerinin, Searle tarafından arındırılmış biçimi iki değişik yöne doğru gelişmiş bulunan bir tartışmanın başlangıç konumunu gösteriyor. Tartışmanın bir yönüne Searle'ün beş söz eylemi tipinin ontolojik olarak temellendirilmesi çabaları damgasını vurmuştur; öteki yönü ise söz eylemlerinin sınıflandırılmasının, empirik pragmatik görünümleri açısından, gündelik yaşamdaki iletişimlerde karşılaşılan eylem dizimlerinin çözümlenişi için verimli kılınabilecek bir biçimde yapılandırılması çabasıyla belirlenmiştir.

Wunderlich, Campbell ve Kreckel gibi dilbilimcilerin ve toplumdilbilimcilerin çalışmaları bu ikinci doğrultuda yer alıyor.[74] Toplumsal uzamlarda ve tarihsel süremlerde ağ haline gelen iletişimsel eylemler olarak toplumsal yaşama bağlamları, empirik pragmatiği oluşturuyorlar. Edimsözsel güçlerin tek tek dillerde gerçekleşen örnekleri, bu eylem ağlarının yapısını yansıtıyorlar. İster gramer kiplerinin sabitleşmiş biçiminde, isterse edimsel yüklemlerin, tümce parçacıklarının, tümce titremlemelerinin vb. daha esnek biçimlerinde edimsözsel edimler gerçekleştirmenin dilsel olanakları, kişilerarası ilişkilerin kurulması şemasını veriyor. Edimsözsel güçler, iletişimsel toplumsallaşma ağlarındaki düğüm noktalarını oluşturuyor; edimsözlerin sözlüğü aynı zamanda bir toplumun dilinin ve kurumsal düzenlemelerinin kesişme yüzeyidir. Dilin bu toplumsal altyapısı akışkandır; kurumlara ve yaşama biçimlerine bağlı olarak değişir. Ama bu değişmelerde, önceden kestirileme-

---

[74] D. Wunderlich, "Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung," aynı yazarın: Wunderlich (1976), s. 51 vd.; aynı yazarın: "Was ist das für ein Sprechakt?" Grewendorf (1979), s. 275 vd.; aynı yazarın: "Aspekte einer Theorie der Sprechhandlungen," H. Lenk (1980), s. 381 vd.; B. G. Campbell, "Toward a workable taxonomy of illocutionary forces," *Language and Style*, Cilt VIII, 1975, s. 3 vd.; M. Creckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*, Londra 1981.

yen durumlarla yaratıcı bir biçimde başa çıkılabilmesi için yeni anlatım biçimleri sunan dilsel bir yaratıcılık *da* yer alır.[75]

Söz eylemlerinin pragmatik bir sınıflandırılması açısından, söz durumlarının genel boyutlarına gönderme yapan göstergeler önemlidir. *Zaman boyutu* açısından, tarafların geleceğe mi, geçmişe mi yönlendikleri ya da söz eylemlerinin zaman açısından nötr mü oldukları sorusu ortaya çıkmaktadır. *Toplumsal boyut* açısından, etkileşim sonuçları bakımından önem taşıyan bağlayıcılıkların, konuşucu için mi, dinleyici için mi, yoksa her iki taraf için de mi doğduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Ve *nesnel boyut* açısından da izleksel ağırlık noktasının nesnelerde mi, eylemlerde mi, yoksa aktörün kendisinde mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. M. Kreckel bu göstergelerden, gündelik yaşam iletişimlerini çözümlemesinin temeline koyan bir sınıflandırma önerisi için yararlanıyor. (Şekil 15 s. 341)

Bu ve benzeri sınıflandırmaların avantajı, elbette etnodilbilimsel ve toplumdilbilimsel betimleme dizgeleri için bir kılavuz oluşturmaları ve doğal sahnelerin karmaşıklığıyla başa çıkmak için durum belirtilerinden çok edimsözsel niyetleri ve hedefleri çıkış noktası alan tipolojilerden daha elverişli olmalarıdır. Ne var ki bu gibi sınıflandırmalar, bu üstünlüklerini bedelini anlamsal çözümlemelere bağlanan ve basit dil işlevlerini (nesne durumlarının serimlenmesi, yaşantıların anlatımı ve kişilerarası ilişkilerin kurulması gibi) dikkate alan sınıflandırmaların sezgisel apaçıklığından vazgeçmekle ödemektedirler. Tümdengelimli olarak elde edilen, pragmatik göstergelere göre oluşturulan söz eylemleri sınıfları somut tipler üzerinde yoğunlaşmamaktadırlar; sezgilerimize ışık tutacak kuramsal aydınlatma gücünden yoksundur.

---

[75] Bir toplumun esnekliğinin bir ölçütü, kurumsal olarak az ya da çok bağlanmış, deyim olarak gösterilmiş, ritüelleştirilmiş söz eylemlerinin, her durumda kullanılabilen edimsözsel bağlantı olanakları bütünündeki oranlarıdır. Böylece Wunderlich (1976, s. 86 vd.), söz edimlerini eylem normlarına mı, yoksa eylem durumlarına mı daha sıkı bir biçimde bağımlı olduklarına göre ayırıyor; Campbell (1975) bu ayrımı yapmak için 'kurumsal *versus* yerel' ve 'durumsal *versus* etkileşimsel' boyutlarını kullanıyor. Bu açıdan, 'girişimci *versus* tepkici' boyutu da önemlidir. (Wunderlich [1976], s. 59 vd.).

Şekil 15. *Üç pragmatik göstergeye göre sınıflandırmalar*

	Konuşucu (K)	*Dinleyici (D)*
	bilişiye yönlenmiş (C)	bilişiye yönlenmiş (C)
Şimdiki zaman	Konuşucu, dinleyicinin mesajını aldığını gösteriyor mu? Örnekler: Aynı görüşte olmak aldığını bildirmek geri çevirmek	Konuşucu dinleyicinin dünyaya bakışını etkilemeye çalışıyor mu? Örnekler: Öne sürmek tanıtlamak ilan etmek
	kişiye yönlenmiş (P)	kişiye yönlenmiş (P)
Geçmiş zaman	Konuşucu kendine ve / ya da geçmişteki eylemine mi gönderme yapıyor? Örnekler: Haklı çıkarma savunma yakınma	Konuşucu dinleyenin kişiliğine ve / ya da onun geçmişteki eylemine mi gönderme yapıyor? Örnekler: Suçlama eleştirme takılma
	eyleme yönlenmiş (A)	eyleme yönlenmiş (A)
Gelecek zaman	Konuşucu gelecekteki bir eylem için söz veriyor mu? Örnekler: Söz vermek geri çevirmek vazgeçmek	Konuşucu dinleyicinin bir şey yapmasını sağlamaya çalışıyor mu? Örnekler: Tavsiye etmek meydan okumak buyruk vermek

Alındığı yer: Kreckel (1981), s. 188.

Searle konuşucunun betimleyici, yönerici, yükümleyici, bildirimci ve anlatımcı söz edimleri gerçekleştirdiğinde izlediği edimsözsel niyetleri ya da girdiği önermesel tutumları ontolojik olarak karakterize ederek, *kuramsal olarak güdülenmiş söz eylemleri tipolojisine* giden adımı atıyor. Bu sırada dünyayı var olan nesne durumlarının toplamı olarak tanımlayan ünlü modelden yararlanıyor; bu model konuşucuyu/aktörü bir merci olarak bu dünyanın dışına yerleştirir ve aktör ile dünya arasında dilsel olarak sağlanan tam iki ilişkiye olanak verir: Olguların saptanmasının bilişsel ilişkisi ve bir eylem amacının gerçekleştirilmesinin müdahaleci ilişkisi. Sonra edimsözsel niyetler, tümcelerin ve olguların uyum içine sokulacakları doğrultuyla karakterize edilebilir; yukarıdan aşağıya inen ok ↓, tümcelerin olgulara uymaları gerektiğini; aşağıdan yukarı çıkan ok ↑ ise olguların tümcelere uydurulması gerekti-

ğini gösterir. Böylece betimleyici söz eylemlerinin savlayıcı gücü için ve yönerici söz eylemlerinin buyrumsal gücü için şunlar kabul edilir:

Betimleyici	⊢	↓ B (p)
Yönerici	!	↑ I (D p'ye neden oluyor)

Burada B bir görüşte olmak, düşünmek, inanmak vb. gibi bilişileri ya da önermesel tutumları; I ise istemek, dilemek, niyetinde olmak vb. gibi yönelimleri ya da önermesel tutumları gösterir. Savlayıcı güç, p için K'nun D'ye karşı bir erk iddiasında bulunduğu, yani olguların çağrı tümcesiyle örtüştürüldüğü anlamına geliyor (↑). Searle edimsözsel güçleri dil ve dünya arasındaki ilişkilerin yardımıyla betimlerken, önerme ya da çağrı tümcelerinin geçerlilik koşullarına başvuruyor. *Geçerlilik boyutundaki* söz eylemlerinin sınıflandırılması görüş açılarını ödünç alıyor. Ancak, konuşucunun perspektifiyle sınırlı kalıyor ve pazarlığın ve geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesinin dinamiğini, yani *görüş birliği* oluşturmayı dikkate almıyor. Tek bir aktörün dil yoluyla kurulan iki ilişkisi modeli, birbirleriyle dünyadaki bir şey hakkında anlaşan iletişim tarafları arasındaki öznelerarası ilişki için nesnel bir dünyaya yer bırakmıyor. Bu ontolojik tasarımın, uygulamada çok dar olduğu görülüyor.

Yükümleyici söz eylemleri, ilkin bu modele kolaylıkla uyarmış gibi görünüyor; K böyle bir söz edimiyle D'ye karşı, olguların sözceden niyet tümcesiyle uyum içine sokulacağının güvencesini veriyor (↑):

Yükümleyici C	↑ I (K, p'ye etki ediyor).

Ne var ki, niyet tümcelerinin önceden bildirmelerde kullanılmasını çözümlerken, yükümleyici söz edimlerinin edimsözsel gücünün önceden bildirilen eylem niyetinin gerçekleşme koşullarıyla açıklanamayacağını görmüştük. Ama ↑ ile söylenen yalnızca budur. Konuşucu yükümleyici söz eylemleriyle isteğini *normatif bir yükümlülük* anlamında *bağlar*; ve bir niyet *açıklamasının güvenilirliğinin* koşulları, konuşucunun bir aktör olarak niyetini gerçekleştirdiğinde yerine getirdiği koşullardan tamamen farklı türdendir. Searl'ün geçerlilik koşullarını başarı koşullarından ayırması gerekirdi.

Benzer bir biçimde, yönergeler, buyruklar, yönetmelikler gibi normlandırılmış dilekleri, yalın buyrumsal çağrılardan ayırmıştık; konuşucu normlandırılmış çağrılarda normatif bir geçerlilik iddiasında bulunur, yalın buyrumsal dileklerde ise yaptırımı dışarıdan konmuş bir erk iddiasında bulunur. Bu yüzden basit dileklerin buyrumsal anlamı bile,bu sırada kullanılan buyrum tümcelerinin yerine getirilmesi

koşullarıyla açıklanamaz. Bu yeterli olsaydı bile, Searle yönerici sınıfını gerçek buyrumlar sınıfına indirgemekte ve yönergelere ya da buyruklara karşı sınırlandırmakta zorlanacaktı; çünkü Searl'ün modeli normların geçerliliğinin (ya da yerine getirilmesinin) koşullarına izin vermemektedir. Bu eksiklik özellikle, Searle bildirimci söz eylemlerini kurduğu dizgeselliğe katmaya çalıştığı zaman belli olmaktadır.

Bir savaş ilanının, bir istifanın, bir oturumu açmanın, bir yasanın okunmasının vb. edimsözsel gücü, açıktır ki bu iki uyum yönü şemasına göre yorumlanamaz. Bir konuşucu kurumsal olgular yarattığında, nesnel dünyadaki bir şeye kesinlikle gönderme yapmaz; daha çok sosyal dünyanın meşru düzenleriyle uyum içinde davranır ve aynı zamanda yeni kişilerarası ilişkileri başlatır: Searl'ün *başka* bir dünyaya ait olan bu anlamı, nesnel dünya düşünülerek çizilen çifte okla simgelemesi, tam bir çaresizlik belirtisidir:

Bildirimci D ⇕ (p)

Burada özel önermesel tutumların gerekli olmadığı varsayılmaktadır. Bu çaresizlik, anlatımcı söz eylemlerinde bir kez daha yineleniyor; bu tür eylemlerin edimsözsel gücü de bir aktörün var olan nesne durumları dünyasıyla ilişkileri yoluyla karakterize edilemez. Searle, şemasının uygulanamazlığını bir ne / ne de işaretiyle dile getirecek kadar tutarlı davranıyor:

Anlatımcı söz edimleri E Ø (p)

burada gelişigüzel önermesel tutumlar olanaklıdır.

Söz eylemlerinin edimsözsel hedeflerine, erk ve geçerlilik iddialarının özneler arasında kabul edilmesiyle ulaşıldığını çıkış noktası olarak alırsak; ayrıca normatif uygunluğu ve öznel içtenliği, doğrulukla benzeşen geçerlilik iddiaları olarak ortaya koyarsak ve bunları yine aktör-dünya ilişkileriyle korursak, bir yandan Searl'ün sınıflandırma denemesinin verimli kuramsal bakış açısını korumuş, diğer yandan da bu denemenin yarattığı zorluklardan kaçınmış oluruz.

Bu düzeltmeler sonucunda şu sınıflandırmayı elde ederiz:

– Konuşucu *buyrumlarla* nesnel dünyada istenilen bir duruma gönderme yapar; D'yi bu duruma neden olması için devinime geçirmek ister. Buyrumlar yalnızca istenilen eylemin yapılabilirliği görüş açılarından, yani başarı koşulları bakımından eleştirilebilir. Ama buyrumların reddedilmesi normal olarak bir erk iddiasının reddedilmesi anlamına gelir; bu reddetme eleştiriye dayanmaz, kendi açısından bir isteği dile getirir.

– Konuşucu, *betimleyici söz eylemleriyle* nesnel dünyadaki bir şeye gönderme yapar; bir nesne durumunu aktarmak ister. Böyle bir sözcenin olumsuzlanması, K'nun öne sürdüğü sav hakkındaki doğruluk iddiasına D'nin *karşı çıkması* anlamına gelir.

– Konuşucu, *düzenleyici söz eylemleriyle* ortak sosyal dünyadaki bir şeye gönderme yapar; meşru olarak kabul edilmiş bir kişilerarası ilişki kurmak ister. Böyle bir sözcenin olumsuzlanması, S'nin kendi eylemi için iddia ettiği normatif uygunluğa D'nin *karşı çıkması* anlamına gelir.

– Konuşucu, *anlatımcı söz eylemleriyle* kendi öznel dünyasındaki bir şeye gönderme yapar; yalnızca kendisinin ulaşabileceği bir yaşantıyı bir dinleyici kitlesine açmak ister. Böyle bir sözcenin olumsuzlanması, K'nun kendini sergilemesinin içtenlik iddiasından, D'nin *kuşku duyması* anlamına gelir.

Bir başka söz eylemleri sınıfı da *iletişimsel söz eylemleridir*; bu sınıftaki söz eylemleri sorular ve yanıtlar, hitaplar, itirazlar, itiraflar vb. gibi *konuşmanın örgütlenmesine*, konulara ve katkılara bölünmesine, konuşma rollerinin dağıtılmasına, konuşma sırasının düzenlenmesine yarayan düzenleyici söz eylemlerinin bir alt sınıfı olarak da anlaşılabilir.[76] Ancak, iletişimsel söz eylemlerini bağımsız bir sınıf olarak ele almak ve *iletişim süreciyle düşünsemeli ilişkileri üzerinden* tanımlamak daha uygundur. Böylelikle, ne (evetlemeler, değillemeler, güvencelemeler, onaylamalar vb. gibi) doğrudan geçerlilik iddialarına ne de (temellendirmeler, haklı çıkarmalar, çürütmeler ya da kabuller, kanıtlar vb. gibi) geçerlilik iddialarının argümanlara dayalı olarak işlenmesine gönderme yapan söz edimleri bu sınıfa sokulabilir.

Son olarak da *işlemsel* söz eylemleri, yani (sonuç çıkarmak, tanılamak, hesaplamak, sınıflandırmak, saymak, tahminde bulunmak vb. gibi) kurucu kuralların uygulanmasını imleyen söz eylemleri sınıfı kalıyor. İşlemsel söz eylemlerinin edimsel ama *doğası gereği iletişimsel olmayan bir anlamı* vardır; bu söz eylemleri, aynı zamanda kurallara uygun simgesel anlatımların kurulmasıyla yapılan işi betimlemeye yarar.[77]

---

[76] Konuşmayı örgütleyen söz edimleri için bkz. H. Sacks'a gönderme yapan E. Schlegloff, E. Jefferson, "A simplist Systematics for the Organization of turn-taking for Conversation," *Language* 50 (1974), 696 vd., Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt am Main 1976, s. 330 vd.

[77] Bu söz eylemleri sınıfına ilişkin olarak, K'nun edimsözsel bir edimle dinleyiciyi bu eylemin gerçekleşmesi hakkında bilgilendirdiği ya da ona bu edimin gerçekleştirileceğini söylediği savı daha uygun olabilir. Lemmon, Hedenius, Wiggins, D. Lewis, Schiffer, Warnock, Creswell ve başkalarının savunduğu bu savın eleştirisi için bkz. Grewendorf, "Haben explizit performative Äusserungen einen Wahrheitswert?" Grewendorf (1979), s. 175 vd. Ne var ki,

Bu sınıflandırma temel alındığında, yükümleyiciyer ve bildirimciler de, kurumsal olarak bağlanmış söz eylemleri de (iddiaya girmek, evlenmek, yemin etmek vb.) ve (normların çiğnenmesi için özür dilemeler ve gönül almalarla ilişkili) tazminler de düzenleyici söz eylemleri sınıfı başlığı altına koyulabilirler. Zaten bundan da temel kiplerin başka farklılaştırımları gerektirdiği anlaşılıyor. Belirli bir temel kip sınırları içinde tek tek dillerde farklılık gösteren *edimsözsel güçlerin tüm yelpazesi* için sınıflandırmalar geliştiremediğimiz sürece, bu temel kipler gündelik yaşamdaki iletişimleri çözümleme amacı açısından kullanışsızdır. Yalnızca birkaç edimsözsel edim –önesürümler ve saptamalar, vaatler ve buyruklar, itiraflar ve açığa çıkarmalar gibi– bir temel kipi karakterize edebilecek ölçüde *geneldir*. Normal olarak sadece bir geçerlilik idiasıyla ilişkili olmayı değil, bir konuşucunun simgesel bir anlatım için doğruluk, uygunluk ya da içtenlik iddiasının tür ve biçimini de karakterize ederler. Söz edimlerinin kurumsal bağımlılık derecesi, geçmişe ve geleceğe yönlenmişlik, konuşucuya ve dinleyiciye yönlenmişlik, konuların ağırlık noktaları gibi pragmatik göstergeler, *geçerlilik iddialarının edimsözsel açıdan değiştirilmesini* dizgesel bir biçimde kavramamıza yardımcı olabilir. Ancak kuramın kılavuzluğundaki empirik bir pragmatik, bilgilenimsel, yani ne kısır ne de boş olan söz eylemleri sınıflandırmaları geliştirebilir.

Yine de anlaşmaya yönlenmiş *dil kullanımının arı tipleri*, dil yoluyla sağlanan etkileşimlerin tipolojikleştirilmesinde kılavuzluk etmeye uygundur. İletişimsel eylemde bireysel katılımcıların eylem tasarımları, söz eylemlerinin edimsözsel bağlayıcılık etkilerinin yardımıyla koordine edilir. Bu yüzden, betimleyici, düzenleyici ve anlatımcı söz edimlerinin, bunlara karşılık düşen, dil yoluyla sağlanan etkileşimleri de kurduğu varsayılabilir. Bu durumun *normların kılavuzluğundaki eylemlerde* ve *dramaturjik eylemlerde* kurucu olan *düzenleyici* ve *anlatımcı söz eylemleri* için geçerli olduğu açıktır. Benzer bir biçimde betimleyici söz eylemlerine karşılık düşen bir etkileşim tipi, ilk bakışta görülemiyor. Ama iletişim yoluyla onaylanmış *eylem tasarımlarının uygulanmasına*, yani *amaçlı etkinliklere* birincil olarak hizmet etmeyen, tersine iletişimleri olanaklı ve kararlı kılan eylem bağlamları vardır: Sohbetler, argümantasyonlar, genel olarak belirli bağlamlarda kendi kendini amaç edinen konuşmalar. Bu durumlarda anlaşma süreci, eylemi koordine eden bir mekanizmanın araçsal rolünden kopar; ve konuların iletişimsel olarak irdelenmesi, konuşmanın

---

konstrüksiyon başarımlarının gerçekleştirilmesini anlatan işlemselleri, betimleyici söz eylemlerine benzeştirmek yanlıştır. Konuşucu bu söz eylemleriyle bir önermesel doğruluk değil, düzgün kurulmuş olma ya da anlaşılırlık iddiasını bağlar.

amacı olarak bağımsızlaşır. Ağırlığın amaçlı etkinlikten iletişime doğru bu biçimde kaydığı her durumda, 'konuşma' terimini kullanacağım. Burada, irdelenen nesnelere yönelik ilgi ağır bastığı için, belki *betimleyici söz eylemlerinin*, konuşmalar için kurucu bir önem taşıdığı söylenebilir.

Demek ki, bizim söz edimleri sınıflandırmamız, iletişimsel eylemin üç arı tipini, daha doğrusu *sınır durumunu* ortaya koymaya yarayabilir: Konuşma, normların kılavuzluğundaki eylem ve dramaturjik eylem. Ayrıca stratejik eylem ile etkisözsel edimler ya da buyrumlar arasındaki içsel ilişkileri dikkate aldığımızda, dil yoluyla sağlanan etkileşimler için aşağıdaki sınıflandırmayı elde ederiz. (Şekil 16)

Şekil 16. *Dil Yoluyla Kurulan Etkileşimlerin Arı Tipleri*

biçimsel / pragmatik / yasıflar / eylem tipleri	karakteristik söz edimleri	dil işlevleri	eylem yönlenimleri	temel tutumlar	geçerlilik iddiaları	ilişki kurulan dünyalar
stratejik eylem	etkisözler, buyrumlar	dinleyenin etkilenmesi	başarıya yönlenmiş	nesneleştirici	[etkililik]	nesnel dünya
konuşma	betimleyiciler	nesne durumlarının serimlenmesi	anlaşmaya yönlenmiş	nesneleştirici	doğruluk	nesnel dünya
normlarla düzenlenen eylem	düzenleyiciler	kişilerarası ilişkilerin kurulması	anlaşmaya yönlenmiş	normlarla uyumlu	uygunluk	sosyal dünya
dramaturjik eylem	anlatımcılar	kendini sergileme	anlaşmaya yönlenmiş	anlatımcı	içtenlik	öznel dünya

(6) *Biçimsel ve empirik pragmatik*

Yalnızca ana hatlarıyla verdiğim bir söz eylemleri kuramının programı uygulansaydı bile, bu türden biçimsel pragmatik yaklaşımlı bir kuramla, kullanışlı bir sosyolojik eylem kuramı açısından ne kazanılmış olabileceği sorulabilirdi. En azından bu iş için son derece idealize edilmiş tekil söz eylemlerinin rasyonel olarak yeniden kurulmasıyla oyalanmayıp hemen iletişimsel gündelik yaşama pratiğiyle işe koyulan empirik-pragmatik araştırma yaklaşımlarının neden daha uygun olmadıkları sorusu ortaya çıkıyor. Dilbilim cephesinden, anlatıların ve metinlerin çözümlen-

mesi için,[78] sosyoloji cephesinden konuşmaların çözümlenmesi için,[79] antropoloji cephesinden konuşmanın etnografisi için[80] ve ruhbilim cephesinden de dilsel etkileşimin pragmatik değişkenlerinin incelenmesi için[81] benzer katkılarda bulunulmuştur. Oysa ki, yeniden kurucu bir niyetle, yani bir edinç kuramı anlamında, olası anlaşmanın koşullarına yönelen biçimsel pragmatiğin[82] olgusal dil kullanımından umutsuzca uzaklaştığı görülüyor.[83]. Bu koşullarda, bir iletişimsel eylem kuramının biçimsel-pragmatik temellendirilişinde diretmek anlamlı mıdır?

Bu soruyu iki biçimde yanıtlamak istiyorum; ilkin biçimsel pragmatiğin, empirik pragmatikle bağlantı kurduğu yöntemsel adımları sayacağım (a); sonra anlaşma süreçlerinin rasyonel temelinin aydınlatılmasını gerektiren sorunları belirteceğim; son olarak da biçimsel pragmatiğin, rasyonellik sorununu yanlış yere yerleştirmek istemiyorsa –yani Max Weber'in eylem kuramının telkin ettiği gibi eylem yönlenimlerine değil, eyleyen öznelerin ait oldukları yaşama evrenlerinin genel yapılarına yerleştirmek için– empirik pragmatikten öğrenmesi gereken, stratejik açıdan önemli bir argümanı ele alacağım (c).

a'ya ek) Dil yoluyla kurulan etkileşimin arı tiplerini, bu sırada eylem koordinasyonunun çözümlenmesi için gereken kuramsal görüş açılarını yitirmek zorunda kalmadan doğal durumların karmaşıklığına adım adım yaklaştırabiliriz. Yapmamız gereken, iletişimsel eylem kavramının varlığını borçlu olduğu güçlü idealleştirmeleri denetimli bir biçimde geri almaktır:

– *temel kiplerin* dışında, olası kişilerarası ilişkilerin kültürlere özgü ve tek tek dillerde standartlaştırılış ağını oluşturan, *somut olarak biçimlenmiş edimsözsel güçlerin* çeşitliliği kabul edilecektir,

– söz eylemlerinin *standart biçiminin* dışında, söz edimlerinin *öteki dilsel gerçekleş-*

---

[78] W. Kummer, *Grundlagen der Texttheorie*, Hamburg 1975; M. A. K. Halliday, *System and Function in Language*, Selected Papers, Oxford 1976; K. Bach, R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge 1979.

[79] M. Coulthard, *An Introduction into Discourse Analysis*, Londra 1977; L. Churchill, *Questioning Strategies in Sociolinguistics*, Rowley, Ma. 1978; J. Schenken (Haz.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, New York 1978.

[80] D. Hymnes (Haz), *Language in Culture and Society*, New York 1964; aynı yazarın: "Models of the interactions of language and social life," J. J. Gumperz, D. Hymes (Haz.), *Directions in Sociolinguistics*, New York 1972, s. 35 vd.

[81] R. Rommetveit, *On Message-Structure*, New York, 1974.

[82] Apel (1976 b); Habermas (1976 b).

[83] Bkz. Allwood'un biçimsel-pragmatik yaklaşımlarının eleştirel değerlendirilmesi, Grice ve Habermas, Kreckel (1981), s. 14 vd.

tirilme biçimleri kabul edilecektir,

– *belirtik* söz eylemlerinin dışında, eksiltili bir biçimde kısaltılmış, sözdışı bir biçimde bütünlenmiş, dinleyicinin anlamasının standartlaştırılmamış, raslantısal bağlam koşullarına bağlı olduğu *örtük sözceler* kabul edilecektir,

– *doğrudan* söz eylemlerinin dışında, *dolaylı*, imlemlerinin bağlamdan çıkarılması gereken *değişmeceli, belirsiz* sözceler kabul edilecektir,

– inceleme, *yalıtılmış* söz edimlerinden (ve evet/hayır tavır almalarından) söz eylemleri dizimlerine, *metinlere* ya da *konuşmalara* doğru genişleyecek, böylece karşılıklı konuşma içermeleri de inceleme alanına dahil olacaktır,

– iletişim taraflarının her bir söz edimiyle aynı zamanda nesnel, sosyal ve öznel dünyada yer alan bir şeyle ilişki kurdukları olgusunu dikkate almak için, nesneleştirici, normlara uyumlu ve anlatımcı temel tutumların yanı sıra, kapsayıcı, *edimsel bir tutum* kabul edilecektir,[84]

– *anlaşma süreçleri* düzleminin, yani *konuşmanın* yanı sıra, iletişimsel *eylem* düzlemi, yani bireysel katılımcıların eylem tasarımlarının anlaşma yoluyla koordine edilmesi, incelemeye katılacaktır,

– Son olarak da, *iletişimsel eylemin* yanı sıra, etkileşim taraflarının yorumlamala-

---

[84] Betimleyici, düzenleyici ve anlatımcı söz eylemlerine göre sınıflandırma, konuşucuya her eylemde bir temel tutum atfedilmesi anlamına gelir. Edimsel bir tutumu kabul ettiğimizde, karmaşık anlaşma süreçlerinin ancak her konuşucunun (ister nesneleştirici, normlarla uyumlu ya da anlatımcı) bir tutumdan her defasında başka tutumlara, düzenlenmiş yani rasyonel olarak denetlenen bir geçiç yaptığı zaman başarılı olabileceği olgusunu dikkate alırız. Böyle bir dönüştürme kiplerarası *geçerlilik sabitlerine* dayanır. Bu söz eylemlerinin mantığı, henüz araştırılmamış bir alandır. Örneğin anlatımcı bir söz eylemi $M_{(a)}$ö'nin geçerliliğinden, *buna karşılık düşen* bir söz eylemi $M_{(b)}$ö'nün geçerliliği sonucunu neden çıkarabiliriz? Peter, Frieda'yı sevdiğini içtenlikle itiraf ettiğinde, Peter'in Frieda'yı sevdiği önesürümünü doğru kabul etmekte haklı olduğumuzu duyumsarız. Ve bunun tersine olarak, Peter'in Frieda'yı sevdiği önesürümü doğruysa, Peter'in Frieda'yı sevdiğine ilişkin bir itirafın içtenlikli olduğunu kabul ederiz. Bu geçiş ancak anlatımcı söz eylemlerini betimleyiciler ya da yaşantı tümcelerini önerme tümcelerine benzeştirdiğimizde, önermeler mantığının kurallarına göre haklı çıkarılabilir. Burada böyle bir durum söz konusu olmadığından, aynı önermesel içerikte ortaya çıkan söz eylemlerini birbirine bağlamak için biçimsel pragmatik kurallar bulmak zorundayız. Aşağıdaki tablo, hangi geçişleri sezegisel olarak olanaklı (+) ya da olanaksız (–) kabul ettiğimizi gösteriyor (Şekil 17 Sayfa 349).
Bilinen kipsel mantıklar bu görüngüleri doyurucu bir biçimde açıklayamaz. Ama pragmatik bir mantığın konstrüktif yaklaşımı için krş. C. F. Gethmann (Haz.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt am Main 1980, Bölüm 3, s. 165-240; aynı yazarın, *Protologik*, Frankfurt am Main 1979.

rını besledikleri *arka plan bilgisinin* kaynakları, yani yaşama evrenleri, çözümlemeye alınacaktır.

Şekil 17. *Aynı önermesel içerikli söz eylemleri arasında kipler arası geçerlilik aktarımı*

nereden:	nereye: Betimleyici söz eylemi'ne (doğruluk)	nereye: Anlatımcı söz eylemi'ne (içtenlik)	nereye: Düzenleyici söz eylemi'ne (uygunluk)
betimleyici söz eylemi (doğruluk)	x	+	–
anlatımcı söz eylemi (içtenlik)	+	x	–
düzenleyici söz eylemi (uygunluk)	–	+	x

Bu genişletmeler, başlangıçta standart söz edimlerini ortaya koyarken alınmasını düşündüğümüz yöntemsel önlemlerden vazgeçilmesiyle sonuçlanıyor. Standart durumda sözcelenen tümcelerin sözcük anlamı, konuşucunun söz edimiyle kastettiği şeyle örtüşüyor.[85] Ama bir konuşucunun, sözcesiyle kastettiği şey örtük bir arka plan bilgisine ne denli bağımlı kılınırsa, sözcenin bağlama özgü imlemi söylenenin sözcük imleminden o denli farklılaşabilir.

Sözcelerin imleminin tam ve sözcüksel bir sergilenişinin idealize edilmesinden vazgeçilirse, bir başka sorunun, yani doğal durumlarda anlaşmaya yönlenmiş ve başarıya yönlenmiş eylemlerin tanılanması ve birbirinden ayrılması sorununun çözümü de kolaylaşacaktır. Bu sırada, yalnızca stratejik eylem bağlamlarındaki edimsözlerin değil, iletişimsel eylem bağlamlarında etkisözlerin de görüldüğünü dikkate almak gerekir. Ortaklaşa yorumlama süreçleri değişik evrelerden geçer. Bu süreçlerin başlangıç evresi esas olarak tarafların durum yorumlarının eylem koordinasyonu amaçlarıyla yeterince örtüşmemesiyle tanımlanır. Bu evrede tarafların üstiletişim

[85] Searle'ün (1969) s. 87 vd.nda ortaya koyduğu "principle of expressebility"nin böyle bir yöntemsel anlamı var; ayrıca krş. T. Binkley, "The Principle of Expresibility," *Philosop. Phenom. Res.* 39, 1979, s. 307 vd.

düzlemine kayması ya da dolaylı anlaşma araçlarını kullanmaları gerekir. Dolaylı bir anlaşma yönelimsel anlambilim modeline göre gerçekleşir: Konuşucu (henüz) doğrudan iletemediği bir şeyi dinleyicinin etkisözsel etkilerle anlamasını sağlar. Demek ki bu evrede etkisözsel edimlerin iletişimsel eylem bağlamlarına sokulması gerekir. Bu noktada, *anlaşmaya yönlenmiş dil kullanımı içindeki bu stratejik öğeler*, tüm katılımcılar tarafından bir konuşma kesitinin toplam diziminin anlaşmaya yönlenmiş dil kullanımının varsayımları altında olmasıyla, *stratejik eylemlerden* ayrılır.

b'ye ek) Biçimsel pragmatik çıkış noktasını başta kabul etmeyen bir empirik pragmatik, gözlemlenen gündelik yaşam pratiğinin kafa karıştırıcı karmaşıklığı içinde dilsel iletişimlerin rasyonel temellerini görmek için gerekli olan kavramsal araçlardan yararlanamayacaktır. Değişik gerçeklik düzlemlerinin dilsel sergilenişi ya da iletişim patolojisinin görüngüleri ya da merkezsizleşmiş bir dünya anlamasının ortaya çıkması gibi varsayım dolu sorunların empirik çözümlenişine götürebilecek bir düşünceye ancak biçimsel pragmatik incelemelerde varabiliriz.

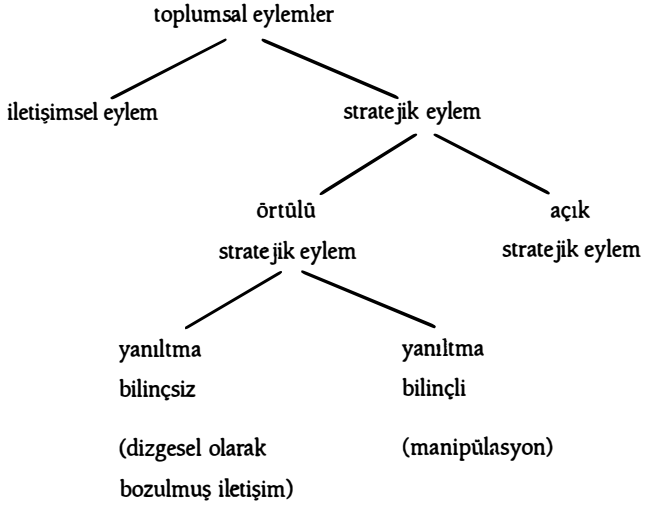
'Oyun' ve 'ciddiyet' gerçeklik düzlemleri arasındaki dilsel sınırın çizilmesi, kurgusal bir gerçekliğin dilsel inşası, espri ve ironi, değişmeceli ve paradoks dil kullanımı, anıştırmalar ve geçerlilik iddialarının üstiletişimsel düzlemde çelişkili bir biçimde geri alınışı – tüm bu başarımlar varlık kipliklerinin kasıtlı olarak karıştırılmasına dayanır. Biçimsel pragmatik, konuşucunun bu karıştırmaları yaparken vakıf olması gereken yanıltma mekanizmasının aydınlatılmasına açıklama gerektiren görüngülerin daha tam bir empirik betimlenişinden daha çok katkıda bulunabilir. Büyüyen çocuk, dil kullanımının temel kiplerine alışarak, kendi yaşantılarının öznelliğini, nesneleştirilmiş gerçekliğin nesnelliğinden, toplumun normatifliğinden ve dilsel iletişimin öznelerarasındalığından ayırma yeteneğini edinir. Söz konusu geçerlilik iddialarını varsayımsal olarak ele almayı öğrenerek, öz ve görünüş, varlık ve görüntü, varlık ve gerek, im ve imlem arasındaki kategorik ayrımları yapmaya alışır. Bu varlık kiplikleriyle ilkin bir yanda kendi öznelliği, diğer yanda ise nesnel, normatif ve öznelerarası alanlar arasındaki istenmeyen karışıklıktan kaynaklanan yanıltma görüngülerini kendi eline alır. Artık karışıklıklarla nasıl başa çıkacağını ve ayrımların ortadan kalkmasını nasıl bilerek üretebileceğini ve bunu kurgu, espri, ironi vb. için nasıl kullanabileceğini bilmektedir.[86]

---

[86] J. Habermas "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen," Auwärter, Kirsch, Schröter (Haz.), *Kommunikation, Interaktion, Identität*, Frankfurt am Main 1976, s. 332 vd.; ayrıca krş. M. Auwärter, E. Kirsch'in empirik incelemesi, "Die konversationelle Generierung von Situationdefinitionen im Spiel 4 – bis 6 jähriger Kinder," W. Schulte (Haz.), *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen 1981, s. 584 vd.

Dizgesel olarak bozulmuş iletişim görünümlerinde de durum aynıdır. Burada da biçimsel pragmatik, ilkin klinik deneyimde olgunlaştırılmış sezgisel anlama temelinde tanılanan görüngülerin açıklanmasına katkıda bulunabilir. Bu tür iletişim patolojileri başarıya yönlenmiş eylemler ile anlaşmaya yönlenmiş eylemler arasındaki bir karışıklığın sonucu olarak kavranabilir. Örtülü stratejik eylem durumlarında, taraflardan en az birisi başarıya yönlenmiş olarak davranır, ama tüm ötekileri iletişimsel eylemin tüm koşullarının gerçekleştiğine inandırır. Bu durum, etkisözsel edimler örneğinde sözünü ettiğimiz manipülasyon durumudur. Buna karşılık, psikanalizin savunma stratejilerinin yardımıyla açıkladığı, çatışmalarla bilinçdışında başa çıkma türü, aynı zamanda ruh içi ve kişilerarası düzlemdeki iletişim bozukluklarına götürür.[87] Böyle durumlarda katılanlardan en az birisi, başarıya yönlenmiş olarak davrandığı ve iletişimsel eylemin sadece görüntüsünü koruduğu konusunda kendi kendisini yanıltır. Dizgesel olarak bozulan bu iletişimin, bir iletişimsel eylem kuramı çerçevesindeki yeri şu şemada görülebilir.

Şekil 18.



Biçimsel pragmatiğin bizim bağlamımızdaki başlıca yararı, dil yoluyla sağlanan etkileşimin arı tipleriyle, toplumsal eylemlerin değişik bilme türlerini cisimlendir-

[87] M. Ruskin, "An Evaulative Review of Family Interaction Research," *Fam. Process* 11, 1972, s. 365 vd., J. H. Weakland, "The Double Bind Theory. A reflexive hindsight," *Fam. Process* 13, 1974, s. 269 vd.; s. S. Kety, "From Rationalization to Reason," *Am. J. of Psychiatr.* 131, 1974, s. 957 vd.; D. Reiss, "The Family and Schizophrenia," *Am. J. of Psychiatr.* 133, 1976, s. 181 vd.

diklerini vurgulamasıdır. İletişimsel eylem kuramı, eylemlerin eleştirilebilecekleri ve iyileştirilebilecekleri biricik görünüm olarak amaçsal rasyonelliğe saplanıp kalmazsa, Weber'in eylem kuramında bulguladığımız zayıflıkları giderebilir. Eylem rasyonelliğinin değişik görünümlerini, ortaya koyduğumuz eylem tipleri açısından kısaca irdelemek istiyorum.

Teleolojik eylemler, etkililik görünümünden yargılanabilir. Eylem kuralları, doğruluk iddiaları açısından eleştirilebilen ve empirik-kuramsal bilginin büyümesiyle geri beslemeli bir ilişki içinde iyileştirilebilen *teknik* ve *stratejik olarak değerlendirilebilir* bilgiyi cisimlendirir. Bu bilgi teknolojiler ve stratejiler biçiminde biriktirilir.

Betimleyici söz eylemleri, bilgiyi yalnızca cisimlendirmekle kalmayıp, belirtik olarak serimler ve karşılıklı konuşmaları olanaklılaştırırlar; bu söz eylemleri doğruluk görünümünden eleştirilebilir. Önermelerin doğruluğu hakkındaki sert tartışmalarda, anlaşmaya yönlenmiş eylemin başka araçlarla sürdürülmesinin bir biçimi olarak *kuramsal tartışım* uygundur. Tartışım yoluyla sınama ad-hoc karakterini yitirdiğinde ve empirik bilgi dizgeli bir biçimde sorgulanırken doğal öğrenme süreçleri argümantasyonların aşamalarından geçirildiğinde, birikimsel etkiler doğar. Bu bilgi, kuramlar biçiminde biriktirilir.

Normlarla düzenlenen eylemler ahlaksal-pratik bir bilgiyi cisimlendirirler. Bu eylemlere normlara uygunluk açısından karşı çıkılabilir. Tartışmada bir uygunluk iddiası da bir doğruluk iddiası gibi konu edilebilir ve tartışım yoluyla sınanabilir. Düzenleyici dil kullanımında ortaya çıkan bozukluklarda, görüş birliğine yönelik eylemin başka araçlarla sürdürülmesi olarak pratik tartışım uygundur. Ahlaksal-pratik argümantasyonlarda katılımcılar hem verili bir norma gönderme yaparak belirli bir eylemin normlara uygunluğunu hem de bir sonraki aşamada, böyle bir normun uygunluğunu sınayabilirler. Bu bilgi hukuk ve ahlak tasarımları biçiminde, gelenek yoluyla aktarılır.

Dramaturjik eylemler eyleyenlerin her birinin kendi öznelliğinin bilgisini cisimlendirir. Bu anlatımlar, içten olmadıkları için eleştirilebilir, yani yanıltmalar ve kendini yanıltmalar olarak reddedilebilirler. Kendini yanıltmalar, terapi konuşmalarında argümanlara dayalı araçlarla ortadan kaldırılabilir. Anlatımcı bilgi, gereksinim yorumunun, isteklerin ve duygusal tutumların yorumunun temelinde yatan değerler biçiminde belirtik kılınabilir. Değer standartları da değer biçici anlatımlar alanındaki yenileştirmelere bağımlıdır. Bu anlatımlar örnek oluşturacak biçimde sanat yapıtlarına yansır. Eylem rasyonelliği görünümleri aşağıdaki şemada özetlenebilir.

Şekil 19. *Eylem rasyonelliği görünümleri*

eylem tipleri	cisimlendirilen bilginin tipi	argümantasyon biçimi	geleneksel olarak aktarılan bilgi kalıbı
teleolojik eylem: araçsal stratejik	teknik ve strateji olarak değerlendirilebilir bilgi	kuramsal tartışım	teknolojiler, stratejiler
betimleyici söz eylemleri (karşılıklı konuşma)	empirik kuramsal bilgi	kuramsal tartışım	kuramlar
normlarla düzenlenen eylem	ahlaksal pratik bilgi	pratik tartışım	hukuk ve ahlak tasarımları
dramaturjik eylem	estetik pratik bilgi	terapisel ve estetik eleştiri	sanat yapıtları

c'ye ek) Eylem yönlenimlerinin, bilgi tiplerinin ve argümantasyon biçimlerinin bu bir araya getirilişi elbette Weber'in Avrupa modernliğinde bilim, ahlak ve sanatla birlikte, belirtik bilgi bileşenlerinin birbirlerinden farklılaştıklarına, değişik alanlarda kurumsallaştırılmış gündelik yaşam eylemlerini etkilediklerine ve o ana dek geleneksel olarak belirlenmiş bulunan eylem yönlenimlerinin bir ölçüde rasyonelleşme baskısı altında kaldıklarına ilişkin tasarımından esinlenmiştir. İletişimsel eylemden görülebilen eylem rasyonelliği görünümlerinin, şimdi toplumsal rasyonelleşme görünümlerini artık yalnızca rasyonel eylemin kurumsallaştırılması seçmeci görüş açısından değil, tüm yelpazesi içinde ele almaya izin vermeleri beklenmektedir.

Sorunun böyle ortaya konuşunda, yine de *içselleştirilmiş bilginin rolüne* yeterince yer verilmemektedir. Kültür uzmanlarının belirtik bilgisinin içine sökün ettiği gündelik yaşam eylemi ufkunun nasıl bir şey olduğu ve iletişimsel gündelik yaşam pratiğinin bu akış altında gerçekten nasıl değiştiği belirsiz kalmaktadır. Anlaşmaya yönlenmiş eylem kavramının bütünüyle *başka* bir yararı da, ortaklaşa yorumlama süreçlerine arka plandan giren bu *art alanda içerilen bilgiyi* aydınlatmasıdır. İletişimsel eylem, iletişime katılanların art alanındaki bir yaşama evreni içersinde gerçekleşir. İletişime katılanlar için yaşama evreni ancak doğal art alan kabullerinin düşünseme öncesi biçiminde ve naif bir biçimde edinilmiş beceriler biçiminde vardır.

Son on yılın toplumdilbilimsel, etnodilbilimsel ve ruhdilbilimsel incelemelerinin birbirine yakınlaştıkları bir nokta varsa, o da konuşucuların ve dinleyenlerin kendi belirtik sözcelerinin yorumlayışlarını büyük ölçüde ortak arka plan ve bağlam bilgisinin belirlediğine ilişkin, çok yönlü bir biçimde gösterilen bilgidir. Searle empirik pragmatiğin bu öğretisini olduğu gibi almıştır. Searle, tümcelerin yalnızca içerdikleri anlatımların kullanılma kuralları temelinde kazandıkları bir *sözcük imlemleri* olgusuna ilişkin uzun süredir egemenliğini koruyan görüşü eleştiriyor.[88] Ben de söz edimlerinin imlemini ilkin bu anlamda sözcük imlemi olarak kurmuştum. Elbette bu imlem, genel olarak bağlam koşullarından bağımsız düşünülemezdi. Konuşucunun edimsözsel bir başarı kazanabilmesi açısından, söz eylemlerinin her tipi için ilgili *genel* bağlam koşullarının yerine getirilmesi gerekir. Ama bu genel bağlam koşuları da yine, standart söz eylemlerinde kullanılan dilsel anlatımların sözcük imleminden çıkarılabilmelidir. Gerçekten de, biçimsel pragmatiğin nesnesini yitirmesi istenmiyorsa, bir söz ediminin geçerli olarak kabul edilebileceği koşulların bilgisi, *bütünüyle* bir olumsal arka plan bilgisine bağlı olamaz.

Searl bu noktada basit önesürümlerin ('kedi yatağın üstünde') ve buyrumların ('bana bir hamburger veriniz') örneğinde, bunlarda kullanılan önerme ve dilek tümcelerinin doğruluk ya da gerçekleşme koşullarının bağlamdan bağımsız olarak özelleştirilemeyeceklerini gösteriyor. Ancak göreli olarak derinde yatan ve bildik *art alan kabullerini* değiştirmeye başladığımızda, görünüşte bağlama göre değişmeyen geçerlilik koşullarının anlamlarını yitirdiklerini, yani kesinlikle mutlak olmadıklarını fark ederiz. Searle tümcelerin ve sözcelerin genel olarak bir sözcük imlemlerinin bulunduğuna karşı çıkmıyor. Ama bir anlatımın sözcük imleminin, bildik normalde beylik ve doğal buldukları bir değişebilir örtük bilgi art alanına göreli olduğu savını savunuyor.

Görelilik savı, bir söz ediminin imlemini konuşucunun bu söz edimiyle raslantısal bir bağlam içinde kastettiği şeye indirgemek anlamına gelmiyor. Searle dilsel anlatımların imleminin sıradan bir göreliliğini öne sürmüyor; çünkü dilsel anlatımların imlemi raslantısal bir bağlamdan bir diğerine geçmekle kesinlikle değişmiyor. Bir anlatımın sözcük imleminin göreliliğini ancak hemen elimizin altında bulunmayan bir *sorunsallaştırma türü* yoluyla bulguluyoruz. Bu sorunsallaştırma türü, bizim doğal dünya imgemizi sarsan, nesnel olarak karşılaşılan sorunların sonucunda ortaya çıkıyor. Bir dinleyicinin onların sözcük imlemini anlayabilmesi için

[88] J. Searle, "Literal Meaning," Searl (1979), s. 117 vd.; ayrıca karş. R. D. Van Valin, "Meaning and Interpretation," *J. of Pragmatics* 4, 1980, s. 213 vd.

dilsel olarak standartlaştırılmış sözcelerin kabul edilebilir koşullarının bilgisini üstü kapalı bir biçimde bütünlemesi gereken bu temel art alan bilgisinin dikkat çekici özellikleri vardır: Bu bilgi sonlu sayıda önermede serimlenemeyecek *örtük* bir bilgidir; unsurları hep birbirine gönderme yapan *tekçi yapıda* bir bilgidir; ve istediğimiz zaman bilince çıkarmadığımız ve ondan kuşkulanmadığımız sürece *hemen elimizin altında bulunmayan* bir bilgidir. Filozoflar yine de bu bilgiye ulaşmaya çalıştığında, aynı bilgi örneğin G. E. Moore'un ilgilendiği[89] ve Wittgenstein'ın "Über Gewissheit" başlıklı düşünsemelerinde ilişki kurduğu sağduyu kesinlikleri biçiminde kendini gösterir.

Wittgenstein bu kesinlikleri, dünya imgemizin bileşenleri olarak görüyor; bu bileşenler, "tüm sorularımda ve yanıtlarımda öylesine sağlama alınmışlardır ki, onlara dokunamam."[90] Tam da sorgulanamaz ve temel kanılara uymayan bu tür görüşler saçma görünür: "Bu kanılar dizgesini betimleyebileceğimden değil. Ama benim kanılarım bir dizge, bir bina oluşturur."[91] Wittgenstein'ın, *gündelik yaşamdaki art alan kabulleri ve becerileri dogmatizmini* karakterize edişi, A. Schütz'ün *yaşama evreninin* düşünseme öncesi art alan olarak var olduğu doğallık kipini karakterize edişine benziyor: "Çocuk bir sürü şeye inanmayı öğrenir. Bu demektir ki, bu inanışa göre eylemeyi öğrenir. Zamanla bir inanılanlar dizgesi oluşur ve bu dizgede bazı öğeler, yerinden oynatılamayacak denli sabit, bazıları da az çok devingendir. Sabit duran, apaçık ve aydınlatıcı olduğu için değil, etrafındakiler tarafından sabit tutulduğu için sabittir."[92] Demek ki sözcük imlemleri, derinlerde kök salmış, örtük bir bilgiye görelidir; düpedüz sorunsuz olan ve geçerli ya da geçersiz olabilen iletişimsel sözceler alanına uzanmayan bu bilgiden bizim normal olarak haberimiz yoktur: "Doğru olan temellendirilmiş olansa, o zaman temel ne doğru ne de yanlıştır."[93]

Searle, gündelik yaşamda işlev gören dünya imgesinin bu katmanını, bir dinleyicinin söz edimlerinin imlemini anlaması ve iletişimsel eylemde bulunması için bilmesi gereken arka plan olarak bulguluyor. Böylelikle bakışını, kuramcının söz eylemlerini kuşku sözcesiyle nesnel, toplumsal ve öznel dünyadaki bir şeyle ilişki kuran konuşucunun bakış açısıyla çözümlediği sürece gizli kalan bir sahaya yöneltiyor. Ancak, iletişim taraflarının birbirleriyle bir şey hakkında anlaşmasını sağlayan

---

[89] G. E. Moore, "Proof of an External World," *Proceeding of the British Academy*, Londra 1939:

[90] L. Wittgenstein (1970), § 103, s. 35.

[91] Wittgenstein (1970), § 102, s. 35.

[92] Wittgenstein (1970), § 144, s. 146.

[93] Wittgenstein (1970), § 205, s. 59.

yaşama evreninin bağlam oluşturan ufkuna geri dönüldüğünde, görüş alanı eylem kuramından toplumu kuramına bağlantı kurulacak noktaların belirgenleşebileceği biçimde genişler: Toplum kavramı, iletişimsel eylem kavramını bütünleyen bir yaşama evreni kavramıyla birleştirilmelidir. O zaman iletişimsel eylemde ilk planda bir toplumsallaşma ilkesi olarak ilginç hale gelir ve aynı zamanda toplumsal rasyonelleşme süreçleri başka bir değer kazanırlar. Bu süreçler Weber'in söylediği gibi, belirtik olarak bilinen eylem yönlenimlerinden çok, örtük olarak bilinen yapılarında gerçekleşir. İkinci ara değerlendirmede bu konuyu yeniden ele alacağım.

IV. Lukács'tan Adorno'ya:

Şeyleşme Olarak Rasyonelleşme

Weber'in eylem kuramının temellerine yönelik eleştiri, gerçi gösterildiği gibi Weber'in kendi metinlerinde bulunan bir argümantasyon çizgisini sürdürerek yapılabilir. Bu eleştiri, teleolojik eylemden iletişimsel eyleme doğru gerçekleşen bir paradigma değişikliğini gerektiren bir alternatife ulaşmamı sağladı. Weber bu değişikliği değil gerçekleştirmek, önceden bile görmemiştir. İletişim kuramının temel kavramlarından olan "anlam," bilinç felsefesi geleneğinde yetişen Yeni Kantçılara yabancıydı. Aynı durum, anlaşmaya yönlenmiş eylem kavramsal perspektifinden tasarlanabilen ve güncel eylemlerde sorunsuz olduğu varsayılan ortak art alan bilgisi olarak yaşama evrenine ilişkin bir kavram olan toplumsal rasyonelleşme kavramı için de geçerlidir.

Toplumsal rasyonelleşme, amaçsal-rasyonel eylemin yayılması ve iletişimsel eylem alanlarının amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerine dönüştürülmesi anlamına gelmiyor. Referans noktasını daha çok, konuşmanın geçerlilik zemininde yer alan rasyonellik potansiyeli oluşturuyor. Bu potansiyel hiçbir zaman bütünüyle durdurulmamıştır; ama dünya imgesi bilgisinin rasyonelleşme derecesine bağlı olan değişik düzeylerde etkinleştirilebilir. Toplumsal eylemler, anlaşma yoluyla koordine edildikleri sürece, rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşmanın biçimsel koşulları, etkileşim taraflarının birbirleriyle ilişkilerinin nasıl rasyonelleştirilebileceği gösterir. İlkesel olarak bu ilişkiler, verili bir görüş birliğini taşıyan evet/hayır kararlarının *tarafların kendi* yorumlama süreçlerinden kaynaklanmaları ölçüsünde rasyonel olarak kabul edilir. Buna uygun olarak bir yaşama evreni de, normatif olarak *atfedilmiş* bir yaşama evreni üzerinden değil, –doğrudan ya da dolaylı olarak– iletişimsel olarak *ulaşılmış* bir anlaşma üzerinden yönetilen etkileşimlere izin verdiği ölçüde rasyonel kabul edilebilir.

Daha önce gösterdiğimiz gibi, Weber modernliğe geçişin karakteristik özelliğinin, gelenek bilgisinin eleştirel bir yeniden biçimlendirilişini her durumda özgül geçerlilik iddiaları açısından olanaklı kılan değer alanlarının ve bilinç yapılarının farklılaştırılması olduğunu düşünüyor. Bu farklılaştırma buna uygun düşecek bir biçimde birbirinden farklılaşan bilme dizgelerinin ve öğrenme süreçlerinin kurumsallaştırılmasının zorunlu bir koşuludur. Bu doğrultuda şunları görüyoruz: (a) Deneyimbilimsel sorunların teleolojik doktrinlerden bağımsız olarak ve ahlaksal-pratik temel sorulardan ayrılarak, içsel doğruluk standartlarına göre ele alındıkları bir bilimsel çalışma ortamının kurulması; (b) sanat üretiminin adım adım tapınısal-

dinsel ve aristokratik-mesensel bağlardan koparıldığı sanat yapıtların alımlanışının sanatsever bir okurlar, izleyiciler ve dinleyiciler kitlesine, profesyonelleşmiş bir sanat eleştirisi kurumu aracılığıyla ulaştırıldığı bir sanat ortamının kurumsallaştırılması; ve son olarak (c) etiğe, devlet kuramına ve hukuk bilimine ilişkin soruların, hukuk fakültelerinde, hukuk dizgesinde ve hukuk kamusal alanında birer meslek sorunu olarak ve entelektüel bir biçimde ele alınışı.

Bilişsel, normatif ve geçerlilik iddialarına göre özgüleştirilmiş bilginin kurumsal olarak üretilişinin, gündelik yaşam iletişimleri düzlemine damgasını vurması ve geleneksel bilginin etkileşimi yönetici işlevinin üstlenmesi ölçüsünde, gündelik yaşam pratiğinin yalnızca anlaşmaya yönlenmiş eylem perspektifiyle ulaşılabilen bir rasyonelleşmesi söz konusudur. – Bu rasyonelleşme, Weber'in iktisat ve devlet gibi eylem dizgelerinin rasyonelleşmesi karşısında ihmal ettiği yaşama evreninin rasyonelleşmesidir. Rasyonelleşmiş yaşama evreninde, anlaşma gereksiniminin geleneksel olarak inanılmış yorumların eleştiriye dayanıklı bir bileşeniyle karşılanması gitgide daha da azalacaktır; bütünüyle merkezsizleşmiş bir dünya anlaması düzeyinde, görüş birliği gereksinimi gitgide daha sık bir biçimde, rasyonel olarak güdülendiği için riskli olan bir anlaşmayla, ya doğrudan doğruya katılanların yorumlama başarımları üzerinden ya da ikincil olarak, alışılmış, uzmanların profesyonelleşmiş bilgisi yoluyla karşılanacaktır. Böylelikle iletişimsel eylem, eylem koordinasyonu mekanizması olarak anlaşmaya büyük istemler yönelten görüş birliği beklentileriyle ve karşı çıkma riskleriyle yüklenecektir. Birçok görüngüden, görüşlerin, yükümlülüklerin ve gereksinimlerin artan öznelciliği, zaman anlamasının düşünsemeliliği ve uzam bilincinin devinime geçirilmesi okunabilir. Dinsel inanış kişiye özelleştirilmiştir. Burjuva ailesiyle ve merkezsizleşmiş bir topluluk dinselliğiyle, derinleştirilmiş düşünseme ve duygu kültürünü kaplayan ve toplumsallaşma koşullarını değiştiren yeni bir mahremiyet alanı doğar. Aynı zamanda, sürekli eleştiri ortamı olarak, özel kişilerin siyasal iktidarın meşrulaştırılması koşullarını değiştiren politik kamusal alanı oluşur. Yaşama evreninin rasyonelleşmesinin iki sonucu vardır: Kimileri bunu kurumsallaştırılmış bireysellik olarak yüceltirken (Parsons), kimileri de geleneksel olarak kök salmış kurumların altını oyan, bireylerin karar verme yeteneğini aşırı zorlayan, bir bunalım bilinci doğuran ve böylelikle toplumsal bütünleşmeyi tehlikeye sokan bir öznelcilik (A. Gehlen) olarak aşağılıyor. Demek ki, anlaşmaya yönlenmiş eylemin kavramsal perspektifinden, rasyonelleşme ilkin yaşama evreninin bir yeniden yapılandırılması olarak, bilgi dizgelerinin ve gündelik yaşamdaki iletişimlerin birbirinden farklılaşması yoluyla etkili olan, böylelikle hem kültürel yeniden üretimi hem de toplumsal bütünleşme ve toplumsallaş-

ma biçimlerini kapsayan bir süreç olarak ele alınmaktadır. Bu art alanın önünde amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin ortaya çıkışı, Weber'in incelemesi bağlamında bundan *başka* bir önem kazanır. Weber de küresel rasyonelleşme sürecini eylem kuramı düzleminde, topluluk eyleminin yerini toplum eyleminin alması eğilimiyle göstermişti. Ama ancak "toplumsal eylem"de anlaşmaya ve başarıya yönlenimli eylemler arasında bir ayrım yaptığımızda, gündelik yaşam eyleminin iletişimsel olarak rasyonelleşmesi ve amaçsal-rasyonel iktisat ve yönetim eylemleri için altdizge oluşumu, birbirlerini *bütünleyici* gelişmeler olarak kavranabilir. Gerçi ikisi de rasyonellik bütünlerinin kurumsal cisimlenişini yansıtırlar, ama bir başka açıdan bunlar *karşıt yönde* eğilimlerdir.

Normatif bağlamların dizginlerinin çözülmesi ve iletişimsel eylemin geleneklerle desteklenen kurumlardan, yani görüş birliği yükümlülüklerinden bağının koparılması, anlaşma mekanizmasını büyüyen koordinasyon gereksinimiyle yüklüyor (ve zorluyor). Öte yandan iki merkezi eylem alanında kurumların yerine yeni bir tipte 'kuruluşlar' ve örgütler geçiyor: Bunlar, iletişimsel eylemi anlaşma süreçlerinden koparan ve para ve erk gibi genelleştirilmiş araçsal değerler üzerinden koordine eden araçlar temelinde oluşuyor. Bu yönetme araçları eylem koordinasyonu mekanizması olarak dilin yerine geçiyorlar. Toplumsal eylemi değerler hakkındaki görüş birliği üzerinden gerçekleşen bütünleşmeden koparıyorlar ve araçların yönettiği amaçsal rasyonellik biçiminde değiştiriyorlar. Weber, eylem kuramını çok dar bir çerçevede ortaya koyduğu için, paranın ve erkin, *dilin yerine geçerek* amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerini olanaklılaştıran iletişim araçları olduklarını göremiyor. Yaşama evreninde bir yandan kuramsal, diğer yandan da güdülenimsel olarak sağlamlaştırılmaları gerekenler, doğrudan amaç rasyonel eylem yönlenimleri değil, işte bu araçlardır: Diğerlerinden para sayesinde ayrılan iktisat dizgesini ve diğerlerinden erk üzerinden ayrılan yönetim dizgesini yaşama evreniyle birleştiren halkalar, hukuk düzeninin meşruluğu ve hukuksallaştırılmış, yani biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları için ahlaksal-pratik temeli oluşturur. Weber, modernleşmeyi kendi içinde çelişkili bir rasyonelleşme alanı olarak açıklamak için, haklılıkla bu iki kurumsal bütün üzerinde yoğunlaştı.

Elbette, toplumsal rasyonelleşme sürecinin başlangıçtan itibaren çelişkili bir süreç olarak göründüğü perspektif ancak iletişimsel eylemin kavramsal çerçevesiyle açılmaktadır. Üstelik dilin doğal ve yerine başkası geçirilemez bir anlaşma aracını oluşturduğu gündelik yaşam iletişiminin yaşama evrenine bağlı öznelerarasılık yapılarıyla, eylemin para ve erk gibi yönetme mekanizmalarıyla eylemi koordine

edildiği amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin artan karmaşıklığı arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Yani *anlaşmaya ve başarıya yönlenmiş eylem tipleri* arasında değil, *toplumsal bütünleşme ilkeleri* arasında, yaşama evreninin rasyonelleşmesiyle birlikte gitgide daha arı bir biçimde ortaya çıkan, geçerlilik iddialarına yönlenmiş dilsel iletişim mekanizmasıyla, başarıya yönlenmiş eylemin dizgelerinin onlar üzerinden ayrımlılaştıkları dilden arındırılmış yönetme araçları arasında bir rekabet vardır. Weberin sözünü ettiği rasyonelleşme paradoksu, yaşama evreninin rasyonelleşmesinin bütünleştirici anlaşma ilkesiyle rekabet eden ve belirli koşullarda geri yansıyan bir etkiyle yaşama evreninin bütünlüğünü bozan bir tür dizge bütünleşmesini olanaklı kılmasından somut olarak kavranabilir.

Şimdi bu savı, dışarıdan Weber'le değil, kuram tarihsel bir biçimde oluşturulan argümantasyonun gidişiyle ilişkilendirerek ortaya koymak istiyorum. Toplumsal rasyonelleşmenin diyalektiğinin bir karşılığı, Marx'ta cansız ve canlı emek diyalektiği biçiminde bulunuyor. *Kapital*'in tarihsel paragraflarının gösterdiği gibi, Marx sermaye birikimi sürecinin, biricik meta olarak kendi işgüçlerini sunabilen üreticilerin yaşama evrenini nasıl aşındırdığını inceliyor. Marx, çelişkili toplumsal rasyonelleşme sürecini, malların üretimini ücretli emek temelinde takas değerlerinin üretimi olarak örgütleyen ve böylelikle bu ticari işlemlere katılan sınıfların yaşam koşullarına bütünlüğü bozucu bir biçimde müdahale eden bir iktisat dizgesinin kendi kendini yıkıcı devinimini de izliyor. Marx'a göre sosyalizm, yaşama evreninin, geleneksel yaşam biçimlerinin kapitalist bir biçimde çözülmesiyle *yanlış yöne sapan* rasyonelleşmesinin kaçış çizgisinde yer almaktadır. Burada, Weber ile Marx arasındaki ilginç ilişkileri ele almayacağım,[1] argümantasyonu öncelikle Lukács, sonra Horkheimer ve Adorno gibi, Batı Marksizminin temsilcilerinin, Weber'in rasyonelleşme kuramını aldıkları ve Hegel'in ve Marx'ın incelediği cansız ve canlı emek, dizge ve törellik diyalektiğine bağladıkları noktadan yürüteceğim.

Günümüze dek toplum kuramını belirleyen iki sorun da bu gelenekte ortaya çıkmaktadır. Bir yandan teleolojik eylem kavramının genişletilmesi ve amaçsal etkinliğin bir anlaşma modelinde önemsizleştirilmesi söz konusudur: Bu anlaşma modeli sadece bilinç felsefesinden dil felsefesine geçmeyi değil, dil çözümlemesinin iletişim kuramsal gelişmesini ve radikalleşmesini de gerektirir.[2] Eylem kuramsal yak-

---

[1] K. Löwith, "M. Weber und K. Marx," Löwith (1960), s. 1 vd.; W. Schluchter (1972); N. Birnbaum, "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber," C. Seyfarth, W. Sprondel (1973); s. 38 vd.; A. Giddens, "Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus," aynı yerde, s. 65 vd.

[2] Bkz. yukarıda s. 293 vd. [Birinci Ara İnceleme].

laşımın genişletilmesinin yanı sıra, eylem ve dizge kuramının bütünleştirilmesi de söz konusudur; yaşama evreninin rasyonelleşmesini ve toplumsal altdizgelerin rasyonelleşmesini net bir biçimde birbirinden ayırmayı başarırsak, bu bütünleşme Parsons'da olduğu gibi dizge kuramının eylem kuramını yutmasıyla sonuçlanmaz. Rasyonelleşme, eylem kuramına göre yaşama evreninin yapısal olarak farklılaşmasından, dizge kuramına göre ise eylem dizgelerinin karmaşıklığının artmasından doğar. Dizge ve eylem kuramı, Marx'ın ve Lukács'ın da idealist olduğu gerekçesiyle reddettikleri Hegelci mantığın temel kavramlarına birer eşdeğer oluşturan kavramlarla yeniden kuramadan kullandıkları, diyalektik bir bütüncüllük kavramının dağınık unsurlarıdır.

Ben önce Weber'in rasyonelleşme kuramının Lukács'da, Horkheimer'de ve Adorno'da marksçı alımlanışını inceleyeceğim (1) ve sonra araçsal aklın eleştirisinin çıkmazlı gidişinde, bu sorunsalın, bilinç felsefesinin sınırlarını nasıl yıktığını göstereceğim (2).

1. Batı Marksizmi Geleneğinde Max Weber

Horkheimer ve Adorno'nun 40'lı yılların başlarında eleştirel kuramdan geliştirdikleri görüşleri çıkış noktası alırsak[3] Weber'in rasyonelleşme savı ile, Marx-Lukács geleneği çizgisinde yer alan araçsal aklın eleştirisi arasında yakınsamalar görülür. Bu durum özellikle Horkheimer'in 1946 tarihli aynı başlıklı kitabı için geçerlidir.[4]

Horkheimer, biçimsel rasyonelliğin "günümüzün endüstriyel kültürünün temelinde yattığı"[5] görüşünü Weber'le paylaşmaktadır. Weber, eylemlerin "hesaplanabilirliğini" olanaklılaştıran belirlemeleri biçimsel rasyonellik başlığı altında özetlemişti: Bunlar, araçsal açıdan el altında bulunan araçların etkililiği ve stratejik açıdan verili önceliklerde, araçlarda ve sınır koşullarında araçların seçiminin doğruluğuydu. Weber, öznel önceliklerin temelinde yatan değerlerin maddi değerlendirilmesinden farklı olarak, özellikle seçme rasyonelliğinin ikinci görünümünü 'biçimsel' olarak adlandırıyor. Bu kavramı amaçsal rasyonellikle eşanlamlı olarak da kullanıyor. Burada eylem yönlenimlerinin ahlaksal ya da estetik-pratik rasyonelliğinin ölçütleri dikkate alınmadan bilişsel-araçsal rasyonellik yoluyla belirlenmiş yapısı söz konusudur. Weber, daha dar anlamda bilişsel değer alanlarının ve bilimsel olarak örgütlenmiş öğrenme süreçlerinin birbirinden farklılaşmasıyla ortaya çıkan rasyonellik *artışını* vurguluyor: Uzatılmış eylem zincirleri artık dizgesel bir biçimde, doğruluk ve etkililiğin geçerlilik görünümlerinden yargılanabilir, biçimsel rasyonellik anlamında hesaplanabilir ve iyileştirilebilirler. Buna karşılık Horkheimer, eylemlerin artık sadece bilişsel görünümlerden yargılanabilir, tasarlanabilir ve haklı çıkarılabilir oldukları ölçüde ortaya çıkan rasyonellik *yitimini* vurguluyor. Daha sözcüklerin seçiminde bile bu vurgulama dile geliyor. Horkheimer amaçsal rasyonelliği 'araçsal akıl'la eş tutuyor. Weber'in sözcükleri böyle kullanmasının ironik

---

[3] Frankfurt Enstitüsü'nün mültecilik yıllarındaki kuram tarihi için krş. M. Jay, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main 1976, [Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çeviren: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989]; H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1978; D.Held, *Introduction to Critical Theory*, Londra 1980.

[4] M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967. [Türkçesi: *Akıl Tutulması*, çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1986].

[5] Horkheimer (1967), s. 13 [Horkheimer'in bu dipnotta gönderme yapılan önsözü, kitabın Türkçe baskısına alınmamıştır; söz konusu kitaba ilişkin bundan sonraki tüm dipnotlarda, Türkçe baskının sayfa sayısı belirtilmiş, alıntılar da gerekli görülen bazı düzeltmelerle birlikte Türkçe baskıdan yapılmıştır, –çn].

yanı, Kant'a göre düşüncelere sahip olmayla ilişkili olan ve hem pratik aklı hem de estetik yargı gücünü içeren akıl kavramının, burada tam da Kant'ın akıldan özenle ayırdığı şeyle; yani bilim ve teknik buyrumlara göre eyleyen öznenin anlama etkinliğiyle özdeşleştirilmesidir: "Akıl kavramı doğduğunda, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin ötesinde bir şey bekleniyordu ondan; amaçları anlamak, hatta *belirlemek* için bir yöntem olarak görülüyordu."[6]

Horkheimer değişik vurgulamalarla da olsa, Weber'in yaşadığı çağı tanılamasının açıklama bileşenini oluşturan iki savı: Anlam yitimi savını (1) ve özgürlük yitimi savını (2) da alıyor; farklılıklar ancak, Horkheimer'in, Lukács'ın kapitalist rasyonelleşmeyi şeyleştirme olarak yorumlama önerisine dayanarak yaptığı, bu savların temellendirilişinde ortaya çıkıyor (3).

(1) *Anlam yitimi savı üzerine.* Horkheimer, araçsal aklı 'öznel akıl' olarak tanımlıyor ve 'nesnel akıl'ın karşısına yerleştiriyor. Böylelikle kendi içinde farklılık gösteren aklın birliğinden öteye giden ve metafiziğe kadar geri uzanan bir perspektif oluşuyor: Yalnızca biçimsel rasyonellik yetei eğini, yani "olasılıkları hesaplama ve böylelikle verili bir amaca uygun araçları bulma yeteneğini"[7] akılcı olarak kabul eden bir bilincin asıl karşıtını Kant değil, metafizik oluşturuyor: "Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların koordine edilmesi değil, bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlardır: Sözgelimi, en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler."[8] 'Nesnel akıl' deyimi, dünya imgelerinin rasyonelleşmesini hızlandıran, insan dünyasını kozmolojik düzenin bir parçası olarak kavrayan ontolojik düşünmeyi imliyor: "Nesnel aklın felsefi dizgeleri, varlığın her şeyi kaplayan ve temelde yatan yapısının bulgulanabileceği ve ondan bir insan yazgısı kavramının türetilebileceği kanısını içeriyor."[9]

Modern bilinç tarihinin, araçsal aklın rasyonelliğin egemen biçimi olarak gelişmesinin arka planını, Max Weber'in onlarda ilk önce büyüden arındırma sürecini (kuramsal rasyonelleşmeden çok etik rasyonelleşme görüş açılarından olsa da) gördüğü metafizik-dinsel dünya imgeleri oluşturuyor. Horkheimer de Weber gibi bu dünya imgeleri gelişmesinin sonucu olarak, özgül iç yasalarına uyan kültürel değer alanlarının oluşmasını görüyor: "Kültür alanlarının bu bölünüşü, evrensel nesnel

---

[6] Horkheimer (1986), s. 66.

[7] Horkheimer (1986), s. 63.

[8] Horkheimer (1986), s. 62.

[9] Horkheimer (1986), s. 68.

doğruluğun yerine, biçimselleştirilmiş, doğası gereği göreli, biçimsel aklın geçirilmesinin zorunlu sonucudur."[10] Aklın nesnelleştirilmesine, ahlakın ve sanatın irrasyonelleşmesi karşılık düşer. Horkheimer'in "Araçsal Aklın Eleştirisi"nde dizgesel içeriğini sadece özetlediği "Aydınlanma'nın Diyalektiği"nin yazarları,[11] aydınlanmanın paradigma oluşturucu yüzyılında bile "burjuvazinin karanlık yazarları"nın aklın ve ahlakın uyumunun bozulduğunun tüm sonuçlarıyla bilincinde olduklarını göstermek için, Marquise de Sade'ın romanına bir bölüm ayırmışlardı: "Biçimsel aklın, ahlaksızlıktan çok ahlakla daha yakın bir bağıntı içinde olduğunu öne sürmemişlerdi."[12] Horkheimer modern sanatın gelişimi hakkında aynı şeyi öne sürüyor: Sanatın akıldan koparılması süreci, "sanat yapıtlarını kültürel metalara dönüştürür ... tüketimlerini de gerçek niyet ve amaçlarımızdan kopuk, rastgele, düzensiz bir duygular dizisine."[13]

Elbettte Horkheimer bilişsel, normatif ve anlatımcı değer alanlarının birbirlerinden kopmasını yargılama bakımından Weber'den ayrılıyor. Horkheimer, Weber'in ne ilginçtir ki hiçbir zaman dizgeli olarak ele almadığı etkileyici doğruluk kavramını anımsayarak, aklın içten ikiye bölünüşünü iki yönden de dramatize ediyor. Bir yandan norm koyucu ve anlatımcı değer alanlarının içkin geçerlilik iddialarının gaspedildiğini, böylece artık ahlaksal ve estetik *rasyonellikten* söz edilemeyeceğini görüyor; öte yandan, eleştiriye dönüştürülmüş kurgul düşüncenin Weber'in ütopik bulduğu, aklın yanlış karizması olarak kuşkuyla baktığı tazmin edici bir gücü bulunduğunu tüm tereddütlerine karşın yine de kabul ediyor. Weber ve Horkheimer, metafizik dinsel dünya imgelerinin anlam verici birliğinin bozulduğu, bu olgunun modernleşmiş yaşama evrenlerinin birliğini tartışılır kıldığı ve böylelikle toplumsallaşmış özneleri ve onların toplumsal dayanışmasını ciddi bir biçimde tehdit ettiği savında birleşiyor.

Horkheimer'e göre de modernlik, dinin ve metafiziğin mitsel-büyüsel düşünce aşamasını sağlayan, rasyonelleşmiş dünya imgelerini tam çekirdeklerinde, yani teolojik ve ontolojik-kozmolojik ilkelerin inandırıcılığı açısından sarsan, büyünün bo-

---

[10] Horkheimer (1986), s. 74.

[11] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947. [Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Felsefi Fragmanlar I, çev. Oğuz Özügül, İstanbul 1995 ; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Felsefi Fragmanlar II, çev. Oğuz Özügül, İstanbul 1996; çeviri içinde bu kitaptan yapılan alıntılar, Türkçe baskılarından, gerektiğinde bazı düzeltmeler yapılarak verilecektir, –çn].

[12] Horkheimer, Adorno (1995), s. 137.

[13] Horkheimer (1986), s. 91.

zulması olgusuyla karakterize edilmiştir. Öğretme yoluyla aktarılan dinsel-metafizik bilgi, bir dogma halinde katılaşmış, vahiy ve aktarılan bilgelik yalın geleneğe dönüşmüş, inanç da öznel bir doğru olarak kabul etme biçimini almıştır. Dünya imgesinin düşünme biçimi de eskimiş, kutsal bilgi ve dünya bilgeliği de öznelleştirilmiş inanış güçleri biçiminde çözülmüştür. İşte *inanç fanatizmi* ve *eğitim gelenekselciliği* gibi görüngüler ancak şimdi ve üstelik bir yanda Protestanlığa ve bir yanda da Hümanizme eşlik eden görüngüler olarak ortaya çıkabilir. Doğru, iyi ve kusursuz geçerlilik görünümlerinin henüz birbirinden ayrılmadığı tanrı bilgisi, önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve sahicilik ya da güzellik ölçütlerine göre özgülleşen bilgi dizgelerinin karşısına çıktığında, dinsel inançlara bağlanmanın kipi, bir inancın kendini iyi gerekçelerle sunduğu zorlamasızlık özelliğini yitirir.

Bundan böyle dinsel *inanç* kör bir inanç olma, salt kanı olma ve zorlama kipleriyle karakterize edilir – inanç ve bilgi birbirlerinden ayrılır: "Oysa inanç özel bir kavramdır: İnanç bilgiye karşıt ya da onunla uyumlu oluşunu sürekli şekilde vurgulamazsa inanç olmaktan çıkar, yok edilir. Bilginin kısıtlılığına bağlı kaldığı sürece kendisi de kısıtlı olur. Protestanlık varoluşunu borçlu olduğu aşkın hakikat ilkesine duyulan inancı tarih öncesi dönemde olduğu gibi doğrudan doğruya sözün kendisinde bulmak ve bunu simgesel zorla geri vermek için giriştiği denemenin bedelini, söze boyun eğerek ... ödemiştir. İnanç kaçınılmaz biçimde düşman ya da dost olarak bilime bağlı kaldığında ayrılığı aşmak için ayrılığı mücadelede sürekli kılmalıdır: İnancın fanatizmi gerçekdışı oluşunun belirtisidir, *yalnızca* inanan, ama bu yüzden artık inanmıyor olana verdiği nesnel ödündür."[14]

Öte yandan, dinin hem karşıtı hem de mirasçısı olarak çift anlamlı bir biçimde tanılanmış ve geçici olarak bilim dizgesinde kurtarılmış olan modern felsefeden bir *eğitim bilgisi* ayrılır. Bu bilgi birincil olarak gelenekleri sürdürme gerekçesiyle haklı çıkarılır. Eğitim gelenekselciliğinin zorluğu, kendi temellerini gizlemesi olgusunda dile gelir; çünkü, ancak iyi gerekçelerle onaylanma eksikliği içindeki gelenekler, bu doğrulamaya gerek duyarlar. Her gelenekselcilik, bir yeni gelenekselciliğin damgasını taşır: "Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer hedef ve amaçtırlar, ama onlara birer değer verecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir merci yoktur artık. Saygıdeğer tarihsel belgelerin onayını almış oldukları için, belki hâlâ belli bir itibara sahiptirler; hatta bazıları, en büyük ülke-

[14] Horkheimer, Adorno (1995), s. 36-37.

lerin anayasalarına da girmiştir. Ama modern anlamıyla aklın onayından da bir o kadar yoksundurlar. Bu ideallerin herhangi birinin doğruya kendi karşıtından daha yakın olduğunu kim söyleyebilir bugün?"[15]

Tarihselciliğin bilinçli bir biçimde gerçekleştirdiği bu ikinci büyüden arındırma hamlesi, ilkin dinsel ve metafizik dünya imgelerinin birlik sağlayıcı, birleştirerek anlam verici gücüyle zapt edilen şeytanca güçlerin yeniden dönüşü anlamına geliyor. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilen, aydınlanmanın mitosa döndüğü savı, Weber'in "Ara' Değerlendirme"sindeki savla uyuşmaktadır. "Dünyadaki özel alanlarda her birinin özgül niteliği gitgide daha şiddetli ve daha çözülmez bir biçimde" öne çıktıkça, ruhsal kurtuluş ve bilgelik arayışı da yeniden güç kazanmış bir çoktanrıcılık karşısında, şimdi elbette öznel bir aklın *kişisel olmayan güçleri* adına yürütülen bir tanrılar savaşı karşısında gitgide daha aciz kalmaktadır. Bu yeni çoktanrıcılık, mitsel örtüsü üzerinden alındığı için, bağlayıcı gücünü yitirmiş ve toplumsal bütünleyici işlevi elinden alınan yazgıya yalnızca körlük, yani irrasyonelleşmiş inanç güçlerinin birebir karşıtlığının raslantısal karakteri kalmıştır. Bilimin kendisi bile, yaşamlarını bu çarmıha gerdirmeye kararlı olanların öznel bağlanmasından daha güvenli olmayan oynak bir zemin üzerinde durmaktadır.[16]

Ayrıca, öznel akıl araçsal akıldır, yani kendini korumanın bir aracıdır. Horkheimer, kendini koruma idesini, özilgilerin öznelliğinin ötesine uzanan bir şeyi düşünmenin hiçbir rasyonel yanı olmadığı için, öznel aklı çılgınlığa götüren bir ilke olarak tanımlıyor: "Totemist kabilenin yaşamı, klan, ortaçağ kilisesi, burjuva devrimleri çağının ulusu, bunların hepsi, tarihsel gelişmeler içinde biçimlenmiş ideolojik örneklere bağlıydı. Bu tür örnekler –büyüsel, dinsel, felsefi– yürürlükteki toplumsal egemenlik biçimlerini yansıtıyordu. Üretimdeki rolleri sona erdikten sonra da bir kültürel bütünleştirici olarak işlevlerini sürdürdüler; ama böylece ortak bir doğru düşüncesine *de* katkıda bulundular ... Bu eski dizgeler çökmüştü, çünkü varsaydıkları dayanışma biçimlerinin aldatıcı olduğu görülmüş, öne sürdükleri ideolojiler koflaşmış ve savunmacı bir nitelik almıştı"[17] Aynı bağlamda Max Weber de,

---

[15] Horkheimer (1986), s. 77.

[16] Max Weber modern bilimlerin bu kahramanca özanlamasına "Wissenschaft als Beruf" makalesinde tanıklık ediyor (Weber 1968 b, s. 582 vd.). Popper de bilimsel eleştiriyi bilim ve inanç arasında temellendirilmiş bir seçime değil, "iki inanç türü arasındaki" irrasyonel karar vermeye dayandırmakla, bu öznelcilikten yana konuşuyor. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt II, Bern 19958, s. 304. Eleştiri için: J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung," aynı yazarın (1971 a), s. 307 vd.

[17] Horkheimer (1986), s. 178.

kardeş olmamanın dünya egemenliğinden söz ediyor.

Demek ki, Weber ve Horkheimer dikkat çekici ikili yaşanılan çağ tanılarının temelleri konusunda birleşiyorlar.

– dinsel ve metafizik dünya imgelerinin inandırıcılığı, kendi ortaya çıkışlarını borçlu oldukları bir rasyonelleşme sürecine yenik düşüyor; bu bakımdan aydınlanmanın teolojiye ve ontolojiye yönelik eleştirisi akla yatkındır; yani içsel nedenlerle kavranabilir ve tersinmezdir;

– mitosun aşılmasından sonraki bu *ikinci* rasyonelleşme hamlesi, kendi iç yasaları olan kültürel değer alanlarının birbirinden farklılaşmasıyla belirlenen, modern bir bilinci olanaklılaştırır; bunun sonucu da inancın ve bilginin öznelleştirilmesidir: Sanat ve ahlak, önermesel doğruluk iddialarından koparılır, yalnızca bilim amaçsal-rasyonel eylemle pratik bağını korur (ve iletişimsel pratikle bağını yitirir);

– öznel akıl, tarafların ilkesel olarak irrasyonel, birbirleriyle uzlaşmaz inanç güçlerine yönlendikleri bir savaşımda kendini korumanın aracı işlevini görür; artık anlam vericiliği yoktur ve yaşama evreninin birliğini tehlikeye sokarak, toplumun bütünleşmesini de tehdit eder;

– toplumsal bütünleyiciliği olan dünya imgelerinin ve bunların sağladığı toplumsal dayanışmanın gücü, pek de akıldışı olmadığı için, bilim, ahlak ve sanat "kültür alanlarının birbirinden koparılması"nın, öğrenme süreçlerinden ve böylelikle akıldan kaynaklanıyor olmasına karşın, pek de akılcı olduğu kabul edilemez.

(2) *Özgürlük yitimi savı hakkında.* Anlam yitimi savı nasıl içsel olarak yeniden kurulması gereken kültürel rasyonelleşme sürecinden türetiliyorsa, özgürlük yitimi savı da *toplumsal* rasyonelleşme süreçlerinden türetilmektedir. Elbette Weber ve Horkheimer Avrupa'nın gelişimindeki farklı tarihsel referans noktalarını, yani 16. ve 17. yüzyılın ve 19. yüzyılın son dönemini seçiyorlar. Birincisi, Protestanlığın, Hümanizm ve modern bilimin gelişmesinin dinsel ve metafizik dünya imgelerinin birliğini tartışılır kıldıkları dönemdir.

Kapitalist gelişmenin ilerlemesi, yöntemsel rasyonelliğini Protestanlıkta genelleştiren çileci etiğin birleştirici gücüne borçlu olan bir yaşam biçiminin niteliklerinden beslenir. Weber'in, ilkelerin kılavuzlundaki bu etiğin, kişisel bağımsızlığın ve bireyselliğin kültürel yeniden üretilmesinin temelini oluşturduğuna ilişkin görüşünü Horkheimer kolay ve psikanalizle bilgilenmiş bir çekince koyarak paylaşıyor: "Hıristiyanlık, bu dünyadaki var olma mücadelesini ebedi ruhun korunması adına yadsımakla, aslında her insanın sonsuz değerini savunmuş oluyordu; bu düşünce, Batı dünyasında, Hıristiyan olmayan, hatta Hıristiyanlık karşıtı dizgelere bile sıza-

caktı. Gerçi bu yadsıma ve ruhsallaşmanın bedeli, yaşama içgüdülerinin bastırılması ve –bu tür bir bastırma hiçbir zaman başarılı olmadığı için– kültürümüzde bugüne kadar sürüp gelen bir samimiyetsizlikti. Yine de bu içselleşme, bireyselliği güçlendirmiştir. Birey, kendini yadsımakla, İsa'nın kendini kurban edişine öykünmekle, hem yeni bir boyut kazanmış hem de bu dünyadaki yaşamına örnek olacak yeni bir ideal sahibi olmuştur."[18] Horkheimer, Weber'in kapitalist girişimcilerin iktisadi rasyonel eyleminin dinsel-çileci temellerine ilişkin savını daha muğlak bir biçimde yineliyor; bu sırada yeni üretim biçiminin yerleştiği evreye değil, liberalizm dönemine gönderme yapıyor: "Bireycilik, toplumu farklı çıkarların serbest bir pazarda otomatik olarak etkileşimi yoluyla ilerleyen bir mekanizma olarak gören burjuva liberalizminin kuram ve pratiğinin merkezinde yer alır. Birey ancak geçici anlık doyumları bırakarak uzun vadeli çıkarlarını gözetmekle kendini bir toplumsal varlık olarak sürdürebilecektir. Hıristiyanlığın çileci disiplini altında ortaya çıkmış olan bireysellik özellikleri böyle daha da belirginleşmiştir"[19]

Horkheimer "bireyin çöküşü" eğilimine karşı ortaya koyabildiği stilizasyonlarla yetiniyor. Ve bu stilizasyonları da, yine Weber'i izleyerek, bürokratikleşmenin artışıyla, yani iktisatta ve devlette egemenliği ele geçirmiş olan örgütlenme biçimlerinin artan karmaşıklığıyla temellendiriyor. Adorno'nun 'yönetilen dünya' formülü, Weber'in 'çelik kafes' vizyonunun bir eşdeğeridir. Amaçsal-rasyonel eylemin altdizgeleri, Weber'in Protestan etiği üzerinden incelediği ve Horkheimer'in bireyci toplumsal karakter açısından betimlediği güdülenimsel temellerden kopar.

Ama her ikisinin de ısrarla doğruladığı "özgürlük yitimi" her birinde neyi imlemektedir? Weber, özgürlük yitimini eylemkuramsal kavramlarla tasarlar. Yöntemsel yaşam biçiminde amaçsal rasyonelliği değersel rasyonellikle ilişkilendiren pratik bir rasyonellik cisimleşmiştir: Amaçsal eylemler ilkelerle belirlenmiş (ve bu anlamda değersel-rasyonel eyleyen) bireyin ahlaksal yargısı ve özerk istenci yoluyla yönetilir. Ama iktisat ve yönetim işletmelerinin bürokratikleşmesi ölçüsünde eylemlerin amaçsal rasyonelliğinin (en azından eylem dizilerinin dizgesel rasyonelliğinin), örgütlenmeye katılanların değersel-rasyonel yargılarından ve kararlarından bağımsız olarak güvence altına alınması gerekir. Öznel olarak artık sadece genelleştirilmiş yararcı güdülerde pekiştirilmesi gereken eylemlerin düzenlenişini örgütler üstlenir. Öznelliğin ahlaksal pratik rasyonelliğin belirlemelerinden bağımsızlaştırılışı, "ruhtan yoksun uzmanlık insanları" ile "gönülden yoksun haz insanları" ku-

[18] Horkheimer (1986), s. 172-173.

[19] Horkheimer (1986) s. 173.

tuplaşmasında yansır. Weber bu eğilimin bir tersine çevrilişini ancak bürokratik mekanizmaların karizmatik önderlerin istencine bağlı kılınmaları biçiminde tasarlayabilir: "Politik ve ekonomik gereksinimlerin doyurulmasının rasyonelleştirilmesiyle birlikte, evrensel bir görüngü olarak disiplinlileştirmenin yayılması durdurulamaz bir biçimde ilerler ve karizmanın ve bireysel olarak farklılık gösteren eylemin önemi azalır."[20] Yaratıcı karizma ile özgürlüğü kısıtlayıcı bürokrasi arasındaki savaşımın, henüz rasyonalizmin göründüğü kadarıyla 'durdurulamaz' bir yönüne karşı kazanılacaksa, bu ancak "makineli önder" örgütlenme modeli yoluyla başarılabilir. Bunun ekonomi alanındaki anlamı otoriter iktisat önderlerinin voluntarizmi; politik alandaki anlamı halkoylamacı bir önder demokrasisi ve her iki alandaki ortak anlamı ise optimal bir önder seçilimidir. W. Mommsen, Weber'in görüşünü "yalnızca görünüşte paradoks içeren: Olabildiğince çok egemenlik yoluyla olabildiğince çok özgürlük formülü"yle[21] özetliyor.

Horkheimer, özgürlük yitimini eylem kuramından çok psikanalizin kavramlarıyla da olsa, benzer bir biçimde tasarlıyor: Davranışın denetlemesi, toplumsallaşmış bireyin vicdanın mercisinden toplumsal örgütlerin planlama mercilerine geçirme eğilimindedir. Özneler, kendi üst-benlerine yönlenmeyi gitgide daha çok gereksinmektedirler ve çevrelerinin buyurumlarına gitgide daha çok uyum sağlamaları gerekmektedir. Bu sav daha sonra D. Riemann tarafından alınıp, "içten yönlendirici" bir yaşama biçiminin "dıştan yönlendirici" bir yaşama biçimi olarak kutup değiştirmesi diye yorumlanmış ve böylelikle sıradanlaştırılmıştır.[22] "Bugün yaşamın tümü artan ölçüde rasyonelleştirilmekte ve planlanmaktadır; aynı şekilde her bireyin yaşamı da, geçmişte özel dünyasını oluşturan en gizli dürtüleri de içinde olmak üzere, rasyonelleştirme ve planlamanın gereklerine uymak durumundadır: Bireyin varlığını sürdürmesi, için dizgenin varolma koşullarına uyması gerekmektedir ... Geçmişte gerçeklik, özerk birey tarafından geliştirildiği varsayılan ideale karşıt sayılır ve onunla karşılaştırılırdı; gerçekliğe bu ideale uygun bir biçim verilmesi gerekli görülürdü. Bugün ilerici düşünce bu tür ideolojileri zayıflatmakta ve bir yana atmakta, böylece farkında olmadan gerçekliğin bir ideal durumuna yükseltilmesine yardımcı olunmaktadır. Uyum, düşünülebilecek bütün öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel, biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak,

---

20. Weber (1964), 695.

21 W. Mommsen, Max Weber, *Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main 1974, s. 138; ayrıca bkz. W. Mommsen'in çalışması: *Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920*, Tübingen 1959.

22 D. Riesman, *Die einsame Masse*, Darmstadt 1956.

egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir."[23] Horkheimer'in yadsımadığı, bireysel seçme olanaklarının artışı "özgürlüğün karakterinde bir değişiklik"[24] ile paralel gider; çünkü rasyonelleşme süreci ilerledikçe amaçsal-rasyonel eylemin altdizgeleri, üyelerinin etik olarak temellendirilmiş güdülerine karşı bağımsızlaşır ve böylelikle, henüz ahlaksal-pratik rasyonellikle hâlâ bir bağlantısı olan içsel davranış denetimlerini gereksiz kılar.[25]

Paralellikler buraya kadardır. Ama Weber özgürlük yitiminin tanılanmasından, doğrudan doğruya terapisel düşünüşlere geçiyor ve rasyonelleştirilmiş eylem alanlarını önderlerin karizması üzerinden yeniden, tek tek seçkin eyleyici öznelerin yaşam tarihsel olarak yorumlanmış değer yönlenimleriyle (egemen oldukları kitlelerin zararına) ilişkilendiriyor;[26] Adorno ve Horkheimer ise çözümlemeyi bir adım daha öteye götürüyor. Amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerinin bağımsızlaşmasının ne anlama geldiğiyle ve buna uygun olarak, "bedenini ve ruhunu teknik aygıta göre biçimlendiren bireylerin kendinden vazgeçmek"[27] zorunda kalmalarıyla ilgileniyorlar. Ama kişilik mercilerinin davranışının denetlenmesinin yerine "otomatik düzen

---

[23] Horkheimer (1986), s. 138.

[24] Horkheimer (1986), s. 140.

[25] R. Dahrendorf (*Lebenschancen*, Frankfurt am Main 1979) artan seçme olanaklarıyla zayıflayan bağlar arasındaki bu diyalektik düşüncesini günümüzde olanaklar *versus* bağlar başlığı altında yeniden ele alıyor.

[26] Krş. W. Mommsen'in tasarladığı halkoylamacı önderler imgesi: "Politikacı esas olarak kendi kendisine ve kendisinin belirli kişisel değer idealleri açısından seçtiği göreve karşı yükümlüdür. Sorumluluğu "kanıtlamak"la sınırlıdır; yani kendisini izleyenlerin salt kişi olarak kendisine koşulsuz adanmalarının içsel bir haklı çıkarılışının bulunduğunu, başarılar göstererek kanıtlamak zorundadır. Buna karşılık, kitlelerin maddi hedefleri açısından hiçbir yükümlülüğü yoktur; Weber kurama yönelik, demokratik önderin seçmenlerin verdiği bir görevi yerine getirmesi gerektiği biçimindeki her türlü anıştırmaya şiddetle karşı çıkmıştır. Weber'e göre 'halkoylamacı önder demokrasisi' kitlelerin, önderlik eden politikacının kişiliğine bağlanmasıdır, ulaşılmak istenen hedeflerin değerine nesnel olarak inanmaları değildir. Bir seçimin sonuçlarını belirleyen, nesnel olarak koyulmuş hedefler değil, adaylığını koyan önderin kişisel karizmatik nitelikleridir. Weber modern koşullarda büyük bireyin bağımsız egemenliğini, tüm anayasa hukukuna ilişkin her türlü çekinceden etkilenmeden ancak bu yöntemle tasarlayabilirdi. 'Önder demokrasi'sini politikacıların, kitlelerin beğenisini kazanmak için yaptıkları sürekli bir rekabet savaşımı olarak betimledi. Bu savaşım ağırlıklı olarak demagojik araçlarla yürütülmektedir; bir biçimsel oyun kuralları dizgesi, kazanan politikacının kendini kanıtlamasını ve başarısız olması durumunda da gerekirse istifa etmesini sağlar." (Mommsen 1974, s. 136 vd.).

[27] Horkheimer, Adorno (1995), s. 47.

mekanizmalarının bu yüzden daha uyumlu duruma gelen çalışması"[28] geçiyorsa, işletme ve kuruluş biçiminde örgütlenmiş eylem alanlarının *dizgeli* düzen mekanizmaları ve tek tek örgüt üyelerinin öznelliğine müdahale eden uyum sağlama buyrumlarını öne çıkar. Horkheimer ve Adorno'nun iki bakımdan tek yanlılığa düşmekten kaçınmaları gerekiyor. Weber, bu soruna bir yaklaşım sunmayan bir eylem kuramının sınırları içinde kalıyor. Buna karşılık, *sadece* dizgeli düzen başarımları üzerinde yoğunlaşan bir dizge kuramı eylem dizgelerinin yaşama evreniyle, her şeyden önce de bu yaşama evreninin üyelerinin ahlaksal-pratik güdülerden bağlarının kopması anlamına gelen "özgürlüğün karakterindeki değişiklik" sorununu ihmal ediyor. Horkheimer ve Adorno tam da, toplumsal rasyonelleşmenin bir yanda geleneksel yaşam alanlarının amaçsal-rasyonel eylemin altdizgelerine dönüştürülmesi ve bir yanda da "bireyselliğin güdükleştirilmesi" arasında kurar göründüğü ironik bağlantıyla ilgileniyorlar.

Horkheimer, bireyin "tinsel temel kavramlara" ya da ilkelere yönlenmesiyle kazandığı bir kimliğin çöküşünün yalnızca doğrudan doğruya bürokratikleşmeye değil, amaçsal-rasyonel eylem dizgelerinin "kültür"den, yaşama evreninin akılcı bir biçimde deneyimlenen ufkundan da kopmalarıyla bağlantılı olduğunu görüyor. Ekonomi ve devlet ne kadar çok bilişsel-araçsal rasyonelliğin bir cisimlenişine dönüşürse, ahlaksal ve estetik-pratik rasyonelliğin içinde cisimleşebileceği her şeyi ne denli güçlü bir biçimde kenara iterlerse, bireyleşme süreçleri de akıldışılığa itilmiş ya da bütünüyle pragmatikliğe indirgenmiş kültürel yeniden üretim alanında o denli az bir dayanak bulur. Modern öncesi toplumlarda "Kültür ile üretim arasında bir gedik vardı henüz. Bu gedik bireyi basit bir işlevsel tepki hücresine indirgeyen modern süper örgütlenmeyle karşılaştırıldığında daha fazla kaçış yolları bırakıyordu. Oysa çalışmasının bütünselliği ve modern örgütsel birimler, sosyo-ekonomik dizgenin organik parçalarıdır."[29]

Kültür ile üretim arasındaki aralığı kapatan süreçlerin çözümlenmesi için şimdi Marksist kuramın elinde "şeyleşme" temel kavramı bulunuyor. George Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*'da Weber'in toplumsal rasyonelleşme kavramını eylem kuramsal çerçevesinden çıkarıp, iktisat dizgesindeki anonim değerlendirme süreçleriyle ilişkilendirmek için bu anahtarı kullanıyor. Lukács takas değerleri üzerinden yönetilen kapitalist iktisadın farklılığının belirginleşmesi ile yaşama evreninin deformasyonu arasındaki bağıntıyı, meta fetişi modelinde açıklamaya çalışıyor.

---

[28] Horkheimer, Adorno (1995), s. 48.

[29] Horkheimer (1986), s. 178.

Burada önce ilk Marksist Weber okumasını[30] ele alacağım ve sonra Horkheimer ve Adorno'nun araçsal akla yönelik eleştirilerini "şeyleşmenin yadsınması"[31] olarak anladıklarını ama yine de, bu itkiyi borçlu oldukları Lukács'ın argümantasyonunu izlemekten neden çekindiklerini irdeleyeceğim.

(3) *Weber'in Rasyonelleşme Savının Lukácsçı Yorumlanışı.* Lukács 1922'de yazdığı "Şeyleşme ve Proletarya'nın Bilinci"[32] üzerine önemli makalesinde "meta ilişkisinin yapısında, burjuva toplumundaki tüm nesnellik biçimlerinin ve onlara karşılık düşen tüm öznellik biçimlerinin bulunabileceği" savını geliştiriyor. Lukács yeni Kantçı "nesnellik biçimi" deyimini, Dilthey'in izini taşıyan bir anlamda, "toplumun tümünün gelişme aşamasının bütünselliğini" gösteren, tarihsel olarak oluşmuş "varoluş ya da düşünme biçimi" anlamında kullanıyor. Toplumun gelişmesini "insanın varoluşunu biçimlendiren nesnellik biçimlerinin kesintisiz dönüşümünün tarihi"[33] olarak kavrıyor. Lukács, bir nesnellik biçiminde her defasında biricik olan bir kültürün tikelliğinin dile geldiği yolundaki tarihselci görüşü elbette paylaşmıyor. Nesnellik biçimleri "insanın iç ve dış dünyasının nesnelliğini belirleyen çevresiyle çatışmasını"[34] uzlaştırıyorlar.

Nesnellik biçimleri aklın evrenselliğiyle bir bağlantıyı koruyor; çünkü Lukács da Horkheimer gibi[35] aklın insanların birbirleriyle ve doğayla (dış doğayla olduğu gibi kendi iç doğalarıyla da) ilişkilerinde –ne kadar akla aykırı bir biçimde olsa da– nesneleştiği yolundaki Hegelci düşünceye bağlı kalıyor. Kapitalist toplum da, üyelerinin nesnel doğaya, kendi aralarındaki ilişkileri ve her birinin kendi öznel doğasının kategorisel olarak nasıl ele alacaklarını "dışsal ve içsel doğalarının nesnelliğini" saptayan özel bir nesnellik biçimiyle belirlenmiştir. Bizim deyimlerimizi kullanacak olursak: Kapitalist toplumda başat olan nesnellik biçimi, dünyayla kurulan ilişkileri dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin nesnel, sosyal dünyalardaki ve her

---

[30] Ayrıca krş. M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, s. 39 vd.

[31] Horkheimer, Adorno (1995), s.15.

[32] G. Lukács, *Werke*, Cilt 2, Neuwied 1968, s. 257-397.

[33] Genç Lukács'ın estetik ve kültür eleştirisi yazılarını bir kenara bırakıyorum. "Nesnellik biçimi" kavramı için özelliklei "Die Seele und die Formen" ve "Theorie des Romans" yazıları önemlidir. Ayrıca bkz. A Heller, P. Feler, G. Markus, R. Radanoti, *Die Seele und das Leben*, Frankfurt am Main 1977. Ayrıca A. Arato, P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979, Bölüm I.

[34] Lukács, "Geschichte und Klassenbewusstsein," *Werke*, Cilt II, 1968, s. 336.

[35] Horkheimer (1986) s. 66.

birinin kendi öznel dünyalarındaki bir şeyle ilişki kurabilmelerinin tür ve biçimini önyargılar.

Bu noktada Lukács bu önyargılamayı bizim 'şeyleşme,' yani toplumsal ilişkilerin ve yaşantıların şeylere, yani algılayabileceğimiz ve manipüle edebileceğimiz nesnelere özgün bir biçimde benzeştirilmesi olarak karakterize edebileceğimizi öne sürüyor. Sözü edilen üç dünya da toplumsal yaşama evreni önselinde öyle çarpık bir biçimde koordine edilmişlerdir ki, bizim kişilerarası ilişkiler ve öznel yaşantılar anlamamızda *kategori hataları* vardır: Bu dünyaları, şeyler yani nesnel dünyaya ait olan kendilikler [Entitäten] biçiminde kavrarız; oysa ki aslında onlar bizim ortak toplumsal ya da her birimize özgü öznel dünyamızın bileşenleridir. Şimdi, eklememiz gerekir ki, anlamak ve kavramak iletişimsel ilişki açısından kurucu olduğu için, böylesine dizgesel olarak kurulmuş bir yanlış anlama pratiği, öznelerin yalnızca "düşünme" değil, aynı zamanda "varoluş biçimini" de etkilemektedir. "Şeyleşmiş" olan, "yaşama evreni"nin kendisidir.

Lukács bu deformasyonun nedenini ücretli emeğe dayanan ve "insanın bir işlevinin meta olmasını"[36] gerektiren bir üretim biçiminde görüyor. Lukács bu savı birden fazla adımda temellendiriyor. Meta biçiminin üretim sürecine girdiği ölçüde yarattığı şeyleştirme etkisini inceliyor ve sonra toplumsal emek alanında kişilerin ve kişilerarası ilişkilerin şeyleşmesinin bu eylem dizgesinin rasyonelleşmesinin yalnızca arka yüzünü oluşturduğunu gösteriyor. (a) Lukács, şeyleşmeyi ve rasyonelleşmeyi aynı sürecin iki görünümü olarak kavrayarak, Weber'in çözümlemesine dayanan ve yine de bu çözümlemenin sonuçlarına karşı çıkan iki argüman hazırlıyor. Weber biçimsel rasyonellik kavramıyla, yaşamın öteki alanlarında, özellikle de devlet bürokrasisindeki amaçsal-rasyonel iktisadi eyleme yapısal benzerlikleri ele alıyor. Lukács'a göre Weber gerçi nedenler bağlantıyı göremiyor, "şeyleştirme görüngülerini varoluşlarının ekonomik zemininden" koparıyor ve onları "zamansallığı olmayan insani ilişki olanağı tipleri olarak" bengileştiriyor; ama toplumsal rasyonelleşme süreçlerinin bir bütün olarak kapitalist toplum için yapı oluşturucu bir önem kazandıklarını gösteriyor. Lukács bu çözümlemeyi alıyor ve meta biçiminin evrensel bir karaktere bürüneceği ve böylelikle düpedüz kapitalist toplumun nesnelik biçimi olacağı anlamda yorumluyor. (b) Lukács, bir başka açıdan da, biçimsel rasyonellik kavramından yararlanıyor. Lukács'a göre biçimsel rasyonellik meta biçimi ile, Kant'ın çözümlediği anlama yetisi bilgisinin biçimi arasında bir köprü oluşturuyor. Lukács böylelikle şeyleşmenin eleştirisini, Hegel'in Kant'a yönelik

[36] Lukács (1968), s. 267.

eleştirisinin felsefi perspektifinden yürütebilmek için nesnellik biçimi kavramını, sessizce ödünç alındığı bilgi kuramı bağlamına yeniden sokuyor. Hegel'den akla uygun olarak örgütlenmiş bir yaşam bağlamının bütünselliği kavramını alıyor ve bu kavramı, toplumsal rasyonelleşmenin akıldışılığının ölçütü olarak kullanıyor. Lukács geriye yönelik bu işlemle Weber'in aklın metafizik olarak düşünülmüş birliğinin, kendi iç yasaları bulunan kültürel değer alanlarının birbirlerinden ayrılmasıyla *kesin olarak* parçalandığına, yani diyalektik olarak da yeniden kurulamayacağına ilişkin merkezi önemdeki savını, örtük bir biçimde çürütmüş oluyor.

a'ya ek) Lukács şeyleşme kavramını Marx'ın meta biçimini çözümlemesinden yola çıkarak geliştiriyor;[37] "Kapital"in birinci cildindeki, Marx'ın metanın fetiş karakterini betimlediği ünlü paragrafa gönderme yapıyor: "Meta biçiminin gizemli yönü, insanlara kendi emeklerinin toplumsal karakterini, emek ürünlerinin nesnel karakteri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özelikleri olarak, bu yüzden de üreticilerin toplam emekte toplumsal ilişkilerini de kendileri dışında var olan toplumsal bir nesneler ilişkisi olarak geri yansıtmasıdır. Bu quid pro quo [bir şeyin yerine geçen bir şey, –çn.] emek ürünleri metalar, duyusal olarak duyuüstü ya da toplumsal şeylerdir ... Oysa burada insanlar için bir şeyler ilişkisinin hayaletsi biçimine bürünen, kendilerinin belirli bir toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir."[38]

Marx metaların kullanım değeri ve takas değeri olarak ikili biçimini ve metanın doğal biçiminin değer biçimine dönüştürülmesini Hegel'in soyutlama kavramıyla çözümlüyor; bu çözümlemeye göre kullanım ve takas değerleri arasında bir öz ve görünüş ilişkisi bulunuyor. Bu çözümleme bugün bize zorluklar yaratıyor, çünkü biz Hegel mantığının yeniden kurulmamış kavramlarını sınamadan kullanamayız; Marx'ın "Kapital"inin Hegel'in "Mantık"ıyla ilişkisi üzerine yapılan tartışma, bu zorlukları ortadan kaldırmaktan çok aydınlatmıştır.[39] Bu yüzden biçimsel çözümlemeyi daha ileri götürmeyeceğim. Lukács da böyle yapıyor. Lukács'da beni, sadece üreticilerin işgücünün meta olması ölçüsünde ortaya çıkan şeyleşme etkisi ilgilendi-

---

[37] Marx, *Das Kapital*, Cilt I, Berlin 1960.

[38] Marx, (1960), s. 77 vd.

[39] H. G. Backhaus, "Zur Dialektik der Wertform," A. Schmidt (Haz.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1969; H. J. Krahl, "Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenlogik," O. Negt (Haz.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1970; P. Mattik, "Die Marxsche Arbeitswerttheorie," F. Eberle (Haz.), *Aspekte der Marxschen Theorie 1*, Frankfurt am Main 1973; J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Frankfurt am Main 1973; D. Horster, *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie*, Hannover 1978, s. 187 vd.

riyor. "İşgücünün, işçilerin kişiliğinden ayrılması, bir şeye, pazarda satılan bir nesneye dönüşmesi"[40]

Buradaki temel düşünce, sezgisel biçimde kolaylıkla kavranılabilir. Etkileşim ilişkileri toplumsal emek alanında, geleneksel olarak doğal normlar yoluyla düzenlendikleri sürece, bireyler birbirleriyle ve kendileriyle, yönelimsel olarak girdikleri iletişimsel ilişkiler içindedir. Günün birinde toplumsal ilişkiler ortaklaşa istenç oluşturma yoluyla belirlenebildikleri zaman da aynı durum söz konusu olacaktır. Ama metaların üretimi, takas değerlerinin üretimi biçiminde örgütlendiği ve üreticilerin işgücü de bir meta olarak takas edildiği sürece, bir başka eylem koordinasyonu mekanizması devrededir: Ekonomik açıdan önem taşıyan eylem yönlenimleri, yaşama evrensel bağlamlardan koparılıp takas değeri (ya da para) aracına bağlanırlar. Etkileşimler artık normlar ya da değerler üzerinden değil, takas değeri aracılığıyla koordine edildikleri sürece, eyleyenlerin birbirlerine (ve kendi kendilerine) karşı nesneleştirici bir tutum içinde olmaları gerekir. Bu sırada eylem koordinasyonu mekanizmasıyla da, kendi dışlarında bir şey olarak karşılaşırlar. Takas değeri aracı üzerinden gerçekleşen ticari işlemsel dilsel anlaşmanın öznelerarasılığının dışında kalır, nesnel dünyada yer alan bir şey, sözde doğa olurlar.[41] Marx normatif ve özel olanın algılanabilir ve manipüle edilebilir şeyler statüsüne benzetilmesini nesnelleştirme ya da "nesneleştirme" olarak tanımlıyor. Bir ücretli işçi tüm varlığıyla piyasaya bağımlı olduğu ölçüde, anonim değerden düşürme süreçleri de onun yaşama evrenine girer ve toplumsal ilişkileri salt araçsal ilişkilere dönüştürdükleri için iletişimsel olarak kurulmuş bir öznelerarasılığın törelliğini yıkarlar. Üreticiler, diyor Marx "yalnızca nesneleştirilmiş bir biçimde bir arada var olurlar, ortak yaşamlarının onlara dışsal ve bu yüzden de raslantısal bir şey gibi göründüğü para ilişkisinde bu varoluş yalnızca daha da geliştirilmiştir. Bağımsız bireylerin karşılaşmasıyla oluşan toplumsal bağlamın, onlara nesnel zorunluluk ve aynı zamanda dışsal bir bağ olarak göründüğünü, onların bağımsızlıklarından gösterir; toplumsal varoluş bu bağımsızlık için gerçi zorunludur ama yalnızca bir araçtır, bireylere dışsal bir şey olarak, hatta paranın cisminde, elle tutulabilir bir şey olarak görünür. Bireyler toplumun içinde ve toplum için, toplumsal kişiler olarak üretimde bulunurlar; ama aynı zamanda toplum onlara salt bireyselliklerini nesneleştirmenin bir ara-

---

[40] Lukács (1968), s. 274. "Soyut emek" kavramını, son değerlendirmede ele alacağım. Bkz. bu kitabın 2. Cildi, s. 788 vd.

[41] Bu kavramı, H. Dahmer, (*Libido und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973) Freudcu solcuların Marksist esinli sosyal psikolojisi üzerine incelemeleri bağlamında geliştiriyor.

cı olarak görünür. Ne doğal bir toplulukta altlanmadıkları ne de öte yandan bilinçli toplumsal bireyler olarak, topluluğu kendilerine altlamadıkları için, bağımsız özneler olarak onların karşısında yine bağımsız, dışsal, raslantısal nesnel bir karşılığın bulunması gerekir."[42]

Daha Weber, G. Simmel'in *Philosophie des Geldes* sayesinde, doğal iletişimsel ilişkilerin "paranın evrensel dili"ne çevrildikleri anda gerçekleşen sahne değişikliği hakkında bilgi sahibi olabilmişti. Şimdi Lukács, Weber için *genel* bir sürecin salt örnek bir anlatımı olan kapitalist takas ilişkisini, toplumsal rasyonelleşmenin temel görüngüsü olarak yakalamak amacıyla, Simmel'in gerisine, Marx'ın özgün çözümlemesine uzanıyor: Lukács'ın özgün başarımı, toplumsal emek alanının yaşama evrensel bağlamlardan koparılmasının aynı zamanda *her iki* görünümden, şeyleşme ve rasyonelleşme görünümlerinden inceleyebilecek biçimde Weber'i ve Marx'ı bir arada ele almasında yatıyor. Eyleyen özneler, takas değeri yönlenimlerine geçtiklerinde, yaşama evrenleri, nesnel dünya boyutlarına küçülüyor: Eyleyen özneler kendi kendilerine ve birbirlerine karşı, başarıya yönlenmiş eylemin nesneleştirici tutumunu alıyorlar ve böylelikle kendilerini de öteki aktörlerin nezdinde nesneler haline getiriyorlar. Ama etkileşimlerin şeyleşmesinin bedeli olarak, her birinin kendi başarısına yönlenmiş, stratejik eylemin özgürlüğünü kazanıyorlar. Şeyleşme, Marx'ın yukarıda alıntıladığımız yerden sürdürdüğü gibi "onların (üreticilerin) bağımsız özel kişiler olarak aynı zamanda toplumsal bir bağlam içinde yer almalarının koşuludur."[43] Hukukçu Marx için, kendi çıkarlarını amaç rasyonel bir biçimde izlemeye yönelmiş olan özel hukuk öznesi, takas ilişkileri üzerinden toplumsallaşan bir eylem öznesine model oluşturmaktadır. Böylece Lukács'ın gözünde Marx'ın ve Max Weber'in çözümlemeleri arasındaki ilişki kolaylıkla kuruluyor: "Bize göre, burada geçerlilik kazanan ilke, en önemlisidir: Hesaplamaya, hesaplanabilirliğe ayarlanmış rasyonelleşme ilkesi"[44] Lukács, işçilerin etkileşimlerini normlar ve değerler üzerinden değil, takas değerinin dilden arındırılmış aracı üzerinden koordine etmeleriyle ortaya çıkan, yaşama evrensel bağlamların şeyleşmesi olgusunu, işçilerin eylem yönelimlerinin rasyonelleşmesinin *arka yüzü* olarak görüyor. Böylelikle takas değeri aracı üzerinden kurulan bir toplumun dizge oluşturucu etkisini, eylem kuramının perspektifinden anlaşılır kılıyor.

Paranın, dizge kuramında da yönetme aracı kavramının geliştiği model olarak

---

[42] Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 908 vd.

[43] Marx (1953), s. 909.

[44] Lukács (1968), s. 262.

kullanıldığını göreceğiz. Araçlar kuramı, Lukács'ın geliştirdiği şeyleşme ve rasyonelleşme ikili görünümünü kendi kavramları arasına dramatik olmaya bir biçimde almaktadır. Burada da eylem yönleniminin dilsel iletişimden para aracına çevrilmesi, "özgürlüğün niteliğinde bir değişiklik" anlamına gelir: Çok etkili bir biçimde genişletilen seçme olanakları ufkunda, teklifler yoluyla karşılıklı koşullamanın, görüş birliği oluşturma süreçlerinden bağımsız bir otomatikliği oluşur.[45]

b'ye ek) Toplumsal ilişkilerin (ve bireyin kendi kendisiyle ilişkisinin) şeyleşmesi deyimini özel ev ekonomisinden koparılmış kapitalist işletmenin örgütlenme biçiminde bulur; bu örgütlenme biçiminde girişimci eylem (ve böylelikle sermaye hesabı) piyasanın fırsatlarına yönlenmiş yatırım kararları, emeğin rasyonel örgütlenişi, bilimsel bilgilerden teknik olarak yararlanma vb.) kurumsallaştırılır. Gösterdiğimiz gibi, Max Weber biçimsel rasyonel iktisat ve yönetim eylemleri arasındaki, kapitalist işletme ve devlet bürokrasisi arasındaki, bunlarda nesnel işletme araçlarının yoğunlaşması arasındaki, girişimcilerin ve devlet memurlarının, işçilerin ve görevlilerin eylem yönlenimleri arasındaki yapısal benzerlikleri izlemişti. Lukács yalnızca bir aracı, takas değerini göz önünde bulundurduğu ve şeyleşmeyi sadece 'takas soyutlamasına' dayandırdığı için, Batı rasyonalizminin *bütün* görünüşlerini, "tüm toplumun kapitalistleştirilme sürecinin"[46] belirtileri olarak görüyor. Lukács toplumsal rasyonelleşmenin kapsayıcı karakterini meta biçiminin kapitalist toplumda başat nesnellik biçimi olarak yerleştiğine ilişkin kabulünün onaylanışı olarak anlıyor: "Ancak kapitalizm, bütünlüklü iktisat yapısıyla, tüm toplum için kendi bütününün bir biçimsel-butünlüklü bilinç yapısını ortaya koymuştur ve bu yapı tam da, ücretli emeğin bilinç sorunlarının egemen sınıfta inceltilmiş, tinselleştirilmiş, ama tam da bu yüzden artırılmış bir biçimde yinelenmesinde dile gelmektedir. Meta ilişkininin 'hayali bir nesnellik' şeyine dönüştürülmesi, tüm gereksinim doyurumu nesnelerinin meta olmalarıyla sınırlı kalmaz. Yapısının damgasını *insanın tüm bilincine* vurur: İnsanın nitelikleri ve yetenekleri artık onu kişiliğinin organik birliğine bağlamaz, tersine insanın dış dünyanın değişik nesneleri gibi 'sahip olduğu' ve 'elden çıkardığı' şeyler olarak görünürler. Ve doğallıkla insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin hiçbir biçimi, insanın fiziksel ve ruhsal 'özelliklerini' geçerli kılma olanaklarından hiçbirisi yoktur ki, giderek artan bir biçimde bu nesnellik biçimine bağlı olmasın."[47]

---

[45] Bkz. aşağıda Cilt. II. s. 709 vd.

[46] Lukács (1968), s. 268.

[47] Lukács (1968), s. 275 vd.

Meta biçiminin nesnellik biçimi olması ve bireylerin birbirleriyle ilişkilerini, insanların dış doğayla ve kendi iç, öznel doğayla etkileşimlerini düzenlemesi ölçüsünde, yaşama evreninin şeyleşmesi ve tekil, dizge kuramının da önceden gördüğü gibi bireyin dışında bir "çevreye," yoğunlaştırılmış, soyutlaştırılmış, özerkleşmiş toplumun opak bir dizgesine indirgenmesi gerekir. Lukács bu perspektifi hem Weber'le hem de Horkheimer'le paylaşıyor; ama onlardan farklı olarak, bu gelişmenin salt pratik olarak durdurulabileceğine değil, kuramsal olarak kanıtlanabilir nedenlerle içsel sınırlara çarpması *gerektiğine* de inanıyor: "Dünyanın görünüşte eksiksiz, insanın en derin fiziksel ve ruhsal varlığına dek uzanan rasyonelleşmesi sınırını kendi rasyonelliğinin biçimsel karakterinde bulur."[48]

Marx'ın politik ekonomi yöntemiyle bir bunalım kuramı yoluyla yerine getirmek istediği kanıtlama yükümlülüğü, şimdi rasyonelleşmenin içkin sınırlarını felsefi olarak kanıtlama yükümlülüğüne dönüşüyor. Lukács, biçimsel rasyonelliğin sınırlarını. Hegel'in Kant'ın bilgi kuramını eleştirdiği düzlemde çözümlemeye girişiyor. Lukács, eylem kuramsal bağlamlarda geliştirilirmiş bulunan bu kavramı bilgi kuramı düzlemine yansıtıyor. Lukács'a göre biçimsel rasyonellik en tam anlatımını modern bilimlerde buluyor; ve Kant'ın bilgi eleştirisi bu bilimlerde, prototipik olarak da Newton'un fiziğinde dile gelen anlıksal etkinliği açıklıyor. Kant, kendi temelindeki maddi tözü, dokunulmamış akıldışılığı içinde ('üretilmemişlik,' 'verilmişlik') olduğu gibi bırakır; ki böylece ortaya çıkan kendi içine kapalı, yöntemsel olarak arındırılmış dünyada sorunsuzca uygulanabilen anlık kategorilerinde ... bir engelle karşılaşmadan işlemde bulunabilsin."[49] Gerçi Kant'ın kuramı geçmiş dönemin metafizik yanılsamalarını acımasızca parçalar, nesnel aklın dogmatik iddialarının altını oyar, ama Lukács'a göre bunları yalnızca bilimciliği,yani yine dogmatik olan "rasyonel-biçimselci bilgi türünün 'bizim' gerçekliği yakalamamızın biricik olası türü olduğu"[50] kabulünü yapar.

Sonunda Kant'ın eleştirisi de yalnızca şeyleştirilmiş bilinç yapılarını yansıtır, kendisi de, evrenselleşmiş meta biçiminin düşüncedeki anlatımıdır.[51]

Lukács düpedüz uzlaşımsal bir biçimde, Kant eleştirisinin Schiller'den Hegel'e dek uzanan çizgisini izliyor. Schiller, oyun dürtüsünde, "toplumsal olarak yok edil-

---

[48] Lukács (1968), s. 276.

[49] Lukács (1968), s. 298.

[50] Lukács (1968), s. 299.

[51] A. Sohn Rethel'in çalışmaları bu sava bağlanıyor; özellikle krş. *Geistige und Körperliche Arbeit*, Frankfurt am Main 1970.

miş, parçalara ayrılmış, altdizgeler arasında bölünmüş insanın düşünsel olarak yeniden kurulmasını sağlayacak olan"[52] estetik ilgiyi tanılıyor; ve Hegel (Rousseau'nun doğa kavramında zaten bulunan) "kuram ve pratik, akıl ve tensellik, biçim ve töz olarak bölünmüşlüğü içsel olarak açmış bulunan ya da aşan, kendini biçimlendirme eğilimi için soyut bir içeriği değil, somut içerikleri bir kenara bırakan rasyonellik anlamına gelen, özgürlüğün ve zorunluluğun örtüştüğü"[53] bir yaşam bağlamının bütünselliği kavramını açındırıyor. Gerçi Lukács, uğraklarına ayrılmış aklın birliğini diyalektik olarak yeniden kuran Hegel mantığının "henüz çok sorunlu"[54] olduğunu ve o zamandan beri ciddi bir biçimde geliştirilmediğini kabul ediyor; ama sonra yine de burjuva toplumuna içkin olan düşüncesin dışına çıkarması beklenen "diyalektik yöntem"e güveniyor. Lukács, Hegel mantığının temel kavramlarını çözümlemeden alarak, mutlak tinin kavramsal düzeyinde kuramsal ve pratik aklın birliğini varsayıyor; Weber ise toplumsal rasyonelleşme paradoksunun, biçimsel rasyonelliğin oluşturulmasının (ve kurumsal olarak cisimlendirilmesinin), kesinlikle akıldışı olmamasında, tersine, hem metafizik dünya imgelerinin *temellendirilmiş* bir yeniden alınışını hem de nesnel akla diyalektik bir bağlanmayı dışlamasında yattığını görmüştü.

Ne var ki Lukács, eski Yunan felsefesinde genel olarak klasizmi[55] olumlayıcı ilişkisine karşın, metafizik-dinsel düzen düşüncesinde yansıdıkları biçimiyle nesnellik biçimlerinin restorasyonunu doğrudan doğruya savunmuyor. Hegel'e de, genç Hegelci bir yön değişimiyle, yani Marksist Hegel eleştirisinin perspektifinden bağlanıyor: "Klasik felsefe, gelişim tarihi açısından burjuva toplumunu düşünsel olarak aşmaya, bu toplumda ve bu toplum tarafından yok edilen insanı kurgul olarak canlandırmaya çalışmak, ama sonuçta yine de burjuva toplumunun tam bir düşünsel yeniden üretimine, önsel tümdengelimine varmış olmak gibi bir paradoks içinde bulunuyor."[56] Aklın birliği yalnızca diyalektik olarak *düşünüldüğü*, kuramın içinde araştırıldığı sürece, biçimsel rasyonelliğin sınırları ötesine uzanan bir felsefe de, insanı kendisinin yarattığı bir dünyayla dalınçsal bir ilişki içinde olmaktan alıkoyan bir bilincin şeyleştirilmiş yapısını salt yinelemekle kalır. Bu yüzden "Deutsch Französische Jahrbücher"deki Marx gibi, Lukács'ı da Hegel'in ilkin kurgul olarak kavram-

[52] Lukács (1968), s. 319.

[53] Lukács (1968), s. 317.

[54] Lukács (1968), s. 323.

[55] Krş. Lukács ve Adorno arasındaki tartışma: G. Lukács, *Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburg 1958.

[56] Lukács (1968), s. 331.

sallaştırdığı akılcı yaşam bağlamının *pratikte gerçekleştirilmesi* ilgilendiriyor. Hegel kuramının nesnelciliği dalınçsal karakterinde, yani aklın birbirinden ayrılmış uğraklarını yine yalnızca kuram içinde bir araya getirmek ve soyutlaşmış bütünselliğin uzlaşmasının aynı zamanda gerçekleşip tamamlandığı, kavramının kendi uzlaşma yapıtının bilince vardığı yer olarak felsefede sabitlemek istemesinde yatıyor. Lukács'a göre, Hegel böylelikle felsefi kavrayışın eleştirel içeriğinin etkili olabileceği tek yer olan tarihsel pratik düzlemini gözden kaçırıyor.

Marx'ın kuram ve pratik ilişkisini belirlemesi zaten en önemli noktada muğlak kalmıştı; bu belirlemenin Lukács versiyonunda, muğlaklık açıkça ortaya çıkıyor. Lukács ilkin Max Weber'in merkezi önemdeki kavrayışına güvenebiliyor. Bu kavrayışa göre, modernlik varlığını aklın tözsel birliğinin dağılmasına ve aklın soyut, daha önce özelleşmemiş uğraklarına (geçerlilik görünümleri, değer alanları) borçlu olan biçimsel bir rasyonelliğin güdülenimsel olarak pekiştirilmesi ve kuramsal olarak cisimlenişiyle karakterize edilmiştir; burada, nesnel bir aklın *felsefi düşünme düzleminde* kuramsal olarak yeniden kurulması, olasılık dışı bırakılmıştır. Lukács, bundan sonra Weber'e karşı, akıl uğraklarının kültürel yorum dizgeleri düzleminde artık temellendirilmiş olarak bir bütünlük oluşturamamasının, yani dünya imgelerinin temel kavramsal temeli olarak kaynaşmamasının, rasyonelleşmiş eylem dizgeleri düzleminde uzlaşmaz bir biçimde birbirlerine karşıt olmaları için yeterli bir neden olmadığı itirazını yöneltebiliyor. Kapitalist toplumlarda rasyonelleşme modeli daha çok bilişsel-araçsal rasyonellik bütününün pratik rasyonelliğe *zarar vererek* yerleşmesiyle, iletişimsel yaşama ilişkilerini şeyleştirmesiyle belirlenmiştir. Bu yüzden; şeyleşme olarak ortaya çıkan rasyonelleşmenin *eksik karakterinin* eleştirisinin, bir yanda bilişsel-araçsal rasyonelliğin, diğer yanda ahlaksal-pratik ve estetik-anlatımsal rasyonelliğin *bütünleyici ilişkisinin* kısaltılmamış praksis kavramında ya da diyebiliriz ki iletişimsel eylemde içkin olan bir *ölçüt olarak* ortaya koyup koymadığı sorulabilir. Bu akıl, metafizik dünya imgelerinde tözsel birlikli bir akıl olarak uydurulmuştur; ama nesnel bir akıl kavramı da sonunda dünya imgelerinin rasyonelleşmesine maruz kalmıştır. Burada, "kuram" içinde, –üstelik Marks'ın Hegel eleştirisinin can alıcı noktası budur– akıl başlığı altında yönelinen uzlaşma, tüm diyalektiğe karşın bir kurgu olarak kalmak zorundadır. Aklın birbirinden farklılaşmış uğrakları arasında yalnızca biçimsel bir bağıntı, yani argümanlara dayalı temellendirmenin işlemsel birliği bulunmaktadır. Yani "kuram"ın içinde, kültürel yorum dizgeleri düzleminde, sadece biçimsel bir bağıntı olarak kendini gösteren bu birlik, olsa olsa "pratik"te, yaşama evreninde gerçekleştirilebilir. Marx "felsefenin pratiğe geçmesi" sloganıyla, genç Hegelci "eylem felsefesi" perspektifini be-

nimsiyor.

Bu noktada Lukács, "pratiğe geçmeyi" yine kuramsal olarak gerçekleştirerek ve bunu felsefenin devrimci bir gerçekleştirilmesiymiş gibi sunarak, elbette Marx'ın telkin ettiği, belirleyici bir hataya düşüyor. Bu yüzden kuramdan çok fazla, metafiziğin kendisi için ilan ettiğinden bile çok başarım beklemek zorunda kalıyor. Felsefenin yalnızca dünya düzeni olarak tözleştirilen bütünsellik düşüncesine değil, felsefe yoluyla aklın kendini gerçekleştirme sürecindeki etkin rolleri hakkında aydınlananların özbilinçli pratiği sayesinde, bu bütünselliğin tarihsel olarak açındırılmasının dünya tarihsel sürecine de egemen olması gerekir. Lukács'ın bir dünya devriminin öncüsünün aydınlatma çalışması için, Weber'in nesnel aklın parçalanmasını katı kavrayışıyla iki bakımdan bağdaşmaz olan bir bilgi ilan etmesi gerekiyor. Diyalektik tarih felsefesine aktarılan metafiziğin yalnızca aklın soyut olarak birbirinden ayrılmış uğraklarının birliğinin görülmesini sağlayan kavramsal perspektifi kullanması yetmez; bunun ötesinde, bu birliği pratik olarak kuracak özneleri tanılayabileceğine ve onlara yol gösterebileceğine inanmalıdır. Bu nedenle Lukács şeyleşme kuramını bir sınıf bilinci kuramıyla bütünleştiriyor.

Bu kuram, tarihin öznesi-nesnesi olarak proleter sınıf bilincinin bütünüyle tahttan indirilmesi anlamına geliyor.[57] Lukács, araçsalcı Stalinist terör ortamında, söz

---

[57] M. Merleau Ponty'nin önemli ama kendi sözleriyle "çok özgür" Lukács yorumu bu durumu görmezden geliyor: "Bu tarih felsefesi bize tarihin anahtarını sunmaktan çok, onu bizim için yeniden şu sürekli soru haline getiriyor; bize empirik tarihin ardında gizli belirli bir hakikati vermekten çok, empirik tarihi, hakikatin soykütüğü olarak serimliyor. Marksizmin bize tarihin anlamını açtığını söylemek düpedüz gereksizdir; Marksizm bizi zamanımız ve tarafları karşısında sorumlu kılar; bize geleceği betimlemez; sorularımızı sona erdirmez; tam tersine, derinleştirir. Bugünümüzü bize bir özeleştiri, tarihsel temsilcisi proleterya olan bir olumsuzlama ve aşarak ortadan kaldırma gücü yoluyla biçimlendirilmiş olarak gösterir." (M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, 70.) Burada Merleau Ponty Lukács'ın erken dönemindeki konumunu, tarihin nesnel anlamından çok "anlamsızlığın pratik olarak bertaraf edilmesi"yle (a.y., s. 50) ilgilenen bir varoluşçu Marksizmle benzeştiriyor. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*'da geliştirdiği savı, kitabın 1968'deki basımına yazdığı önsözde geri almıştır. Lukács'la *bir* noktada aynı görüşteysek, onun bu özeleştirisini asla *tüm* noktalarda izlememiz gerekir: "Ama özdeş özne-nesne aslında salt bir metafizik konstrüksiyondan daha fazla bir şeyleşme midir? Böyle upuygun bir özbilgiyle, bu özbilginin temelinde toplumsal dünyanın upuygun bir bilgisi olsa bile, yani bir o denli tam bir özbilinçle gerçekten de özdeş bir özne-nesne ortaya koyulur mu? Bu sorunu olumsuzlamak için, onu net bir biçimde sormak yeterlidir. Çünkü bilgi içeriği böylelikle dile getirilen karakterini yitirmiş olmaz. Hegel haklı olarak, tam da *Tinin Görüngübilimi*'nde özdeş özne-nesnenin mistik-irrasyonalist gerçekleştirilmesini, Schelling'in 'entelektüel görü'sünü reddetmiş ve sorunun felsefi açıdan rasyonel bir çözümünü istemiştir. He-

konusu tarih nesnelciliğinden, devrimci savaşımın örgütlenmesi sorunları için doğan sonuçlara açık açık varmaktan da çekinmiyor. Burada bu sonuçları ele almayacağım.[58]

Wellmer'in haklı olarak özetlediği gibi, Lukács'ın "Weber'in soyut rasyonelleşme' kavramı ardında, kapitalist endüstrileşme sürecinin özgül pratik-ekonomik içeriklerini görünür kılma" çabası, "onun Marx'ın kuramının felsefi boyutuna yeniden geçerlilik kazandırmayı umduğu büyük çaplı bir girişimin bir parçasıydı. Bu çabanın sonunda başarısızlığa uğramasının nedeni, bence ironik bir biçimde Lukács'ın Marksizmi felsefi olarak yeniden kuruşunun, önemli bazı noktalarda nesnel idealizme geri dönüşe denk düşmesidir."[59]

---

gel'in sağlıklı gerçeklik duyusu bu istemin istem olarak kalmasını sağlamıştır; gerçi Hegel'in en genel dünya konstrüksiyonu bu istemin gerçekleştirilmesi perspektifinde doruğa çıkmaktadır, ama bu istemin nasıl yerine getirileceğini kendi dizgesi çerçevesinde asla somut bir biçimde göstermemektedir. Gerçek insanlık tarihinin özdeş özne-nesnesi olarak proletarya, idealist düşünce konstrüksiyonlarını aşan bir materyalist gerçekleştirme değil, daha çok Hegel'in aşırı Hegelleştirilmesidir, her gerçekliği bir biçimde serinkanlı düşünsel olarak aşmada, nesnel olarak ustanın kendisini de aşmayı hedefleyen bir konstrüksiyondur:" (Lukács 1968, s. 25). Ayrıca krş. Arato, Breines (1979), Bölüm 2; J. P. Arnasson, 'Geschichte und Klassenbewußtsein'ın kavramsal çerçevesini daha az bütünlüklü görüyor: *Zwischen Natur und Gesellschaft*, Frankfurt 1970, s. 12 vd.; Merlau-Ponty için benim literatür dökümüme bkz: J. Habermas (1971 a), s. 387 vd., özellikle s. 422.

[58] Lukács (1968), II, s. 417-518, ayrıca benim bu konudaki eleştirime bakın: Habermas (1971 a), s. 37 vd.

[59] Wellmer (1977 a), s. 477 vd.

2. Araçsal Aklın Eleştirisi

Araçsal aklın eleştirisi kendisini nesnelci bir tarih felsefesinin (burada yalnızca değinilen) sonuçlarını göze almadan Lukács'ın Weber okumasına bağlanan bir şeyleşme eleştirisi olarak görür.[60] Bu denemede Horkheimer ve Adorno'nun içine girdiği çıkmazlardan ders alabilir ve bunlardan, toplum kuramındaki *bir paradigma değişikliği için gerekçeler* çıkarabiliriz. Önce Horkheimer ve Adorno'nun Lukács'a bağlanarak Weber'in rasyonelleşme savını nasıl yeniden biçimlendirdiklerini ana hatlarıyla göstermek istiyorum.[61] Lukács'ın şeyleşme kuramı versiyonu, tarihsel olarak devrimin başarısızlığa uğramasıyla ve ileri kapitalist toplumların önceden görülmemiş bütünleşme başarımlarıyla çürütülmüştür (1). Bu versiyona Hegel'in nesnel idealizmine olumlayıcı bir biçimde bağlanması yüzünden, kuramsal olarak da karşı çıkılabilir (2). Bu yüzden Horkheimer ve Adorno şeyleşme eleştirisinin temellerini daha derinlerde atmak ve araçsal aklı, bir bütün olarak dünya tarihsel uygarlık sürecinin bir kategörisi biçiminde genişletmek, yani şeyleşme sürecini modernliğin kapitalist başlangıcının gerisine, insan olmanın başlangıcına dek uzatmak zorunluluğu duyuyorlar (3). Ama böyle yapıldığında, akıl kavramının sınır çizgilerinin bulanıklaşması gibi bir tehlike ortaya çıkıyor; kuram bir yandan daha çok geleneksel, pratik ilişkilerini yadsıyan bir dalınç özelliklerine bürünüyor; aynı zamanlar henüz dolaylı olarak başvurulan bir aklın serimleme yetisini sanata devrediyor (4). Felsefi düşünmenin kendini negatif-diyalektik bir biçimde aşarak ortadan kaldırması, bu argümantasyon konumunun, yalnızca bilinç felsefesinde var olan, öznellik ve kendini koruma ilişkisinde sabitlenmiş bir yaklaşımın sonucu olup olmadığı sorusunun sorulmasına olanak veren çıkmazlara yol açıyor (5).

(1) H. Dubiel'in kanıtladığı gibi,[62] eleştirel kuramın oluşturulmasında, öncelikle

---

[60] New York'a göç eden Frankfurt çevresinin 30'lı yıllarda geliştirdiği görüşü dikkate almıyorum; ama bunun için bkz. Cilt 2, s. 555 vd.

[61] *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni Weber okumasının referans noktası olarak almakla, Horkheimer'in ve Adorno'nun görüşleri arasındaki görmezden gelinemeyecek farklara ancak yan notlarda dikkate alabilecek olmayı göze alıyorum. Adorno'nun yayıncılarından H. Schweppenhäuser'in ve R. Tiedemann'ın temsil ettiği, kendini ortodoks olarak gören Adorno yorumu için bkz. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main 1974. Buna karşılık A. Schmidt Eleştirel Kuram'ın sürekliliğini Horkheimerci versiyonda görüyor: A. Schimdt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Münih 1974; aynı yazarın: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Münih 1976.

[62] Dubiel (1978), s. 15-135.

devrimci beklentilerin hayal kırıklığına uğraması noktasında yakınlaşan üç tarihsel deneyim belirleyici olmuştur. Sovyetlerdeki gelişme, Max Weber'in hızlandırılmış bir bürokratikleşme tahminini tümüyle doğruladı ve stalinist pratik, Rosa Luxemburg'un leninist örgütlenme kuramına ve bu kuramın tarihsel nesnelci temellerine yönelik eleştirisinin kanlı bir biçimde onaylanışını oluşturdu. Sonra da faşizm, ileri kapitalist toplumların bunalım durumlarından devrimci bir değişiklik tehlikesine politik dizginin yeniden yapılandırılmasıyla karşılık verme ve örgütlü işçi sınıfının direnişini soğurma yeteneğini kanıtladı. Son olarak da, ABD'deki gelişme, kapitalizmin bütünleyici gücünü *başka* bir biçimde gösterdi: Kitle kültürü, geniş halk kitlelerinin bilincini, açık bir tahakküm uygulanmadan statükonun buyrumlarına bağlıyor. Devrimci sosyalizmin insancı içeriğinin Sovyet Rusya'da tersyüz edilişi, toplumsal devrimci işçi hareketlerinin *tüm* endüstri toplumlarında başarısızlığa uğraması ve kültürel yeniden üretimin içine sızan bir rasyonelleşmenin toplumsal-bütünleyici başarımları – Horkheimer ve Adorno'nun 40'lı yılların başlarında kuramsal olarak üzerinde çalışmayı denedikleri temel deneyimler bunlardı. Bu temel deneyimler, Lukács'ın 20'li yılların başlarında kurduğu şeyleşme kuramının merkezi kabulleriyle bir karşıtlık oluşturmaktaydı.

Marx, kapitalizmde zincirlerinden koparılmış üretici güçleri, kapitalizmin aşılmasının nesnel koşulu olarak görüyor; bu sırada ilk ağızda bilimsel-teknik ilerleme, içgücünün niteliklileştirilmesi ve emek sürecinin iyileştirilmiş bir örgütlenişi yoluyla üretkenliğin arttırılmasını düşünüyordu. Marx üretim ilişkileriyle "çelişki"ye düşecek olan üretici güçler derken, elbette kendini (yalnızca üretimsel değil) eleştirel devrimci etkinlikte dışa vurduğu sürece, işçinin öznel potansiyelini de hesaba katıyordu. Marx'ın kabulüne göre kapitalizm proletaryanın kendi kendini özgürleştirmesinin yalnızca nesnel değil, "belli başlı öznel koşullarını da birlikte üretecekti."[63] Lukács bu görüşe ilksel olarak bağlı kalıyor, ama Marx'ın modern bilimlere ilişkin değerlendirmesini şimdiden gözden geçiriyor. Gerçi bilimler teknik ilerleme sayesinde üretkenliğin açındırılmasıyla gitgide daha güçlü bir bağ içine giriyorlar; ne var ki, nesneleştirici bilginin sınırlarını genel olarak bilginin sınırlarıyla özdeşleyen bilimci bir özanlamanın oluşmasıyla birlikte, bilimler aynı zamanda ideolojik bir rol üstleniyorlar. Pozitivist bir biçimde daraltılan bilim anlaması, Lukács'ın eleştirdiği o genel şeyleşme eğilimlerinin özel bir anlatımıdır. Horkheimer ve Adorno'nun (vurgulanmış bir biçimde Marcuse'un)[64] kendi bakışlarından bi-

[63] Wellmer (1977a), s. 472.

[64] H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1965; ayrıca bkz. J. Habermas, *Technik*

limsel-teknik üretici güçlerin üretim ilişkileriyle iç içe geçmesine ve dizgeyi yıkıcı güçlerinden yoksun kılmalarına dek sürdürdükleri argümantasyon çizgisi bu noktada başlıyor. Rasyonelleşmiş dünya, 'yanlış' bir bütünsellik biçiminde daralıyor.

Buna karşılık Lukács "dünyanın durmak bilmez görünen" rasyonelleşmesinin "insanın en derin fiziksel ve ruhsal varlığına" dek uzanmasına karşın, bir içsel sınırla karşılaştığında diretiyor – rasyonelleşmenin sınırı "kendi rasyonelliğinin biçimsel karakteridir."[65]

Demek ki Lukács insanın öznel doğasında, şeyleşmeye karşı dirençli olan bir yedek gücü hesaba katıyor. Tam da, tek işçinin kendi işgücünü bir işlev olarak tüm kişiliğinden koparmaya zorlamasıyla ve bir meta olarak, sözcüğün tam anlamıyla başkasına verilen bir şey olarak nesneleştirmeye zorlanmasıyla işçinin soyutlaşmış, içi boşaltılmış öznelliği direnmeye kışkırtılmaktadır. "Burada tam da kendini meta olarak nesneleştiren insanın içinde nesnellik ve öznellik arasındaki bu bölünme yoluyla, bu durum aynı zamanda bilincine varılır hale gelmektedir."[66] Bu önesürüm, örtük bir biçimde, tinin özdevinimini belirli bir anlamda bir mantıkla zorunluluk olarak kuran Hegel'e dayanmaktadır. Bu koşuldan vazgeçilip, söz konusu önesürüme empirik bir önesürüm gözüyle bakıldığında, ücretli tek işçinin kendi nesnel rolünü aşması gerektiğine, hatta bir bütün olarak proletaryanın, meta üretimi üzerine kurulmuş toplumun açığa çıkartılışının onunla ve onda gerçekleşebileceği bir bilinci neden oluşturması gerektiğine inandırıcı kılmak için açıkça *başka* gerekçeler bulunmalıdır. Lukács yalnızca "şeyleşme süreci"nin, işçinin meta olmasını işçiyi, buna bilinçle karşı koymadığı sürece, gerçi yok ettiğini, 'ruhunu köreltip, cılız bıraktığını, ama yine de işçinin insani gücünü bir metaya dönüştürmediğini" güvenceliyor. Lukács'a göre işçi "bu kendi varoluşuna karşı da kendini içsel olarak bütünüyle nesnelleştirebilir...."[67]

Hegel'in mantığına hiç sınamadan güvenen Horkheimer ve Adorno, bu önesürüme empirik gerekçelerle karşı çıkıyor: Şeyleşme kuramına bağlı kaldıkları için, kitlelerin öznel doğasının hiç direnmeden toplumsal rasyonelleşme anaforuna çekildiğini ve bu sürece ket vurmaktan çok onu hızlandırdığını açıkça gösteren tarihsel deneyimleri açıklamaları gerekiyor.

---

und Wissenschaft als 'Ideologie,' Frankfurt am Main 1968 [Türkçesi: *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, çeviren: Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul, 1973.]; aynı yazarın: "Die Rolle der Philosophie im Marxismus," Habermas (1976 a), s. 49 vd.

[65] Lukács (1968), s.276.

[66] Lukács (1968), s.352.

[67] Lukács (1968), s.356.

Horkheimer ve Adorno öznelliğin en derin bölgelerine dek girip, kişiliğin güdülenimsel temellerini yakalayan bir deformasyonun toplumsal psikolojik görünümlerini ele alan ve kültürel yeniden üretimi, şeyleştirme görüş açılarından bir faşizm kitle kültürü kuramı geliştiriyor. Kitle kültürü kuramı,[68] meta biçiminin kültüre de uzanmasını ve böylelikle insanın *tüm* işlevlerini işgal etme eğiliminde olmasını çıkış noktası alırken, *faşizm kuramı*[69] öznel doğanın rasyonelleşmeye gösterdiği dirençlerin, tasarlanmış, politik elit tarafından amaçlanmış bir yeniden işlevlendirilmesini dikkate alıyor. Horkheimer kültürde giderek keskinleşen huzursuzluğu, öznel doğanın şeyleşmeye karşı bir isyanı, "doğanın ayaklanması" olarak yorumluyor: "Rasyonellik ne denli şatafatla öne sürülür ve savunulursa, insanların zihninde de uygarlığa ve onun bireyin içindeki temsilcisi olan Ben'e karış bilinçli ya da bilinçsiz bir öfke de o denli artar."[70] Horkheimer, daha sonra Foucault, Laing, Basaglia ve ötekilerin konu edindikleri olguyu daha şimdiden görmektedir.[71]

Bilişsel-araçsal bir rasyonelliği indirgenmiş rasyonelliğin toplumsal psikolojik, toplumdışına çıkarılmış, bireylere yüklenmiş "bedelleri" değişik görünüş biçimlerinde ortaya çıkar: Devinim alanları klinikleştirilmiş akıl hastalıklarından nevrozlara, bağımlılıklara, psikosomatik bozukluklara, güdülenim ve eğitim sorunlarından estetik esinli karşı kültürlerin protesto davranışlarına, dinsel gençlik gruplarına ve (günümüzde anarşist terörizmi de içeren) kriminal marjinal gruplara dek uzanır. Horkheimer faşizmi içsel doğanın isyanının, karşı çıktığı toplumsal rasyonelleşmenin yararına kullanılmasının, yeniden işlevlendirilmesinin başarılması olarak yorumluyor. Faşizmde "rasyonellik artık sadece doğanın bastırılmasıyla yetinemeyecek bir noktaya ulaşmıştır; rasyonellik şimdi doğanın isyankâr gizilgüçlerini kendi dizgesine bütünleştirerek doğayı sömürmektedir. Naziler, Alman halkının bastırılmış arzularını kullanıyordu. Nazilerle sınai ve askeri destekçileri hareketlerini başlattıklarında, maddi çıkarları kendilerininkiyle özdeş olmayan kitleleri hareketleri-

---

[68] Horkheimer, Adorno (1996), s. 7-62.

[69] Horkheimer (1986) s. 135-212. Burada, incelemeyi, F. Pollock'un ekonomik çalışmaları için de önem taşımış bulunan bir kuramın yalnızca toplumsal psikolojik görünümü ile sınırlandırıyorum. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün 1939-1942 yıllarındaki farklı faşizm çözümlemeleri için, H. Dubiel ve A. Söllner'in yayımladıkları ve önsözünü yazdıkları belgesel kitaba bakın: Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse, *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1981.

[70] Horkheimer (1986), s. 149.

[71] Bkz. Paris'te yayımlanan kültür dergisi *Esprit*'nin Frankfurt Okulu'na ayrılmış sayısı, Mayıs 1978.

ne katmak zorundaydılar. Bunun için, sınai gelişmenin mahkûm ettiği, kitlesel üretim tekniklerinin çökerttiği geri tabakalara başvurdular. Bastırılmış doğanın temsilcileri, araçsallaşmış aklın kurbanları burada köylüler, zanaatkârlar, esnaf, ev kadınları ve küçük imalatçılar arasında bulunabilirdi. Bu grupların eylemli desteği olmasaydı, Naziler iktidara gelmezdi."[72]

Bu sav, faşizmin iktidara geldiği sınıfsal temelin yanı sıra, üstlendiği tarihsel işlevi, yani "gecikmiş bir ulusta" toplumsal modernleşme süreçlerini hızlandırma[73] işlevini de açıklıyor: "Doğal insanın –yani nüfusun geri tabakalarının– rasyonelliğin artışına karşı isyanı gerçekte aklın biçimselleşmesini hızlandırmış ve doğanın özgürleşmesi yerine, köleleşmesine hizmet etmiştir. Bu açıdan, faşizmi, akıl ile doğanın şeytani bir sentezi, felsefenin her zaman düşlediği o kutuplar arası uzlaşmanın tam karşıtı olarak yorumlayabiliriz."[74]

Horkheimer ve Adorno içsel doğanın isyanının onların yardımıyla kendisine karşı yönelmesine yarayan güçlerin daha da güçlendirilmesine dönüştürüldüğü ruhsal mekanizmaları empirik yöntemle inceliyorlar: E. Fromm'un daha önceki çalışmalarından[75] esinlenerek, özellikle anti-semitizmin ideolojik kalıbını ve otoriter karakterin sadomazoşist dürtü yapısını dikkate alıyorlar.[76] Elbette bu incelemeler bu arada ruhçözümsel kabullerden uzaklaşmış ve eleştirel bir şeyleşme kuramının kavramsal çerçevesiyle bağlantısını koparmış bir politik önyargılar araştırmasına açılıyorlar.

Kitle kültürü kuramı bilincin kitle iletişim araçları üzerinden bir toplumsal bütünleniğinin daha az çarpıcı görünüşlerine gönderme yapıyor. Adorno sanat yapıtının kültür metası olarak fetişleştirilmesinde ve sanattan alınan hazzın bir tüketime ve yönetilen eğlenceye gerilemesinde "yeni stilde bir meta fetişizmini" inceliyor; Adorno, bütüncül devlet için devinime geçirilen küçük burjuvanın sadomazoşist karakterinde ve "bugünkü kitle kültürünün alıcılarında aynı şeyin farklı yönlerden" göründüğüne inanıyor. Daha Lukács, şeyleşme sürecinin üretim alanından ve proleter yaşama evreninin gündelik deneyimlerinden ne denli uzaklaşırsa ve düşüncelerin

---

[72] Horkheimer (1986), s. 159.

[73] Bu sav için bkz. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Münih 1965.

[74] Horkheimer (1986), s. 160.

[75] E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, haz. W. Bonss, Stuttgart 1980.

[76] Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York 1950; Almancası: Amsterdam 1968; ayrıca: M. v. Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie*, Frankfurt am Main 1971

ve duyguların niteliksel varlıklarını ne denli değiştirirse, özdüşünseme için de o denli ulaşılamaz olduğunu söylemişti.[77] Adorno "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi Üzerine"[78] adlı çalışmasını bu düşüncelere dayandırıyor: "Elbette, kültür metaları alanında takas değeri özel bir biçimde yerleşiyor. Çünkü bu alan metalar dünyasında takas gücünden yoksun görünüyor ... ve kültür metaları takas değerlerini de sadece bu görünüşe borçludurlar ... genel olarak meta takas değerinden ve kullanım değerinden oluşur, kapitalistleşmiş toplumda kültür metalarının yanılsama olarak korumaları gereken kullanım değerinin yerine, tam da takas değeri olarak kullanım değeri işlevini aldatıcı bir biçimde üstlenen salt takas değeri geçmektedir. Müziğin özgül fetiş karakteri bu yerine geçmede oluşur: Takas değerine yönelik duygular, dolaysızlık görüntüsü verir ve nesneyle ilişkisizlik bu görüntüyü aynı zamanda çürütür ... meta toplumunu hâlâ bir arada tutan maddenin ne olduğu sorulmuştu; takas değerinden kurtulan bu hazzın yıkıcı özellikler kazandığı toplam bir düzen içinde, tüketim metalarının kullanım değerlerinin takas değerlerine dönüştürülmesini, sorunun yanıtlanması için bir ipucu olarak görebiliriz. Takas değerinin metalarda görünüşü, özgül bir bağlayıcı maddi işlevini üstlenmiştir."[79] Adorno bu önesürümü, kitle kültürünün değişen üretim koşullarında, standart bir biçimde üretilen kültür metalarının biçimlerinin birbirinden farksızlaştırılışında, eğlenceyle kaynaştırılmış bir sanat hazzının değişen alımlama biçiminde ve cennet olarak sunulan gündelik yaşama uyum sağlamanın işlevinde irdeliyor. "Kültür sanayii çilecilikte ve esrimede mevcut ıstırabın yerine güler yüzlü, şeni başarısızlığı geçirir ... Uygarlığın zorla kabul ettirdiği sürekli başarısızlık, ondan etkilenenlere kültür endüstrisinin her gösterisinde yanlış anlamaya yer bırakmayacak şekilde tekrar tekrar gösterilir."[80]

Bu kuramı daha ayrıntılı ele almak istemiyorum; bu kuram ayrıntılardaki varsayımlarından çok genel soru soruş biçimi sayesinde ilginçliğini korumaktadır. Adorno, Benjamin'in kitle kültürünün, o dönemde ilk planda sinemanın özgürleştirici gücü hakkında biraz aceleci umutları karşısında haklı olarak kuşkuya düşen bir kültür eleştirisi perspektifini benimsemiştir.[81] Öte yandan Adorno kitle iletişim

---

[77] Lukács (1968), s. 456.

[78] Th. W. Adorno, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens," *Gesammelte Schriften*, Cilt 14, Frankfurt am Main 1973 c.

[79] Adorno (1970), s. 14, 25 vd.)

[80] Horkheimer, Adorno (1996), 32.

[81] J. Habermas, "Bewusstmachende oder rettende Kritik," aynı yazarın: *Philosophisch-politische Profile* (1981 a), s. 336 vd.

araçları yoluyla kurulan toplumsal denetimin açık ikili karakteri hakkında ileride göreceğimiz gibi, açık bir görüşe sahip değildir. Kültür varlıklarının meta biçimini çıkış noktası alan bir çözümleme yeni kitle iletişim araçlarını takas değerinin aracına benzeştirir; oysa ki bunu yapmaya yetecek yapısal benzerlik yoktur. Para aracı, eylem koordinasyonu mekanizması olarak dilsel anlaşmanın *yerine geçerken*, kitle iletişim araçları dilsel anlaşmaya bağlı kalır. Bu araçlar, dilsel iletişimin teknik hoparlörlerini oluştururlar, uzamsal ve zamansal uzaklıkları aşar, iletişim olanaklarını çoğaltır ve iletişimsel eylem ağını yoğunlaştırırlar; ama eylem yönlenimlerini yaşama evrensel bağlamlardan koparmazlar. Hiç kuşkusuz, olağanüstü genişletilen iletişim gizilgücü öncelikle tek yönlü, yani geri dönüşlü olmayan iletişim akışlarını güvenceleyen örgütlenme biçimleri yoluyla nötrleştirilir. Kitle iletişim araçlarına uydurulmuş bir kitle kültürünün, bilincin gerilemeci bir bütünlenişi için güçler açındırıp açındırmadığı, kesinlikle piyasa yasalarının kültür üretimine gitgide daha derinden müdahale edip etmemelerine değil,[82] ilk planda "iletişimin insanları yalıtlayarak birbirlerine benzemelerini"[83] sağlayıp sağlamadığına bağlıdır.

(2) Horkheimer ve Adorno gelişmiş kapitalist toplumların kararlılığını meta fetişizminin eleştirisi yaklaşımından vazgeçmek zorunda kalmadan açıklamak amacıyla Lukács'ın şeyleşme kuramını toplumsal psikolojik bir kuram biçiminde radikalleştiriyor. Bu kuramın, kapitalizmin neden aynı zamanda üretici güçleri artırıp, öznel direniş güçlerini durdurduğunu açıklaması bekleniyor. Lukács bilincin şeyleştirilmesi sürecinin, proleter sınıf bilincinde kendini aşarak ortadan kaldırmaya yol açması gerektiğini öngören bir mantığın geçerliliğini varsaymıştı. Horkheimer ve Adorno, Hegel'in mantığını bir kenara itiyor ve bu öngörüyü çürüten apaçıklıkları, empirik olarak açıklamaya koyuluyorlar. Onlar nesnel aklın, diyalektik kavramlarla da yeniden kurulamadığı görüşünü "baş pozitivist" Weber'le paylaşıyorlar.

Adorno, Lukács'tan daha öncesine işaret eden Hegel eleştirisinde, yine Lukács'ın bir argümanını alıp keskinleştirebiliyor. Bu argümanda, Lukács'ın karşısına kendinde şey sorunsalının bilgikuramsal bağlamında ortaya çıkan tin ve madde ilişkisi sorunu ele alınmaktadır. Lukács burada Emil Lask'ın bir tümcesini alıntılıyor: "Herhangi belirli bir tekil maddeyi kategorisel bir isabetlilikle ele geçirmek olanaklıysa, mantıksal biçimin genel olarak hangi kategoriye ayrımlılaştığı ya da başka bir deyişle, tekil kategorilerin maddesel alanını hangi tekil maddenin oluşturduğu, öznellik için çok doğal değildir, tersine adeta onun araştırmalarının tüm hedefini oluştu-

[82] Ayrıca bkz. Cilt 2. S. 571 vd.

[83] Horkheimer, Adorno (1996), s. 130.

rur."[84] İmdi, Lukács bu sorunun yalnızca anlama düşüncesi için ortaya çıktığını ve biçim ve içeriğin diyalektik uzlaştırılması çizgisinde çözülebildiğini varsayarken, Adorno aynı sorunun diyalektik kavramsallığın çekirdeğinde yeniden ortaya çıktığını görüyor.[85] Kavramsal olan, yalın sezgiden ayrılan *tüm* düşünme özdeşleştirici davranır ve bilginin ütopyasını ele verir: "Doğrulukta, kavramlar yoluyla, onların soyut kapsamının ötesinde karşılaşılan şey, kavramların bastırdığı, hor gördüğü ve bir kenara attığı şeyden başka bir yerde gösteremez kendini. Bilginin ütopyası, kavramsız olanı kavramlarla, ama onu kavramlara benzetmeden elde etmekti. Böyle bir diyalektik kavramı, olanaklılığı hakkında kuşku uyandırır."[86]

Adorno program oluşturucu bu düşünceyi "Negatif Diyalektik" olarak nasıl geliştirdiğini ya da daha doğrusu, geliştirilemezliği içinde gösterdiğini burada tartışmam gerekmiyor.[87] Bizim bağlamımızda yalnızca Adorno'nun handiyse varoluşçu

---

[84] Lukács (1968), s. 293, Dipn. 2.

[85] Adorno daha 1931 yılında, Frankfurt'taki açılış dersinde kendinde şey sorunsalına Lukács'ın önerdiği çözümü, doğuşa ilişkin bir yanlış çıkarıma dayandığı gerekçesiyle reddediyor; Th. W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie," aynı yazarın: *Gesammelte Schriften*, Cilt 1, Frankfurt am Main 1973 a, s. 337.

[86] Th. W. Adorno, "Negative Dialektik," aynı yazarın: *Gesammelte Schriften*, Cilt 6, Frankfurt am Main 1973 b, s. 21.

[87] S. Buck-Morss, (*The Origin of Negative Dialectics*, New York 1977, s. 63 vd.), eleştirel kuramın doğal Adornocu çizgi üzerinde çalışıyor ve Adorno'nun felsefesinin 30'lu *Lukács* yıllarının başlarından, olgun yapıtlar olan "Negative Dialektik" ve "Ästetische Theorie"ye dek sürekliliğini vurguluyor. Adorno daha ilk felsefi yazılarında "düşüncenin gücünde, gerçek olanın bütünselliğini yakalamanın olanaklı olduğu" yanılsamasından vazgeçmekle başlıyor (1973 a, s. 325). Daha en baştan, ister Hegel'in dizgesinde isterse de Heidegger'in yeni-ontolojik düşüncesinde olsun, özdeşlik düşüncesinin gizli ya da açıkça söylenmiş idealizmini eleştiriyor. Adorno'nun Heidegger eleştirisinin en güçlü versiyonu, "Die Idee der Naturgeschichte" konferansında bulunuyor. "Heidegger'de tarih varlığın kapsamlı bir yapısı olarak, kendi ontolojisiyle eş anlamlı olarak anlaşılmıştır. Tarih ve tarihsellik gibi donuk karşı savlar bu yüzden ortaya çıkarlar. Bu karşı savlar varlıkta gözlemlemiş herhangi varlık niteliklerinin var olandan koparılmak yoluyla ontoloji alanına uyarlanmasından ve ontolojik belirleme olmalarından, aslında böylelikle bir kez daha söylenmiş olanın yorumlanmasına katkıda bulunmalarının beklenmesinden başka bir şey içermezler. Bu totoloji uğrağı, dil biçiminin raslantısallıklarıyla örtüşmez; ontolojik çabaya bağlı kalan ama rasyonel çıkış konumuyla, kendini ontolojik açıdan, olduğu gibi, yani idealist ratio tarafından üretilmiş, anlamsal açıdan onun çıkış konumuna bağlı olarak, ortaya koyamayan ontolojik soru soruş biçiminin zorunluluğuyla bağıntılıdır (1973 a, s. 351 vd.). Ve dahası: "Totoloji eğilimi bana eski idealist özdeşlik güdüsünden başka bir şey olarak açıklanabilir görünmüyor. Bu eğilim, tarihsel bir varlığın, öznel bir tarihsellik kategorisine yerleştirilmesinden doğuyor. Öznel tarihsellik kategorisinde ele alınan varlığın, tarihle özdeş olması bekleniyor.

bir biçimde Hegel'in mantığına işaret ettiği argüman önem taşıyor: "Bilgi özel olana ilişkindir, genel olana değil. Gerçek nesnesini her özel olanın bununla birlikte vazgeçilmez olan olarak eleştirdiği genel olandan farkının olası belirlenmesinde arar. Ama genel olanın özel olanla ve özel olanın genel olanla basitçe uzlaştırılması, uzlaştırmanın soyut normal biçimine sokulduğunda, bunun bedelini, Hegel'in dizgesinin maddesel bölümlerindeki otoriter bir biçimde yok edildiği noktaya dek, özel olanın ödemesi gerekir."[88]

Genel ve özel olanın diyalektik uzlaşması, Hegel'in kendi kavramlarına göre, metafizik bir uzlaşma olarak kalır, çünkü özel olanda özdeş olmayanın hakkını vermez.[89] Şeyselleşmiş bilincin yapısı, onu aşması için sunulan diyalektikte bile varlığını sürdürür, çünkü bu diyalektikte şeysel olan ne varsa radikal kötü olarak kabul edilir: "Var olan her şeyi, arı edimselliğe dinamikleştirmek isteyen, ötekine, adı yabancılaşmada boşuna geçmeyen yabancıya, yalnızca bilincin değil, uzlaştırılmış bir insanlığın da onun uğruna özgürleştirilmesi gereken o özdeş-olmayana karşı düşmanlığa eğilimlidir."[90]

Ancak, Negatif Diyalektik, yeniden kurmanın, gidimli olarak geçilemeyen olası biricik yolunu sunuyorsa, Adorno'nun idealist diyalektiğin yanlışlarını onun ışığında ancak belirginleştirebildiği uzlaşma düşüncesi nasıl açıklanabilir? Kendi normatif temellerinin hesabını vermenin bu zorluğu, eleştirel kuramı baştan beri uğraştırmıştır; Horkheimer ve Adorno'nun 40'lı yılların başında araçsal aklın eleştirisine bir yön değişikliği vermelerinden bu yana, bu zorluk kendini güçlü bir biçimde duyumsatmaktadır.

Tarihselliğin kendisine verdiği belirlenimlere uyması gerekiyor. Bu totoloji bana dilin mitsel derinliğinin kendi kendini kavramasından çok, eski klasik özne ve nesne özdeşliğinin yeni bir gizlenişi gibi görünüyor. Ve yenilerde, Heidegger Hegel'e doğru bir dönüş sunduğu için, bu yorum doğrulanmış görünüyor." (1973 a, s. 353 vd.).

Ama Adorno özdeşlik düşüncesine yönelik eleştirisini ancak daha sonra, genel olarak özdeşleştirici düşüncenin bir eleştirisi biçiminde radikalleştiriyor. Bu eleştiride felsefenin sadece bütünsellik iddiasını değil, özdeş-olmayan diyalektik bir biçimde yakalanması umudunu da elinden alıyor. Adorno 1931 yılında "Aktualität der Philosophie"den hâlâ söz ediyor, çünkü felsefenin gerçekliğe evetleyici olmayan, polemiksel bir müdahalede bulunabileceğine inanıyor. İzler ve yıkıntılar içinde, doğru ve uygun gerçekliğe ulaşma umudunu koruyor. "Negative Dialektik" bu umuttan vazgeçiyor.

88 Adorno (1973 b), ss. 322 vd.

89 G. Rose, *The Melancoly of Science, An Introduction to the Thought of Th.W. Adorno*, London 1978, s. 43 vd.; Adorno'da şeyleşme kavramı için ayrıca bkz. F: Grenz (1974), s. 35 vd.

90 Adorno (1973 b), s. 191.

Horkheimer ilkin, nesnel aklın öznel akıl yoluyla çözülmesine, dinin ve metafiziğin parçalanmasına, birbirine zıt biçimlerde tepki gösteren her iki görüşle de ilgileniyor. "Çalışan Reçeteler" bölümünde bir yanda çağdaş felsefenin geleneğe yönlenmiş yaklaşımlarına, diğer yanda bilimciliğe karşı *ikili cephe*'yi geliştiriyor; Horkheimer'ın açtığı bu cepheler, eleştirel kuramın felsefe içi tartışmalarını bugüne dek belirlemiştir. Horkheimer'in kendi döneminde gönderme yaptığı güncel neden, mantıkçı pozitivizmin temsilcilerinin Yeni Thomacı akımlarla bir tartışmasıdır."[91] Yeni Thomacılık, Platon'a ya da Aristoteles'e bağlanarak, felsefenin dünyayı bir bütün olarak kavrama yönündeki ontolojik iddiasını ister öneleştirisel olarak isterse de nesnel idealizm adına yenileme ve aklın modern tinin gelişiminde birbirinden kopmuş uğraklarını, doğru, iyi ve güzel geçerlilik görünümlerini, metafizik olarak yeniden bir araya getirmeye yönelik tüm çabaları temsil etmektedir. "Günümüzde genel kabul görmüş değerlerin hızla çökmekte olan hiyerarşisine bir felsefi temel sağlayabilmek için, geçmişteki nesnel akıl kuramlarını canlandırma yolunda genel bir eğilim vardır" ve bu eğilim gerçekten de günümüze dek süregelmiştir.[92] "Sözde dinsel, yarı bilimsel ruh tedavileri, ruhçuluk, yıldız falı, Yoga ve Budizm gibi eski felsefelerin ya da mistisizmin ucuz baskılarının yanı sıra, klasik nesnelci felsefelerin, ortaçağ ontolojilerinin popüler uyarlamaları da modern kullanıma sunulmaktadır. Ne var ki, nesnel akıldan öznel akla geçiş bir raslantı değildi; ve düşüncelerin gelişim süreci de herhangi bir anda keyfi olarak geri çevrilemez. Eğer aydınlanma biçimindeki öznel akıl, Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası olan inançların felsefi temelini yok etmişse, bu temelin çok zayıf çıkmasından ötürü yapabilmiştir bunu. Öyleyse bu inançların yeniden canlandırılması da düpedüz yapay bir çabadır ... Mutlak'ın kendisi de bir araç haline gelmekte; nesnel akıl ... öznel amaçlara hizmet eden bir taslağa dönüşmektedir."[93]

Elbette Horkheimer geleneğe yönlenmiş yaklaşımlara yönelttiği eleştirisiyle, mantıkçı empirizmin tarafına geçmiyor. Onun metafiziğin karşısına koyduğu şey, kesinlikle pozitivizmin aklı ve bilimi yanlış bir biçimde eşit tutmasına dayanmıyor; Horkheimer daha çok, pozitivist bilim ile bilimsel kuramları, onların anlaşılmasına katkıda bulunmadan yalnızca yücelten bir metafizik arasındaki yanlış bütünleyiciliğe karşı çıkıyor. Horkheimer'e göre hem yeni pozitivizim hem de yeni Tho-

---

[91] Y. H. Krikorian (Haz.), *Naturalism and Human Spirit*, New York, 1944.

[92] Büyük bir bölümü J. Ritter'in ve E. Voegelin'in okulundan gelen Yeni Muhafazakârlar arasından birisi öne çıkıyor: R. Spaeman, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977.

[93] Horkheimer (1986), s. 109-110.

macılık "düşünce dünyasında despotik bir rol üstlenmeye"[94] çalışan sınırlı doğrulardır. Mantıkçı empirizm de, gelenekselcilik gibi kendinden apaçık en üst ilkelere başvurmak zorundadır; ancak temellerinde, Tanrı'nın yerine doğayı ya da varlığı mutlaklaştıran, aydınlatılmamış bilimsel yöntem vardır. Pozitivizm öne sürdüğü bilim ve doğruluk özdeşliğini temellendirmekten kaçınıyor. Kendini, bilim pratiğinde hazır bulduğu işlem biçimlerini çözümlemekle sınırlandırıyor. Bu tavırda, kurumsallaştırılmış bilimlere duyulan saygı dile geliyor olabilir; ama neden belirli işlemlerin bilimsel işlemler olarak kabul edilebileceklerinin, normatif bir biçimde haklı çıkarılması gerekiyor: "Bilimin mutlak otorite haline gelmesi için zihinsel bir ilke olarak haklı çıkarılması gerekir; bunun yolu, salt empirik işlemlere göre türetilen bazı ilkelerin bilim olarak adlandırılması ve sonra da bilimsel başarının dogmatik ölçütleriyle mutlak doğru ilan edilmesi değildir."[95]

Elbette, Horkheimer'in, bilimciliğin "sınırlı doğru"luğuna yönelik eleştirisinin temeline koyduğu ölçütü nasıl açıkladığı da merak konusudur. Bu ölçütü ya modern doğa, toplum ve tin bilimlerinin temellerini daha kapsayıcı bir doğruluk ve bilgi kavramının ufkunda aydınlatan bir kuramdan alması gerekiyor; ya da böyle bir kuram henüz yoksa, içkin bilim eleştirisinin taşlı yollarına bizzat koyulması ve aradığı ölçütü, bilimsel kuram oluşturmanın ve genel olarak nesneleştirici düşünmenin yaşama evrenindeki temellerine, eylem yapılarına ve oluşum bağlamına dek uzanan bir özdüşünseme yoluyla elde etmesi gerekiyor.[96] Bu ikinci seçenek açısından bakıldığında aşağıdaki paragraf net değildir: "Pozitivistlerin anladığı biçimiyle modern bilim, esas olarak olgularla ilgili önermelerle uğraşır ve bu yüzden genel olarak yaşamın, özel olarak da algılamanın şeyleştiğini varsayar. Dünyaya bir olgular ve şeyler dünyası olarak bakar ve dünyanın olgulara ve şeylere dönüşmesinin toplumsal süreçle ilişkisini göremez. Oysa "olgu" kavramı bile bir üründür, toplumsal yabancılaşmanın bir ürünü. Bu kavramda takasın soyut nesnesi, verili kategori içindeki bütün deneyim nesneleri için bir model olarak düşünülmüştür. Eleştirel düşüncenin görevi sadece çeşitli olguları tarihsel gelişmeleri içinde anlamak değil –ama bunun bile pozitivist skolastiğin düşleyebildiğinden çok daha büyük içermeleri vardır–, olgu kavramının ötesini görebilmek, olgunun ortaya çıkışını ve dolayısıyla göreliliğini anlamaktır. Pozitivistlere göre tek bilimsel yöntem olan niceliksel yön-

---

[94] Horkheimer (1986), s. 124.

[95] Horkheimer (1986), s. 122.

[96] Bu bir istem olarak, Eleşetirel Kuram'ın ikinci kuşağı çevresinde, Apel'in, Habermas'ın, Schnädelbach'ın, Wellmer'in ve diğerlerinin çalışmalarının gösterdiği gibi, ciddiye alınmıştır.

temlerle kesinlenen sözde olgular, çoğu zaman, altta yatan gerçekliği açığa çıkarmaktan çok gizleyen yüzey görüngüleridir. Eğer bir kavramın hizmet ettiği doğruluk ideali, düşüncenin nihai süreçler olarak kabul edemeyeceği toplumsal süreçleri temel alıyorsa, o kavramı bir doğruluk ölçütü sayamayız."[97]

Burada bir yanda Lukács'ın bilimsel nesnelcilik eleştirisi çok açık bir biçimde anımsatılmaktadır; öte yandan Horkheimer'in hegelci (ya da hegelci Marksist) Kant eleştirisinin temel kabullerini çekincesizce kabul etmek istemediğini biliyoruz: Horkheimer kuramsal ve pratik akıl bölünmesinin, rasyonelliğin doğruluk, normatif uygunluk ve sahicilik ya da içtenlik geçerlilik görünümlerine ayrılmasının, her zamanki gibi yitirilmiş bütünselliğe, bir bütün olarak var olana diyalektik ya da materyalist bir geri dönme yoluyla, geriye alınamayacağı konusunda Weber'le aynı görüştedir.

Bu yüzden eleştirel düşünsemeye başvurma, Marksistçe restore edilmiş bir Hegel'e geri dönme yolunda örtülü bir çağrı olarak anlaşılmamalıdır; bu başvuru ancak bilimlerin, –daha sonra gerçekten de yapılan– özdüşünsemesine doğru bir *ilk adım* olarak anlaşılmalıdır. Bir yandan, çözümsel bilim kuramı çerçevesinde geliştirilen özeleştiri, hayranlık verici bir tutarlılıkla, postempirizim denilen akımın yine de çift anlamlı görüşlerine götürmüştür (Lakatos, Toulmin, Kuhn, M. Hesse, Feyerabend). Öte yandan toplumbilimlerinin yöntembilgisel temeller tartışmasında, görüngübilimin, yorumbilgisinin, etnoyöntembilgisinin, dilbilimsel felsefenin ve de eleştirel kuramın etkisiyle tek bilim anlayışından vazgeçilmiştir,[98] ama net bir seçenek de belirginleşmemiştir. Her iki argümantasyon çizgisi de, kesinlikle rasyonellik sorunsalının çift anlamlı olmayan bir yeniden ele alınışıyla sonuçlanmamaktadır; hatta kuşkucu ve özellikle göreci çıkarımlara (Feyerabend, Elkana) yer açmaktadırlar. Doğrusu, geriye dönük olarak bakıldığında da, Horkheimer eleştirel düşünsemeyi bilimin gelişmesinin kurnazlığına güvenle bırakabilecekmiş gibi görünmüyor. Böyle bir perspektif ona çok yabancıydı da. Yine de Horkheimer ve Adorno maddi bir bilim eleştirisini kendilerine görev edinmediler; en ilerlemiş bilimlerin pratiğinde ortaya çıktığı gibi, nesnelerine devredilmiş bir öznel aklın kılavuzluğunda, "görüngübilimsel," özdüşünseme yoluyla genişletilmiş bir bilgi kavramını geliştirmek ve bununla diğerlerinden farklı ama kapsamlı bir rasyonellik kavramının (biricik olmayan) yolunu açmak için nesnel aklın parçalanmasına bağlanmayı dü-

---

[97] Horkheimer (1986), s. 126; erken dönem Eleştirel kuram'ın empiri kavramı için, şimdi krş. W. Bonss, *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Frankfurt am Main 1982.

[98] Bernstein (1979).

şünmediler.[99] Bunun yerine, öznel aklı, dönüşü olmayan bir biçimde parçalanmış nesnel aklın ironik bir biçimde yabancılaşmış perspektifinden, acımasız bir eleştiriden geçirdiler.

(3) Bu paradoksal adımın atılmasını güdüleyen, Hegel ile doruk noktasına ve sonuna ulaşan "büyük" felsefenin, akıl idesini, tinin ve doğanın evrensel bir uzlaşmasını artık kendi gücüyle dizgesel olarak açındıramayacağı ve temellendiremeyeceği, bu bakımdan metafizik-dinsel dünya imgeleriyle birlikte ortadan kalktığı inancıdır; ama felsefe Marx'ın bildirdiği gerçekleştirilme anını bir kez kaçırdığı için, aynı zamanda insancıl bir toplumsal düzen vaatinin bize kalan biricik anısıdır; bu bakımdan da felsefenin yıkıntıları arasında, olumsuzlayıcı, şeyleşmeyi aşıcı gücünü yalnızca düşünmeden alan doğruluk da gömülüdür: "Bir zamanlar aşılmış görünen felsefe, gerçekleştirilme anı kaçırıldığı için, yaşamda kalmıştır" işte "Negatif Diyalektik" bu tümceyle başlıyor.[100]

Horkheimer ve Adorno şöyle bir sorunla karşı karşıyalar: Bir yandan, Lukács'ın dünyanın görünüşte kesintisiz rasyonelleşmesinin sınırının kendi rasyonelliğinin biçimsel karakteri olduğuna ilişkin tümcesine karşı çıkıyorlar; bu karşı çıkışlarında kültürün ve içsel doğanın içe işleyen bir şeyleşmesine empirik olarak işaret ediyor, kuramsal açıdan da hegelci Marksistlerin geliştirdiği nesnel idealizmin özdeşlik düşüncesinin çizgisini sadece sürdürdüğünü ve şeyleşmiş bilincin yapısını bizzat kendi içinde yeniden ürettiğini gösteriyorlar. Öte yandan, Lukács'ın şeyleşme eleştirisini radikalleştiriyorlar. Dünyanın kesintisiz rasyonelleşmesinin "salt" görünürde olmadığını düşünüyorlar ve bu yüzden, en azından tüm bunların yanlış olduğunu öne sürmelerine izin verecek bir kavramsal çerçeveyi gereksiniyorlar. Bu hedefe, içkin olarak yapılan bir bilim eleştirisi yoluyla ulaşamazlar; çünkü onların özlemlerini giderecek kavramsal çerçeve, hâlâ büyük felsefe geleneğinin iddia düzeyinde yer alıyor. Ama bu gelenek –ve Eleştirel Kuram'ın Weberci dikeni de budur– dizgesel iddiası içinde basitçe yenilenemez, kendi iddiasından "daha uzun yaşamıştır," her durumda, felsefe biçiminde yenilenemez. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarlarının, bu zorluğu nasıl ve ne pahasına aşamaya çalıştıklarına açıklık getirmeyi deneyeceğim.

Horkheimer ve Adorno ilkin şeyleşme kategorisini genelleştiriyorlar. Bu sırada, Lukács'ın "Geschichte und Klassenbewußtsein"da geliştirdiği şeyleşme kuramının içkin çıkış noktası göz önünde bulundurulursa, üç adım görülebilir.

---

[99] Habermas (1968 b).

[100] Adorno (1973 b).

(a) Lukács, kapitalist toplumlar için özgün nesnellik biçimini, işgücünün meta biçimiyle karakterize edilen ücretli emek ilişkilerini çözümlemesi sonucunda elde etmişti; ayrıca buradan, şeyleşmiş bilincin yapılarını, modern bilimlerin anlama düşünmesinde, özellikle de Kant'ın felsefesindeki yorumlanışlarında dile geldikleri biçimiyle türetmişti. Buna karşılık Horkheimer ve Adorno bilinç yapılarını yani öznel akıl ve özdeşleştirici düşünce olarak adlandırdıklarını temel alıyorlar; onlara göre takas soyutlaması sadece, özdeşleştirici düşünmenin dünya tarihsel etkisini açındırdığı ve kapitalist toplumun ilişki biçimlerini belirlediği tarihsel biçimdir. Takas ilişkilerinde nesnelleşen gerçek soyutlamalara arasıra yapılan göndermeler asla Horkheimer ve Adorno'un (ve Sohn-Rethel'in) düşünme biçimini meta biçiminde türettikleri yanılgısını doğurmamalıdır. Adorno'nun bilimden çok başlangıç felsefesinde iş başında gördüğü özdeşleştirici düşünme, tarihsel açıdan takas ilişkisinin biçimsel rasyonelliğinden daha derinlerde yatmaktadır; ne var ki ancak takas değeri aracının farklılaşmasıyla birlikte evrensel bir anlam kazanmaktadır.[101]

(b) Horkheimer ve Adorno şeyleşme kavramının bilinç felsefesi bağlamına, diyelim ki idealist bir yeniden çevrilmesinden sonra, şeyleşmiş bilinci yapılarını öyle soyut bir biçimde tanımlıyorlar ki bu şeyleşme yalnızca özdeşleyici düşünmenin kuramsal biçimini değil, hedefe yönelik eylemde bulunan öznenin dış doğayla tartışmasını da kaplıyor. Bu etkileşim, öznenin varlığını koruması idesine giriyor; düşünme, dışsal, araçsal eylemin işlev sahasında nesneleştirilmiş dışsal doğa üzerinde teknik kullanmaya ve bu doğaya bilgilenerek uyum sağlamaya yarar. Şeyleşmiş bilinç yapılarının temelinde "araçsal akıl" vardır. Böylelikle Horkheimer ve Adorno, bilimin şeyleşmesini üreten mekanizmayı insanlık tarihinin antropolojik temellerine, kendini emek yoluyla yeniden üretmek zorunda olan bir türün varoluş biçimine yerleştiriyorlar. Böylelikle, attıkları ilk soyutlama adımını, yani düşünmenin yeniden üretim bağlamından koparılmasını kısmen geri alıyorlar. Araçsal aklı, özne-nesne ilişkilerinin kavramlarıyla düşünüyorlar. Takas modeli için ölçüt oluşturan, özne ile özne arasındaki kişilerarası ilişkinin, araçsal akıl açısından kurucu bir önemi yoktur.[102]

c) Toplumsal boyuttan bu soyutlama, son bir adımla, ama tuhaf bir biçimde geri alınır. Horkheimer ve Adorno doğaya "egemen" olunmasını bir eğretileme olarak

---

[101] Adorno'nun yapıtlarında takas rasyonelliğinin türetilmiş statüsü için ayrıca bkz. J. F. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977, s. 105 vd.

[102] J. F. Schmucker (1977), s. 106: "Kendini korumanın diyalektiği modern takas toplumunun üyesinde takas süreci içinden kurulurken, Odysseacı öznelliğin yapısı için, doğaya egemen olmanın ilkesinden türetilmiştir."

anlamıyorlar; dışsal doğanın denetimini, insanlar üzerindeki egemenliği ve insanın kendi içsel doğasının bastırılmasını 'egemenlik' başlığı altında bir araya getiriyorlar: "Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği içerir."[103] Öznenin nesneleştirilmiş doğa üzerinde tasarrufta bulunmasında ve bir başka özneyi ya da kendini nesne edinen bir öznenin egemenliğinde, aynı şiddet kullanma yapısıyla karşılaşıldığını çıkış noktası alırsak, Horkheimer'in bu tümcesi adeta çözümsel bir doğruluk taşıyor. İlkin araçsal akıl olarak genişletilen özdeşlik düşüncesi bir kez daha şeyler ve insanlar üzerindeki egemenliğin mantığı olacak biçimde genişletilmektedir. Araçsal akıl, kendi başına bırakıldığında, "doğaya egemen oluşu dışta ve içte yaşamın mutlak amacı"[104] durumuna sokar; "kendini yabanıl bir biçimde kanıtlamanın" motorudur araçsal akıl.

Lukács şeyleşme kavramıyla sosyal eylemler artık değerler, normlar ya da dilsel anlaşma üzerinden değil, takas değeri aracıyla koordine edilmeye başladıkları zaman ortaya çıkan insanlararası ilişkilerin (ve öznelliğin) şeyler dünyasına benzeştirilmesini betimlemiştir. Horkheimer ve Adorno bu kavramı sadece kapitalist iktisat dizgesinin doğuşunun özel tarihsel bağlamından değil, genel olarak insanlararası ilişkiler bağlamından da koparıyor ve onu zamansal olarak (tüm insanlık tarihi üzerinden) ve konusal olarak (varlığını koruma hizmetindeki bilişiyi ve dürtüler doğasını bastırmayı aynı egemenlik mantığına sokarak) genelleştiriyorlar. Şeyleşme kavramının bu çifte genelleştirilişi, öznelliğin ilk tarihini ve Ben-özdeşliğinin oluşum sürecini tarih felsefesel olarak kapsayan bir perspektife kaydıran bir araçsal akıl kavramına vardırıyor.

Dışsal doğanın şiddetleriyle etkileşim içinde oluşan Ben iki bakımdan başarılı bir kendini kanıtlamanın sonucu, araçsal aklın başarımlarının ürünüdür: Bu Ben doğaya boyun eğdiren, üretici güçleri geliştiren, çevresindeki dünyanın büyüsünü bozan, aydınlanma sürecinde durdurulamaz bir biçimde ilerleyen öznedir; aynı zamanda bu Ben kendi kendisine egemen olmayı öğrenen, kendi doğasını bastıran, iç doğasında kendini nesneleştirmeyi geliştiren ve bu konuda kendisine karşı saydamlığını gitgide yitiren öznedir. Dış doğa üzerindeki yengilerin bedeli, iç doğanın yenilgileriyle ödenir. Bu rasyonelleşme diyalektiği, mutlaklaştırılmış bir kendini koruma amacı için araçsallaştırılan bir aklın yapısıyla açıklanır. Bu araçsal aklın yol açtığı her türlü ilerlemeye, aynı zamanda nasıl akıldışılığın damgasını vurduğu, öznelliğin tarihinde görülmektedir: "İnsanın, bilincini doğa olarak kendinden ayırdığı

[103] Horkheimer (1986), s. 136.

[104] Horkheimer, Adorno (1995), s. 50.

anda kendisini yaşama bağlayan tüm amaçlar, toplumsal ilerleme, maddi ve manevi güçlerin artışı, hatta bilinci kendisi bile geçersiz, önemsiz duruma gelir ve aracın amaç olarak ileri-kapitalizmde açıkça bir çılgınlık niteliğini alan yüceltilişi öznelliğin ilk tarihinde bile görülebilir. İnsanın kendi Ben'inin temelini oluşturan kendisi üzerindeki egemenliği her zaman öznenin sanal imhasını içerir ve bu imha öznenin hizmetinde gerçekleşir, çünkü hükmedilen, baskı altında tutulan ve kendini koruma yoluyla tasfiye edilen töz asla canlı-olandan başka bir şey, canlı-olanın, kendini korumanın sonuçlarını tek başına belirleme işlevinden başka bir şey değildir ve aslında bu, korunması gereken şeyin ta kendisidir."[105]

Peki bu savın, girişte anılan, kapsamlı bir akıl kavramını belirli bir anlamda 'daha uzun yaşamış' felsefenin bütünsellik düşüncesine başvurmadan iyileştirme ödevi bağlamında nasıl bir yeri vardır? Bu tarih felsefesi, tanınamayacak kadar bozulmuş bir tin ve doğa ilişkisini bir felaket olarak görmemizi sağlıyor. Ama bozulmadan ancak başlangıçtaki tin ve doğa ilişkisinin gizliden gizliye doğruluk idesinin evrensel bir uzlaşma idesiyle bağlanacağı biçimde tasarlanması ölçüsünde söz edilebilir – burada uzlaşma insanın doğayla, hayvanlarla, bitkilerle ve madenlerle etkileşimini içerir.[106] Eğer tin, doğayı ancak iç doğanın bastırılması bedelini ödeyerek denetim altına alan ilke ise; eğer tin aynı zamanda özyıkım anlamına gelen bir kendini koruma ilkesi ise; o zaman tin ve doğa ikiciliğini varsayan öznel akıl da, ikisinin başlangıçtaki birliğini öne süren nesnel akıl denli yanılgıya düşmüş demektir: "Bu tözleştirme insanlık durumunun temel bir çelişkisinin ürünüdür. Bir yanda toplumsal bir gereksinim, doğayı denetim altına alma gereksinimi, insan düşüncesinin yapısını ve biçimlerini her zaman koşullandırmış ve böylece öznel aklı öne çıkarmıştır. Ama öte yanda, toplum, kişisel çıkarın öznelliğini aşan ve benliğin özlemle aradığı daha büyük bir şey düşüncesini de tam olarak bastıramamıştır. İki ilkenin birbirinden ayrılması ve bu ayrılık temelinde biçimsel olarak yeniden kurulmalar bile bir zorunluluk ve tarihsel doğruluk ilkesine yaslanmaktadır. Akıl, özeleştirisiyle, iki karşı akıl kavramının sınırlılıklarını görmeli; çelişkili bir dünyada felsefi çelişkiyi ideolojik olarak aşmaya çalışan bütün öğretilerin de açılmasına katkıda bulunduğu bu gediğin gelişimini çözümlemelidir."[107]

Horkheimer pozitivizmin ve ontolojinin birbirini bütünleyici kısıtlamalarını gösterme çabasının böyle bir özeleştiri olduğunu düşünüyor. "Bu kitapta tartışılan

---

[105] Horkheimer, Adorono (1995), s. 73 vd.

[106] Adorno'da doğruluk ve doğa tarihi bağıntısı için bkz. F. Grenz (1974), s. 57 vd.

[107] Horkheimer (1986), s. 202.

temel sorun, öznel ve nesnel akıl kavramları arasındaki bu ilişki sorunu, tin ile doğa ve özne ile nesne hakkındaki bu düşünsemeler ışığında ele alınmalıdır. Birinci bölümde öznel akıl adını verdiğimiz şey, sorumsuzluğa, keyfiliğe düşmekten ve basit bir düşünceler oyununa dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, toplumsal şeyleşme sürecine uydurmasıyla ortaya çıkan bir tutumdur. Buna karşılık, bugünkü nesnel akıl dizgeleri, varoluşun raslantısallığa ve kör talihe teslim olmaktan kaçınma çabalarını temsil etmektedir. Ama nesnel aklın yandaşları da endüstriyel ve bilimsel gelişmelerin gerisinde kalma, aslında bir yanılsama olduğu ortaya çıkmış bir anlama bel bağlama ve gerici ideolojiler yaratma tehlikesiyle karşı karşıyadır."[108]

Bu diyalektik her iki görüşün de doğru olmadığının bilincine vardırıyor. Böylelikle, bunların nasıl uzlaştırılacağı sorusu ortaya çıkıyor. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilen sav, düşünmemizi elbette en yakındaki yola sokmuyor: Bu yol izlenirse değişik rasyonellik bütünlerinin iç mantığından ve evrensel geçerlilik görünümlerine göre bölünmüş toplumsal rasyonelleşme süreçlerinden geçilerek, rasyonelliğin birliğinin eşzamanlı olarak rasyonelleşmiş ve şeyleşmiş gündelik yaşam pratiği kabuğu altında bulunduğu sanılır. Horkheimer ve Adorno ise, nesnel akıl kavramına *üstün gelmek* için araçsal aklın başlangıçlarına geri götüren, gözden yitmiş patikadan yürüyorlar: "Aklın insanın kendi içindeki ve dışındaki doğaya boyun eğdirme aracı haline gelişinden beri (yani başlangıcından beri) doğruluğu keşfetme yönelimi de hep boşa çıkmıştır."[109] Bir yandan bu düşünüş, evrensel uzlaşmanın, insanın doğanın yeniden dirilişi yoluyla özgürleşmesi düşüncesinin kılavuzluğunda yorumlanabilecek bir doğruluk kavramını telkin ediyor: Doğruluğu keşfetme yönelimini izleyen aklın "uzlaşmanın aracı olmakla, uzlaşmadan daha fazla bir şey"[110] olması gerekir. Öte yandan Horkheimer ve Adorno bu doğruluk kavramını sadece telkin edebilirler, çünkü kendi serimlemelerine göre kesinlikle araçsal akılda bulunamayacak belirlenimi açıklamak istediklerinde (başlangıcından beri araçsal olan) bir akla dayanmaları gerekmiştir. Horkheimer ve Adorno, yönelimi gereği doğruluğa çevrilmiş bu başlangıçsal aklın yerini bir yeteneğin, mimesis'in tuttuğunu açıklıyorlar; ama araçsal aklın etkisi altında, bu yetenek hakkında ancak doğanın anlaşılamayan bir parçası hakkında konuşur gibi konuşuyorlar. Araçsallaştırılmış bir doğanın, içinde sözsüz yakınmasını yükselttiği taklit etme yeteneğini, bir "itki" olarak

[108] Horkheimer (1986), s. 201.
[109] Horkheimer (1986), s. 203.
[110] Horkheimer (1986), s. 204.

tanımlıyorlar.[111] Böylelikle, araçsal aklın eleştirisinin içine düştüğü ve en esnek diyalektiğe bile inatla direnen paradoks, Horkheimer ve Adorno'nun kendi kavramlarıyla olanaksız olan bir mimesis *kuramı* oluşturma zorunluluklarında yatıyor. Böylece "evrensel uzlaşmayı, Hegel'in daha önce denediği gibi, tin ve doğanın özdeşliğinin ve özdeş olmayışının birliği olarak açıklamaya çalışmamaları ve adeta yaşama felsefesindeki anlamda bir şifre olarak bırakmaları tutarlı bir tavırdır. Bu ide olsa olsa, hâlâ Yahudi-Hıristiyan gizemciliğinin imgelerinde dolaşabilir –genç Marx'ın insanın doğalaştırılmasıyla doğanın insanlaştırılması–nın diyalektik bağıntısına ilişkin formülü de zaten bu geleneğe işaret ediyor.[112] "Aydınlanmanın Diyalektiği" ironik bir olaydır: Aklın özeleştirisine doğruluğun yolunu gösteriyor ve aynı zamanda "bu toptan yabancılaşma aşamasında, doğruluk düşüncesine hâlâ ulaşılabileceğini"[113] olanaklı görmüyor.

(4) Buradan, Horkheimer ve Adorno'nun artık felsefenin ve bilimin eleştirel bir biçimde yan yana çalışmasına güvenmek istemeyen bir kurama nasıl bir statü verebilecekleri sorusu ortaya çıkıyor. Bu kuram bir yandan ne denli kesintili olsa da 'sürdürdüğü büyük felsefe geleneğiyle başlıca özellikleri paylaşıyor: Pratikten yüz çevirmiş bir kuramda, dalınçta diretmek; doğanın ve insan dünyasının bütünselliğini hedeflemek; kültürün doğadan kopmasının gerisine gitme çabasıyla, başlangıçlara geri dönmek; ve hatta Horkheimer'in dil ve gerçekliğin örtüşmesi olarak tanımladığı doğruluk kavramı: "Felsefe bütün bilgi ve kavrayışlarımızı, her şeyin doğru ve uygun adıyla anıldığı dilsel bir dizge içinde bütünleştirmeye yönelik bilinçli bir çabadır"[114] Öte yandan Horkheimer ve Adorno nesnel aklın dizgelerini ideoloji ola-

---

[111] Elbette mimesis, G. Rohrmoser'in (*Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg 1970, s. 25) söylediği gibi, "insanın doğaya doğrudan katılması ve doğayı doğrudan yinelemesinin biçimi"ni imlemiyor; ama öznenin doğayla şiddet içermeyen bir yer değiştirmesi modelinde, hâlâ araçsal aklın müdahalelerini kaotik bir biçimde geri püskürten doğanın, maruz kalınan aşırı gücüne sözsüz uyum sağlamanın dehşetini anımsatıyor: "Oysa benzerlik koşullarında meydana gelen durum, öykünmenin dolaysız sentezinse dolaylı durumu, yaşamın gözü kapalı şekilde ifasında nesneye intibak ve bilimsel kavramların oluşumunda nesnelleştirilmiş olanın benzer hale gelmesi bir dehşet, yılgınlık durumu olarak devam eder" (Horkheimer, Adorno 1996, s. 78). Öykünmeci davranış, "organik olarak ötekinin kalıbına girme" dehşetin izinde durduğundan; öykünme, yeri araçsal akıl tarafından gaspedilmiş bulunan başlangıçsal bir aklın yerini doldurma rolünü üstlenmez. Schmucker bunu görmüyor (1977), s. 29, dipnot 63; benzer biçimde G. Kaiser, Benjamin, Adorno, Frankfurt am Main 1974, s. 99.

[112] Bu motifin Bloch, Benjamin ve Scholem'deki anlamı için, bkz. J. Habermas (1981 a).

[113] Horkheimer (1986), s. 204.

[114] Horkheimer (1986), s. 206.

rak görüyorlar; bu dizgeler, umutsuzca öznel ve nesnel akıl arasında sürekli gidip gelen bir eleştiriye maruz kalıyorlar.

Horkheimer felsefe uğranışı şeylere doğru adlarını vermek olarak görüyor ya, Adorno verme edimi hakkında ne düşündüğünü de görmek gerekir: "Gülmek bugüne dek şiddetin belirtisi, gözü kapalı, inatçı doğanın baş gösterişi olsa bile, içinde yine de gülmekle birlikte kendi gücü kapalı doğasını bu biçimiyle ayrımsayan ve böylece yıkıcı şiddete yönelen karşıt öğeyi taşır. Gülmenin bu çifte anlamı adın çifte anlamına yakındır ve adlar belki de taşlaşmış gülüşlerden başka bir şey değildir, örneğin bugün, başlangıçtaki ad verme ediminden hâlâ bir şeyler taşıyan takma adlar gibi."[115] Araçsal aklın eleştirisi, durdurulamaz işleyişinin yeniden kuruluşu kurbanları, bastırılmış bir doğanın dış ama özellikle de öznel doğanın öykünmeci itkilerini anımsatan bir eleştiri olmak istiyor: "Doğanın öznede bu şekilde anılmasıyla, ki bu anma olgusu her kültürün yanlış anlaşılan doğruluğunu içinde taşımaktadır. Aydınlanma genel olarak egemenliğe karşı çıkarılmıştır ve Aydınlanmaya engel olan ad, san Vanini'nin döneminde de sağın bilimlerden duyulan korkudan çok dizginsiz düşünceye karşı beslenen kinden çıkarak yankılanıyordu; bu düşünce, doğanın kendi kendisinden korkarak titremesi biçiminde kendini açığa vurarak çekim alanından çıkmaktadır."[116] Eleştirinin görevi, bizzat düşüncenin içinde bile, uzlaşmamış doğa olarak egemenliği görmektir. Ama düşünce, uzlaşma idesine egemen olsaydı, bu idenin ona dışarıdan verilmesi gerekmeseydi bile öykünmeci itkileri salt sezgisel olarak, dilsiz "anımsama" yoluyla değil de gidimli olarak kendi unsuru içinde kavrayışlara nasıl dönüştürecekti? Oysa, düşünme hep özdeşleştirici düşünmedir, araçsal aklın sınırlarının dışında gösterilebilir anlamaları olmayan işlemlere bağlıdır, hele günümüzde, araçsal aklın yengisiyle birlikte, bilincin şeyleşmesinin evrenselleşmiş göründüğü günümüzde, haydi haydi öyledir.

Adorno, Marcuse'ten[117] farklı olarak, bu çıkmazdan dışarı çıkmak istememiştir ve bu bakımdan Horkheimer'den daha tutarlı davranmıştır. "Negatif Diyalektik" hem gidimli olarak söylenemeyeni dolaylı olarak anlatma çabasıdır, hem de bu konumda, yine de Hegel'e sığınmama uyarısıdır. Ancak "Estetik Kuram" bilgi yetilerinin öykünme yeteneğinin içinde nesnel bir biçime büründüğü sanata bırakılmasına

---

[115] Horkheimer, Adorno (1995), s. 95, 96.

[116] Horkheimer, Adorno (1995), s. 60.

[117] Marcuse'ün çıkmazlardan, özellikle de katıldığı araçsal aklın eleştirisinin dinginci [quietistisch] sonuçlarından bir dürtü kuramının yardımıyla kaçınma çabası için bkz. J: Habermas, "Psychiser Thermidor und die Wiedergeburt der rebellischen Subjektivität," aynı yazarın: (1981 a).

damgasını vurur. Adorno kuramsal iddiayı geri alır: Negatif Diyalektik ve Estetik Kuram artık sadece "çaresizce birbirlerine göndermede"[118] bulunabilir.

Adorno felsefenin "bütünsellik sorunundan vazgeçmeyi" ve "şimdiye dek en azından idealizmde, özelin geneli temsil eder göründüğü simgesel işlev olmadan yola devam etmeyi"[119] öğrenmesi gerektiğini, daha 30'lu yılların başlarında görmüştü. Daha o sıralar, Benjamin'in eğretilemesel olan kavramına[120] gönderme yaparak, ikinci bir doğa haline gelmiş tarihte[121] "şifre gibi olanın, donmuş olanın uyandırılması" motifini yöntemsel olarak benimsemiş ve "en küçüklerin bir araya getirilmesi" yoluyla "yönelimsiz olanın yorumlanması" programını tasarlamıştı; "özerk ratio"nun kendinden eminliğinden yeminle vazgeçen bir programdı bu; bu programda söz konusu olan, "ratio'nun onlarla, sınayarak, deneyerek, yasanın gözünden kaçan, ama doğru biçimlendirildiği sürece modelin şemasını her defasında yineleyebilen bir gerçekliğe yaklaşan" modeller oluşturmaktır."[122]

Adorno, daha sonra Aydınlanmanın Diyalektiği'nin çemberinden çıkmaya çalıştığında, şeyleşmenin, özdeşleyici düşüncenin gölgesinden kurtulmaya yönelik bu yoklayıcı çabalara, onları radikalleştirmek için yeniden başvuruyor. "Negatif Diyalektik" artık sadece bir egzersiz, bir araştırma olarak anlaşılmalıdır; diyalektik düşünceyi bir kez daha yansıttığı için, ancak bu yolla görebileceğimiz şeyi, özdeş-olmayan kavramının çıkmazını sergiler.[123] Bunun nedeni kesinlikle "estetiğin kendi nesnesinin doğruluk içeriğinden, her zaman zaten kavramlarla ilgilenen Negatif Diyalektiğe göre bir adım önde"[124] olması değildir. Kuramdan kaçan doğruluğun, neden modern sanatın en önde gelen yapıtlarında, sığınacak bir kuytu bulduğunu, sonunda yine kuram gösterebilir ve elbette "Estetik Kuram" olmadan, doğruluğu sığındığı bu kuytuluktan çıkarmak da olanaksızdı.

A. Honnett daha bir kuramcı olarak Adorno'nun serimleme biçimini estetik serimleme biçimine benzeştirdiğini gösterdi;[125] bu serimleme biçiminin kılavuz ilkesi "acımasızca düşünceler düzenine eklendiğine, kendisinden çok şey vermesi gereken

---

[118] Th. Baumeister, J. Kulenkampff, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik," *Neue Hefte für Philosophie* 5, 1973, s. 74 vd.

[119] Adorno (1973 a), s. 336.

[120] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963.

[121] Adorno (1973 a), s. 357.

[122] Adorno (1973 a), s. 341.

[123] J. F. Schmucker (1977), s. 141 vd.

[124] F. Grenz (1974), s. 117.

[125] Ah Honneth, "Adorno and Habermas," *Telos*, Bahar 1979, s. 45 vd.

nesne karşısında özgür olmanın mutluluğu düşüncesi"dir.[126] Adorno'nun kuramı estetik serimleme idealini "yeniçağın biliminin kuruluş ilkesinden değil, sanat yapıtının öykünmeci başarımından" alıyor.[127] Felsefi düşünce vadesinden uzun yaşamış bir felsefenin gölgesinde, kasıtlı olarak jeste geri dönüyor.

Adorno ve Heidegger, tarih felsefesi içindeki yönelimleri açısından ne denli birbirine zıt konumlarda bulunuyorlarsa da, nesneleştirici düşünce ve düşünsemenin kavramsal iddiası karşısındaki tavırları açısından bir o denli birbirlerine benziyorlar: Doğanın anımsanması, şaşırtıcı bir biçimde, varlığın anılmasına yakın düşüyor.[128]

Adorno'nun geç dönem yapıtlarından durarak, Eleştirel Kuram'ın *başlangıçtaki* yönelimlerine bakıldığında, araçsal aklın eleştirisinin tutarlı bir biçimde itiraf ettiği çıkmazları karşısında ödemek zorunda kaldığı bedel görülebilir. Gidimli düşüncenin doğrultuları ardından, "doğanın anımsanmasına" geri dönen felsefe, egzersizinin uyandırıcı gücünü kuramsal bilgi hedefinden vazgeçmekle ödüyor – ve böylelikle eleştirel toplum kuramının otuzlu yılların başında onun adına yola çıktığı "disiplinlerarası materyalizm" programından da vazgeçiyor. Horkheimer ve Adorno daha kırklı yılların başında bu hedeften vazgeçmişlerdi; ama yine de sosyal bilimlere bağlanmaktan vazgeçmenin pratik sonuçlarını görerek kabul etmemişlerdi; yoksa savaştan sonra bir Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü yeniden kuramazlardı. Bununla birlikte, *Aydınlamanın Diyalektiği*'nin Öndeyiş'inde, yanlış anlamaya fırsat vermeyecek biçimde açıklandığı gibi,[129] eleştirel kuramın vaatini hâlâ yerine getirebilme

---

[126] Th. W. Adorno, "Der Essay als Form," aynı yazarın: *Gesammelte Schriften*, Cilt II, 1974, s. 27.

[127] Bu anlamda, R. Bubner, "Kann Theorie ästhetisch werden?" *Neue Rundschau*, 1978, s. 537 vd.

[128] H. Mörchen, Adorno'nun Heidegger okuması üzerine ayrıntılı ve kapsamlı bir çalışma yaptı: *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.

[129] "Modern bilimsel çalışmalarda büyük buluşların, kuramsal yapıda artan bir yozlaşmaya mal olduğunu yıllar önce de görmüştük. Biz yine de, yazılarımızı özellikle uzmanlık alanına giren öğretilerin eleştirisi ya da sürdürülmesiyle sınırlayarak, bilimsel çalışmaları izleyebileceğimizi sanmıştık. Yazılarımız hiç olmazsa konu yönünden geleneksel disiplinleri, sosyolojiyi, psikolojiyi ve bilgi kuramını izlemeliydi. Ne ki, burada bir araya getirdiğimiz fragmanlar bu inancımızdan vazgeçmek zorunda kaldığımızı kanıtlamaktadır. (Horkheimer, Adorno [1995], s. 11) H. Dubiel, felsefe ve bilim ilişkisi ve toplum kuramının konumu üzerine görüşlerindeki değişikliği, mükemmel bir biçimde çözümlüyor: H. Dubiel (1978), s. 51 vd., s. 81 vd., s. 113 vd., s. 125 vd. Dubiel 30'lu yıllar boyunca, ABD'ye göç etmiş bulunan enstitünün tüm kuram yönleniminde bir "yeniden felsefeleştirme"nin izini sürüyor. "Sonunda *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, her özel bilim dalına ait çalışma, üretim tekniğindeki ve toplumsal tekniğindeki uygulamasıyla özdeşleştirilir ve 'pozitivist' ya da 'araçsalcı' vb. gibi nite-

umudundan *vazgeçmişlerdi.*

Buna karşılık ben, erken eleştirel kuramın programının şu ya da bu raslantı yüzünden değil, bilinç felsefesinin paradigmasının tükenmesi yüzünden başarısızlığa uğradığı görüşünde diretiyorum. İletişim kuramına doğru bir paradigma değişikliğinin, zamanında araçsal aklın eleştirisine başlandığı için *yarıda kesilen* bir girişimi yeniden ele almaya olanak verdiğini göstereceğim; bu paradigma değişikliği, eleştirel bir toplum kuramının *bir kenara bırakılmış* ödevlerini yeniden ele almaya izin veriyor. Bundan sonraki alt bölümde, bilinç felsefesinin sınırlarını örnek olarak irdeleyeceğim ve daha Horkheimer ve Adorno'da bu sınırların ötesine götüren güdülere işaret edeceğim.

(5) D. Henrich, araçsal aklın eleştirisinin de dahil edilebileceği, modernliğin kendini felsefi olarak yorumlayışını, Heidegger örneğinde şöyle karakterize etmişti: "Modernlik, öznelliğin kendi gerçekleştirilişini genel amaç dizgelerini kavrayarak değil, ancak kendine özgü yapılardan belirleyebileceğini kabul eder. Ama aynı zamanda, öznelliğin ve aklın yalnızca kendini koruyan ama bilince karşı kayıtsız bir sürecin yeniden üretilmesine yarayan araçları ya da işlevleri statüsünde olduklarını bildiğine de inanır. Modern materyalizm, bu görüşü ilkin Hobbes'a söyletmiştir. Bu görüş, Darwin'in Nietzsche'nin, Marx'ın ve Freud'un modern bilinçteki izlenimini ve etkisini açıklıyor. Elbette Marx'ta, uzlaşma *metafiziğinin* Hegel ve Feuerbach yoluyla gelen özellikleri vardır."[130] Horkheimer ve Adorno da uzlaşma idesini kılavuz edinir; ama bu idenin kendilerini bir uzlaşma metafiziğine düşürecek bir açıklamasından bütünüyle kaçınırlar. Bu da onları, gösterdiğimiz gibi, kuramsal bilgi iddiasını bir biçimde içeren bir eleştirinin çıkmazına sokar. Negatif Diyalektik'te kav-

---

lendirmelerle gözden düşürülür. Gözden düşmüş bir entelektüel kültürün korunma bölgesi olarak felsefe, örnek olarak özelleştirilmiş bilim dallarında görülebilecek 'araçsalcı' zaman tininden kendini soyutlamalıdır. Enstitü'nün bilimsel araştırma pratiği de, felsefe ile özelleşmiş bilim arasındaki bu (içkin) ilişki belirlenmesinin tipik bir örneğidir. Kapsamlı faşizm araştırmalarından ve "Studies in prejudice"te aslında empirik olarak ve tek tek bilim dallarına ayrılan çalışmalar sürdürülmüştür. Ancak, örneğin Adorno'nun bu empirik çalışmaları ve bunlara zamansal açıdan paralel felsefi düşünsemeleri, şaşırtıcı bir dolaysızlık içinde yan yana durmaktadırlar" (a. y., s. 125 vd.).Elbette Adorno, Horkheimer'in felsefenin mirasına giren disiplinlerarası araştırmaya dayanmış bir materyalist toplum kuramı programına başlangıçtan beri alaycı kuşkuyla yaklaşmıştır. 1931'deki açılış dersinde, bu kuşkuyu sosyolojiye, değerini bilmediği hazineleri çalan bir hırsız rolüne soktuğu bir mesel biçiminde dile getirir (Adorno [1973 a], s. 340). Burada, Adorno'nun toplumsal bilimlerin toptan bir değerden düşürülüşüne dek varan geç pozitivizm eleştirisi şimdiden yer almaktadır.

[130] D. Henrich, "Die Grundstruktur der modernen Philosophie," H. Ebeling (Haz.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main 1976, s. 117.

ramsallaştırılan, araçsal aklın eleştirisi, kuramın araçlarıyla çalışarak, kendi kuramsal iddiasını çürütür.

Bu noktada, metafiziğe düşme korkusu, yeniçağın özne felsefesinin ufkunda dolaşıldığı sürece vardır. Uzlaşma düşüncesi Descartes'dan Kant'a dek bilinç kuramının temel kavramlarıyla inandırıcı bir biçimde bağdaştırılamamış; Spinoza ve Leibniz'den, Schelling ve Hegel'e dek nesnel idealizmin kavramlarıyla ise yalnızca abartılı bir biçimde formüle edilebilmiştir. Horkheimer ve Adorno bu durumu biliyor, ama bu kavram stratejisinin çekiminden kurtulma çabasında bile ona bağlı kalıyorlar. Gerçi, öznel aklın nasıl işlediğini ayrıntılarıyla çözümlemiyorlar; ama hâlâ idealist bilgi kuramının ve doğalcı eylem kuramının temel düşüncelerini birleştiren model tasarımlarını izliyorlar. Öznel akıl, öznenin olası nesnelerle girebileceği tam iki temel ilişkiyi düzenliyor. Özne felsefesi 'nesne' deyince var olan olarak tasarlanabilecek her şeyi anlıyor; özne deyince de ilkin, dünyadaki bu gibi kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve nesnelere kuramsal ya da pratik olarak egemen olma yeteneklerini anlıyorlar. Tinin iki özniteliği tasarlamak ve eylemektir. Özne nesnelerle ya onları oldukları gibi tasarlamak ya da olmaları gerektiği gibi ortaya koymak için ilgilenir. Tinin bu iki işlevi iç içe geçmiştir: Nesne durumlarının *bilgisi*, yapısal olarak nesne durumlarının toplamı olarak dünyaya *müdahale* olanaklarıyla ilişkilidir; ve başarılı eylemde yine müdahale ettiği etki bağlamının bilgisini gerektirir. Bilmenin ve eylemenin bilgikuramsal bağıntısı, Kant ve Marx üzerinden Peirce'ye dek herhangi bir doğalcı özne kavramının yerleştiğinden çok daha açık bir içimde bilince ulaşmıştır. Empirizmde ve rasyonalizmde geliştirilen, dalınçsal düşünceyle, nesnelerin kuramsal kavranılışıyla sınırlandırılmış özne kavramı, modernlikte geliştirilmiş kendini koruma kavramını içine alacak gibi yeniden biçimlendirilmiştir.

Metafizik dünya imgeleri uyarınca, *kendini koruma* her bir var olanın kendi özünde, doğal düzen gereği değiştirilmez bir biçimde bulunan amacı gerçekleştirme çabası anlamına geliyordu. Modern düşünce kendini koruma kavramını, böyle bir en yüksek amaçlar dizgesinden koparıyor; kavram "geçişsiz"[131] hale getiriliyor. Newton fiziğinin temel kabullerine göre her bir cisim başka kuvvetlerin etkisi altında olmadığı sürece atalet halindedir ya da düzgün doğrusal devinim içindedir. Burjuva toplumsal felsefesinin ve ekonomisinin temel kabullerine göre ise her birey, iyi bildiği öz-ilgilerini kolladığı sürece toplumsal olarak yaşamda kalır. Darwinci biyolojinin ve günümüz dizge kuramının temel kabullerine göre bir organiz-

[131] H. Blumenberg, "Selbsterhaltung und Beharrung," Ebeling (1976), s. 144 vd.

ma, bir popülasyon, bir dizge kendini değişken, aşırı karmaşık bir çevreden ayırarak ve ona uyum sağlayarak varlığını korur.[132]

Bu perspektiften, tinin bilme ve hedefe yönelik eylemde bulunma öznitelikleri, cisimler ve organizmalar gibi tek bir soyut "amaca," olumsal varlıklarını güvencelemeye yönelen öznelerin kendini koruma işlevlerine dönüşür. Böylelikle Horkheimer ve Adorno öznel aklı araçsal akıl olarak anlıyor. Nesnel eleştirici düşünme ve amaçsal-rasyonel eylem, bilme ve eyleme yetisi bulunan öznelerin biricik "amaç" olarak körü körüne kendine yönelik, geçişsiz bir kendini korumaya adanmalarıyla karakterize edilen bir "yaşam"ın yeniden üretilmesine yarıyor. "Aklın burjuvalarca her zaman bireysel kendini korumayla bağlantılı olarak tanımlanmış olduğu görüşü, Locke'un aklı, hangi amaçlara hizmet ederse etsin entelektüel etkinliğin kılavuzu olarak gösteren örnek belirlemesiyle çelişmektedir. Ama akıl belirlenmiş her türlü amaçla ilişkisini kesmekle, monadların öz-ilgilerinin çekiminden kurtulmaktan çok uzaktır; daha çok, monadların her türlü amacına daha uysallıkla hizmet eden işlemleri oluşturur. Burjuva aklının biçimsel genelliği, evrensel dayanışmanın artan bilinci anlamına gelmez."[133]

Horkheimer dayanışmanın anlamını, yani "özel ilgilerde genel ilgilerin bulunmasını" Platon'a ve Aristoteles'e, kavramsal çerçevesi modernliğin deneyimlerine yetmeyen bir metafiziğe işaret ederek irdeliyor: "Bu metafizik dizgelerin, kısmen mitolojik bir biçim içinde dile getirdikleri kavrayış şudur: Varlığın korunması, ancak birey-üstü bir düzende, toplumsal dayanışma içinde gerçekleşebilir."[134] Horkheimer ve Adorno toplumsal dayanışma idelerini mitolojiden arındıramazlar, çünkü evrenselleşmiş şeyleşme sürecini yalnızca içeriden aşabileceklerini düşünmekte ve araçsal aklın eleştirisinin de hâlâ araçsal aklın itaat ettiği modele bağlı kaldığına inanmaktadırlar.

Tekil öznenin nesnelere karşı tavrı neyse, toplumsal öznenin de doğaya karşı tavrı odur; doğa toplumsal yaşamın yeniden üretilmesinin hizmetinde nesneleştirilir ve ona egemen olunur. Bu sırada, toplumsal öznenin bilerek ve eyleyerek ortadan kaldırdığı doğanın yasalara uygun bağlamının direnci, toplumun ve bireysel üyelerinin biçimlenmesinde sürer: "Dış doğanın direnişi, ki bu direniş sonuçta bas-

---

[132] N. Wiener, Kybernetik, *Regelung und Nachrichtenübertragung bei Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf 1963. [Türkçesi: *Emek Sibernetik ve Toplum*, çev. İbrahim Keskin, Özgün Yayınları, İstanbul 1975.]

[133] M. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung," Ebeling (1976), s. 47 vd.

[134] Horkheimer (1986), s. 203.

kıya yol açmaktadır, toplum içinde sınıflar aracılığıyla devam etmekte ve bireyler üzerinde çocukluktan bu yana diğer insanların katılığı olarak etki yaratmaktadır."[135] Özne ile nesne arasındaki, araçsal akılla düzenlenen ilişkiler, yalnızca toplum ve dış doğa arasındaki, tarihsel açıdan üretici güçlerin vardığı aşamada, özellikle de bilimsel teknik ilerlemede dile gelen ilişkiyi belirlemekle kalmazlar. Nesneleştirilmiş ve kullanılabilir duruma getirilmiş bir doğanı sömürülmesinin yapısı, toplumun içinde de, hem kişilerarası ilişkilerde, toplumsal sınıflar üzerinde baskı uygulanması yoluyla hem de doğal dürtülerin bastırılmasıyla karakterize edilen ruh içi ilişkilerde yinelenir.

Ne var ki, araçsal aklın kavramsal çerçevesi, bir öznenin doğa üzerinde tasarrufta bulunmasını olanaklılaştırmak için kurulmuştur, *nesneleştirilmiş bir doğaya, kendisine ne yapıldığını söylemek için değil*. Araçsal akıl, özne ile nesne arasındaki ilişkileri, algılanan ve manipüle edilen nesnenin perspektifinden değil, bilen ve eyleyen öznenin perspektifinden dile getirmesi anlamında da "öznel" bir akıldır. Bu yüzden, toplumsal ve ruh içi ilişkilerin araçsallaştırılmasının, *üzerinde şiddet uygulanan ve deforme edilen yaşama bağlamlarının perspektifinden* ne anlama geldiğini açıklamak için, açıklayıcı araçları hazır bulundurmaz; Lukács şeyleşme kavramıyla, bu görünümü toplumsal rasyonelleşmeden elde etmek istedi. Böylece toplumsal dayanışma çağrısı, toplumun ve üyelerinin araçsallaştırılmasının, bir şeyleri *yıktığını* gösterebilir; ama bu yıkımın nerede olduğunu net bir biçimde veremez.

Araçsal aklın özne felsefesinin koşullarına bağlı kalan eleştirisi, araçsal aklın yıktığı şeyin bütünlüğünü kuşatacak yeterlilikte bir kavramsal çerçeveye sahip olmadığı için, kusurlu olmakla suçladığı şeyin kusurunun ne olduğunu açıklayamıyor. Gerçi Horkheimer ve Adorno'nun elinde bunun için bir ad bulunuyor: Mimesis. Bir mimesis kuramı ortaya koyamasalar da, bu adın amaçlanmış çağrışımları var: Taklit etme, öykünme kişilerarasında birinin kendini diğerine benzettiği, onunla özdeşleştirdiği, onu duyumladığı bir ilişkiyi imliyorlar. Burada, bir kişinin diğerinin örneğinden kendinden vazgeçmesinin, kendi benliğini yitirmesi değil, bir kazanç ve zenginleşme anlamına geldiği bir ilişki ima ediliyor. Öykünme yeteneği, bilişsel-araçsal olarak belirlenen özne-nesne ilişkilerinin kavramsal çerçevesinden uzak durduğu için, aklın tam karşıtı, itki olarak kabul ediliyor. Adorno taklit yeteneğinden tam bir bilişsel işlevi esirgemiyor. Estetik kitabında, sanat yapıtının mimesinin açıcı gücüne neler borçlu olduğunu göstermeye çalışıyor. Ama ancak bilinç felsefesinin paradigmasından, yani nesneleri *tasarlayan* ve onlarla *uğraşan* bir özne-

[135] Horkheimer, Adorno (1995), s. 122.

den, dil felsefesinin paradigması öznelerarası anlaşma ya da iletişim uğruna vazgeçildiğinde ve bilinç felsefesinin paradigması daha kapsamlı bir *iletişimsel rasyonelliğin* bir altgörünümü olarak konumlandırıldığında, öykünme başarımlarının akılsal çekirdeği ortaya çıkar.

Bu paradigma değişikliğine, Adorno'nun bir de, birbirini bütünleyici ideler olan uzlaşma ve özgürlüğü açıklamaya karar verdiği az sayıdaki paragrafta yakınlaşılıyor; ama Adorno bu değişikliği gerçekleştirmemiştir. Bir yerde 'uzlaşma'yı, Eichendorf'un "güzel yabancı" hakkındaki sözüne işaret ederek şöyle irdeliyor: "Uzlaşma durumu, felsefi emperyalizmiyle yabancıyı ele geçirmemiştir; kazandığı yakınlıkta yabancı ve değişik kalarak, mutluluğunu heterojen ve kendine ait olanın ötesinde bulmuştur"[136] Adorno uzlaşmayı sadece özgür kabul etmeye dayalı *anlaşmanın* karşılıklılığında ortaya çıkan ve varlığını koruyan bir *zedelenmemiş öznelerarasılığın* kavramlarıyla betimliyor. George Herbert Mead, simgelerle sağlanan etkileşimi yeni akıl paradigması olarak yüceltmişti; aklı, öznelerarasında yer alan, kökleri rol üstlenmenin öykünmeci ediminde, ego'nun, alter'in kendisine yönelik davranış beklentilerini benimsemesinde bulunan iletişimsel eyleme dayandırmıştı. Mead'ın temel düşüncelerine yeniden döneceğim. Bütünleyici kavram olan özgürlükte de durum şiddet içermeyen öznelerarasılıkta olanaklılaştırılan uzlaşma düşüncesindeki gibidir.

G. H. Mead gibi Adorno ve Horkheimer de, bireyselleşmenin ancak toplumsallaşma yoluyla olanaklı olduğunu çıkış noktası alıyor – öyle ki, "bireyin kurtuluşu" toplumdan kurtuluş değil, "toplumun atomlaşmadan kurtuluşudur," yani öznelerin "doruk noktasına kolektifleştirme ve kitle kültürü dönemlerinde çıkabilen"[137] yalnızlaşmadan kurtulmasıdır. Adorno bu örtük iletişimsel özgürlük kavramını şu tümcelerde geliştiriyor: "Kant'ın modeline göre özneler, kendi kendilerinin bilincinde, kendi kendileriyle özdeş oldukları sürece özgürdüller; ve böyle bir özdeşlik içinde, bu özdeşliğin baskısı altında kaldıkları ve onu sürekli kıldıkları ölçüde de özgür değillerdir. Özgür-olmayan, muğlak doğa olarak özgür değillerdir ve yine böyle olarak, kendilerini yenen coşkularda –ki bu, öznenin kendisiyle özdeş olmayışından başka bir şey değildir– özdeşliğin baskıcı karakterinden kurtuldukları için özgürdürler. Kişilik, özgürlüğün karikatürüdür. Bu çıkmazın nedeni, özdeşlik baskısının ötesinde, doğruluğun basitçe özdeşliğin başkası değil, özdeşlikle sağlanan

[136] Adorno (1973 b), s. 6, s. 192.
[137] Horkheimer (1986) s. 171.

bir şey olmasıdır."[138]

Adorno burada, yalnızca zedelenmemiş bir öznelerarasılık biçimlerinde oluşan bir Ben-özdeşliği perspektifini hazırlıyor. Buradaki Kant yorumu, Freud'un yapı modelinden esinlenmiştir. Bir toplumdaki kişilerarası anlaşmanın yerleşik biçimleri, çocuğun yakınlarıyla etkileşimlerinden kaynaklanan üst Ben'in biçimlenişini belirler; ruh içi anlaşma biçimlerinin ne olduğu, Ben'in dış doğayla ve kendi iç doğasıyla nasıl etkileşime girebileceği de bu üst Ben'e bağlıdır.

Adorno bu öykünme yeteneğini araçsal akılla soyut bir karşıtlık kurarak aydınlatamaz. Adorno'nun yalnızca *ima ettiği* aklın yapıları, ancak uzlaşma ve özgürlük ideleri ne denli ütopik olursa olsun, hem bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde zorlamasız bir anlaşmayı hem de kendisiyle zorlamasızca anlaşan bir bireyin özdeşliğini olanaklılaştıran bir öznelerarasılık biçiminin, tahakkümsüz toplumsallaşmanın şifreleri olarak çözüldüklerinde, bir çözümlemeye açık olurlar. Bu, bir yandan eylem kuramında hedefe yönelik eylemden, iletişimsel eyleme geçilen bir paradigma değişikliği, bir yandan da dünya anlamasının merkezsizleştirilmesiyle olanaklılaşmış, modern bir rasyonellik kavramını yeniden kurma denemesinde bir strateji değişikliği anlamına gelir. Artık, açıklığa kavuşturulması gerekenler, kendi başına ele alındığında bilgi ve nesneleştirilmiş bir doğanın *kullanılabilir kılınması* değil, hem kişilerarası hem de ruh içi düzlemde olası *anlaşmanın* öznelerarasılığıdır. Böylelikle incelemenin odağı *bilişsel-araçsal rasyonellikten, iletişimsel rasyonelliğe* kayar. Bu rasyonellik için de paradigma oluşturan, yalnız bireyin tasarlanabilen ve manipüle edilen bir dünya içindeki bir şeyle ilişkisi değil, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin, bir şey hakkında birbirleriyle anlaştıklarında girdikleri öznelerarası ilişkidir. Burada iletişimsel eylemde bulunanlar doğal bir dilin ortamında devinirler, kültürel olarak aktarılan yorumlamaları kullanırlar ve aynı zamanda hem nesnel dünyada, hem ortak toplumsal dünyada ve hem de her birinin kendi öznel dünyasında yer alan bir şeye gönderme yaparlar.

"Tasarım" ve "bilgi"den farklı olarak "anlaşma" deyimi, "zorlamasız" önekini gerektirir, çünkü burada bu deyim normatif bir kavram anlamında kullanılacaktır. Katılanların perspektifinden "anlaşma," pratik bir aynı görüşte olmanın yol açtığı empirik bir olay değil, tersine, birden fazla katılımcının, eylemlerini *gerekçeler yoluyla güdüleme* temelinde koordine eden bir karşılıklı ikna süreci anlamına gelir. Anlaşma, *geçerli görüş birliğini* hedefleyen iletişim anlamına gelir. Sırf bu yüzden, anlaşmaya yönlenmiş eylemin biçimsel özelliklerinin açıklanması üzerinden, aklın

[138] Adorno (1973 b), s. 294.

modernlikte birbirinden ayrılmış uğraklarının bağıntısını dile getiren bir rasyonellik kavramına ulaşmayı umabiliriz; aklın bu uğraklarını kültürel değer alanlarında mı, argümantasyonun farklılaşmış biçimlerinde mi; ya da ne denli bozulmuş olsa da iletişimsel bir gündelik yaşam pratiğinde mi arıyor olduğumuzun bir önemi yoktur.

Ama toplumsal yaşamın yeniden üretiminin yalnızca (tek tek ya da kolektifler halinde birleşmiş öznelerin) bir doğayla bilişsel-araçsal etkileşiminin koşullarına ve yalnızca bireylerin ve grupların birbirleriyle bilişsel-stratejik etkileşiminin koşullarına bağlı olmadığını çıkış noktası alırsak; toplumsallaşmanın bir o denli de etkileşime katılanların anlaşmanın öznelerarasılığı koşullarına bağlı olduğunu çıkış noktası alırsak; doğalcı kendini koruma kavramını da yeniden formüllendirmemiz gerekir; elbette bu formüllendirme D. Henrich'in, Blumenberg ve başkalarıyla girdiği bir tartışmada önerdiğinden başka bir biçimde yapılacaktır.[139]

Henrich, söz konusu tartışmada modern bilincin konumu için, mutlak sayılan geçişsiz kendini korumanın değil, *öznellik ve kendini koruma bağıntısının* kurucu olduğunu savunuyor. Henrich'e göre öznel akıl, araçsal akılla özdeş değildir, çünkü eyleyen öznenin kendi kendine gönderme yapmasının, kendini korumanın benliğinin, bilen öznenin kendi kendine gönderme yapmasıyla, özbilinçle birlikte düşünülmesi gerekir. Bilinçli yaşama süreci "her defasında kendine özgü edimselleştirilmemiş birlik oluşturma olanaklarıyla ilişki içinde yönlenmesi gerektiği için de, bir sürekli kendini koruma edimidir."[140] Özne nesneleriyle aynı zamanda eyleyerek ve bilerek ilişki içinde olduğu için, ancak bilen özne olarak kendisine karşı da düşünsemeli bir tavır içine girdiğinde varlığını koruyabilir. Kendini korumanın ve özbilincin birliği, bilincin *salt* kendini koruma hizmetinde araçsallaştırılmasını engeller: "Modern düşüncenin beklediği ve umduğu tek bir şey vardır: Kendi uygunluk kıstasları açısından kendi varlığını korumaya yönelen Benlik, sonunda kendi olanaklılığının, kendini kanıtlama enerjisini yöneltmek zorunda olduğu doğa görünümü gibi kendisine yabancı ve aldırışsız gelmeyen içsel bir gerekçesini bulabilir. Özbilinç kendini kuran bağlam içinde, kendi özünün ve başarımının bir aklını bulmayı umar ve aynı zamanda bu bağlamı, egemen olunabilir nesnelliğin bir başka bağlamı olarak tasarlamanın anlamsız olacağını bilir."[141] Henrich, zamanında Lukács'ın yaptığı gibi, bilincin tam bir kendini nesneleştirmesinin karşısına çıkan, içsel öznelliğin içinde ya-

[139] Bkz. D. Henrich (1976).

[140] Henrich (1976), s. 138.

[141] Henrich (1976), s.114.

pılanmış bir engele dikkat çekmek istiyor; öznelliğin, buyrumları yerine getirirken kendini korumaya ne ölçüde *giremeyeceğini* açıklayan bir karakterizasyonu, özbilinçten sağlamak istiyor.

Henrich, Heidegger'e ve örtük olarak Horkheimer ve Adorno'ya karşı yöneltilmiş bir savı, bir özbilinç kuramının yardımıyla yerleştirmek istiyor.[142] Ne var ki bu sav, modernliğin alternatif bir özyorumlamasına götürmüyor, çünkü Henrich karşıtlarının da temel aldığı aynı bilinç felsefesi modelinden yola çıkıyor. Bu modele göre, tasarlarken ya da eylerken özne nesnelere ya da nesne durumlarına karşı, nesneleştirici bir tutum içindedir. Şimdi nesnelerle bu biçimde ilişki kuran bir öznenin öznelliği açısından epistemik özbilincin belirleyici olması bekleniyor. Bir özne olarak o, aslında yalnızca nesnelere ilişkin bir bilgiye değil, kökeni aynı olmak üzere kendisine ilişkin bir bilgiye de sahip olmasıyla karakterize edilir. Öznenin kendine ilişkin, bilmenin ve bilinenin örtüştüğü bu bilgisi, *nesnelerin bilgisi modeline göre düşünülmelidir*. Özbilinç için kurucu olan kendini bilme, öznenin kendisine tıpkı herhangi bir nesneyle ilişki kurar gibi ilişki kurması ve kendi yaşantılarını tıpkı gelişigüzel nesne durumlarını betimler gibi betimlemesi, ama bu nesneyle ya da bu nesne durumuyla özdeş olduğundan sezgisel bir kesinlikte emin olması biçiminde açıklanmalıdır. Kavram stratejisinden kaynaklanan bu zorunluluk, Henrich'in de övgüye değer bir biçimde açıkladığı gibi, Tugendhat'ın şöyle betimlediği bir kısırdöngüye yol açıyor: "Özbilincin bir Ben bilinci olması gerekir. Ama bize söylendiği gibi, bir Ben ancak bilenin ve bilinenin özdeşliği yapısına sahipse bir Ben olabilir. Ne ki, düşünseme kuramına göre özbilincin, kendine bir geri dönüş içinde kendini gerçekleştirmesi gerekiyorsa, bilenin ve bilinenin özdeşliği ancak bu geri dönüş ediminde kurulur. Öte yandan, bu edimde geri dönülen öznenin, zaten bir Ben olması gerekir. demek ki bu edim bir yandan kendine geri dönerek Ben'i tasarlamalıdır; ve öte yandan, Ben kavramına göre Ben ancak bu edimde kurulur. Buradan, Heinrich'in de gösterdiği gibi, bir kısırdöngü ortaya çıkıyor. Düşünseme kuramı zaten var olan bir özneyi önvarsaymakla, gerçekte kendini ancak kendi kendisiyle ilişki içinde kuracak olan bir şeyi önvarsaymaktadır."[143]

Henrich, özbilincin temelinde benliksiz bir bilincin bulunduğunu, bu bilincin artık bir kendi kendiyle ilişki kurarak değil, ama hâlâ kişisel olmayan olarak, bil-

---

[142] D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967; aynı yazarın: "Selbstbewußtsein" Bubner, Cramer, Wiehl (Haz.), (1970), I, s. 257; ayrıca: U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main 1971.

[143] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979; s. 62.

diklik ya da tanıdıklık yoluyla kendisiyle belirlenebileceğini kabul ederek bu zorluğu aşmaya çalışıyor. Henrich, bir yandan kendisini ancak nesne olarak yakalayabilen bir benliğin izlerini yok eden, öte yandan da öznellik gibi bir şeyi kendini nesnelleştirmenin beri yanında tutması beklenen bir bilinç kavramı kuruyor: "Bilinç, kendi kendisiyle olsa olsa, biz onun hakkında anlaştığımız ölçüde ilişkiye geçer; hem bilinç ve bilincin bilgisidir ve böylelikle, bizim kaçınılması zor ama yanlış anlaşılabilir sözlerimizle: Kendinin bilgisidir. Düşünseme eyleminde yer alan, kendisiyle bilerek ilişki kurma, temel nesne durumu değildir, tersine, yalıtıcı bir açıklamadır, ama açıklama hangi türden olursa olsun içerilmemiş bir özbilinç varsayımıyla değil, benliğin (örtük) bir bensiz bilinci varsayımıyla yapılır."[144] Bu kavram da, üstelik aynı nedenle, özdeşleyerek düşünülen özdeş-olmayan kavramından daha az paradoksal değildir. Ama Adorno paradoksun kaçınılmazlığından başka bir şey göstermek istememişti; oysa Henrich, bu konstrüksiyonuyla, "benliğin ve bilinci çelişkiye düşülmeden konu edinilmesinin" koşullarını gösterdiğine inanıyor. Ama gösteremiyor.[145]

Özbilincin kişisizleştirilmiş, anonimleştirilmiş bir bilince indirgenmesinin belirsizliği, Henrich'in benliksiz bilinç kavramını, karşıt yöndeki iki kuramsal çizgiye bağlamasından da anlaşılıyor. Bir yandan benliğin kişisiz olmayan bir bilincin temel yapısı karşısında ikincil olduğu tasarımı, uzak doğu gizemciliğinin evrensizliğiyle bir köprü kuruyor: "Kendini aşma kendini bilmenin en iyi yoludur."[146] Öte yandan, düşünsemelilik anlamında kendini bilmenin bilinç için kurucu olamayacağı tasarımı, bilinci nesnel bir süreç olarak kavrayan beden-tin kuramlarına bir köprü kuruyor: "Nöroloji çerçevesinde bir açıklama belki, bilince ve bilincin bilgisine karşılık düşen iki süreç arasındaki çözülmez bağıntıyı gösterebilirdi."[147] Bu iki çıkış noktasında, gizemcilikte ve nesnelcilikte, bu tür alternatifler üreten bir benliksiz bilinç kavramının paradoksal yapısı yansıyor. Nesnelere gönderme yapan bir özne modeli korunup, yine de bilincin düşünseme yapısının ardına geçilmek istenirse, bunun tek tutarlı çözümü, Henrich'in kaçınmak istediği çözümdür: Bilincin, kendini koruma kategorileri altına yerleştirilmesi. Horkheimer ve Adorno'nun öne sürdükleri de budur: Nesneleştirici bir ilişkinin düşünsemeliliğinden, bilişsel-araçsal varlığını koruma kıstasları dışında "içsel doğruluk kıstaslarını elde edemeyiz."

---

[144] Henrich: Bubner, Cramer, Wiehl (1970), s. 280.

[145] Tugendhat (1979), s. 64 vd.

[146] Henrich (1970), s. 283.

[147] Ayrıca bkz. Pothast (1971), s. 76.

Bu yüzden Luhmann, özne-nesne modelinde izin verilen ilişkilerin ikisinin de düşünsemeli oluşunu hiçbir güçlükle karşılaşmadan, dizge kuramı açısından betimleyebiliyor. Dizge kuramı "özne"nin yerine "dizge"yi, "çevre"nin yerine "nesne"yi koyuyor ve öznenin nesneleri bilme ve ele alma yeteneğini, çevrenin karmaşıklığını anlama ve azaltmaya dayanan dizge başarımları kavramıyla gösteriyor. Bunun ötesinde, dizgeler kendi dizgesinin birliği ile düşünsemeli bir ilişki içinde olmayı öğrendiklerinde, aşırı karmaşık çevreye daha iyi uyum sağlamak için kendi karmaşıklığını artırma yolunda bir adım daha atmış olurlar; bu "özbilinç"te dizgelerin varlığını güvenceleme mantığının çekim alanında kalır.[148] Henrich'in özbilinçli öznelerin kendilerini korumaları konusunda, aklı araçsallaştıran, "yabanıllaşmış" bir kendini kanıtlamanın karşısına haklı olarak çıkardığı şey, dizge kuramı tarafından karşı konulmaz bir ironiyle saldırdığı özne felsefesinin çerçevesinden kurtarılamaz. Henrich'e göre "kendini koruma, dizgelerin ve organizmaların davranışlarını başarıyla betimleyebildiğimiz dilimizin bir sözcüğünden daha fazla bir şeydir. Bu sözcükte hak ve iddia birleştirilmiş olmalı, aynı zamanda *bilinçli* yaşam olarak kendisi tarafından deneyimlenebilen bir sürecin asıl karakteri uygun bir biçimde yakalanabilmelidir."[149] Ama Adorno'nun ümitsizliği "bilinçli yaşamın temel süreci, bilinç felsefesinin sunduğu kendi kategorilerinde, yeterince radikal bir biçimde düşündüğümüzde geriye araçsal akıldan başka bir şeyin kalmamasıyla açıklanır.

Elbette, bilinç felsefesinden biçimsel anlambilimin Frege ve Wittgenstein'a bağlanarak tamamladığı, dil çözümlemesine geçiş, yalnızca bir ilk adımdır. Bunu tam da özbilinç görüngüsünde açıklığa kavuşturabiliriz. Birinci kişinin yaşantı tümceleri, Ben kavramının çözümlemesi için kendini bilmenin ancak sezgisel yoldan ulaşılabilir deneyimine göre elbette yöntemsel açıdan daha elverişli bir çıkış noktası oluşturur. E. Tugendhat da, ego-mantıklı bilinç kuramlarının, çıkış noktası olarak aldıkları sorun anlambilimsel açıdan yeniden formüle edildiğinde, bu kuramların anılan zorluğunun çözüldüğünü gösterdi.[150] Ne var ki, anlambilimsel görüş açısıyla kısıtlanan dil çözümlemesi aynı zamanda "Ben" deyiminin edimsel kullanımında bulunan tam kendi kendisiyle ilişki anlamını ortadan kaldırıyor, çünkü özne ve nesne ya da dizge ve çevre ilişkisinin yerine yine *iki haneli bir ilişki*, yani tümce ve nesne durumu ilişkisi koyuyor ve böylelikle kendi kendisiyle ilişkiyi bilgisel olarak kı-

---

[148] N. Luhmann, *Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems*, aynı yazarın: *Soziologische Aufklärung*, Cilt 2, Köln 1976, s. 72 vd.

[149] Henrich (1976), s. 113.

[150] Tugendhat (1979), s. 63 vd.

saltan bir modelin sınırları çerçevesinde kalıyor. Ego'nun yaşantı tümcelerinde kendisi hakkında sözcelediği *yaşantılar*, yine ayrıcalıklı olarak ulaşılabilen *nesne durumları* ya da içsel olaylar olarak tasarlanıyorlar ve böylelikle *dünyadaki kendiliklere benzeştiriliyorlar*. Geleneksel bir biçimde özbilinç olarak aynı zamanda konu edinilmiş ve yeri değiştirilmiş bulunan bu kendi kendisiyle ilişkiye, ancak anlambilimsel soru soruş biçimi pragmatik olarak genişletildiğinde yaklaşılır. Böylece "Ben" deyiminin kişi zamirleri dizgesi çerçevesinde göndergesel değil amaçedimsel kullanımının imleminin çözümlenişi, özbilinç sorunsalının çözümü için başarı vaat eden bir anahtar sunuyor.

Öznellik ve dil yoluyla üretilen öznelerarasılık bağıntısına yine döneceğim. Özbilinç konusu, geleneksel kavramsal çerçevenin sınırları içinde itiraf edilmiş ya da edilmemiş özdeş-olmayan ya da düşünsemeli-olmayan bilinç paradokslarına götüren görüngülerin, ancak Bühler'e dayanan, üç haneli im kullanımı modelinden yararlanıldığında[151] ve dilsel imlemlerin çözümlenişinde, iletişime katılanların dünyadaki bir şey hakkında anlaşmaları düşüncesiyle daha en baştan ilişki kurulduğunda yakalanabildiğini göstermek için, yalnızca bir fırsattı. Bu model, özne felsefesinin dilbilimsel yön değiştirmesinin sınırlarını aşan bir *iletişim kuramsal yön değiştirmeye* kılavuzluk etmiştir. Bizim bağlamımızda, beni bu yön değiştirmenin felsefe tarihsel önemi değil, *özne felsefesinin sonunun, toplum kuramı* için oluşturduğu dönüm noktası ilgilendiriyor.

İnsan türünün kendini, üyelerinin toplumsal olarak koordine edilen etkinlikleri yoluyla koruduğunu ve bu koordinasyonun iletişim yoluyla ve merkezi alanlarda görüş birliğini hedefleyen bir iletişim yoluyla kurulması gerektiğini çıkış noktası alırsak, insan türünün yeniden üretimi de, iletişimsel eyleme içkin bir rasyonelliğin koşullarının yerine getirilmesini de gerektirir. Bu koşullar modernlikte, dünya imgelerinin merkezsizleştirilmesi ve değişik evrensel geçerlilik iddialarının ayrımlılaşması sonucunda somutlaşmıştır. Dinsel metafizik dünya imgelerinin inandırıcılıklarını yitirmeleri ölçüsünde, kendini koruma kavramı da değişir, ama bu değişiklik yalnızca Blumenberg'in vurguladığı görünümde olmaz, kendini koruma kavramı yalnızca nesnel amaçlara teleolojik yönelişini yitirmekle, geçişsizleşmiş bir kendini korumanın bilişim ve başarıya yönlenmiş eylemin için en üst amaç derecesine terfi etmesiyle kalmaz. Gündelik yaşamın normatif bütünlenişinin gevşemesi ölçüsünde, kendini koruma kavramı da aynı zamanda evrenselci ve bireyselci bir doğrultu kazanır. İletişimsel eylemin rasyonellik koşullarını yerine getirmesi gere-

[151] K. Bühler (1934); bkz. yukarıda s. 372 vd.

ken bir kendini koruma süreci, eylemlerini eleştirilebilir geçerlilik iddiaları üzerinden koordine eden öznelerin yorumlama başarımlarına bağlı olacaktır. Bu yüzden modern bilincin konumunu, kendini korumanın ve özbilincin birliğinden, burjuva toplum ve tarih felsefesinin dile getirdiği ilişki karakterize edilmektedir: Buna göre toplumsal yaşama bağlamı hem üyelerinin araçlarla yönetilen amaçsal-rasyonel eylemleri üzerinden hem de onların ortak, tüm bireylerin iletişimsel pratiğinde sağlamlaştırılmış istençleri üzerinden yeniden üretilir.[152]

İletişimsel akıl tarafından belirlenen öznellik, benliğin, kendini koruma uğruna bir doğallıktan çıkarılmasına direnir. İletişimsel akıl, araçsal aklın yaptığı gibi, körleşmiş bir kendini korumaya altlanmasına, direnç göstermeden izin vermez. İletişimsel akıl, nesnelerle tasarlayarak ve eyleyerek ilişki kuran bir kendini koruyan özneyle ya da kendini çevreden yalıtan bir dizgeyle ilişkili değildir; tersine, üyelerinin yorumlama başarımlarıyla kurulan ve yalnızca iletişimsel eylem üzerinden yeniden üretilen, simgesel yapıdaki bir yaşama evreniyle ilişkilidir. Böylece iletişimsel akıl bir öznenin ya da bir dizgenin varlığını basitçe önceden hazır bulmaz; tersine, korunması gerekenin yapılandırılmasına katılır. Uzlaşma ve özgürlük ütopik perspektifi, bireylerin iletişim yoluyla toplumsallaşmalarının koşullarında vardır, daha insan türünün dilsel yeniden üretim mekanizması içinde yer alır.

Öte yandan, toplumun kendini koruma buyrumları, yalnızca bireysel üyelerinin eylemlerinin teleolojisinde değil, aynı zamanda üstüste yığılmış eylem etkilerinin işlevsel bağlantıları yoluyla da yerleşir. Yalnızca çatışan çıkarların şiddeti değil, şiddetlerini nesnel, ilgili aktörlerin eylem yönlenimlerine müdahale ederek açındıran dizgesel koruma buyrumlarının ağırlığı, toplum üyelerinin anlaşma süreçleri yoluyla gerçekleşen bütünleşmesinin sınırını oluşturur. Şeyleşme sorunsalı, kendini korumanın hizmetinde mutlaklaştırılan amaçsal rasyonellikten, yabanıllaşmış bir araçsal akıldan çok, serbest bırakılmış işlevselci dizgeyi koruma aklının, iletişimsel toplumsallaşmada bulunan akıl iddiasının üstüne çıkmasından ve yaşama evreninin rasyonelleşmesini boş yere harcamasından kaynaklanır.

Weberci rasyonelleşme kuramının Lukács'dan Adorno'ya dek alımlanışında, toplumsal rasyonelleşmenin sürekli bilincin şeyleşmesi olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bunun yol açtığı paradokslar ise, bilinç felsefesinin kavramsal araçlarıyla, bu konu üzerinde doyurucu bir biçimde çalışılamayacağını gösteriyor. Şeyleşme sorunsalını yeniden ele almadan ve bir yanda iletişimsel eylemin, öbür yanda yönetme araçları üzerinden gerçekleşen altdizge oluşturmanın kavramlarıyla yeniden for-

[152] H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt am Main 1973.

müle etmeden önce, bu temel kavramları kuram tarihindeki bağlamları içinden geliştirmek istiyorum. Rasyonelleşme/şeyleşme sorunsalı, toplum kuramsal düşüncenin Kant ve Hegel'in belirlediği Marx'tan başlayıp, Weber üzerinden Lukács'a ve eleştirel kurama vardıran "Almanlara özgü" bir doğrultusunda yer alırken; beni ilgilendiren paradigma değişikliği ise George Herbert Mead ve Emile Durkheim'dan yola koyuluyor. Mead (1863-1931) ve Durkheim da Weber (1864-1920) gibi, modern sosyolojinin kurucuları kuşağındandır. İkisi de, Weber'in rasyonelleşme kuramına alınabilen ve bilinç felsefesinin çıkmazından kurtarabilen temel kavramlar geliştirmiştir. Mead sosyolojinin iletişim kuramsal temellendirilişiyle, Durkheim toplumsal ve dizgesel bütünleşmeyi birbiriyle ilişkilendiren toplumsal dayanışma kuramıyla bunu sağlıyor.

İletişimsel Eylem Kuramı

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

İletişimsel eylem kavramı, birbirleriyle ilişkilendirilmiş üç konu bütününü kapsıyor; bunlar, iletişimsel rasyonellik, eylem ve dizge paradigmalarını birbiriyle bağlayan toplum tasarımı ve modernliğin çıkmazlarını iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evreninin, bağımsızlaşmış ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgelerine tabi kılınmasıyla açıklayan kuramsal bir yaklaşımdır.

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

TC KB

ISBN 975-8240-34-0

9 789758 240340